



**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DAXİLİ İŞLƏR NAZİRLİYİ
POLİS AKADEMİYASI**

FƏLSƏFƏ

MÜHAZİRƏLƏR TOPLUSU

(dinləyicilər üçün)

BAKI- 2014

“İCTİMAİ ELMLƏR”

Kafedrası

“FƏLSƏFƏ”

MÜHAZİRƏLƏR TOPLUSU

(dinləyicilər üçün)

BAKI - 2014

- Tərtib etdilər:** İctimai elmlər kafedrasının rəisi,
polis polkovniki, t.ü.f.d. **T.F.Əliyev**
- İctimai elmlər kafedrasının baş
müəllimi, polis kapitanı **A.Ə.Namazov**
- Elmi redaktor:** DİN-in Polis Akademiyasının
rəisi, polis general-mayoru,
h.ü.f.d **N.T.Əliyev**
- Rəyçilər:** AR DİN-in
Polis Akademiyasının
“Cinayət hüququ” kafedrasının
baş müəllimi, polis polkovnik-
leytenantı h. ü. f. d. **R.İ.Rüstəmov**
- Bakı Slavyan Universitetinin
“Azərbaycan tarixi və İctimai
elmlər” kafedrasının baş
müəllimi, f.ü.f.d. **T.E.Hacıyev**

MÜNDƏRİCAT

ÖN SÖZ

- MÖVZU №1:** FƏLSƏFƏ, ONUN PREDMETİ VƏ METODU.
- MÖVZU №2:** ANTİK FƏLSƏFƏ. YUNAN-ROMA FƏLSƏFƏSİ.
- MÖVZU №3:** QƏDİM ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ.
- MÖVZU № 4:** AZƏRBAYCANDA MAARİFÇİLİK FƏLSƏFƏSİ.
- MÖVZU № 5:** XIX-XX ƏSRİN FƏLSƏFİ CƏRƏYANLARI.
- MÖVZU № 6:** FƏLSƏFƏDƏ VARLIQ VƏ MATERİYA PROBLEMİ.
- MÖVZU № 7:** ŞÜUR, ONUN MƏNŞƏYİ VƏ MAHİYYƏTİ.
- MÖVZU № 8:** İDRAK NƏZƏRİYYƏSİ.
- MÖVZU № 9:** DİALEKTİKA.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısı.

ÖN SÖZ

İstənilən nəzəri elm sahəsi öz tətbiqi ilə dəyər kəsb edir. Uzun müddət fəlsəfəni praktikadan uzaq, ifrat mücərrəd və metaelmi bir sahə kimi başa düşənlər ictimai hadisələrin gedişinə daha böyük tarixi zaman intervalında baxsalar, fəlsəfi təlimlərin də gec-tez praktik nəticələrə gətirdiyinə əmin ola bilərlər. Həm də bu nəticələr bütövlükdə dövrün ab-havasını müəyyən edir, tarixin gedişatına, strateji inkişaf istiqamətlərinə təsir göstərir. Məlum olduğuna görə, tarixən fəlsəfi fikir ümumiyyətlə insan düşüncəsinin, nəzəri idrakın sinkretik ifadəsi olmuşdur. Bütün elmlər zaman-zaman fəlsəfədən ayrılmışdır. Dəqiq elmlərin, təbiətşünaslığın müstəqil tədqiqat sahəsi kimi formalaşması, sosial müstəvidə institutlaşması və ictimai tərəqqinin strukturunda müstəqil yer tutması əslində Qərb sivilizasiyasının formalaşmasına gətirib çıxarmışdır. Bütün müasir elmi-texniki nailiyyətlərin, innovasiyaların, nou-xauların təməlində məhz bu böyük ayrılma, bəlkə də daha dəqiq demiş olsaq, doğuluş prosesi dayanır. Qərb dünyasında bu doğuluşun tarixi XVII-XVIII əsrlər göstərilir. Məhz həmin dövrdə – Avropada elm dinin təsirindən azad olmaqla yanaşı, fəlsəfədən də ayrılmışdır. Orta əsrlərdən başlayaraq ilahiyyətin təsiri altına düşmüş fəlsəfənin özü də bundan sonra dinə nəzərən müstəqillik əldə etmiş, daha çox dünyəviləşmişdir. Sonrakı mərhələdə dinşünaslığın da nisbi müstəqil elm sahəsi kimi ayrılması fəlsəfəni xeyli yüngülləşdirmiş və o, öz inkişafının daha azad bir mərhələsinə qədəm qoymuşdur.

Öz predmetini xeyli konkretləşdirmiş olan fəlsəfə artıq elmlə paralel inkişaf etməyə başlamışdır.

XX əsrdə fəlsəfəyə münasibət doğrudan da dəyişmiş, bəzi ölkələrdə fəlsəfənin konkret əməli-tətbiqi elmlər olan ictimai-siyasi fənlərlə əvəz edilməsi tendensiyası üstünlük təşkil etmişdir.

Lakin təcrübə göstərir ki, bütün bu ayrılmalara baxmayaraq, fəlsəfənin potensialı nəinki tükənməmiş, hətta o,

yeni funksiyalar kəsb etməklə, daha da aktuallaşmışdır. Diferensiallaşma artdıqca, ayrı-ayrı elmlərin tədqiqat sahələri konkretləşərək məhdudlaşdıqca, bu sahələrin əlaqələndirilməsinə ehtiyac da artmış, əks proses olan integrativ tendensiyalar üçün də zərurət yaranmışdır. İctimai həyatın müxtəlif rəqurslarının vahid dünyagörüşü mövqeyindən nəzərdən keçirilməsinə, dəyərləndirilməsinə və yönəldilməsinə olan ehtiyac ancaq fəlsəfi tədqiqatlar sayəsində ödənilə bilər. Avropa və ümumiyyətlə Qərbi dünyası ara-sıra fəlsəfəyə və mənəvi amillərə göstərilmiş etinasızlığın acısını indi-indi duyur. Son dövrlərdə Qərbin mənəvi böhranı, Avropanın süqutu mövzularında tədqiqatlar xeyli artmışdır. Orada indi mənəviyyətin prioritetliyinə qayıdış istiqamətində geniş miqyaslı tədbirlər həyata keçirilir

Fəlsəfənin predmeti, bir tərəfdən, ümumiyyətlə insanın dünyaya münasibətini, konkret zaman, məkan və mühitin fəvqündə olan problemləri ehtiva edirsə, digər tərəfdən, insanların real hiss və həyəcanları, mənəvi həyatı və bu həyatın maddi mühitlə qarşılıqlı əlaqəsini də öyrənməyə imkan verir. İkinci halda sadəcə olaraq ümumidən xüsusiyyə keçid tələb olunur. Ən ümumi qanunauyğunluqların, universal münasibətlərin öyrənilməsi istənilən konkret şəraitdə baş verən hadisələrin mümkün inkişaf istiqamətlərini proqnozlaşdırmağa imkan verir. Yəni ümumi prinsipləri, sosial və mənəvi invariantları bilmədən olduqca müxtəlif və spesifik təzahürlərin əslində hansı tendensiyanı ifadə etdiyini müəyyənləşdirmək çox çətindir. Ona görə də istənilən sahədə yaxşı mütəxəssis olan adam öz dar ixtisas sahəsinin daha geniş sistemlərdə tutduğu yeri aydın təsəvvür edə bilməsi üçün müəyyən fəlsəfi bilik səviyyəsinə də malik olmalıdır.

Fəlsəfə fənni üzrə xüsusən də mühazirə dərslərində istifadə edilən dərsləklərə əlavə, köməkçi material kimi çıxış edə biləcək bu dərs vəsaiti Azərbaycan Respublikası DİN-in Polis Akademiyasında tədris edilən eyni adlı fənnin tədris proqramına uyğun olaraq tərtib edilmişdir.

Mövzu 1.

“Fəlsəfə, onun predmeti və metodu”

Mühazirənin planı:

1. Fəlsəfənin predmeti və metodu
2. Fəlsəfənin qaynaqları: mifologiya və din
3. Dünyagörüşünün mahiyyəti, stukturu və formaları
4. Fəlsəfənin funksiyaları

Sual 1. Fəlsəfənin predmeti və elmlər sistemində yeri

Elmlərin ən qədimlərindən biri, insan biliyinin ən mürəkkəb və çətin sahəsi olan fəlsəfə ən qədim sahələrindən biridir. Əvvələr o, «**elmlər elmi**» adlandırılmış, empirik və nəzəri biliyin müxtəlif sahələrini ehtiva etmişdir. Mükəmməl dünyagörüşü, dünyanın dərk etməyin xüsusi forması, varlığın ümumi prinsiplərinə dair baxışlar sistemi olan fəlsəfə, həm də ən yaxşı nəzəri təfəkkür məktəbidir. Dünyanın mahiyyətini, həyatın mə'nasını məntiqi cəhətdən səmərəli yolla anlamaq tələbatından doğan elm, təxminən iki min beş yüz il bundan əvvəl Qədim Şərqdə – Misirdə, Babilistanda, Çində, Hindistanda təşəkkül tapmış, e.ə. VII – VI əsrlərdə Antik Yunanıstanda klassik forma kəsb etmişdir.

İlk dəfə “fəlsəfə” sözünü yunan mütəfəkkiri Pifaqor (e.ə.VI əsr) işlətməmiş və özünü filosof adlandırmışdır. «Fəlsəfə» etimoloji baxımdan yunanca «phileo» – «sevirəm» və «sopia» - «hikmət» sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlib, mə'nası isə «hikməti sevmək» deməkdir.. Göründüyü kimi, hikmət sözü fəlsəfənin mə'nasını anlamağın açarını verir. Görkəmli Azərbaycan filosofu və alimi Nəsrəddin Tusi məşhur «Əxlaqi – Nasiri» əsərində hikmətin mə'nasını belə izah edir: «Mərifət sahibləri arasında hər şeyi olduğu kimi yerinə yetirməyə hikmət deyilir; bunun nəticəsində insanın mə'nəviyyəti

mümkün qədər təkmilləşməli, arzu edilən səviyyəyə yüksəlməlidir».

Hikməti sevən, onu bilən və təbliğ edən pirani şəxslər, adətən, müdrik adlandırılıblar. Fəlsəfənin təşəkkülü də elə bilavasitə müdrikliklə bağlıdır. Qədim yunanların müdriklik ilahəsi Afinanın əzəmətli təsviri zəhmli bayquş obrazı idi.

Müdriklik qədim dünyanın ən şərəfli peşələrindən sayılıb. Antik Yunanıstanda natiqliyi, siyasəti, idarəçiliyi, riyaziyyati və s. kamil bilən, onları başqalarına oyrədən müəllimlərə sofistlər (sofos - müdrik) deyilirdi. Sofistlərə görə, hikməti sevmək, kəmilliyə can atmaq insan xasiyyətinə daxilən xas olan əlamətdir. Bu səbəbdən də onlar diqqəti təbiətdən, kosmosdan insana doğru yönəltmiş, insanı «hər şeyin me'yarı» hesab etmiş, onun həyatını, əməli və idraki fəaliyyətini öyrənməyi üstün tutmuşlar. Azərbaycanın ilk müdrikləri – qədim mağlar da bu cəhətdən fərqləniblər.

Qədim Şərqdə müdriklərə heç də yunanlar kimi filosof deyilmirdi. Məsələn, Çində fəlsəfənin tarixi çox qədim olsa da, həmin istilahın özü burada XIX əsrdən geniş yayılmağa başlamışdır. Yaxud, «Avesta»da «filosof» yox, «müdrik adamlar», «müdrikliyə çatdıran» sözlərinə daha çox rast gəlmək olur.

Ən qədim fəlsəfə tarixinin müəllifi Diogen Layırtlı «Məşhur filosofların həyatı, təlimləri və deyimləri haqqında» əsərində İran mağlarının insan, cəmiyyət, ədalət, xeyirxahlıq haqqında fikirlərinin yunan filosoflarına böyük tə'sir göstərdiyini qeyd etmişdir. Deyinlər belə bir nəticə gəlməyə əsas verir ki, fəlsəfənin mənşəyi indiyədək iddia edildiyi kimi Antik Yunanıstanda deyil, qədim Şərqlə bağlıdır. Ümüdünya tarixi prosesi idealizm mövqeyindən izah edən Hegel bildirmişdir ki, mütləq ruh Şərqdən Qərbə Doğru hərəkət etmiş, onun qədəm qoyduğu cəmiyyət çiçəklənmişdir.

Fəlsəfənin təməlində müdriklik dursa da, ən'ənəvi müdriklik filosofluq eyni deyildir. Tarixən müdriklik qədimdir. İki min beş yüz illik fəlsəfə tarixində çoxlu məktəblərin,

istiqlamət və cərəyanların yaranması təsadüfi deyildir. Dünya fəlsəfi mədəniyyəti bu yolla formalaşmış inkişaf etmişdir. **Beləliklə, müdriklik üzərində yüksələn fəlsəfə bəşər düşüncəsinin ən böyük nailiyyətlərindən birinə çevrilmişdir.**

Fəlsəfənin başlıca mənası əsasən dünyagörüşü məsələlərinin qoyuluşunda və onlara dair cavabların axtarılmasındadır. Bunların nəzəri mənimsənilməsinin insanlar üçün həyatı əhəmiyyəti mühümdür. İstər təbiətdə, istərsə də cəmiyyətdə baş verən hadisələrin fəlsəfi anlamı tarix boyu vacib olmuşdur. Müasir zamanədə bu həmişəkindən daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bunun səbəbi müasir dünyanın elmi-texniki, sosial və siyasi tərəqqiyə nail olmasıdır. Fəlsəfə izah etməli olduğu məsələlərin birdəfəlik həllini təklif etmir. Onun əsl mahiyyəti həqiqəti dərk etməyin əbədi axtarışında olmasındadır. Təbiət elmləri – fizika, riyaziyyat, kimya və s. məsələnin son, həm də bitmiş həllini axtarırlar. Lakin varlığa, təfəkkürə, həyata, mə'nəvi dəyərlərə və s. aid məsələlərinin birdəfəlik və həmişəlik həllini vermək qeyri-mümkündür. Onlar daima geniş müzakirə və mübahisələr obyektinə olmuş və olacaqdır. Belə sualların araşdırılması fəlsəfənin işidir. Fəlsəfə həm də «əbədi məsələlərin» dərk olunmasının prinsip və metodlarını işləyib hazırlayır. Bu cəhətdən müasir dünyaya üzünü tutan fəlsəfə xüsusi maraq doğurur.

Dünya, kainat necə qurulub? Varlığın, təbiətin mahiyyətini təşkil edən nədir? Mə'nəvi və maddini, ideal və real olanın bir-birinə münasibəti necədir? İnsanın dünyadakı yeri nədən ibarətdir? O, dünyanı dərk etməyə və dəyişdirməyə qadirdimi? Həqiqət nədir? Xeyir və şər, gözəllik və eybəcərlik nə deməkdir? İnsan zəkasını həmişə düşündürən bu kimi əbədi suallar insanın dünyadakı mövqeyini müəyyən etmək zərurətindən irəli gəlir. Yarandığı gündən indiyə kimi fəlsəfə bu cür başlıca dünyagörüşü mahiyyətli suallara cavab verməyə çalışıb. Bu baxımdan, istər fəlsəfə tarixindən, istərsə də müasir elmi-tədqiqat ədəbiyyatlarında fəlsəfənin müxtəlif tərifləri

verilir. Onların hamısında, xüsusilə XIX-XX əsrlər dövründə fəlsəfəyə varlıq və idrakın ən ümumi qanunauyğunluqları, insanın dünyaya münasibətlərinin ən ümumi prinsipləri haqqında elm kimi tərif verilmişdir.

Sual 2. Fəlsəfənin qaynaqları: mifologiya və din

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

Dünyagörüşün mahiyyəti, struktur komponentləri, növləri və s. haqqında fəlsəfə elmində çoxlu fikirlər söylənilməsinə baxmayaraq, bu sahədə müəyyən ziddiyyətli, mübahisəli mövqelər indi də qalır.

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 gerçəklə 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-inlellektual və sosial-qnoseoloji aspektləri də göstərmək olar. Lakin onu da qeyd etmək lazımdır ki, çox vaxt dünyagörüşü problemləri öyrənilərkən əsas diqqət birinci aspektə verilmiş, ikinci istiqamət isə əsasən diqqətdən kənar qalmışdır. Dünyagörüşünü özünün inkişaf ardıcılığı, 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 gəlir: (yunanca «mif» - əsəti, 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 inanclar, ideya və baxışlar durur. Miflər çox müxtəlif olsalar da, onlarda bir 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, məqsəduyğunluq və s. haqqında özünü düşündürən suallara cavab verməyə çalışmışdır. Bir 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 canlaşdırılmış, insanabənzərləşdirilmiş, mifoloji obrazlara çevrilmişdir. Reallıq və fantaziya, hiss və fikirlər, bilik və bədi obraz obyektiv və subyektiv olan miflərdə vəhdət halında birləşmişdir, bütöv dünya mənzərəsi yaradılmışdır, Dünyanın mifoloji mənzərəsində reallıq və fantaziya, təbii və fəvqəltəbii, bilik və inam çulğışmışdır. Mif obrazları əsasında bir sıra bədi 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 fəvqəltəbii qüvvələrə inam əsasında in`ikasıdır. 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 dünyagörüşə görə dünya ikili səciyyə daşıyır: «yer üzü», «bu dünya» - təbii, hiss üzvlərimizlə duyulan dünya və «o dünya», fəvqəltəbii, «göy üzü» - fəvqəlhissi dünya. Dinə

görə əsas, başlıca məqsəd ikincidir, birinci isə keçici və müvəqqətidir.

Din insanın qeyriadi 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 hiyf edilməsi və yaşadıqları nəsil-dən-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, dözümlülük, rəhmdillik, əl tutmaq, vicdan, borc, ədalət və s. kimi bəşəri hissələri tərbiyə edir.

Dinləri monteist və panteist, ibtidai və müasir, milli və dünyəvi olmaqla müxtəlif qruplara ayırmaq olar. İbtidai dinlər (animizm, fetişizm, magiya, büt-pərəstlik yə s.), politeist (çoxallahlılıq) dinlər, müasir dünya dinləri (xristianlıq, islam, buddizm və s.), monoteist dinlər (xristianlıq, islam və s.) 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) yə 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 in`ikasını 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 dünyagörüşü ilə qovuşur, eyniləşir, müəyyən cəhətlərdən isə ondan fərqlənir, ayrılır.

Fəlsəfi dünyagörüşü və onun xüsusiyyətləri.

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, fəvqəltəbiiyə 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 daşdır. Dünya və insan, insanın dünyaya münasibəti, insanın özünün mahiyyəti, insan və mənəviyyət, insan və ədalət, insan və xeyrxahlıq, 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 daşdığı kimi, bəşəri dəyərlərlə qovuşduğundan dərin mənəviyyət səciyyəsi də daşıyır. İnsan və dünya, onların qarşılıqlı münasibəti ən böyük əzəli və əbədi fəlsəfi

problemdir. 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.

Fəlsəfənin bir elm kimi əsas xüsusiyyətlərindən birini onun ictimai-tarixi xarakter daşması 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 daşması da onun mövcud olduğu ictimai şəraiti əks etdirməsindən ibarətdir.

Fəlsəfə öz mahiyyəti etibarilə həm mədəniyyətin bütün sahələri ilə çulğlaşmış, 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 in`ikasısıdır;

b) hər ikisi sivilizasiyanın ən böyük nailiyyətidir;

v) hər ikisi gerçəkliyin dərk edilməsi üçün insana qüdrətli silah verir;

q) 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;

d) fəlsəfə və elm ictimai şüurun spesifik forması olmaq etibarilə də bir-birindən fərqlənirlər;

e) ictimai funksiyaları etibarilə də fəlsəfə ilə elm arasında fərqlər vardır: fəlsəfə cəmiyyətdə elmə nisbətən daha səfərbəredici və sosial fəallaşdırıcı rol oynayır, fəlsəfə cəmiyyətdə qarşıya çıxan vəzifələrin düzgün həlli yollarını tapmağa imkan verir;

f) 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.

Sual 3. Dünyagörüşünün mahiyyəti, stukturu və formaları

Dünyagörüşün stukturu zəngin və mürəkkəbdir. Gerçəkliyin mənimsənilməsi səviyyəsinə, elmi əsaslandırılması dərəcəsinə uyğun olaraq hər bir dünyagörüşün iki səviyyəsi vardır:

1) Dünyagörüşün adı şüür 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 təcrübəvi 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 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, fəaliyyətdə 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 dərk etmə 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, emosional hal - dünyaduyumu formalaşır.

Dünyanı qavrama isə predmet və hadisəni hissi bütöv halında qavrama mərhələsidir, gerçəklik haqqında qavranılan

baxışlar, hisslər və təsəvvürlərin məcmusudur, dünyanı dərk etməyə aparan yoldur. Deməli, hisslər və əhval-ruhiyyə səviyyəsində dünyagörüşün emosional-psixoloji cəhətini dünyaduyumu, gerçəkliyə 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 dünyanıanlama baş verir. **Dünyagörüşdə hər üç ünsür - dünyaduyumu, dünyanıqavrama, dünyanıanlama 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 sınıb 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 dərinlən 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.

Fəlsəfənin əsas məsələsi və onun iki tərəfi.

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. Fəlsəfənin əsas məsələsinin «təfəkkürün varlığa, şüuran materiyaya münasibətindən» ibarət olduğunu təsdiqləyən filosoflar da insana, onun mənəvi dünyasına istinad edir, mənəvinin (insan idraki, 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”. Bu mövqedən çıxış edənlər fəlsəfənin əsas məsələsinin iki tərəfi olduğunu qeyd etmiş və göstərmişdilər ki, birinci tərəfin mahiyyəti belə bir alternativ məzmun daşıyan suala cavab verməkdən ibarətdir ki, nə nədən əzəlidir? Nə ilkindir, əsasdır, müəyyənədicidir, nə törəmədir, ikincidir? Ruhmu təbiəti, yoxsa təbiətmi ruhu, varlığını təfəkkürü, yoxsa təfəkkürmü varlığı müəyyən edir? Fəlsəfənin əsas məsələsinin ikinci tərəfi isə insan idrakının gerçəkliyə münasibəti necədir? Dünya və onun qanunları dərk edilə bilirmi? Sualına cavab verməkdən ibarətdir. Birinci tərəf əsas məsələnin ontoloji aspektini, ikinci tərəf isə qnoseoloji 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 ideyanın tam inkar edilməsini düzgün mövqe hesab etmək olmaz. Əslində «təfəkkürün varlığa münasibəti» müddəası elə bu və ya başqa tərzdə «insanın 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 mücərrədir, əslində müəyyən «söz güləşdirməsidir». İkinci müddəa isə daha real, konkret və ağılabatandır. Odur ki, fəlsəfi dünyagörüşün əsas məsələsi nədir? - **sualına «İnsan və onun dünyaya münasibətidir» kimi cavab verilməsi məqsədəuyğundur.**

Materiyanı, yoxsa şüurunu ilkin əsas, substantiv başlanğıc hesab etdiklərinə görə filosoflar iki əks cərəyana mənsub olmuşlar. Materiyanı müəyyənədicisi, ilkin hesab edənlər materializm cərəyanına və onun müxtəlif məktəblərinə (sadələvh, 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 kənarında, 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 təkə nəzəri məsələ deyildir**, o həm də sosial-iqtisadi, sinfi, siyasi və mənəvi səbəblərlə şərtlənir. Materializm öz məzmununu və mahiyyəti etibarilə, həm də gerçəkliyi əks etdirməsi cəhətdən elmə yaxındır, onunla qovuşur. İdealizmin isə dinlə qovuşduğunu qeyd edən filosoflar idealizmi «incələmiş din», «dinçiliyə yol» və s. adlandırmışlar. Düzdür, bu cür təhlil həqiqətə uyğundur və əsasən qəbul edilməlidir. Hər iki fəlsəfi cərəyan gerçəkliyin müxtəlif mövqelərdən izahıdır, insan idrakının məhsuludur; idrak isə düz xətt üzrə inkişaf etmir; idrakın inkarlı, spiralabənzər inkişafı müəyyən yenilmələrin dəqiqləşməni, fikir plüralizmini zəruri surətdə doğurur. Bu yolla mövqelər aydınlaşır, həqiqətə yaxınlaşır, fikir plüralizmindən fikir aydınlığına keçilir.

Fəlsəfənin əsas məsələsinin ikinci tərəfində qoyulan suala da filosoflar müxtəlif cəhətdən yanaşıb cavab vermişlər. Dünyanın dərk edilənliyi prinsipi mövqeyindən çıxış edən filosoflar bu mövqedə dururlar ki, dünya və onun qanunauyğunluqları dərk ediləndir. Dünyada dərk olunmamış şeylər çoxdur, amma dərk olunmaz 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 dünyanın «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 özündə şeylərinin sonu çatır.

Sual 4. Fəlsəfənin funksiyaları

İdraki (qnoseoloji) funksiyası yerinə yetirərək fəlsəfə təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün mahiyyətinin və qanunauyğunluqlarının dərk edilməsinə kömək edir. Müasir təbiətşünaslıq və ictimai elmlərlə sıx əlaqədə fəlsəfi dünya-görüşə yiyələnmiş insan, dünyanın təbi-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.

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) mənası 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 rəsonal-nəzəri forması olan fəlsəfənin qədim dövrdən indiyədək ən başlıca vəzifəsi ən ümumi ideya və təsəvvürləri,

ən ümumi qanun və kateqoriyaları işləyib hazırlamaqdan ibarət olmuşdur.

Metodoloji funksiya cəhətdən fəlsəfə, dialektik metod prinsiplərinə (ziddiyyətlik, inkarlıq, yeninin qarşısızalmazlığı, özüinkişaf 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 **integrativ 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 - 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 mahiyyətə ümumbəşəri səciyyə daşması, müəyyən konkret-tarixi şəraitdə onun sinfi-siyasi məzmun kəsb etməsini də rədd etmir. Tarix sahəsində mübarizə aparən qüvvələr, xüsusilə XX əsrin sonlarında, inkişaf meyli seçərkən və bəşəri dəyərləri qiymətləndirərkən öz sosial-siyasi və iqtisadi mənafevləri 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 partiyallığı** - 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.

Fəlsəfə heç də təkə 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 həyatı 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, 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.

Mövzu 2. “Antik fəlsəfə.Yunan-Roma fəlsəfəsi.”

Mühazirənin planı:

1. Antik fəlsəfənin yaranması və inkişaf xüsusiyyətləri. Sokrata qədərki fəlsəfə
2. Qədim Yunan fəlsəfəsinin klassik mərhələsi
3. Ellinizm və Roma dövrünün fəlsəfəsi

Sual 1. Antik fəlsəfənin yaranması və inkişaf xüsusiyyətləri. Sokrata qədərki fəlsəfə.

Antik fəlsəfə eramızdan əvvəl VII-VI əsrlərdə meydana gəlmiş, eramızın V-VI əsrlərinə qədər davam etmişdir. Bu fəlsəfə gələcək dünyagörüşünün bütün tipləri rüşeym halında mövcud olmuşdur. 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 əhalə edirdi. Elmi biliklərə istinad edən fəlsəfə evvəlcə dini-mifoloji xüsusiyyətlərin tənqidi ilə, sadələvh naturalist-materialist meylin güclənməsi ilə, həqiqətə can atması ilə səciyyələnmiş, inama əsaslanan dini-mifoloji baxışlardan fərqlənmişdi.

Antik Dövrə həm **idealist** təlimlər, həm də **materialist** məktəblər fəaliyyət göstərmişlər. Bu dövrün filosofları obyektiv idealizm, sadələvh materializm və korləbii dialektika mövqelərindən çıxış etmişlər.

İlk yunan filosoflarının sələfləri əfsanəvi şair və mütəfəkkir **Orfey**, **Homer**, **Hesiod**, **Ferikid** və başqaları olmuşlar.

Antik fəlsəfənin inkişafı aşağıdakı dörd əsas mərhəbdən keçmişdir:

Birinci mərhələ Sokrata qədərki mərhələ adlanır. Bu mərhələdə Yunan fəlsəfəsinin formalaşdığı dövrdən (e.ə.VII-VI əsrlər) onun inkişafında kəskin dönüş əmələ gələnə qədərki (e.ə.V-IV əsrlər) dövrü əhalə edir. Birinci mərhələdə Milet məktəbi, Heraklit, Eley məktəbi, Pifaqor, Empedokl, Anaksaqor və Yunan atomistləri fəaliyyət göstərmişlər.

İkinci mərhələ Klassik mərhələ adı ilə məşhurdur. Bu mərhələ e.ə. V əsrin yarısından başlanaraq e.ə. IV əsrə qədər davam etmişdir. Bu mərhələ, əsasən, Sokrat, Platon və Aristotelin adı ilə bağlıdır.

Üçüncü mərhələ Ellinizm mərhələsi adlanır. Makedoniyalı İskəndərin (e.ə. 356-323) dövründə Asiya və Qara dəniz sahillərindəki mədəniyyət şərti olaraq "Ellinizm" mədəniyyəti adlanırdı. Bu mərhələ eramızdan əvvəl VI əsrin axırından II əsrə qədər olan dövrü əhatə edir. Bu dövrdə klassik mərhələdən fərqli olaraq xeyli fəlsəfi sistemlər və məktəblər meydana gəlir. Özü də bunlar Platon və Aristotel fəlsəfəsinin təsiri altında yaranırdı.

Dördüncü mərhələ fəlsəfə tarixinə Roma mərhələsi kimi daxil olmuşdur. Bu, Antik fəlsəfənin inkişafında sonuncu mərhələdir. O, eramızdan əvvəl I əsrdən başlayaraq eramızın V-VI əsrlərinə qədər davam etmişdir.

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

Milet məktəbinin nümayəndələrinin fəlsəfi baxışları. Milet məktəbinin nümayəndələri olan **Fales, Anaksimandr,**

Anaksimən hər şeyin, bütöv kainatın ilkin maddi əsasını suda və havada görürdülər.

Milet məktəbinin əsasını **Fales** (e.ə. 640-562) qoymuşdur. O, fəlsəfədən başqa, astronomiya, həndəsə, riyaziyyatla da məşğul olmuş, öz müşahidələrinə əsaslanaraq 28 may 585-ci ildə Günəşin tutulacağını əvvəlcədən xəbər vermişdi.

Fales hər şeyin əsasını suda görürdü. O belə hesab edirdi ki, bütün mövcudat sudan yararır, istər üzvi və istərsə də qeyri-üzvü aləmi sudan kənarında təsəvvür etmək mümkün deyil. Fales deyirdi ki, bütün heyvanların başlanğıcı spermadır, toxumdur, o da ki, mayedir; bitkilər rütubətdən qidalanır, su ilə meyvə verirlər, susuz məhv olurlar; Günəş də, ulduzlar da suyun buxarlandan qidalanırlar. Deməli, hər şey sudan yararır. Fales belə hesab edirdi ki, suyun özündə inkişaf imkanları vardır. Dünyada hər şey suyun qatılmasında və parçalanmasında nəticəsində meydana gəlir. Milet məktəbinin ikinci ən böyük nümayəndəsi **Anaksimandr** (e.ə. 611-546) idi.

Anaksimandr Falesin tələbəsi olmuş, sadəlövh materializmə meyli etmiş, fəlsəfə ilə yanaşı təbiət elmləri, xüsusilə də astronomiya ilə məşğul olmuşdur. Anaksimandrda heliosentrik baxışların rüşeyminə rast gəlirik. O deyirdi ki, Yer daimi, əbədi fırlanma hərəkətinə malikdir. İstinin, soyuğun mənbəyini bu hərəkətdə axtarmaq lazımdır.

Anaksimandr ilkin başlanğıcı, dünyanın əsasını təşkil konkret forması olmayan "Apeyron" adlandırılan substansiyada görür, onu əbədi, sonsuz varlıq hesab edirdi. O, Milet məktəbinin sadəlövh materialist ənənələrini davam etdirmiş və bəzi dialektik fikirlər də söyləmişdir.

Milet məktəbinin üçüncü görkəmli nümayəndəsi **Anaksimən** (e.ə. 585-524) Falesin və Anaksimandrın tələbəsi olmuş, onların təlimlərini əsaslandıraraq və inkişaf etdirmişdir. Anaksimən Havanı hər şeyin başlanğıcı hesab edirdi. O deyirdi ki, hər şey Havadan yararır və son nəticədə havaya çevrilir.

Milet məktəbi dünyaya olan materialist baxışların inkişafında xüsusi rol oynamış və bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin tərəqqisinə böyük təsir göstərmişdir.

Dünyanın maddiliyini qəbul etməklə yanaşı, gerçəkliyin hadisələrinə dialektikcəsinə yanaşmaq antik dövrün bəzi müdriklərinə xas olan səciyyəvi xüsusiyyət idi. Bu cəhətdən Heraklitin fəlsəfəsi diqqətə layiqdir.

Hefes məktəbi. Efesli Heraklitin fəlsəfi baxışları.
Efesli Heraklit (e.ə. 540-480) yüksək rütbəli, aristokrat ailəsində anadan olmuşdur. Heraklit təliminin tarixi əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, o, dünyanın maddiliyi ideyasını təbiətin hərəkəti və dəyişməsi fikri ilə zənginləşdirdi. Heraklitin fəlsəfi görüşləri, dünya haqqındakı fikirləri onun "Təbiət haqqında" əsərində şərh olunmuşdur. Bu kitabda bir sıra təbiət hadisələrinin, o cümlədən, ildırımın, şimşəyin çıxmasının səbəbləri izah edilir, dünyanın meydana gəlməsi və onun dialektik inkişafı haqqında diqqətəlayiq fikirlər söylənilir. Heraklit deyirdi ki, bütün mövcudatın əbədi, maddi əsası oddur. Bu od daimi hərəkətdədir. Bütün predmetlər, cisimlər oddan yaranır və "öldükdə" yenidən oda çevrilirlər. Təbiət, Kainat atəşin əbədi hərəkətinin - sönməsinin və alovlanması məhsuludur.

Gerçəkliyin hadisələrinə dialektikcəsinə yanaşan Heraklit "Loqos" (söz, fikir, əql, qanun) haqqında təlim yaratmışdır. O deyirdi ki, təbiətdə hər şey "Loqos" vasitəsi ilə baş verir. Loqos əbədidir, ümumidir və zəruridir. Loqos əksliklərin mübarizəsidir. Heraklit sübut etməyə çalışırdı ki, əksliklərin mübarizəsi bütün mövcudatın, hərəkətin və inkişafın mənbəyidir. O yazırdı: "Hər şey mübarizə vasitəsi ilə, zərurətdən baş verir". Heraklit öz sələflərindən irəliyə gedərək hərəkətin mənbəyini müəyyən etdi. O, hərəkəti əksliklərin mübarizəsinin doğurduğu qanunauyğun proses kimi başa düşürdü. Bütün bunlar onu dialektikanın banilərindən biri hesab etməyə tam əsas verir. Heraklit öyrədirdi ki, "təbiət əbədi dəyişmə prosesindədir, hər şey axır, hər şey dəyişir, Kainatda

hərəkətsiz heç bir şey yoxdur". Filosofun fikrincə, "eyni bir çaya iki dəfə girmək olmaz". O, təbiətdəki inkişafı, dəyişməni hadisələrin öz əksliyinə keçməsi kimi başa düşürdü. Əksliklər biri digərindən ayrılıqda mövcud olmur. Məsələn, hissə bütövsüz, düz əyrisiz, qara ağsız, soyuq istisiz, böyük kiçiksiz, mənfi müsbətsiz, gözəl çirkinsiz, mövcud ola bilməz. Hər cür inkişaf əksliklərin mübarizəsi vasitəsi ilə baş verir.

Heraklit dünyanın dərk edilməsi haqqında da maraqlı mühakimələr yürütmüşdür. Onun fikrincə, dünya dərk olunandır. Dünyanın dərk olunması hiss üzlərinin və təfəkkürün vasitəsilə həyata keçirilir. Heraklit qeyd edirdi ki, idrak hissi qavrayışdan başlanır. Hiss üzləri, tək-tək şeylər haqqında məlumat verir. O, ilrakda təfəkkürə mühüm əhəmiyyət verərək deyirdi ki, Loqos -təbiət ən ümumi qanunauyğunluğu kimi insanın təfəkkür fəaliyyətilə həyata keçirilir. O yazırdı: "Təfəkkür böyük ləyaqətdir, müdriklik məhz ondan ibarətdir ki, həqiqəti söyləyəsən və təbiətə qulaq asaraq, onunla düzgün rəftar edəsən". Heraklitin fikrincə, idrakda əsas məqsəd "Loqosu" dərk etməkdir. Loqos obyektiv xarakterə malikdir. Bunlarla birlikdə Heraklit dialektikasının və materializminin bir sıra məhdud cəhətləri də var idi. Onun dialektikası kortəbii, materializmi isə sadələvh xarakter daşıyırdı.

Eley məktəbinin nümayəndələrinin fəlsəfi baxışları.

Eley məktəbi. Bu məktəb e.ə.VI-V əsrlərdə fəaliyyət göstərmişdir. Onun yaranması və inkişafı **Ksenofan Kolofonlu, Parmenid Eleyli və Zenon Eleylinin** adı ilə bağlıdır. Eley 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; v) varlıq dərkolunandır, qeyri-varlıq, yoxluq isə dərkolunmazdır, o zəka üçün yoxdur, çünki o, mövcud deyildir.

Ksenofan Kolofonlunun (e.ə. 565-470) fəlsəfi düşüncələri öz əksini "Kolofonun əsasları", "Eləyə çıxış" adlı

əsərlərində tapmışdır. Onun tə"limi dünyanın meydana gəlməsi və inkişafı məsələlərinə həsr olunmuşdur. Bununla birlikdə o, Allahın varlığını inkar etmir, dünyanın idarə olunmasında onun rolunu xüsusi vurğulayırdı. Ksenofanın fikrincə, vahid Allah hər şeyi görür, hər şeyi başa düşür və hər şeyi eşidir. O, hərəkət etmir, məkanda yerini dəyişmir, öz fikri ilə bütün dünyanı lərzəyə gətirir. Allah dedikdə, Ksenofan səmanı nəzərdə tuturdu. O, deyirdi ki, "Allah mahiyyətə şərabənzərdir". O, dünyanın maddiliyini qəbul edir, onun dəyişməz olduğunu sübut etməyə çalışırdı. Dəyişmə və hərəkəti meydana gəlmə və məhv olma kimi başa düşürdü.

Ksenofan fikirlərinin materialist istiqaməti aşağıdakı tezlərdə özünü açıq-aydın göstərir: "Hər şey torpaqdan yaranır, hər şey son nəticədə torpağa çevrilir, torpağa qayıdır". O, insanın mənşəyini belə izah, edirdi: "Biz hamımız torpaqdan, sudan doğulmuşuq". Eley məktəbinin digər nümayəndəsi Parmenid idi.

Parmenid (e.ə. 540-470) Anaksimandr və Ksenofanın tələbəsi olmuşdur. Fəlsəfi baxışları ilə daha çox Ksenofana yaxındır. Parmenid fəlsəfi düşüncələrini "Təbiət haqqında" əsərində şərh etmişdir. Onun fəlsəfəsinin mahiyyətini varlıq haqqında lə"lim təşkil edir. Parmenid iqrar edirdi ki, varlıq təkəkdir, dünyada ondan başqası yoxdur. Varlıq olmayan şey mövcud deyildir. O, varlığın hər hansısa bir qüvvə tərəfindən yaradıldığını inkar edir və onun əbədiliyini təsdiqləyirdi. Bu onu göstərir ki, Parmenid materializmə meyli göstərirdi. O, varlıq haqqında danışanda həm, də deyirdi ki, varlıq dəyişməzdir, sükunətdədir. Parmenid varlığın hərəkət və inkişafını tamamilə inkar edərək göstərirdi ki dünyada mövcud olan nə varsa, hamısı varlıqdır, varlıq məkam tamamilə doldurduğu üçün hərəkət mümkün deyildir. "Təbiət haqqında" əsərinin əvvəlində o yazırdı: "Var olan o şeydir ki, o, olmaya bilməz, yəni bu varlıqdır".

Parmenidin idrak haqqında tə"limi də maraqlıdır. O belə hesab edirdi ki, insanlar hissi idrak vasitəsilə predmetlər, şeylər

haqqında fikir, rəy, mülahizə yaradır, lakin varlığın əsl mahiyyətini dərk edə bilmirlər. Onlar cisim və hadisələrin mahiyyətini rəşional idrak vasitəsilə öyrənirlər. Parmenid yanlış olaraq idrakın bu iki pilləsini bir-birindən təcrid edirdi.

Eley məktəbinin digər görkəmli nümayəndələrindən biri də **Zenon** (e.ə. 490-430) idi. Parmenidin görkəmli tələbəsi Zenonun fəlsəfi fikrin inkişaf tarixində rolu az olmamışdır. O, varlığın vəhdəti və bütövlüyü fikrini qəbul edir, lakin onun dəyişkənliyi prinsipini rədd edirdi. Zenonun fikrincə, təbiətdə hər şey istidən, soyuqdan, qurudan, rütubətdən və onlann bir-birinə qarşılıqlı surətdə keçməşindən əmələ gəlir. O qeyd edirdi ki, "insanlar torpaqdan əmələ gəlmiş, onların ruhu isə yuxarıda göstərilən elementlərin qarışığından yaranmışdır". Zenonun fikrincə, hər şeyin başlanğıcı olan varlıq təkdir, hərəkətsizdir. O, hiss üzvləri vasitəsilə deyil, əql vasitəsilə dərk olunur. Onun fikrincə, hissi idrak həll edilməz ziddiyyətlərə aparıb çıxarır, buna görə də onun vasitəsilə gerçəkliyi dərk etmək mümkün deyil. Zenon bu ziddiyyətləri aporiyalar adlandıırırdı.

Bütövlükdə Eley məktəbinin nümayəndələri dünyanın maddiliyi haqqında bir sıra fikirlər irəli sürsələr də, hadisələrə antidiagnostik münasibət bəsləmiş, Milet məktəbinin fəlsəfi təlimini inkişaf etdirə bilməmişlər.

Cənubi İtaliyada fəaliyyət göstərən məktəblərdən biri də **Pifaqor və pifaqorçular məktəbi** idi. E.ə. VI-V əsrlərdə Yunan fəlsəfəsində ontoloji təlimə görə varlığın əsasları müxtəlif mövqelərdən həll edilirdi. **Pifaqorçular** bütün mövcudatın əsasına sayları qoyurdular.

Pifaqor (e.ə. 584-582-500) Anaksimandr və Anaksimenin müasiri olmuşdur. "Tərbiyə haqqında", "İcmanın işləri haqqında", "Təbiət haqqında" əsərləri ilə məşhurdur. Pifaqorçular birinci növbədə riyaziyyat və həndəsə ilə məşğul olmuşlar. Elə buradan da onların ədədlər haqqındakı fəlsəfi təlimi meydana gəlmişdir. Pifaqorçular deyirdilər ki, bütün mövcudatın mahiyyətini mücərrəd təfəkkürün məhsulu olan ədədlərdə axtarmaq lazımdır. Onlar ədədləri şeylərdən

ayırır, fəvqəltəbii, mistik mahiyyətə çevirir və ilahiləşdirirdilər. Pifaqorun dəqiq ifadə olunan idealizmi onun siyasi, etik və dini baxışlarında da aydın görünürdü. O, dini və əxlaqı cəmiyyəti qaydaya salmaq üçün əsas amillər hesab edirdi. Ruhun ölməzliyi haqqında onun təlimi insanların tamamilə allahlara tabe edilməsi prinsipi əsasında qurulmuşdur.

Pifaqorçuluq antik fəlsəfədə birinci idealist məktəb olmuşdur. O, Milet məktəbinin və Heraklitin dialektikasının əleyhinə idi. Pifaqor təlimində idealizm fəlsəfəsi metafizik təfəkkürlə birləşmişdi.

Sokrata qədərki fəlsəfənin görkəmli nümayəndəbrindən biri də Empedokl və Anaksaqor olmuşlar. Onların hər ikisi kortəbii **materializm mövqelərindən çıxış edirdilər.**

Empedokl Akraqanlı (e.ə. 490-430) Siciliyada yaşamış, "Təmizlənmə" və "Təbiət haqqında" mənzum əsərlər yazmışdır. Yunan fəlsəfi fikir tarixində Empodokldan başqa filosof, şair, təbiətşünas alim, həkim, siyasi xadim və din təbliğatçısı kimi tanınmış ikinci bir şəxsiyyət tapmaq çətindir. Onun fəlsəfi təliminin əsasında 4 ünsür konsepsiyası dururdu. Bu ünsürlər od, hava, su və torpaqdan ibarət idi. Empodokl bu elementləri həyatda mövcud olan "bütün şeylərin kökləri" adlandırırdı.

Empedokl sadələvh materialist idi, o, dünyanın heç bir qüvvə tərəfindən yaradılmadığını və onun məhv edilməzliyini sübut etməyə çalışırdı, dünyanın dərk edilməsini qəbul edirdi.

Empedoklun fəlsəfəsinin metafizik və mexaniki xarakterə malik olmasına baxmayaraq, burada dialektika ünsürlərinə də rast gəlirik. Dialektik fikirlər filosof tərəfindən məhəbbət və nifrətin hərəkətverici qüvvə kimi başa düşülməsində özünü daha qabarıq büruzə verirdi.

Anaksoqorun (e.ə. 500-428) fəlsəfi görüşləri Milet və Eley məktəbləri nümayəndələrinin, o cümlədən, Anaksimen və Parmenidin tə"siri altrada formalaşmışdır. Kainat hadisələrini tabii-elmi yolla izah etdiyi, dini baxışlara qarşı çıxdığı üçün Anaksaqor allahsızlıqda günahlandırılaraq ölüm cəzasına

məhkum edilmişdi. O, Afina quldarlıq demokratiyasının başçısı Periklin dostu və silahdaşı idi. Dostunun xahişi ilə Anaksaqoru ölüm cəzasından azad etdilər. Anaksaqor fəlsəfi fikirlərini "Təbiət haqqında" adlı kitabında vermişdir. Sadalövhtən materialist olan Anaksaqoru düşündürən əsas problem materiyanın quruluşu məsələsi idi. O belə hesab edirdi ki, dünyadakı bütün şeylərin əsasını sonsuz miqdarda mövcud olan maddi hissəciklər təşkil edir. Anaksaqor keyfiyyətə bir-birindən fərqlənən bu hissəcikləri "şeylərin toxumu" - "qomeomeriya" adlandırırdı. Onun fikrincə, yeni ona görə meydana gəlir ki, bütün predmetlərdə şeylərin toxumu vardır. Bu toxumun təsiri ilə predmetlərin biri digərindən ayrılır. Bütün bunlar özünü ya bir şeyin meydana gəlməsində və yaxud da onun məhv olmasında göstərir. Dünyanın maddi əsası olan şeylərin toxumunu, Anaksaqor hərəkətsiz, ətalət qüvvəsinə malik bir şey hesab edirdi. Anaksaqorun fikrincə, onları hərəkətə gətirən "nus"dur. O, "nus"u maddi şeyləri nizamlayan "mə'nəvi"-ruhi varlıq kimi başa düşürdü.

Anaksaqorun idrak nəzəriyyəsi də filosofların diqqətini cəlb etmişdi. O, hissi idrakı qəbul edir, eyni zamanda, deyirdi ki, əql, təfəkkür olmasa bizi əhatə edən mühit haqqında müdrik fikirlər söyləmək mümkün olmaz.

Empedokl və Anaksaqorun sadələvhtən materializmi İoniya filosoflarının, eleatların metafizik materializminə nisbətən irəliləyişə mühüm bir addım idi. Onların materialist baxışları Levkipp və Demokritin atomizmi üçün əsas yaratdı. Bu fəlsəfəsini Levkipp və Demokrit fəlsəfəsinə keçid mərhələsi kimi qiymətləndirmək olar.

Qədim Yunan atomistlərin fəlsəfi baxışları. Yunan fəlsəfəsinin ən böyük nailiyyətlərindən biri də **Levkip və Demokritin atomistik materializmi** idi. Bu fəlsəfə özünün atomistik konsepsiyası ilə antik dövr fəlsəfəsinin ən zirvəsinə qalxdı.

Levkip (e.3. 500-440) Miletə doğulub, sonra Eley şəhərinə orada Parmenidin, Ksenofanın və Zenonun tələbəsi

olub. Onun 2 kitabı olduğu müəyyən edilib: "Ən böyük diakosmos" və "Əql haqqında". Levkipp bu əsərlərdə gerçəkliyin əsasında atomlar və boşluq durduğunu söyləmiş və demişdir ki, "dünyada yeganə mövcud olan atomlar və boşluqdur". "Atomlar boşluqda hərəkət edirlər". Levkippin fikrincə, öz böyüklüyü, forması və düzülüşü ilə xarakterizə olunan atomlar bütün şeylərin səbəbidir. Atomların birləşməsi və ayrılması nəticəsində şeylər meydana gəlir və məhv olur. Beləliklə, Levkipp bu fikirləri ilə eleylilərin dəyişməz varlığı ilə Heraklitin daim dəyişən varlığını birləşdirdi. Levkippin təlimi, Demokritin fəlsəfəsi ilə sıx əlaqədar idi. Bəzi hallarda onların fikirlərini bir-birindən fərqləndirmək belə çətindir. Lakin Levkippdən fərqli olaraq, Demokrit atom haqqında təlimini daha mükəmməl, daha ardıcıl formada şərh etmişdir. Yunan materializminin və atomistikasının ən görkəmli nümayəndəsi **Demokrit** (e.ə. 460-370) olmuşdur. O, Levkippin tələbəsi olmuş, Anaksaqordan da dərs almışdır. Dünyanı gəzmiş, İranda, Hindistanda, Babilistanda, Misirdə, Efiopiyada olmuşdur. Demokritin 70-dən çox əsəri olduğu müəyyən edilmişdir. Aristotel, Siseron, Plutarx kimi görkəmli alimlər onun adını böyük hörmətlə çəkmişlər. Engels Demokriti empirik təbiətşünas və yunanlar arasında birinci ensiklopedik zəka adlandırmışdır. Demokrit öz əsərlərində fəlsəfə, məntiq, riyaziyyat, astronomiya, biologiya, tibb, ictimai həyat, pedaqogika, psixologiya, etika, filologiya, ritorika, incəsənət nəzəriyyəsi, texniki və hərbi idarəetmə məsələlərinə də toxunmuşdur. Demokrit dünyanı atomlardan və boşluqdan ibarət olan əbədi, sonsuz, tükənməz obyektiv reallıq adlandırırdı. Bu onu göstərir ki, Demokrit qədim dövrdə materializmin ən görkəmli nümayəndəsi olmuşdur. Onun ən böyük xidməti öz sələfi Levkipp ilə birlikdə, materiyanın atom quruluşu konsepsiyasını yaratmasından ibarət idi. Demokrit deyirdi ki, materiya boşluqda, əbədi hərəkətdə və sonsuz sayda olan atomlardır, (yunan dilində "atomos"- bölünməz deməkdir). Lakin o, atomu onun materiyanın ayrı-ayrı növləri

və formaları ilə eyniləşdirirdi, belə hesab edirdi ki, atomlar bölünməzdir, dəyişməzdir və keyfiyyət cəhətdən yekcinsdir. Onlar yalnız kəmiyyətinə görə bir-birindən fərqlənirlər.

Demokritin varlıq haqqında təlimi də filosoflarda xüsusi maraq doğurmuşdu. O, atomları varlıq adlandırır, boşluğu isə qeyri-varlıq hesab edirdi. Lakin onun da real surətdə mövcud olduğunu inkar etmirdi.

Demokrit Kainatın sonsuzluğu, məhvedilməzliyi, heç bir qüvvə tərəfindən yaradılmadığı, sonsuz dərəcədə çoxlu dünyaların mövcudluğu haqqında bütöv bir təlim yaratmışdı.

Demokritin hərəkət haqqında təlimi də xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. O belə hesab edirdi ki, atomlar boşluqda hərəkət edən zaman bir-biri ilə toqquşur və bunun nəticəsində onlar birləşirlər, bu birləşmədən də son nəticədə bizi əhatə edən şeylər, predmetlər meydana gəlir. Bu hərəkət əbədidir, "onun nə əvvəli var, nə axırı". Demokrit bu hərəkəti və inkişafı zərurət adlandırır, təsadüflərin bir obyektiv hadisə kimi mövcudluğunu isə inkar edirdi. Onun fikrincə, hər şey zərurətdən meydana gəlir. Demokrit hərəkəti inkişafın əsas mənbəyi hesab edir, lakin onu atomların məkan daxilində yer dəyişməsi kimi başa düşürdü.

Demokrit hadisələrin səbəbiyyət əlaqəbrinə xüsusi əhəmiyyət verirdi O, təbii zərurətdən, hadisələrin səbəbiyyət asılılığından ətraflı danışır və onlara öz fəlsəfi baxışlarında xüsusi yer verirdi. O deyirdi ki, nə təbiətdə, nə də cəmiyyətdə heç bir hadisə səbəbsiz baş verə bilməz.

Demokritin cəmiyyət haqqında təlimi də xüsusi maraq doğurur. Onun fikrincə, cəmiyyətin inkişafı insanların öz adi həyat tələbatlarını ödəməyə çalışmaları ilə əlaqədardır. Demokrit yunan quldarlıq demokratiyasının tərəfdarı idi. O, polisləri (şəhər-dövlət) qədim yunan quldarlıq demokratiyasının əsas dövlət forması hesab edirdi.

Demokritin əsərlərində insanların tərbiyəsinə xüsusi diqqət verilir. Onun fikrincə, insan əxlaqının ən yüksək ölçüsü Vətən, xalq qarşısında borclu qalmaqdır.

Bütün bunlarla yanaşı, Demokrit quldarlıq cəmiyyətini ideallaşdırır. O, qulların hər cür ictimai və siyasi hüquqlardan məhrum olunmasını qanunauyğun hesab edirdi. Filosof dövlətin yaxşı idarə edilməsinin zəruriliyinə xüsusi diqqət yetirirdi. O bu barədə yazırdı: "Yaxşı idarə olunan dövlət ən böyük dayaqdır. Elə dövlət hər cür tərifi layıqdır. Nə qədər ki, o, mövcuddur, rahatlıq və əmin-amanlıqdır. Belə dövlət məhv olarsa, onunla birlikdə hər şey məhv olar".

Sual 2. Qədim Yunan fəlsəfəsinin klassik mərhələsi

V əsrin ikinci yarısında Yunanıstanın böyük şəhərlərinin içərisində aparıcı rol Afina şəhərinə məxsus idi. Afinanın iqtisadi, siyasi, mədəni həyatında baş vermiş əhəmiyyətli dəyişikliklər, böyük uğurlar **Periklin** adı ilə bağlı idi. Quldarlıq demokratiyası azad vətəndaşların da polisində dövlətin işlərində iştirak etməsinə imkan verirdi.

Belə bir şəraitdə fəlsəfənin, təbiət elmlərinin və natiqlik mədəniyyətinin inkişafı üçün geniş imkanlar yarandı, profesional müəllimlər meydana gəldi, elmin müxtəlif sahələri üzrə kadrlar hazırlanmağa başlandı. Bu zaman təbiət elmlərini yaxşı bilən müdriklər-filosoflar yetişdi. Bu müdriklərə **sofistlər** deyirdilər. (Sofist - yunanca "sofos" sözündən olub, mə"nası müdrik deməkdir). Onlar bütöv fəlsəfi sistem yaratmağa cəhd göstərmir, mübahisələr, müsahibələr zamanı əldə olunan biliklərə üstünlük verir, ona görə də məntiqə, natiqlik məharətinə xüsusi diqqət yetirirdilər.

Tarixən sofistlərin "yaşlı" və "cavan" nəsillərindən danışmaq olar. Onların "yaşlı nəslindən" **Georgi, Protaqor və Antifontun** adlarını çəkmək olar.

Georgi (e.ə. 483-373) Empedoklun tələbəsi olmuş, Eley məktəbi nümayəndələrinin, Demokritin təliminə xüsusi diqqət yetirmiş, relyativizm mövqələrindən çıxış etmişdir, (relyativizm - insan idrakının nisbiliyini, şərtliliyini, subyektivliyini iqrar edən fəlsəfi konsepsiyadır). Georginin

relyativizmi skeptisizm ilə tamamlanır (skeptisizm obyektiv gerçəkliyin dərk edilməsi imkanlarına şübhə edən fəlsəfi konsepsiyadır). Bu konsepsiya relyativizmə yaxındır. Georgi fəlsəfi düşüncələrini izah etmək üçün üç tezis irəli sürmüşdü: **birinci**, heç bir şey mövcud deyildir; **ikinci**, nəşə bir şey mövcuddursa da, onu dərk etmək imkan xaricindədir; **üçüncü**, əgər o şeyi dərk etmək mümkün olsa belə, onu başqasının nəzərinə çatdırmaq və ya izah etmək mümkün deyildir.

Georgi natiqlik mədəniyyətinə və onun nəzəriyyəsinə diqqət yetirir sözün dinləyicilərə təsirinə xüsusi əhəmiyyət verirdi. O, nitqi insanın ən yaxşı silahı və təkmil aləti hesab edirdi.

Sofistlərin "yaşlı" nəslinin digər nümayəndəsi Protaqor idi. **Protaqor** (e.ə. 481-411) Demokritin tələbəsi olmuş, onun əsərlərində sofistlərin materialist ənənələri öz əksini tapmışdır. Protaqor "Allahlar haqqında" traktatında yazırdı ki, "allahlar haqqında heç bir şey deyə bilmərəm. Onların mövcud olub-olmaması haqqında qəti fikir söyləyə bilmərəm". Deyilənlərə görə, o, allahsızlıqda günahlandırıldığına görə Afinanı tərk etməyə məcbur olmuşdur. O belə hesab edirdi ki, "insan hər şeyin ölçüsüdür".

Sofistlərin "cavan" nəslinin nümayəndələrindən **Elkidam, Likafron və Polemonun** adlarını çəkmək olar. Onların fəlsəfi görüşləri əksər hallarda materialist xarakter daşıyır, cəmiyyətin meydana gəlməsinə sadələvh materializm mövqelərindən yanaşırdılar.

Bu filosoflar təbiət qanunlarını sosial-norma hesab edərək yazırdılar ki, "biz hamımız anadan bərabər doğulmuşuq".

Sokratın fəlsəfi baxışları. Klassik dövr fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri Sokrat idi. **Sokrat** (e.ə. 469-399) qədim dünyada hikmətlilik təcəssümü, müdriklik nümunəsi kimi tanınmışdır. Buna baxmayaraq, o, özünü müdrik hesab etmirdi. Sokrat deyirdi ki, mən yalnız müdrikliyi sevən filosofam, "yalnız onu bilirəm ki, heç bir şey bilmirəm".

Sokrat fəlsəfədə idealizm mövqelərindən çıxış edərək deyirdi ki, "dünyanı hər şeyə qadir, hər yerdə mövcud olan, ən böyük Allah yaratmışdır". Onun fikrincə, dünyanın əsası, onun mahiyyəti "ruhi prinsip"dən ibarətdir. Maraqlıdır ki, Sokrat heç bir əsər yazmamışdır.

Sokrat fəlsəfəsinin əsasını insan problemi təşkil edirdi, onun mərkəzində isə insanın icmaya, cəmiyyətə, qanuna, allahlara münasibəti dururdu. Sokratın fikrincə, fəlsəfə insanın dərk edilməsinə həsr olunmalıdır, bunun üçün, birinci növbədə gərək "insan özü-özünü dərk etsin". Sokratın fikrincə, öz-özünü dərk insanın öz daxili dünyasını dərk etməsi deməkdir. İnsan başa düşməlidir ki, dərk olunmuş həyat, mənəvi sağlamlıq ən qiymətli nemətdir. Sokrat insana aid problemləri təbiətdə deyil, insanın özündə, onun, vicdanında, "daxili aləmində" axtarırdı. O deyirdi ki, əsl həqiqətə nail olmanın zəmanət vericisi vicdan - "daymonion" olmalıdır (yunan dilində daymonion-ilahi qüvvə, Allah deməkdir). Sokratın "Daymonionu" Allahın insana bəxş etdiyi vicdanın səsi, sağlam ilahi fikrin təzahürü idi.

Sokratın insan haqqındakı fəlsəfi düşüncələrində əsas məsələlərdən biri də xeyirxahlıq və onun mahiyyəti haqqındakı fikirləridir. Onun nöqtəyi-nəzərincə, xeyirxahlıq çox yüksəl əxlaqi keyfiyyətdir. Xeyirxah insan səbrli, qeyrətli və ədalətli olur. Xeyirxah olmayan insan bu keyfiyyətlərə malik ola bilməz. Sokratın fikrincə, həqiqi mənəvi kamillik xoşbəxtliyi, gözəlliyi, eyni zamanda, insan üçün xeyirli olanları bilmək deməkdir. Bunları dərk etmək insana öz xoşbəxtliyinə nail olmaqda kömək edir. Sokrat belə hesab edirdi ki, xeyirxahlığa gerçəkliyi və öz-özünü dərk etmək qabiliyyətinə malik olan nəcib və alicənab insan nail ola bilər. Sokrat yaşadığı dövrün və mövcud hakimiyyətin qanunsuzluqlarına və ədalətsizliklərinə qarşı həmişə öz kəskin etirazını bildirirdi. Onu düşündürən başlıca məsələ qanunlara ciddi əməl edilməsi və dövlətin bacarıqla idarə olunması məsələsi idi. Sokrat belə hesab edirdi ki, dövlətə təcrübəli, səriştəli adamlar rəhbərlik

etməlidir. O, dövlət başçısını gəmi kapitanı ilə müqayisə edərək deyirdi ki, gəmini müəyyən biliyə, tecrübəyə və vərdişlərə malik olan adamlar idarə edə bildiyi kimi, dövləti də o qəbildən olan adamlar idarə etməlidirlər.

Sokrat özü aristokratiya dövlət hakimiyyəti formasının tərəfdarı idi. Sokrat gənclərin tərbiyəsini pozmaqda, allahsızlıqda, naturfəlsəfə ilə məşğul olmaqda ittiham edilərək e.ə.399-cu ildə ölüm hökmünə məhkum edilmişdir. O, həbsxanada zəhər içərək özünü öldürmüşdür.

Platonun fəlsəfi baxışları. Antik yunan fəlsəfəsinin klassik dövründə şöhrət tapmış filosoflardan biri də Platon olmuşdur. **Platonun** (e.ə. 427-347) fəlsəfi yaradıcılığının formalaşmasına pifaqorçuların, Heraklitin və Sokratın güclü təsiri olmuşdur. O, Afinada özünün şəxsi fəlsəfi məktəbini yaradaraq onu Akademiya adlandırdı. Son nəticədə bu fəlsəfi məktəb antik idealizmin mərkəzinə çevrildi. Platon çox böyük fəlsəfi irs qoyub getmişdir. O, "Sokratın apologiyası", "Qanunlar" adlı traktatlarla yanaşı, dialoq formasında 34 əsər yazmışdır. Platon "Pir", "Fedon", "Parmenid", "Fedr", "Menon", "Alkiviad", "Meneksən", "Laxet", "Yevtifron" və s. bu kimi dialoqların müəllifidir.

Platon fəlsəfədə obyektiv idealizm mövqələrindən çıxış etmişdir. Onun obyektiv idealizm təlimində demək olar ki, keçmiş idealist təlimlərin bütün elementləri öz əksini tapmışdı. Platon fəlsəfəsi idealizmin inkişafının yüksək pilləsi kimi qiymətləndirilməlidir. O, fəlsəfənin əsas məsələsini bir mənalı-idealisticəsinə həll edir. Onun fikrincə, bizi əhatə edən və hiss üzvlərimiz vasitəsilə dərk etdiyimiz maddi aləm ancaq "kölgədir", o, ideyalar aləmindən yaranmışdır. İdeya birincidir, maddi aləm ikinci. Maddi aləmin bütün predmetləri, təzahürləri keçicidir, meydana gəlir, məhv olur və dəyişir. Buna görə də onlar əsl mənada varlıq adlana bilməzlər. Platonun fikrincə, ideya dəyişməzdir, hərəkətsizdir və əbədidir. Platon bu ideyaları gerçək varlıq hesab edir və onları həqiqi idrakın vahid predmeti səviyyəsinə qaldırır. O belə hesab edirdi ki, maddi

dünyada mövcud olan cisimlər, əşyalar kimi ideyalar aləmində də onların ideyası mövcuddur.

Onun fikrincə, ideyalar əsl mahiyyətdir, onlar maddi dünyadan asılı deyillər, obyektiv xarakterə malikdirlər. Daha sonra o qeyd edirdi ki, hiss ilə qavranılan aləm, hisslərdən yüksəklikdə duran ideyaların solğun izləridir, gölkələridir. Platonun əsərlərində zəngin dialektik fikirlərə rast gəlmək olar.

Onun dialektikası predmetləri, şeyləri ikiyə bölmək və bir-birinə qarşı qoymaq metoduna əsaslanırdı. Bu metodun mahiyyəti belədir: hər hansı bir fəlsəfi problemi həll edirkən bir-birinə zidd olan fikirləri qarşı-qarşıya qoymaq lazımdır. Məsələn hərəkət var və hərəkət yoxdur. Beləliklə, Platonun fikrincə, həqiqəti o zaman dərk etmək olar ki, dialektikəsinə düşünsən yəni nəyinsə eyni zamanda həm mövcudluğunu, həm də mövcud olmadığını qəbul edəsən.

Platonun əsərlərində gerçəkliyin dərk edilməsi məsələlərinə xüsusi diqqət yetirilir. O, "Fedr" və "Menon" dialoqlarında bu məsələni ardıcıl idealizm mövqelərindən həll edir, hissi idrakı rasional idrakdan ayırır, hissinin əzəli, rasionalın isə ikinci, ondan törəmə olduğunu sübüt etməyə çalışır. Platonun fikrincə, hissi idrakın predmeti onun qeyri-varlıq adlandırdığı maddi aləmdir. Əsl varlıq olan ruh haqqında mə'lumatı isə rasional idrak vasitəsi ilə əldə etmək mümkündür.

Platonun fəlsəfəsində onun kosmoloji düşüncələri özünəməxsus yer tutur. O deyirdi ki, kosmos "birdir". O, əbədi deyil, ona görə də, yaradılmışdır. Kosmos sonludur və şarabənzər formadadır, onun mərkəzi planetlər və hərəkətsiz ulduzlarla əhatə olunmuş yerdir. Göy cisimlərini Platon, canlı varlıqlar, allahlar adlandırırırdı. O yazırdı ki, "kosmos ruhu və əqli olan canlı varlıqdır, o, Allah tərəfindən yaradılmışdır".

Platonun sosioloji baxışları, dövlətin meydana gəlməsi haqqındakı fikirləri də xüsusi maraq doğurur. Onun fikrincə, insanlar öz ehtiyaclarını ödəyə bilmədikləri üçün dövləti

yaradırlar. O belə hesab edirdi ki, "ideal dövlət" 3 sosial qrupun birliyindən meydana gəlir:

1. İdarə edənlər - filosoflar;
2. Ölkəni qoruyanlar, onun təhlükəsizliyini təmin edənlər - əskərlər;
3. İstehsalçılar - əkinçilər və sənətkarlar;

Platon "ideal dövlətin" idarə formalarını 2 yerə bölmür:

1. Münasib dövlət forması. Burada Platon aristokratik respublikanı nəzərdə tutur. O, monarxiyanın əleyhinə olmuşdur.

2. Reqressiv – tənəzzülə uğrayan dövlət forması. Bu hərbi qüvvəyə əsaslanan bir neçə şəxsin hakimiyyətidir. Belə hakimiyyət forması demokratiya adlanır. Qədim Yunanıstanda demokratiya idarə forması eramızdan əvvəl V və VI əsrlərdə Sparta dövlətində olmuşdur.

Demokratiyadan bir qədər aşağı olan dövlət formasını Platon oliqarxiya adlandırır. Bu ticarətçilərə arxalanan bir neçə şəxsin hakimiyyətidir. O, demokratik dövlət formasının əleyhinə olmuş, onu qara camaatın, qədirbilməz xalqın, qanıqən zalımların hakimiyyəti hesab edirdi.

Platon fəlsəfəsi idealist əsaslar üzərində qurulsada bəşər fikrinin inkişafı tarixində az rol oynamamışdır.

Aristotelin fəlsəfi baxışları. Qədim yunan fəlsəfəsinin klassik mərhələsinin ən görkəmli nümayəndəsi Aristoteldir. **Aristotel** (e.ə.384-322) bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində xüsusi rol oynamışdır. Aristotelin xidmətləri əvəzsizdir. O, dünya şöhrətli filosof, yunan müdrikləri içərisində universal zəkaya malik olan bir şəxsiyyət kimi tanınmışdı.

Aristotel Makedoniyanın Stagir şəhərində həkim ailəsində anadan olmuşdur. O, 17 yaşında ikən doğma şəhərini tərk edib Afınaya gedərək, Platonun akademiyasına daxil olmuş və ömrünün 20 ilini orada keçirmişdir. Platonun ideyalar haqqında təlimi Aristotələ böyük təsir göstərmişdir. Lakin Akademiyaya daxil olduqdan on il sonra, o, müstəqil fikirlər

söyləməyə, öz müəlliminin təliminə qarşı çıxmağa başladı. Son nəticədə o, Akademiyayı tərk etdi, II Filippin dəvəti ilə Makedoniyaya qayıtdı və çar sarayında onun oğlu Aleksandrın tərbiyəsi ilə məşğul olmağa başladı. Aleksandr hakimiyyətə gəldikdən sonra, Aristotellə onun arasında münaqişələr, ziddiyyətlər başlandı. Aristotel Aleksandrın qəsbkarlıq siyasətini tənqid edir, onunla yola getmirdi, ona görə də çar sarayını tərk edib Afinaya qayıtdı. 337-ci ildə o burada özünün "Likey" adlanan xüsusi fəlsəfi məktəbini yaratdı.

Aristotel 150-yə qədər elmi əsərin və fəlsəfi traktatın müəllifidir. Ellinizm dövründə bu əsərlər Aristotelin davamçıları tərəfindən toplanaraq nəşr etdirilmişdir.

Aristotelin ən böyük xidmətlərindən biri də ondan ibarətdir ki, o, varlıq haqqında xüsusi bir təlim yaratmış, onu "birinci fəlsəfə"- "metafizika" adlandırmışdır. Onun əsərlərini bir neçə tematik qrupa bölmək olar: Birinci qrupa daxil olan Aristotelin ontoloji xarakterli əsərləridir. (Ontologiya yunanca - ontos - varlıq və loqos-təlim sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir). Aristotel bu qəbildən olan əsərləri bir traktatda birləşdirərək onu "Metafizika" adlandırdı (fizikadan - təbiət elmlərindən sonra). Bunlardan başqa, Aristotel təbiətin və təbiət elmlərinin fəlsəfi məsələlərinə həsr olınmış "Fizika", "Səma haqqında", "Meydana gəlmə və məhv olma haqqında", "Meteorologiya", "Heyvanların meydana gəlməsi" haqqında və eləcə də ictimaiyyətsünaslıq problemlərinə dair "Siyasət", "Ritorika", "Etika", "Poetika" adlı əsərlər yazmışdır. Daha sonra o, məntiqə, metodologiyaya aid "Kateqoriyalar", "Anlayış haqqında", "Birinci analitiklər", "İkinci analitiklər", "Ümumi dəlillər" adlı traktatlar işləyib hazırlamış və onları "Orqanon" adlanan ümumi bir başlıq altında birləşdirmişdir.

Aristotel fəlsəfənin ən mühüm məsələlərindən biri olan ontologiyaya xüsusi diqqət yetirmiş və hər cür varlığın əsasını "birinci materiyada" görmüşdü. Lakin o bu materiyayı varlıqla qarışdırmır, onunla eyniləşdirmirdi, hətta onu konkret varlığın sadə, tərkib hissəsi belə hesab etmirdi. Onun fikrincə, bu

"birinci materiyanın" ən sadə müəyyənliyi dörd elementdən ibarətdir: od, hava, su və torpaq. Bu dörd ünsür hiss ilə qavranıla bilməyən "birinci materiya" ilə, hiss üzvləri ilə qavranılan və real surətdə mövcud olan aləm arasında müəyyən keçid pilləsidir. Aristotel yazırdı ki, hiss ilə qavranılan şeylərdə bir-birinə zidd olan iki mahiyyəti fərqləndirmək lazımdır. Bunlar istidən və soyuqdan, yaşdan və qurudan ibarətdir. Aristotelə görə, bu mahiyyətlərin dörd əsas üzrə birləşməsi, dörd əsas elementin meydana gəlməsini təmin edir:

- 1) Od istinin və qurunun
- 2) Hava istinin və rütubətin
- 3) Su soyuğun və rütubətin
- 4) Torpaq isə soyuğun və qurunun birləşməsi

nəticəsində yaranmışdır.

Bu dörd element, real surətdə mövcud olan və hiss ilə qavranılan şeylərin əsasını təşkil edir. Hiss ilə qavranılan bu şeylər həmin elementlərin kombinasiyalarının, qarşılıqlı təsirinin nəticəsidir.

Aristotelin nöqteyi-nəzərincə, "birinci materiyanı" fərqli olaraq, hiss ilə qavranılan varlıq dərk ediləndir. Bu varlığı isə əsas kateqoriyalar vasitəsilə müəyyən etmək olar. Aristotel belə hesab edirdi ki, konkret şeylər - hiss ilə qavranılan varlıq materiya ilə formanın birləşməsi nəticəsində yaranmışdır. Forma bu əsas elementdən gerçək real varlığı yaradır. Onun fikrincə, həqiqi varlıq materiya və formanın vəhdətindən ibarətdir. Formalar forması isə Allahdır.

Aristotelin əsərlərində bir sıra dialektik fikirlərə rast gəlirik. O, "Metafizika" və "Fizika" əsərlərində hərəkət haqqında xüsusi təlim yaratmışdı. O, "Fizika" əsərində yazırdı ki, "Hərəkət şeyrdən asılı olmayaraq mövcud deyildir". O, "Metafizika"da sübut etməyə çalışırdı ki, hərəkətin mənbəyi ilk hərəkətverici nüvvədir. Bu qüvvə isə Allahdır. Aristotel "Kateqoriyalar" əsərində hərəkətin meydana gəlmə, məhv olma, artma, azalma, dəyişmə və yerdəyişmə kimi növlərini göstərmişdir.

O həm də, zaman və məkan kateqoriyalarının şərhini vermiş, konkret varlıq və zaman arasında sıx əlaqə görmüş, zaman və hərəkətin qarşılıqlı əlaqəsinin izahına xüsusi diqqət yetirmişdir.

Aristotelin əsərlərində səbəbiyyət haqqında təlim də xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. O, 4 əsas səbəbi bir-birindən fərqləndirir: maddi səbəb, formal səbəb, fəal səbəb, sonlu səbəb.

Aristotel idrak nəzəriyyəsində hissi idrakı idrakın əsas və tarixən birinci səviyyəsi hesab edirdi. O deyirdi ki, insan konkret varlığı - birinci mahiyyəti, ayrı-ayrı şeyləri hiss üzvləri vasitəsi ilə, konkret gerçəkliyin ümumi qanunauyğunluqlarını isə əql vasitəsi ilə dərk edir. Filosof idrakı inkişafda olan bir proses kimi xarakterizə edir, onun aşağı pillədən yüksək pilləyə doğru yüksəlməsini göstərirdi. Aristotel fəlsəfəsində idrakın bu inkişaf mərhələləri aşağıdakılardan ibarətdir: duyğu, təsəvvür, təcrübə, incəsənət və elm. Elm - bu inkişafın ən yüksək zirvəsidir.

Aristotel hissi idrakla məntiqi idrak arasındakı dialektik vəhdəti görürdü. O deyirdi ki, ümumini yalnız müşahidə və ya "xatırlama" vasitəsilə dərk etmək olmaz. Bunun üçün təfəkkürü praktiki fəaliyyətlə tutuşdurmaq, müqayisə etmək lazımdır. Aristotel hiss ilə qavranılan gerçəkliyə və abstraksiyalar vasitəsi ilə əldə edilən anlayışlara əsaslanan elmi idrakı mülahizədən fərqləndirirdi.

Aristotelin xidmətlərindən biri də Platonun ideyalar konsepsiyalarını tənqid etməsindən ibarətdir. Aristotel belə hesab edirdi ki, ideyalar aləmi haqqında Platonun təlimi real varlığın anlaşılmasında nəinki kömək etmir, əksinə onu bir qədər də çətinləşdirir. Platonun ideyalar haqqında nəzəriyyəsi, məntiq nöqtəyi-nəzərindən də mübahisəlidir. "Metafizika" əsərində Platonun ziddiyyətlərini təhlil edərək belə qərara gəlir ki, nəzəriyyəsi mahiyyət etibarilə qeyri-elmidir, o, həqiqətin edilməsinə mane olur.

Aristotelin əsərlərində məntiq problemi də mühüm yer tutur. O, məntiqi elmi idrakın silahı hesab edirdi. Məhz buna görə də özünün məntiqə dair ən böyük əsərini "Orqanon" (silah) adlandırmışdır. Aristotel bir elm kimi, məntiqin nəzəri əsaslarını işləyib hazırlamışdır.

Aristotelin kosmoloji baxışları da çox maraqlıdır. O deyirdi ki, kosmos da dünyanın mərkəzi olan Yer kürəsi kimi şərə bənzərdir. Burada ayrı-ayrı ulduzlar hərəkət edirlər. Yerə daha çox yaxın olan Aydır, ondan sonra gələn Günəşdir və başqa planetlərdir. Yerdən ən çox uzaqda olan bərəkətsiz ulduzlardır. Aristotelin fikrincə, Aydan Yerə qədər məkanda nə varsa, hamısı materiya və efirle doldurulmuşdur. Bütün Kainat 5 elementdən - od, su, hava, torpaq və efirdən ibarətdir. Aristotel belə hesab edirdi ki, göy cisimləri dəyişməzdir, lakin daimi dairəvi hərəkətdədir. Yer dəyişir, amma hərəkət etmir. Aristotelin ilk təkan ideyası, sonralar göy cisimlərinin hərəkəti haqqında teoloji konsepsiyaların meydana gəlməsinə səbəb oldu.

Aristotelin cəmiyyət və dövlət haqqındaki fikirləri onun "Siyasət" adlı traktatında şərh olunmuşdur. Filosofun sosial baxışlarında nəzər-diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də insanın ictimai varlıq kimi xarakterizə edilməsidir. O, quldarlıq quruluşunun ardıcıl müdafiəçilərindən biri idi. Aristotel quldarlığı cəmiyyətin təbii vəziyyəti hesab edirdi. Onun fikrincə, birinin tabelikdə olması, digərinin isə hökmlərlik etməsi əvvəlcədən müəyyən edilmişdir. Biri anadangəlmə qul olur, digəri isə quldar. Aristotel quldarlıq cəmiyyətini "əbədiləşdirsə"də başa düşürdü ki, getdikcə bu cəmiyyətin böhranı başlayır. Ona görə də o, həddindən artıq varlanmanın əleyhinə çıxır və belə hesab edirdi ki, bu, cəmiyyətdə stabilliyi pozur.

Aristotelin fikrincə, insan cəmiyyəti 3 sinifdən ibarət olmalıdır.

1. Ən çox varlılar.
2. Orta sinif.

3. Son dərəcə kasıblar - azad sənətkarlar, əlmuzdu işləyənlər.

Onun fikrincə, dövlətin əmin-amanlığı üçün ən sərfəli orta sinifdir. Aristotel dövlətin 3 münasib idarə formasından danışır, onları monarxiya, aristokratiya və politeya adlandırdı. Aristotel dövlətin vəzifəsini aşağıdakılardan ibarət hesab edirdi:

1. Vətəndaşların həddindən artıq varlanmasının qarşısını almaq.

2. Şəxsiyyətin siyasi hakitniyyətinin həddindən artıq güclənməsinə imkan verməmək.

3. Qulları itaətdə saxlamaq.

Aristotel nə həddindən artıq dərəcədə varlı olmağın, nə də kasıblığın tərəfdarı deyildi. O, orla vəziyyətdə yaşamağa üstünlük verir, insanın maddi və mə"nəvi rifahını yaxşılaşdıran hər bir fəaliyyətə rəğbətlə yanaşırdı.

Aristotelin yaradıcılığı Antik fəlsəfənin, həm də bütün qədim təkürün yüksək zirvəsi idi. O, Qədim dünyanın ən böyük alimi, görkəmli filosofu idi. Fəlsəfə tarixində etika, estetika və məntiq haqqındakı tə"limlər Şərq filosoflarından sonra özünün ən geniş şərhini Aristotelin əsərlərində tapmışdı. Aristotel öz dövrünün elmi nailiyyətlərini sistemləşdirməklə yanaşı, həm də onları fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirmişdir. Aristotel tə"limi, sonrakı dövrlərdə meydana gələn bir sıra fəlsəfi sistemlərin başlanğıcı oldu. O, Şərqdən bəhrələnməklə, həm də Şərq xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikrinin inkişafına böyük tə"sir göstərmişdir.

Sual 3. Ellinizm və Roma dövrünün fəlsəfəsi

Ellinizm dövrü fəlsəfəsi. Ellinizm Dövrü Makedoniyalı Aleksandrın yürüşlərinin başlanmasından, onun imperiyasının ayn-ayrı xırda dövlətlərə parçalanmasından romalıların Misiri fəth etməsinə qədər olan dövrü əhatə edir. E.ə. IV və III əsrlərdə azad yunan polislərinin (dövlətlərinin) böhranı

kulminasiya nöqtəsinə çatmışdı. Yunan şəhərləri əvvəlcə Makedoniya hakimiyyətinin, sonralar isə Romanın təsiri altına düşmüşdü. Yunanıstanın iqtisadi və siyasi cəhətdən süquta uğraması, imperiyanın ayn-ayrı xırda dövlətlərə parçalanması, polislərin-dövlətlərin rolunun heçə enməsi Yunan fəlsəfəsinin inkişafına da öz mənfi təsirini göstərdi.

Yunanıstanda obyektiv aləmin dərk edilməsinə yönəldilmiş bütün cəhdlər, filosofların siyasi həyatda fəal iştirakı tədricən **fərdiyyətçilik, skeptisizm və aqnostisizmlə** əvəz olundu. Bir müddət sonra, fəlsəfi təfəkkürə maraq kəskin şəkildə azaldı. Belə bir şəraitdə **mistika, dini-fəlsəfi sinkretizm** (bir-biri ilə uyğunlaşmayan ziddiyyətli görüşlərin birləşdirilməsi), **xristianlıq fəlsəfəsi** dövrü başlandı. Bu zaman Yunanıstanda bir neçə fəlsəfi məktəb fəaliyyət göstərirdi.

Aristotel fəlsəfəsinin varisi kimi **peripatetika** (gəzinti zaman fəlsəfi söhbətlərin, mübahisələrin aparılması) meydana gəldi və təqribən min il fəaliyyət göstərdi. Bu məktəbin nümayəndələri **-Teofrast, Evdem, Aristoksen,** əsasən, Aristotel fəlsəfəsinin təhlili və şərhini ilə məşğul idilər. Afinada peripatetika məktəbi ilə yanaşı, Platonun yaratdığı **akademiya**-da fəaliyyət göstərirdi. Akademiya eramızdan əvvəl I əsrdə tədricən tənəzzülə uğradı, son nəticədə Platonun idealizmindən imtina edildi və nəhayət, Epikürün materialist təlimi meydana gəldi.

Epikür (e.ə. 342-271) fəlsəfəsinin mənbəyi Demokritin atomistika təlimi idi. Demokritin fəlsəfəsini dərinlən öyrənmiş və sonralar Afinada özünün fəlsəfi məktəbini ("Epikür bağı") yaratmışdı. O, atomist materializmin ən böyük nümayəndəsidir. Öz müəllimi Demokrit kimi Epikür də dünyanı bölünməz atomlardan və bunların hərəkət etdiyi boşluqdan ibarət bilirdi. Lakin Demokritdən fərqli olaraq Epikür qeyd edirdi ki, atomlar təkcə böyüklüyünə və formalarına görə deyil, habelə, ağırlıqlarına görə də fərqlənirlər. Epikür özünəməxsus şəkildə atom çəkisini bilmiş və atomun həcmi təyin etməyə cəhd etmişdir. Epikürə görə,

atomlar əbədi, fasiləsiz hərəkət halındadırlar. Hərəkət atomların və boşluğun vəhdətinin, onların qarşılıqlı təsirinin nəticəsidir. Epikür atomların hərəkətinin səbəbini öyrənməyə səy göstərmişdir. Onun fikrincə, atomların hərəkəti onların ağırlığı ilə əlaqədardır. Ağırlıqlarından asılı olaraq atomlar şaquli xətt üzrə hərəkət etməklə bərabər, düzxətli hərəkətdən kənara meyl edib əyri xətlə də hərəkət edirlər. Epikürün zənnincə, atomlar boşluqda üç cür hərəkətə malikdirlər:

1) düz xətt üzrə düşmə hərəkəti;

2) düz xətdən kənara meyl edilməsindən törəyən hərəkət;

3) atomların toqquşmasından əmələ gələn hərəkət.

Bununla Epikür atomlar aləminin quruluşuna baxışları dəyişdirdi və göstəfdi ki, öz-özünə hərəkət etmək atomların daxili mahiyyətindən irəli gəlir.

Epikür fəlsəfəsində təbiət hadisələrinin sadələvh materialist şərhə dünyaya kortəbii-diaiektik baxışla üzvü surətdə birləşmişdir. O, varlıqdakı bütün dəyişmələrin səbəbini sonsuz, hərəkət materiyada, təbiətin özündə görürdü. Epikür deyirdi ki, elmin, fəlsəfənin vəzifəsi daha mühüm səbəbləri axtarıb tapmaqdan, təbiətin qanunauyğunluqlarını dərk etməkdən və onları öyrənilib insanlar üçün xoşbəxt həyat yaratmaqdan ibarətdir. O, Demokritə nisbətən irəli gedərək təbiətdəki zərurəti, səbəbiyyəti daha mükəmməl anlamış, atomların hərəkətində təsadüfi halları qəbul edərək detirminizmin fatalistcəsinə izah edilməsi əleyhinə çıxmışdır.

Fəlsəfə tarixində Epikürün böyük xidməti bir də ondadır ki, o, Demokritdən fərqli olaraq rəng, iy, dad kimi keyfiyyətlərin obyektivliyini qəbul etmişdir.

Epikürün idrak nəzəriyyəsi. Epikür duyulan maddi şeyləri insan biliyinin mənbəyi hesab etmiş, idrakın mexanizmi və yolları haqqında sadələvh materialist müddəalar söyləmişdir. Epikürün təliminə görə, idrak müşahidə, hissi qavrayışlar əsasında baş verir. Onun fikrincə, cisimlərin surətləri hiss üzvlərində əks olunaraq insanda duyğu yaradır,

bu da öz növbəsində insan beynində xarici cisim və hadisələrin uyğun surətlərini əmələ gətirir. İnsan özünün yaddaşı sayəsində xarici aləmdə mövcud olan cisimlərin surətlərini toplayaraq saxlayır, təfəkkürün vasitəsi ilə onları təhlil edir, ümumləşdirir və nəhayət, anlayışlar yaradır. Epikürə görə, idrak prosesində əldə edilən təsəvvürlər cisimlərə, hadisələrə uyğun gəlmirsə, onlar həqiqi deyil.

Epikür duyğuların obyektiv məzmununu açıb göstərməklə yanaşı, ruhu maddi varlıq hesab edir və bu fikrini əsaslandırmağa çalışdı. Onun fikrincə ruh da atomlardan təşkil olunmuşdur, lakin şeylərin atomlarına nisbətən o daha incə və sür"ətlə hərəkət edən atomlardan ibarətdir. Epikür fəlsəfəsinə görə, Kainat sonsuzdur, qeyri-məhduddur, maddi aləmdən başqa və ondan

kənarda heç bir şey yoxdur. O öyrədirdi ki, insanlar nə təbiətin dəhşətli hadisələrindən, nə də allahlardan qorxmamalıdır. İnsanlar üçün ölüm qorxulu görünməməlidir. Epikür axirət dünyasının mövcudluğunu rədd edirdi. O deyirdi ki, insan öləndən sonra onun atomlardan ibarət olan ruhu da məhv olur, odur ki həyat zövqü yalnız bu dünyaya məxsusdur.

Epikürün görkəmli tələbəsi Filodemini e.ə. I əsrdə tə"limini Romaya gətirdi, qısa bir müddətdə o, Romada yayıldı.

Ellinin dövründə əvvəllər Yunanıstanda, sonralar isə Romada stoisizm, skeptisizm, eklektisizm kimi digər fəlsəfi tə"limlər də geniş yayılmışdır.

Stoisizm fəlsəfi cərəyanının əsasını Zenon (Kition şəhərində) qoymuşdur. Stoiklərin fikrincə, insanlar təbiətin tələblərinə uyğun şəkildə yaşamaladırlar. Onlar o dövrün fəlsəfəsinin 3 tərkib hissəsini - məntiqi, fizikanı və etikanı bir sistem halında birləşdirmək istəyirdilər. Onlar fəlsəfəni insan orqanizmi ilə müqayisə edərək, məntiqi onun skeleti, etikanı damar sistemi, fizikanı isə ruhu adlandırırdılar. Stoiklər ontologiyada 2 əsas başlanğıcı - maddi və mənəvinə qəbul edirdilər. Onlar belə hesab edirdilər ki, bu başlanğıcların birləşməsindən ayrı-ayrı cisimlər, şeylər yaranır. Onların

fəlsəfəsi panteist mahiyyət kəsb edirdi, idrak nəzəriyyəsində sensualist idilər, lakin əqlin rolunu da tam inkar etmirdilər.

IV əsrin axınında yunan fəlsəfəsində **skeptisizm** cərəyanı formalaşır. Onun əsasını Pirron qoymuşdur. Skeptiklər idarkın həqiqətliyini şübhə altına alırdılar.

E.ə. II əsrin əvvəlindən Yunan fəlsəfəsi süquta uğrayır. Belə bir şəraitdə **eklektisizm** təlimi meydana gəlir. Onun nümayəndələrindən Filonun (e.ə. 20-e. 50), Antioxun (e.ə. I və e. II əsrləri) adlarını çəkmək olar. Eklektiklər müxtəlif fəlsəfi sistemlərdən, bir-birilə üzvi surətdə bağlı olmayan fəlsəfi fikirləri mexaniki surətdə birləşdirib özünəməxsus bir təlim yaratmışdılar.

Roma dövrü fəlsəfəsi. Qədim Romada, hələ vaxtı ilə Yunanıstanda formalaşmış 4 fəlsəfi məktəb fəaliyyət göstərirdi: **1) stoisizm, 2) epikürizm, 3) skeptisizm, 4) neoplatonizm.** Roma stoisizminin görkəmli nümayəndələri **Seneka, Epiktet və Mark Avreli idi.**

Seneka (e.ə. IV əsr) köhnə stoiklərin fikrlərini davam etdirmiş, ruhu odla havanın birləşməsi hesab etmiş, antik sensualizmin tərəfdarı olmuşdur. Onun fikrincə, əql öz başlanğıcını hisslərdən götürür, həyatda hər şey ciddi qanunauyğunluğa tabedir. Onun fəlsəfəsində əsas yeri etika problemləri tuturdu. O, təbiətlə razılaşmaq, taleyin hökmünə tabe olmaq prinsipinə xüsusi əhəmiyyət verirdi. Seneka həyatın mənasını mütləq mənəvi sakitliyə nail olmaqda görürdü.

Mark Avreli Antoni (121-180) Roma imperatoru, idealist idi. Özünü dünya iradəsinə (Allah) tabe etməyin zəruriliyi haqqında Avrelinin fikri, onun idealizm mövqelərindən çıxış etdiyini göstərir. Onun fikrincə, "insan fəaliyyətinin əsas məqsədi xeyirxahlığa nail olmaqdan ibarətdir, insanın xeyirxah olub olmadığını bilmək üçün onun daxilinə nüfuz etmək lazımdır".

Romada fəaliyyət göstərən fəlsəfi təlimlərdən biri də epiküreizm idi. Epiküreizm Roma respublikasının son illərində

və imperator üsul-idarəsinin başlanğıcında geniş yayılmış vahid materialist təlim idi.

Tit Lukretsi Kar (e.ə. 95-55) epikürçülüynün ən görkəmli nümayəndəsi idi. Lukretsi fəlsəfə tarixində "Şeylərin təbiəti haqqında" adlı əsəri ilə məşhurdur. Bu, şerlə yazılmış fəlsəfi əsərdir. Lukretsi bu poemada bədii dillə özünün materializmini əsaslandırılmış, Epikürün atomist təlimini davam etdirib, onu daha da zənginləşdirmişdir. Lukretsi atomistlərin xəttinə sadıq qalaraq dünyanın maddiliyini, materiyanın yaradılmaz və məhvədməzliyini təsdiq etmişdir. O göstərmişdir ki, dünya atomlardan və boşluqdan ibarətdir. Atomlar keyfiyyətə malik deyillər, onlar yalnız böyüklüyünə, formasına və ağırlığına görə bir-birindən fərqlənirlər. Boşluğun çəkisi yoxdur, onun nüfuz etmək xassəsi vardır. Lukretsiyə görə, əgər təbiətdə boşluq olmasa idi, atomlar hərəkət edə bilməzdi və müxtəlif şeylər yarana bilməzdi. Başqa atomistlər kimi Lukretsi də hərəkəti atomların məkan daxilində sadəcə yerdəyişməsi kimi başa düşürdü. O, hərəkət əsnasında atomların özbaşına düz xətdən kənara meyl etmək qabiliyyəti haqqında Epikürün ideyasını daha da inkişaf etdirmişdi. Lukretsi təsir göstərmək xassəsinə malik olan atomlardan ibarət cismani nə varsa, hamısını maddi adlandırmışdır. Lukretsiyə görə, bütün şeylərin müxtəlifliyi onları təşkil edən atomların necə və hansı vəziyyətdə birləşməsindən və hərəkət etməsindən asılıdır. Müxtəlif formalarda olan atomların birləşməsindən müəyyən rəng, qoxu, dad və s. keyfiyyətlər yaranır. Demokritdən fərqli olaraq Lukretsi onları obyektiv keyfiyyətlər hesab edirdi. Lukretsiyə görə, dünya daim yeniləşir, təbiət bir yerdə dayanmayıb inkişaf edir; ayrı-ayrı cisimlər, şeylər meydana gəlir və yox olur, materiya isə məhv olmur, materiyaadan heç bir şey nə ayrılı bilər, nə də əlavə oluna bilər. Lukretsi bununla materiyanın saxlanmasını, itməməsini zənn etmişdir. O belə hesab edirdi ki, məkan və zaman obyektiv olaraq mövcuddurlar və şeylərlə qırılmaz surətdə bağlıdırlar. Məkan atomların, şeylərin tutduğu yerdir.

Kainat sonsuzdur və onun heç bir istiqamətdə hüdudu yoxdur. Lukretsinin fikrincə, zaman atomların özünə deyil, onların təşkil etdiyi şeylərə, təbiət hadisələrinə xasdır. Lukretsiya görə, ruh bədəndən ayrılmazdır; bədən ruhsuz hiss edə bilməz, ruh da bədənsiz heç bir fəaliyyət göstərə bilməz. Bədənin ölməsi ilə birlikdə ruh da ölür. Lakin Lukretsidə də ruhun, şüurun materiya ilə eyniləşdirilməsini görürük.

Lukretsi "Şeylərin təbiəti haqqında" əsərində atomist materializmin idrak nəzəriyyəsini daha da təkmilləşdirmişdir. Onun fikrincə, idrakın məqsədi şeylərin təbiətini aşkara çıxarmaqdan və insanları mövhumat buxovlarından, dünya haqqında dini təsəvvürlərdən xilas etməkdən ibarətdir. Xarici aləmi insan biliklərinin mənbəyi hesab edən Lukretsi Demokritin və Epikürün ardınca idrak prosesinin sadələşmə - materialist mənzərəsini belə təsvir etmişdir: İnsanı əhatə edən mühitdə şeylərin səthindən havaya şeylərin özünə oxşar zərif surətlər, obrazlar uçurlar. Bu obrazlar hiss üzvlərinə təsir edib insanda görmə, eşitmə, dadbilmə duyğuları yaradırlar. Lukretsi iqrar edirdi ki, duyğu bizə şeylər haqqında doğru məlumatlar verərək idrakımızın əsasını təşkil edir və həqiqət haqqında anlayışlar yaradır. Hiss üzvlərinin verdiyi mə'lumatlara əsasən zəka fəaliyyət göstərir və müşahidə olunan şeylərin və hadisələrin həqiqi xarakterini müəyyən edir. Əgər duyğuların verdiyi məlumatlar doğru olmasa, onda zəkanın çıxardığı nəticələr də yanlış olar. Bu isə insanın, onu əhatə edən mühitə uyğunlaşmasını və yaşamasını çətinləşdirər.

Antik Romanın mühüm fəlsəfi təlimlərindən biri də: **Skeptisizm** idi. Bu təlimin nümayəndələrindən biri **Sekst Empirik** idi. Sekst Allahın adını şübhə altına alırdı, o, sübüt etməyə çalışırdı ki, skeptisizm çox orijinal bir təlimdir, onu başqa təlimlərlə qarışdırmaq olmaz. Empirik deyirdi ki, skeptisizm başqa fəlsəfi təlimlərdən onunla fərqlənir ki, bu fəlsəfi təlimlər bir mahiyyəti qəbul edir, digərini isə rədd edir. Skeptik isə bütün mahiyyətləri qəbul edir, eyni zamanda onları şübhə altına alır.

E.ə **III** əsrdə Romada **yeniplatonçular** meydana gəlmiş və eramızın V əsrinə qədər fəaliyyət göstərmişlər. Mistik fəlsəli cərəyan kimi tanınmış bu təlim xristianlıq fəlsəfəsinin mənbələrindən biri idi. Onların görkəmli nümayəndələri **Ammano Sakkas** (175-242), **Plotin** (205-270) və s.-in fikrincə, hər şeyin əsasında fəvqəlhissi, fəvqəltəbii, əqldən yüksək ilahi prinsip durur. Guya varlığın bütün formaları ondan asılıdır. Plotin bu ilahi prinsipi mütləq varlıq adlandırır və onu dərk olunmaz hesab edirdi. O, mütləq varlıq dedikdə, Allahı nəzərdə tuturdu. Gerçəklikdə mövcud olan hər şeyin səbəbi bu mütləq varlıq -Allahdır. Plotin ruh problemi də xeyli diqqət yetirir və belə hesab edirdi ki, ruh ilahi varlıqdan maddi varlığa müəyyən keçid anıdır. O deyirdi ki, ruh bədənə üzvi surətdə bağlı deyildir, o, ümumdünya ruhunun bir hissəsidir. Plotinin tələbələrindən: **Porfiri** (232-304), **Yamvlix** (**III** əsrin axırı, IV əsrin əvvəli), **Prokl** (412-485) və s. adlarını çəkmək olar.

Romada geniş yayılmış fəlsəfi cərəyanlardan biri də **eklektisizm** idi. Eklektiklər bir-birinə zidd olan təlimləri, bəzən görüşləri prinsipsiz şəkildə, mexaniki surətdə, birləşdirirdilər. Bu təlim Yunanıstandan sonra Romada geniş yayılmışdı. Görkəmli nümayəndəsi böyük siyasətçi və natiq **Mark Tuli Siseron** (e.ə. 106-45) olmuşdur. Eklektiklər ensiklopedik zəkaya malik olan adamlar idilər. Təbiətin və cəmiyyətin dərk edilməsi problemləri ilə məşğul olurdular. Üç dövlət formasının - monarxiyanın, aristokratiyanın və demokratiyanın kombinasiya-sından, birləşməsindən ibarət olan dövləti ən yaxşı ictimai quruluş hesab edirdilər. Onların fikrincə, insanların təhlükəsizliyini təmin etmək, mülkiyyətdən sərbəst istifadə olunmasına təminat vermək dövlətin əsas məqsədi olmalıdır.

Antik fəlsəfə bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixində xüsusi rol oynamışdır. Şərq fəlsəfəsi ilə onun arasında varislik əlaqələri olmuşdur. Antik fəlsəfənin səciyyəvi xüsusiyyəti təbiətin, kosmosun, bütünlükdə Kaintatın mahiyyətini dərk

etməyə meyl göstərməsindən ibarət olaraq, burada dünya fəlsəfəsinin əsas problemləri özünün geniş əksini tapmışdır. Bu fəlsəfə bəşər fikrinin sonrakı inkişafına son dərəcə böyük təsir göstərmişdir.

Mövzu №3. Qədim Şərq fəlsəfəsi. Mühazirənin planı:

1. Qədim Misir və Babilistan fəlsəfəsi.
2. Qədim hind fəlsəfəsi
3. Qədim Çin fəlsəfəsi.

Sual 1. Qədim Misir və Babilistan fəlsəfəsi.

Qədim Misirdə fəlsəfə. Misir Afrikada yerləşir. Misirin həyat damarı olan Nil çayı Mərkəzi Afrikada yerləşən böyük göllərdən başlayır. Çay 700 km məsafədə dərin vadi ilə axaraq Aralıq dənizinə tökülür. Dənizə töküldüyü yerdə Nil qollara ayrılaraq delta əmələ gətirir.

Yuxarı hissələrdən başlayaraq dənizədək Nil vadisində və deltasında qədim Misir yerləşirdi.

Rus dilində Misirə Eqipet deyirlər. Bəzi tədqiqatçıların fikrin-cə, «Eqipet» sözü qədim yunan sözü olan «Ayqyuptos» sözündən əmələ gəlmişdir. Misirlilər özləri ölkələrini torpaqlarının rənginə uyğun olaraq «Ta Kemet»– «Qara torpaq» adlandırırdılar. Herodota görə, «Misir Nilin töhfəsidir». Çünki Nilsiz Misiri təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Nil vadisini əhatə edən dağlar da müxtəlif daş növləri ilə zəngin idi. Misirin özündə metal yox idi. Metal qonşu vilayətlərdən gətirilirdi; Sinay yarımadasından mis, Nillə Qırmızı dəniz arasındakı səhradan qızıl, Qırmızı dənizin sahillərindən sink və qurğuşun əldə edilirdi. Gümüş və dəmir isə Kiçik Asiyadan gətirilirdi. Əsrlər boyu yayın başlanğıcında yağan yağışların hesabına Nilə tökülən sular artdığından daşqınlar başlayır. Daşqından sonra vadidə torpaq həm çox rütubətli olur, həm də qalın lay halında qara və çox məhsuldar lillə ötürülürdü. Təsədüfi deyildir ki, bütün bunlara görə Qədim Misiri Qara torpaq adlandırırdılar.

Qədim misirlilər qumluq və bataqlıqlarla həmişə mübarizə aparmışlar. Misirlilərin başlıca məşğuliyyəti əkinçilik

olmuşdur. Bunlardan əlavə arıçılıq, maldarlıq və digər sənət sahələri də inkişaf etmişdir. Ümumiyyətlə, insanların əməyi Nil vadisinin simasını köklü surətdə dəyişdirmişdir. Misir yaşayış üçün, demək olar yararlı olmayan bir yerdən, artıq b.e. əvvəl IV minillikdə əhalisi sıx olan bir ölkəyə çevrilmişdir. Elə həmin dövrdən başlayaraq Misirdə quldarlıq, onun ardınca da quldarlıq dövləti yaranmışdır. Misir fironların– padşahların hakimiyyəti altına düşdü. Padşahlardan biri Misirin şimalını– bütün deltanı, digəri isə ölkənin cənubunu– Nil çayının vadisini özünə tabe etmişdi.

Təqribən b.e.ə. 3000– ci ildə Cənub padşahlığının şahı Şimal padşahlığını məğlub etdi və deltanı tutdu. Qüdrətli Misir dövləti yarandı. Dövlətin paytaxtı Memfis şəhəri oldu. Bundan sonra işğalçı yürüşlər başlandı. Dünyanın xeyli hissəsini tutan Misir padşahları ehramlar– sərdabələr tikməyə başladılar. Bu və ya digər padşahın böyüklüyünü ehramların böyüklüyü təcəssüm etdirirdi. Ən böyük ehram b.e.ə. 2600– cü ildə firon Xeops üçün Memfis yaxınlığında tikilmişdir. Ehramın hündürlüyü 150 m– dir. Onun ətrafına fırlanmaq üçün 1 km yol getmək lazımdır. Tikintidə 2300 daş işlənmişdir ki, onlardan da ən kiçiyinin çəkisi 2,5 tondur.

Ehramların yaxınlığında böyük bir qayadan sfinks– insan başlı nəhəng aslan heykəli yonulmuşdur. Sfinksin hündürlüyü 20 m– dən çoxdur. Fironlardan biri sfinks şəklində əks olunmuşdur. Bu daş heykəl böyük vahimə yaratdığından onu «dəhşətlər atası» adlandırırdılar. Ehramlar və sfinks misirlilərə fironun adı adamlar yox, qüdrətli allahlar olması fikrini aşılır. Bundan əlavə, ehramlar və sfinks Misir padşahlarının amansız hakimiyyətinin dilsiz şahidləri kimi indi də səhranın ortasında ucalmaqdadır.

Üç min il bundan əvvəl Finikiya şəhərinin hakimi demişdir: «Amon bütün torpaqları yaratmışdır. Lakin Misir torpağını onların hamısından əvvəl yaratmışdır. Həmin yerdə ilk incəsənət və təlimlər meydana gəlmişdir».

Fiva Misir padşahlığının yeni paytaxtı olarkən, artıq Misir öz inkişafının zirvəsinə çatmışdı. Qüdrətli hökmranlığı dövründə Misirdə elm və mədəniyyət inkişaf etməyə başlamışdı. İşarə– şəkillər– heroqliflər yarandı. Papiruslarda– yazılar yazılırdı. O vaxtdan qalmış bir şer Misirdə kitaba yüksək qiymət verildiyini sübut edirdi.

Misirdə həndəsə, astronomiya, təbabət inkişaf etmişdir. Onlar təqvim yaratmışdılar. Bir daşqından o biri daşqına qədər olan vaxt il hesab olunurdu ki, onu da on iki aya bölürdülər. Onların hesablamasına görə, il 365 gündən ibarət idi. Gündüzü və gecəni onlar 12 saata bölürdülər. Misirdə günəş və su saati ixtira edilmişdir.

Ümumiyyətlə, elmi biliklər kənd təsərrüfatının, sənətkarlığın, tikinti işinin, gəmiçiliyin, ticarətin yüksəlməsinə böyük kömək etmişdir. Yazı biliklərin, bədii əsərlərin qorunub saxlanmasına, onların nəsillərdən nəsillərə, bir xalqdan başqa xalqlara keçməsinə imkan vermişdir.

Qədim dünyanın digər xalqları kimi, qədim misirlilər də inanırdılar ki, təbiəti və insanların həyatını allahlar idarə edir. Allahları misirlilər adətən heyvanbaşı insan şəklində təsəvvürlərinə gətirirdilər. Bu cür təsəvvürlərin ovçuluq dövrlərindən qalması şübhəsizdir. Qədim misirlilərdə axirət dünyasına inam mühüm yer tuturdu. Elə buna görə də meyitləri mumiyalamaq geniş yayılmışdı. Misirlilərə görə, axirət səltənətində hər şey boldur. Lakin hər bir adamın ruhu bu səltənətə getmir. Ölənlərin ruhunu Oziris mühakimə edir o, allahların iradəsi əleyhinə gedənlərə qarşı çox böyük amansızlıq göstərir. Belələrinin ruhunu müdhiş, yırtıcı heyvanlar yeyir. Qədim Misirdə fironlar ilahiləşdirilirdi. Ona görə də qədim dini kitabədə yazılırdı: «Allahlar itaət edənləri sevir, itaət etməyənlərəsə nifrət edir». Bu ölkədə din fironlara danışqsız itaət etməyi tələb edirdi. Əmri pozanlar isə quraqlıq, taun xəstəliyi, düşmənlərin hücumları ilə, öləndən sonra Ozirisin mühakiməsi ilə hədələnirdi.

Qədim insanlara belə gəlirdi ki, fironların ixtiyarında olan qeyri– məhdud hakimiyyəti insanlar yox, allahlar müəyyən etmişlər. Təsadüfi deyildir ki, fironu «allahın oğlu» və «böyük allah» adlandırır, onu belə «vəsf edirdilər»; «o, öz süaları ilə görən günəşdir». Misirdə allahlara dualarla müraciət edir, onlara qurban verirdilər. Məbədlər allahların evləri hesab olunurdu. Orada allahların bütləri qoyulurdu. Məbədlərdə «allahların xidmətçiləri»– kahinlər olurdular. Hesab edilirdi ki, kahinlər allahları yedizdirirlər– onlar bütlərin qabağına yemək qoyurdular. Qırğı başı olan **Günəş allahı Ra**– allahların padşahı hər gün qızıl qayıqda göydə gəzir və Qərbdə yerə enir. Uzaq cənubda **Nil allahı** ilanların qoruduğu mağarada, küpələrdən su tökür. Nə qədər su tökəcəyi onun iradəsindən asılıdır. Bunlardan əlavə vəbanı göndərən aslan başlı qəzəbli müharibə ilahəsi də olduqca təhlükəli idi.

Qum kimi kürən saç, qırmızı gözləri olan kinli Set özü 50 xid–mətçisi ilə gəlib bitkilərin və əkinçilərin himayəçisi Ozirisi öldürür. Lakin Izidanın köməyi ilə Oziris dirilir. O, dirildikdən sonra axirət dünyasında padşah və hakim olur. Allah Seti çox vaxt eşşəkbaşı təsvir edirdilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nil çayı misirlilər üçün həyat demək idi. Təsadüfi deyildir ki, həm bədii yaradıcılıqda, həm də digər sahələrdə, o cümlədən xüsusilə poeziya və mifologiyada Nilin təren–nümü mühüm yer tutur.

Ümumiyyətlə, misirlilərin etiqadlarına görə, ruh heykəldə yaşaya bilərdi. Öləni əzəmətli pozada təsvir edirdilər; o, həyatda kim idisə, ölümdən sora da həmin adam, yəni firon və əyani olaraq qalmalı idi.

Misirin tarixi, dini, mədəniyyəti, incəsənəti özünü bu və ya digər şəkildə Misir mifologiyasında göstərmişdir. Məsələn Günəş allahı Ra haqqında mifoloji hekayəni götürək. Hekayəni qısa məzmunu belədir:

Günəş allahı– eləcə də insanların və allahların padşahı Ra qocaldıqdan sonra öyrənir ki, Nilin yuxarı hissəsində və səhrada adamlar onun əleyhinə nəsə fikirləşirlər. O zaman Ra

kişi allahları Şu, Geb və Nunu, eləcə də qadın allahları Tefnut, Nut və Oko Ranın daxil olduğu allahlar şurasını çağırdı. Bu şura insanlardan gizli olaraq çağırılmışdı. Allahların məsləhəti ilə Ra Okonu Xatxor ilahəsi simasında bəşəriyyəti məhv etməyə göndərdi. İlahə işinin bir hissəsini sevinclə yerinə yetirdikdən sonra Ranın hüzuruna qayıdarkən Ra peşiman olaraq hələ məhv edilməyən insanların günahından keçməyə qərar verdi. Onun əmri ilə gecə səhərlərə qırmızı pivə qoydular. Səhər qanıçən ilahə yoluna davam edərkən pivəni gördü və içməyə başladı. Xatxor sərxoş oldu və adamları görə bilmədi. Hekayəni nəql edən əlavə edir ki, Xatxor bayramına məstedici içkilər hazırlanması adəti belə yaranmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Misirdə günəş allahı kultu Şumer və Akkad rituallarına nisbətən daha mühüm rol oynamışdır. Şamaş ədalət qoruyucusu olsa da, onun adı heç vaxt allahlar üçlüyünə daxil olmamışdı və o, yaradılış mifi ilə əlaqədar göstərilməmişdir. Misirdə isə Ra ənənəyə əsasən misirin birinci padşahı olmuş Atum kimi dünyanın yaratıcısı hesab olunurdu. Heliopol şəhəri Ra kultunun əsas mərkəzi olmuşdur və yəqin ki, qədim padşahlıq dövründə elə həmin şəhərdə Oziris kultu ilə günəş allahı kultunun birləşməsi baş vermişdir. Elə həmin zamandan başlayaraq fironların allah Ranın oğlu olması mərasimi keçirilmişdi. Firon Xafranın heykəlinə onun başının qoruyucusu Qor– şahin Qor və Ranın identikliyi (eyniliyi) və padşah hakimiyyətinin Ra ilə əlaqəsini göstərir. Oziris– Qor mifologiyası Ra kultu ilə birlikdə fironun taxta gəlməsi və tac qoyması qaydasını müəyyən edirdi.

Ölən padşah Ozirisə çevrildi və o, həm də Ra ilə birləşdi. Məlum olur ki, Ra ilə Oziris haqqında miflər tamamilə bir birinin içərisində əriyərək birləşir. Lakin qədim Misirdə «Günəş» mifologiyasının elə elementləri vardır ki, onlar Ozeris haqqında mifdən köklü surətdə fərqlənir. Misir «mifoloji konsepsiyası» elə bir konsepsiyadır ki, onun köməyi ilə misirli özü üçün insana adi görünən anlayışlarla obrazları, hadisələri,

obrazlar qrupunu, yaxud bir sıra hadisələri izah etməyə cəlb edirdi. Onlara görə həmin hadisə, obraz və anlayışlar «allahlar dünyasına» mənsubdur. «Allahlar dünyası» ifadəsi mövcud olan kimi təsəvvür edilməsinə baxmayaraq, bilavasitə insan əqli və hissi ilə əldə edilə bilməyən nə varsa onu özünə daxil edirdi. Əlbətdə zəmanəmizdə hamımız üçün aydın olan predmet və hadisələri, məsələn, günəş, səma və s. qədim misirli «allahlar dünyasına» daxil edirdi. Lakin bütün bunlar «simvol» vasitəsilə ifadə edilirdi. «Simvol» insanın allahlar dünyasındakı bəzi ünsürləri, bəşəri kateqoriyalar, daha dəqiq desək məntiq və hissi qavrayış kateqoriyaları ilə vermək cəhdidir. Doğrudur, elə də olur ki, onların əksəriyyətini təbiət qanunları ilə uyğunlaşdırmaq o qədər də zəruri olmur. Hələ b.er.əv. III minillikdə Misirin müdrik adamları bu barədə özlərinə həmin məsələni aydınlaşdıraraq qeyd edirdilər ki, simvolu onun əks etdirdiyi predmetin əsl kimi qəbul etmək olmaz. Bu mənada misirli simvolu ya predmet forması, ya hərəkət, ya da söz forması qəbul edə bilərdi. Həmin dövrdə hər bir simvol mifoloji anlayış olmadığı halda, hər bir mifoloji anlayış allahlar dünyasının predmetinin simvolik inikası idi. Şübhəsiz zəka simvolun həqiqiliyini yoxlamaq imkanına malik deyildi. Mifoloji anlayış yalnız o halda həqiqidir ki, o, allahlar dünyasının hər bir hadisəsini insana aydın ola bilən kateqoriyalarla ifadə edə bilirdi və insan tərəfindən etiqad kimi qəbul olunurdu.

«Misir mifologiyası»– bütün mifoloji anlayışların cəmidir.

«Mif» ifadəsini Misir mifologiyasının müəyyən tərkib hissəsini göstərmək üçün istifadə etmək olar.

Qədim Babilistanda fəlsəfə. Yunanca Mesopotamiya adlanan qədim İkiçayarası ölkəsi Ön Asiyada yerləşir. Ön Asiyanın çox hissəsi dağlar və yaylalardır. Onların arasından Dəclə və Fərat kimi böyük çaylar axır. Bu çayların hər ikisi öz başlanğıcını Qafqazdan cənubda olan dağlardan götürür və İran körfəzinə tökülür. Dəclə və Fəratın orta və aşağı axarlarında

yerləşən ölkə qədim dövrlərdən məşhur və qüdrətli bir dövlət kimi tarixə düşmüşdür. Arxeoloji qazıntılar sübut edir ki, ən qədim dövrlərdə bu ərazi keçilməz bataqlıqlardan ibarət olmuşdur. Tarixçilərin fikrincə, İkiçayarasının cənub hissəsi Fərat və Dəclə çaylarının gətirdikləri çöküntülərdən əmələ gəlmişdir, torpağı isə gillidir. Qısamüddətli qış zamanı burada leysan yağışlar yağır, torpaq keçilməz palçığa çevrilir. Yazda dağlarda qar əridikdən sonra hər iki çay daşaraq geniş sahələri basır və bataqlıq yaranır. Burada nə metal, nə də meşə olmasa da, çayların lili ilə gübrələnmiş torpaq suvarıldıqda son dərəcə münbit olur.

Dəclə çayının suyu Fəratdan artıqdır və buna görə də axını da güclü olur. Dəclə və Fəratın suyunun artması dağlardakı qarların əriməsindən asılı idi. Qarın əriməsi isə fevral– may ayları arasında mümkündür. Nilə nisbətən bu çayların artıb– azalma rejimi dəqiq olmurdu. Çünki həmin çaylar müxtəlif hava bölgələrindən keçdiyindən rejimin dəqiqləşdirilməsi qeyri– mümkün idi.

Ümumiyyətlə, Mesopotamiya torpağı hələ ən qədim dövrlərdən özünün məhsuldarlığı ilə seçilir. Bunu biz antik dövrün qüdrətli tarixçiləri Herodot, Feofrast və başqalarının əsərlərində də aydın görə bilərik. Lakin İkiçayarası ölkəsinin ərazisində əkinçiliklə məşğul olmaqdan ötrü bir sıra kompleks işləri görmək lazım idi və həmin işlər bütün il boyu həyata keçirilməli idi.

Bizim eradan əvvəl VII– VI minilliklərdə əkinçi və maldarlar münbit torpaqlar və yaxşı otlaqlar axtarıb tapmaq üçün dağlıq yerlərdən Fərat və Dəclə çayları vadisinə enməyə məcbur oldular. Onlar bataqlıqlar arasında qamış və gildən komalar tikir, mal– qara otarır, toxaların köməyi ilə kiçik torpaq sahələrini əkib becərirdilər. Həmin dəhşətli dövrlərdə əhali bataqlıq qızdırmasından, əqrəblərdən və saysız– hesabsız həşəratlardan əziyyət çəkirdi. Şirlər adamlara və sürülərə hücum edirdi. Qamışlıqlarda yaşayan qabanlar əkin sahələrini məhv edirdilər. Çay daşqınları komaları dağıdır, adamları suda

məhv edirdi. Bəzən Fərat və Dəclə çayları qovuşaraq coşğun selə çevrilirdi. Bu vaxt İkiçayarası adamlarına elə gəlirdi ki, bu sel bütün dünyanı basır. Çayların daşması Cənubi İkiçayarasının ilk sakinləri üçün qorxunc və təhlükəli düşmən idi. Sonralar yaranacaq «Nuhun tufanı» mifinin əsasını Dəclə və Fərat çaylarının daşmasında axtarmaq düzgün olardı.

Cənubi Mesopotamiyada ilk dövlətlər bizim eradan əvvəl IV– III minilliklərdə yaradılmışdır. Bu dövlətlərin özlərinin qoşunları, keşikçiləri və məmurları var idi. Burada padşahı «böyük adam» adlandırırdılar. Həmin dövlətləri yaradanlar Şumer və Semit tayfaları olmuşdur. Suvarma kanallarının çəkilməsi üçün kiçik dövlətlərin birləşdirilməsi zəruri idi. Əhalisinin və qullarının sayı çox olan qüdrətli dövlət suvarma kanallarını çəkə bilirdi. Kiçik dövlətlərin birləşdirilməsi qüdrətli Babilistan dövlətinin yaranmasına gətirib çıxardı. Bizim eradan əvvəl 2350– ci ildə Semit tayfalarının güclənməsi nəticəsində Akkad padşahı Sarqon bütün Mesopotamiyanı öz hakimiyyəti altında birləşdirdi. 1792– 1750– ci illərdə hökmranlıq etmiş Babil hökmdarı Hammurapi bütün Mesopotamiyanı fəth etmiş və padşahlıq üçün vahid qanunlar qoymuşdur. Hakimlər Babil padşahlığında müəyyən qaydaları pozanları bu qanunlara əsasən mühakimə edirdilər. Lakin Babilistan təkcə müxtəlif dövlətlərin ərazilərini işğalları ilə, qanunları ilə deyil, həmçinin mədəniyyəti ilə tarixə düşmüşdür. Həmin mənəvi dəyərlər sırasında İkiçayarası xalqlarının mifologiyası da özünəməxsus yer tutur.

Dəclə və Fərat çayları arasında mövcud olan qədim şəhərlərin yerində aparılan arxeoloji qazıntılar bir daha göstərir ki, Şumer və Akkad adı ilə tarixə düşən bu region hələ bizim eradan əvvəl 4000– ci ildə məskunlaşdırılmışdı. Bəzi alimlərin fikrincə, bu ərazi daha qədim tarixə malik olmuşdur. Qədim şəhər dövlətləri Ur, Uruk və Kit daha çox inkişaf etmiş sivilizasiyaların mərkəzi olmuşlar. Şübhəsiz, həmin sivilizasiyanı yaradanlar Şumerlər olmuşdur. Şumerlər yəqin

ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, dağlıq ərazilərdən gəlmişlər. Bu xalqın mifologiyasının tədqiqi bir daha göstərir ki, onların qədim yurdları gəldikləri, sonradan əldə etdikləri vətənlərindən köklü surətdə fərqlənirmiş. Şumerlər Mixi yazılarını kəşf etmiş («Zikkurat» adlı tikili də bu qəbildəndir) və daha böyük işlər görmüşlər. Onların şəhərlərinin qalıqları (məsələn, Ur şəhərində aparılan qazıntılar əsasında) yüksək sivilizasiyadan xəbər verir. Burada böyük məbədlər tikilmiş, kahinlər, mirzələr yaşamış, qanunlar, ədəbiyyat və zəngin mifologiya yaranıb inkişaf etmişdir.

Zamanəməzə gəlib çatmış Şumer və Akkad miflərində dünyanın yaranması və quruluşu, allahların doğulması, onların xeyir– duaları və lənətləri, nəhayət, allahların yaradıcı və dağıdıcı fəaliyyətləri əks olunmuşdur. Çox nadir hallarda Şumer və Akkad miflərində hakimiyyət uğrunda allahların mübarizəsi əks edilmişdir. Hətta əks olunsay belə adətən bu heç də gərgin mübarizə və amansız münaqişə kimi göstərilmirdi. İntellektual məzmun baxımından Şumer– Akkad mifləri onların ilahi hərəkətlərinə təkmilləşdirilmiş baxışı ifadə edirdi. Bu miflərə əsasən həmin xalqların ciddi teoloji və kosmoqonik düşüncələri haqqında fikir yürütmək olar.

Mesopotamiyada ilk insanlar hələ Paleolit dövründə görünməyə başlamışdır. Neolit dövründə isə İkiçayarasının məskunlaşması daha yüksək sürətlə getməyə başladı. Ovçuluq və yığıcılıq artıq məhsuldar və əlverişli olmadığından daha mütərəqqi təsərrüfat növünə keçmək lazım idi. Köçəri həyat tərzindən oturaq həyat tərzinə keçid əkinçiliyə, maldarlığa, sənətkarlığa meydan açdı.

Ümumiyyətlə, İkiçayarası xalqlarının allahlar panteonu həm zəngin, həm də maraqlıdır. Burada Şumer, Akkad allahları ilə yanaşı, Babilistan padşahlığı dövrünün allahları da yerləşdirilmişdir. Əlbəttə Babil allahlarının əksəriyyəti Şumer allahlarıdır. Ancaq Babilstanda onları qəbul edərkən xeyli hissəsinin adlarını dəyişsələr də, onların funksiya və vəzifələri dəyişmədən qalmışdır. Şumerlərdə allahların daxili dünyasının

ierarxiyası mövcud olmuşdur. Yəni hər bir allah özünə məxsus mövqe tutmuşdur. Çünki allahlar panteonu cəmiyyət və dövlət qaydalarına uyğun təşkil edilmişdir. Allahlar ierarxiyasının zirvəsində əvvəllər Şumer allahı Anu dururdu. O, özünə göylərdə məskən seçmiş səma allahı idi. Digər allahlar isə onun övladları sayılırdı. Lakin Anu allahının bu cür yüksək mövqeyinə baxmayaraq, ona nisbətən çox az məbədlərdə pərəstiş edirdilər. O, əlçatmaz və insanlara düşmən mövqedə olan kimi anlaşılırdı və onlara müxtəlif bələlər göndərirdi. Ona görə də onunla dindarlar arasında heç vaxt yaxınlıq və etibarlılıq münasibətləri yaranmamışdı. Təsadüfi deyildir ki, elə Şumer dövründə Anunun yerini bir sıra münasibətlərdə oğlu Enlil tutmağa başlamışdı.

Şumer allahı Enlil (bunu çox vaxt «küləklər hökmdarı» kimi tərcümə edirlər) baş allah mövqeyinə qaxdı. O, talelər cədvəlinə ma-lik idi və bunun sayəsində dünyanın taleyini qabaqcadan görə bilir-di. Eyni zamanda təbiətin məhsuldarlığı və adamların həyatı haqqında da hökm verə bilirdi.

Enlil təbiətin dağıdıcı qüvvələri– tufan, daşqın və s. hakimi olduğundan öz şıltaqlığına əsasən adamları cəzalandıra bilərdi. Adamları, eləcə də yer üzərində mövcud olan bütün canlıları məhv etmək üçün dünya daşqınıni o göndərmişdir. Mifoloji qəhrəmanlar Bilqamis (Gelqameş) və Enkidunun başına gələn bütün bələlərin də səbəbkarı odur. Bütün bu misallar bir daha göstərir ki, atası Anu kimi Enlil də qorxunc cəza verən allah imiş və insanlar üçün onun etimadını qazanmaq olduqca çətin olmuşdur.

Enlilin əksi olan allahı Şumerlər Enki, sonrakı Semit xalqları isə Eya adlandırırdılar. Eya su dibi allahı olub Enlilin oğlu idi. Şumerlərin fikrincə, müdriklik suyun dibində yerləşir. Ona görə də Şumerlər bütün biliklərinə görə Eyaya borcludurlar. Eya sənətin, müdrikliyin və elmin hamisi hesab olunurdu. Şumerlərə görə, yazı Eyanın sayəsində kəşf edilmişdi. Eyanın əqli insanlara imkan verir ki, yerin gizli qatlarının və səmanın sirlərinə yiyələnsin. Eya xəstəliklərin,

bədbəxtliklərin və s. mənfi hadisələrin çarəsini bilirdi. Ona gizli cadugərlik və s.məlum idi. İnsanlar kömək və məsləhət üçün ona müraciət edirdilər. Dünyanın yaranması haqqında epik əsətirə görə, Eya insanları gildən yaradaraq əjdaha Kinqunun qanı ilə onlara can vermişdir. Bilqamis haqqında dastanda göstərilir ki, Enlilin hökmü ilə adamların məhv olmasının qarşısını kəsən Eya hiyləyə əl atmışdır. Eyaya tapşırılmışdı ki, insanların məhv olacağı haqqında onlara məlumat verilməsin. Allahlarla birlikdə Eya da and içmişdi ki, insanlara məlumat verməyəcək. Lakin Eya bir vasitəyə əl atmışdı. Sırrını qamış daxma vasitəsilə Utnapiştiyə demişdi:

Qeyd etmək lazımdır əsrin əvvəllərində tədqiqatçıların çoxuna elə gəlirdi ki, qədim tarixi bütünlüklə öyrənmişlər. O zaman qədim dövr haqqında əsas mənbə Bibliya idi. Onun əsas fəaliyyət göstərən personajları isə yəhudilər hesab olunurdu. Suriya və Fələstin xalqları, o cümlədən filistimilyanlar, amoreylər, hetlər və başqaları allah tərəfindən seçilmiş xalqın yolunda duran barbarlar hesab edilirdilər. Doğrudur, Misir adlı dövlət də var idi ki, dönə– dönə Bibliyada xatırlanırdı. İkincisi, məbədlər, piramidalar, sfinkslər Misirin qədim şöhrətindən xəbər verirdi. Şübhəsiz Misirin sivilisasiyanın beşiyi olması heç kəsdə şübhə doğurmurdu. Əlbəttə Şumerlər, Akkadlar və Babillər də var idi. Babilistanlı Novuxodonossor yəhudilərin cəzalandırılmasında mühüm rol oynamışdır. Sonra Assuriyalılar bir işğalçı kimi tarix meydanına çıxmışlar. Lakin onların hər biri öz allahları, kult və məbədləri, mədəniyyət və mifologiyaları ilə tarixin yaddaşına əbədi surətdə həkk olunmuşlar. Həmin xalqlar ancaq adları ilə bir– birindən fərqləndirilirdilər. Vəzifələri və funksiyalarına görə onlar bir–birini təkrar edirdilər.

Ümumiyyətlə, allahlar arasında dünya bölüşdürülmüşdü. Anu hava və səmaya baxırdı. Enlilə yer tabe idi. Eya suya hakim idi. Onlar kahinlər tərəfindən yaradılmış allahlar üçlüyünün siyahısına daxil edilmişdilər. İkinci üçlüyə Günəş allahı Şamaş, ay allahı Sina və ilahə İştər daxil idi.

Babillərdə Aya daha hörmətlə yanaşırdılar. Ayı Günəş allahının atası hesab edirdilər. Xarranda və Urda Ay al-lahı şərəfinə tikilmiş məbədlər var idi. Hətta Navuxodonossorun xələflərindən biri olan Nabonid Sini özünün şəxsi baş allahı elan etmişdi.

Şumerlərin Utu adlandırdıqları günəş allahı Babil zamanı Şamaş adlanırdı. Həmin allah «yeri işılandıran, səma məhkəməsinin hakimi, yuxarıdan və aşağıdan qaranlığı şəfəqləndirən» hesab olunurdu. Hər səhər o, yoluna başlayaraq dağlardan yüksəyə qalxırdı, ona tabe olan ilahələr göylərə gedən yolların darvazalarını açırdılar. Axşamlar isə o, dənizə enirdi. Gecələr Şamaş öz arabasında yeraltı dünyaya hərəkət edirdi ki, ölümlər işıq və yemək alsınlar. Öz yolunda o ədalətsizlikləri və adamların bədxah işlərini görür və məhkəmə qururdu. Ona görə də onu ali hakim adlandırdılar. Xammurapiyə görə o, adamlara həqiqət və ədalət verirdi. Mesopotomiyanın qədim sakinlərinin dini həyatında allahlar mühüm rol oynayırdılar. Adamların məbəddə etiqad etdikləri allahlar panteonunun böyük allahları bütövlükdə dövlətin müdafiəçiləri hesab olunurdular. Qeyd etmək lazımdır ki, bizə məlum olan bütün ədəbiyyat bizim eradan əvvəl 2000–ci ildən sonra yazılmışdır. Həmin dövrdə sülhpərvər xalq olan Şumerlər özlərindən mədəni cəhətdən geri qalan xalqlar tərəfindən əsarət altına alınmışlar. Hammurapi çoxsaylı şəhər dövlətləri işğal edərək böyük bir dövlət yarada bilmişdir. «Böyük inzibatçı» böyük imperiya yaradaraq öz dilini (bu dil semit dili qrupuna daxil idi) rəsmi dilə çevirdi. Bu isə Şumer sivilizasiyasına öldürücü zərbə vurmuşdur. Şumer mifologiyası mənimsənilmiş, Şumer allahları adlarını dəyişsələr də öz fəaliyyətlərini davam etdirmişlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, Iştar müxtəlif funksiyaları yerinə yetirən ilahə olmuşdur. Bir tərəfdən, məhəbbət və məhsuldarlıq ilahəsi kimi Iştar ölkəyə maddi rifah və inkişaf vermiş, digər tərəfdən isə o, müharibə və döyüş ilahəsi kimi vuruşmada qalib padşahın önündə getmişdir. Gözəl və ağılı

başdan çıxaran qadın kimi o, kişilərə çox vaxt bədbəxtlik gətirirdi. Şumer mifologiyasında İştər çox ehtiyatla İnanna ilə eyniləşdirilə bilər. O, gənc qəhrəman Tammuzun (Dumuzun) sevgili arvadı kimi təsvir olunurdu. Lakin gec– tez sevgilisinə xəyanət edərək onu yeraltı dünyaya göndərmişdir. İlahəyə Mesopotomiyanın, demək olar ki, bütün şəhərlərində xüsusi məbədlər yaradılmışdı. Onun baş məbədi ən qədim zamanlardan Urukda olmuşdur. Babilistanda İştər ilahəsinin böyük məbədi mövcud olmuşdur.

Allah Adad tufanı, yağışı, fırtınanı, dolunu, ildırımını idarə edirdi. O, təbiət hadisələri allahı olub, yerə məhsuldarlıq verməklə yanaşı, daşqın, xüsusilə digər dağıdıcı qüvvələrin allahı kimi də məşhur olmuşdur. Şumer dövründə o qədər də parlamayan Adadın fəaliyyəti Babil dövründə geniş vüsət tapmışdır. Adadın əhəmiyyəti Mesopotomiyaya Semit tayfalarının axını ilə daha gücləndirilmişdir. Həmin tayfalar Adadı «Bəndin səma idarəedicisi» adlandırırdılar. Onun təsvirlərində allahı bir əlində ildırım parçası, digər əlində isə balta tutmuş halda görmək olar. Yeraltı dünyanın hamisi İştərin bacısı ilahə Ereşkiqal idi. O, eyni zamanda İştərin paxıllığını çəkirdi. Bir dəfə İştər yeraltı dünyaya girərkən onunla orada çox pis rəftar etmişdilər. O, çox çətinliklə geri qayıtmışdı. Allah Nerqal bir dəfə yeraltı dünyaya gələrək Ereşkiqala qalib gəlmiş və onu özünə arvad etmişdi.

Bundan sonra Nerqal yeraltı dünyanın hakimi olmuşdur. Lakin o, yerlə əlaqəsini üzməmişdir. O, təbiətin bir sıra şər qüvvələrini ifadə edirdi. Yandırıcı günəş istisi, qızdırma və s. keçici xəstəliklər onun tabeliyində idi. Tədqiqatçıların fikrincə, Kutu şəhəri axirət dünyası və vəba allahı Nerqalın şərəfinə tikilmişdir.

Allahların rolu şəhər və dövlətlərin tarixi rolu ilə bağlı idi. Şu-mer dövründə ikinci dərəcəli rol oynayan Marduk Babil dövründə baş allaha çevrildi. Hammurapi zamanında o, Anu və Enlilə öz mövqelərindən sıxışdırdı. «Enuma eliş»– «Yuxarıya yüksələn za-man» adlı didaktik poemada Marduka yaradıcı

allah funksiyası verilir. Yeni Babilistan dövründə, xüsusən Navuxodonossorun pad-şahlığı illərindən başlayaraq Marduk allahların əksəriyyətinin funksiyalarını əlinə keçirdi. Mardukun arvadı ilahə Tsarpanit həmçinin köməkçi və müdafiəçi rolunda iştirak edirdi. Baş allah kimi Mardukun sarayında çoxlu ştatlı işçilər, «nazirləri» və s. qulluqçuları var idi. Bunu Tsarpanit haqqında da demək olar. Mardukun oğlu Nabu idi. Atasının rolu artdıqca oğlunun da rolu artırdı. Nabu mirzələr, müdriklik və elm hamisi idi. O, eyni zamanda Mardukun mirzəsi idi. Onun tale cədvəllərini hazırlayırdı. Nabunun simvolu yazı üçün qələm ağacı idi. Nusku işıq və od allahı, arvadı Qula– müalicə ilahəsi idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, İkiçayarası ərazisində yaşayan xalqlar elmlərin əsasının yaranmasında mühüm rol oynamışlar. B.e. əv.II minillikdən başlayaraq onlar təbabət sahəsində bir sıra nailiyyətlər əldə etmişlər. Əlbəttə bəzi tədqiqatçılar bunu təbabət deyil, magiya ilə əlaqələndirirlər. Lakin bu magiya deyil, elmlərin ilkin rüşeymləri hesab olunmalıdır. Həmin dövrlərdən gəlib bizə çatan sənədlər bir ixtisas sahəsi kimi təbabətdə çalışan həkimlərin fəaliyyətindən söhbət açır. Hammurapinin kodeksində elə maddələr vardır ki, onlar cərrahlığa həsr olunmuşdur. Orada hər əməliyyat üçün cərraha veriləcək haqdan söhbət gedir. Həkimin vurduğu zərər üçün cərimə və cəza da nəzərdə tutulurdu. Müəllimlər haqqında da maraqlı fikirləri vardır. Riyaziyyat və digər elm sahələrinin inkişaf etməsi haqqında bəzi sənədlər zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır.

Ümumiyyətlə, babilistanlılar astronomiya və astrologiyanı yüksək qiymətləndirirdilər. Ona görə də onların allahları da səma cisimlərini təcəssüm etdirirdilər. Məsələn, Sin və Şamaşa–Ay və Günəş, Marduka– Yupiter, Nerqala– Mars, İştara– Venera, Nabuya– Merkuri müvafiq gəlirdi. Çox vaxt bu astral simvolları allahların özlərini ifadə edirdi. Şumer, sonralar isə Babil kahinləri sirli elmlərlə məşğul olurdular. Buraya sayların manipulyasiyası da daxildir. Allahlar rəqəmlərlə ifadə

olunurdu. Ən yüksək sayda ifadə olunan allah Anu idi. Onun müqəddəs sayı (rəqəmi) 60 idi. Enlil– 50, Eya– 40, Sin– 30, sonralar baş allahlar sırasına daxil olmuş Mardukun rəqəmi ən aşağı– 10 idi. Adad özü də 10 rəqəmi ilə ifadə olunurdu.

Şumerlər, sonralar isə Babillər allahları insan surətində təsəvvür edirdilər. Onlara qeyri– adi ölçüdə, fəvqəladə gücə malik, hər nəfəs alanda ağzından od püskürmək qabiliyyəti olan cəhətlər aid edilirdi. Allahlar fəvqəladə güc və qabiliyyətə malik olduqlarından onlara qarşı heç kim çıxıb bilməzdi. Şəkillərdə və hekayələrdə allahlar başlarında tac, qiymətli paltarlarda, ilahilik əlaməti olaraq baş geyimlərində iki, yaxud üç öküz buynuzu sancılmış halda təsvir olunurdular. Allahlar əllərində öz hakimiyyətlərinin simvolumu tuturdular. Marduk– üzük və əsa, Eya– su allahı kimi, su doldurulmuş qab və s. tuturdular.

Quldarlıq cəmiyyətinin ideologiyasında qədim xalqların mifoloji təfəkkür tərzini müəyyən edən dini təsəvvürlər böyük rol oynamışdır. Həmin dünyanın ümumi nəzəriyyəsi, ensiklopedik kompendiumu, onun populyar formada məntiqi din olmuşdur. Qədim Mesopotomiya dininin əsasında ilkin əkinçilik icmalarının qədim ilahəsinin kultları dururdu. Totemizm, təbiətin yaradıcı qüvvələrinin ilahiləşdirilməsi həmin dövr üçün xarakterik olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Qədim Şərqlə və ayrıca götürülmüş Mesopotomiya dini üçün səciyyəvi olan cəhət politeizm– çoxallahlıq olmuşdur. Şumer dinində bu özünü daha aydın şəkildə göstərir. Şumer miflərinə görə, bütün allahlar ilkin okean ilahəsi Nammudan yaranmışdır. Bütün yerdə qalan allahlar Anu və Kinin nəğahından meydana gəlmişdir. Sonrakı semitdillilə xalqlar– akkadlar, amoreylər, xaldeylər və başqaları Şumer dinlərindən çox şey götürmüşlər. Bütün bunlardan əlavə Mesopotomiya xalqlarının mifləri, xüsusilə dünya daşqını, cənnət həyatı, axirət dünyası, ölmə və dirilmə haqqında olan miflər Kiçik Asiya xalqlarının dini görüşlərinə və Bibliya

mifoloji ədəbiyyatının formalaşmasına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərmişdir.

Qədim dünyanın adamlarında allahlara müxtəlif baxışlar hökm sürürdü. Bəzi hökmdarlar qələbə çaldıqları ölkələrin allahlarının heykəllərini də özləri ilə aparırdılar ki, onlar qalibləri himayə etsinlər. Yaxud da qalib xalq məğlub xalqın heykəl və bütələrini uçururdu ki, onlar allahlardan kömək almasınlar. Bəzən isə allah heykəllərini kömək üçün digər ölkələrə də göndərirdilər. Məsələn, Mittaniya padşahı Nineviyadan Misirə xəstələnmiş Firona İştari heykəlini göndərmişdi ki, hökmdarı müalicə etsin. Belə misalların sayını istənilən qədər çoxaltmaq olar. Allahları insan simasında təsəvvürünə gətirən qədim insanlar onlara insani keyfiyyətləri də aid edirdilər. Allahlar ölməz olsalar da, hər halda onlar öldürülər və onları həyat suyu vasitəsilə diriltmək lazım gəlirdi. Bütün canlılar kimi onların da yeməyə, paltara ehtiyacı olduğunu göstərirdilər. Utnapişti və onun arvadından başqa bütün insanları məhv edən dünya daşqınından sonra, birinci nəzir gətirilən kimi allahlar yeməyə «milçək kimi acgözlüklə» atılmışlar. İnsanlar kimi onlar da dadlı yeməklər yemək, sərxoş olana qədər şərab içmək istəyirdilər. Rahat stul və çarpayılardan istifadə edirdilər. Gecələr qulluqçular allahların heykəllərini soyundurub təmiz çarpayılara uzadır, gündüzlər isə yuyundurub, darayırdılar. Allahlar arasında dalaşmalar da olurdu ki, bunu da ali allah yoluna qoymalı idi. Paxıllıq, özündən müştəbehlik və s. insani keyfiyyətlər onlara da yad deyildi. Onlar daima bir– birini aldatmağa, kələk gəlməyə çalışırdılar. Bu, bir də onu sübut edirdi ki, onların heç də hamısı hər şeyi bilən deyildi.

Ümumiyyətlə, allahlar haqqında miflərin yaranması və geniş yayılmasında əsas rolu kahinlər oynamışdır. Keçmiş allahların adının, funksiyasının dəyişdirilməsində də onlar həlledici işləri görmüşlər. Xalq arasında qəhrəmanlar, yarımallahlar, iblislər dünyasına inam olduqca güclü idi. Bu dünyada Dumuzi (Tummuzi), Gelqameş (Bilqameş), 7 müdrik

və s. var idi. Onların köməyi ilə ali– baş allaha da arzular, istəklər tez çata bilirdi. Bütün bunlardan əlavə cəmiyyətdə müəyyən göstərişlər də hökm sürürdü. Bu göstərişlərə tabe olmaq, ona riayət etmək lazım idi. Qədim dünyanın hüquqi, əxlaqi və s. prinsiplərini əks etdirən bu kodeks sistemində maraqlı cəhətlər çoxdur. Onlar dindarlara aşağıdakıları qadağan edirdilər: bəd danışmaq, təsdiq etmək əvəzinə inkar, ataya və anaya hörmət etməmək, böyük qardaşlara nifrət etməmək, başqasının arvadına yaxınlıq etmək, yaxın adamın qanını tökmək, nəsli parçalamaq, sözdə düz olub ürəkdə günahkar olmaq, pis şey öyrətmək və s.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, kahinlər dindarlara böyük təsir göstərirdilər. onlar xalqla hər şeyə qadir allahlar arasında vasitəçi idilər. Kahinlər mürəkkəb duaları və ritualları bilir, bununla da günahların bağışlanması açarını öz əllərində saxlayırdılar. Çox az adam özündə cəsarət tapıb kahinlərə qarşı çıxı bilərdi. Kahinlərin sözünün düz olması və ona əməl edilməsinin zəruriliyi haqqında çoxlu göstərişlər zəmanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Lakin hər halda etiraz edənlər tapılırdı. Onlardan bəziləri özlərinə məxsus fəlsəfələrini yaradırdı. Bu fəlsəfədə dünyadan kifayət qədər götürmək istəyi özünü göstərirdi.

Dastandan məlum olur ki, qədim Şumerlər də həyatın əbədi olmadığını bilirdilər. Vaxt, zaman keçdikdən sonra yeraltı dünyaya köçmək məcburiyyətində olan insan bu dünyadan kifayət qədər götürməlidir. Çünki zamanında həyat sona çatacaq, insan bədəni parçalanıb gil çevriləcək, ruh isə öz hərəkətini yeraltı dünyada davam etdirəcəkdir.

Ümumiyyətlə, «Bilqamıs» dastanında qəhrəmanın adı gil lövhələrdən müxtəlif cür oxunsa da, tərcümələrin hamısında onun mənası eynidir, yəni hər şeyi görənlər, hər şeyi bilənlər deməkdir. S.Ş.Çaqdurov öz əsərində «Bilgə» sözünün bilən, biliklər toplusu və s. sözündən olduğunu əsaslandırır. Belə olduqda onun Azərbaycan dilində də həmin mənanı verdiyi aydınlaşır. Qames, yəni qamıs– hamı şeylər, hər şey deməkdir.

Ona görə də tərcümə zamanı qəhrəmanın adını məhz Bilqamıs kimi verilməsi daha məqsədəuyğundur.

«Bilqamıs» dastanı öz məzmununa görə də Azərbaycan folkloru, xüsusilə nağıl və dastanları ilə kök yaxınlığına malikdir. Bir çox xalq nağıllarımızda və əfsanələrimizdə rast gəlinən yeraltı dünyaya, gedər gəlməz, dünyanın o başına getmək kimi süjetlər, xüsusilə dirilik suyu, həyat ağacı, əbədi həyat tapılması kimi motivlər bu dastanda da vardır. Xızır peyğəmbər haqqındakı əfsanə «Bilqamıs» dastanı ilə çox yaxındır. Bu, təsadüfi hal deyildir. Ümumiyyətlə, qoca dünyanın ən qədim dastanlarından biri olan «Bilqamıs» dastanının qəhrəmanı Bilqamıs böyük şəhər saldırır, igidliyi və qəhrəmanlığı ilə şöhrət qazanır. Son onilliklərdə çap olunan bir sıra mətnlər Bilqamısın tarixi şəxsiyyət olduğuna şübhə yeri qoymur. Bilqamıs eramızdan əvvəl 27– ci əsrin sonu və 26– cı əsrin əvvəllərində Şumerdə Uruk şəhərində hakimlik edən sülalənin 5– ci hökmdarı olmuşdur. Görünür, Bilqamısın ölümündən az keçməmiş onu ilahiləşdirmişlər. Sonrakı mətnlərdə artıq onun adı ilahilik rəmzi kimi çəkilir. Uruk III sülaləsinin «şahlar siyahısında» Bilqamısın artıq mifik şəxsiyyət kimi adı çəkilir. Mifik şəxsiyyət Bilqamısın hakimlik illəri 126 ildir. Onun atası iblisdir. Epik mətnlərdə isə o, Uruk hakimi Luqalbandanın və günəş allahı Utunun nəslindən olan ilahə Ninsunun oğludur. B.e.ə. ikinci minillikdən başlayaraq Bilqamıs axirət dünyasının hakimi, insanların iblislərdən müdafiəçisi kimi tanınmağa başlanmışdır. Eyni zamanda şəhər quruculuğunun banisi kimi tanınır. Dastanda onun şöhrəti göylərə qaldırılır.

Bilqamıs vəhşi heyvanlar içərisində boy atan mərd Enkidu ilə dost olur. Onunla birlikdə Sidr meşəsinə gedib qorxunc Humbabani məhv edirlər, çoxlu vuruşlardan qəhrəmanlıqla qalib çıxırlar. Lakin Humbabani öldürdüklərinə görə allahların bu iki dosta qəzəbi tutur. Enkiduya ölüm hökmü verilir. Enkidu öz dostunun gözü önündə can verib ölür. Enkidunun ölümü Bilqamısı sarsıdır və bir xalq qəhrəmanı

kimi o söz verir ki, ölümün özünə qalib gələcəkdir. Lakin bu vəzifə olduqca çətinidir. İnsanları ölümsüz etməkdən ötrü o çətin bir səfərə çıxır. Gündoğana qədər yol gedən Bilqamıs axırda dünyanın o başında vaxtilə əbədi həyat qazanmış Utnapişti ilə görüşür. Utnapişti onu başa salır ki, insan həyatı əbədi ola bilməz, o bir vaxt mütləq başa çatmalıdır. Əbədi yaşamaqdan ötrü insan öz ömrünü mənalı yaşamalıdır. Yəni xeyirxah olmalı, xalqına xidmət etməli, gözəl övladlar yetişirib sağlam şəkildə boya– başa çatdırmalıdır.

Lakin Bilqamıs insan olduğu halda Utnapiştinin özünün əbdi həyat qazana bildiyinin sirrini soruşur. Utnapişti elmi ədəbiyyatda Nuhun tufanı adlanan hadisəni nəql edir, yəni dastan içərisində yeni bir dastan başlanır. Dünyanı su basandan sonra Utnapişti necə hərəkət etdiyini söyləyir:

Dünyanı su basandan sonra yer üzündə öz ailəsi ilə salamat qalan insan– Utnapişti, xeyirxah və el qədri bilən olduğuna görə, tanrıların məsləhəti ilə nəhəng gəmi düzəltirib ailəsini və dünyadakı heyvanlardan damazlıq götürür və tufandan qurtulur. Bu maraqlı səhnələr Bilqamıs üçün uğursuz başa çatsa da, Utnapişti ona dənizin dibində olan cavanlıq çiçəyinin yerini nişan verir. Bilqamıs çətinliklə dirilik çiçəyini əldə edir, lakin özü yemir. Sözün həqiqi mənasında əsl xalq qəhrəmanı kimi hərəkət edərək həmin çiçəyi öz şəhərinin adamları üçün aparmaq istəyir. Lakin atalar «sən saydığını say gör fələk nə sayır»– demişlər. Yolda ilan qəfildən çiçəyi ondan oğurlayıb yeyir, o saat dərisini dəyişərək cavanlaşır və əbədi həyat qazanır. Burada Bilqamısın taleyi Dədə Qorqudun taleyi ilə yaxınlaşır. Ölməzlik qazanmış Dədə Qorqud da ilanın qurbanı olur. Nizami Gəncəvinin Isgəndəri də dirilik suyu əldə edə bilmir. Dastandakı maraqlı obrazlardan biri də Utnapiştir. O, qədim kitablarda təsvir olunmuş Nuhla eyniləşdirilir. Əslində elə həmin əhvalat eyni ilə Nuhun başına gəlmiş əhvalatdır. Son illərin tədqiqatçıları, o cümlədən qədim Şərq tarixinin, mədəniyyətinin tədqiqatçıları qeyd edirlər ki, ən qədim şərq kitablarında, Hind dastanlarında təsvir olunan

Nuhun tufanı da məhz «Bilqamıs» dastanından götürülmüşdür. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ümumiyyətlə, son dövrlərdə çox geniş şəkildə öyrənilən Şumerlərin tarixi, ədəbiyyatı, bir sözlə mədəniyyəti olduqca zəngin və maraqlıdır. Ancaq qədim Şumerlərin yaratdığı ədəbi abidələrin çoxu hər halda bizə gəlib çatmamışdır. Qoca babil torpağı öz qoynunda hələ çox sirləri gizlətməmişdir. Şumer mədəniyyətindən bizə gəlib çatan kiçik nəgmə, ağı, öyü, dua və s. şer parçaları həcmcə az olduqlarına görə daha yaxşı mühafizə oluna bilməmişdir.

Ümumiyyətlə, Şumer və Akkad şəhər dövlətləri, eləcə də bütövlükdə Babilistan mədəniyyəti «tunc əsrinin mədəniyyəti»nin tipik nümunəsi hesab edilir. Mesopotamiya ərazisində elm çox tez meydana çıxmışdır. Tapılmış yüzlərlə riyaziyyat mətnləri ən qədim Babilistan palşahlığı dövrünə aiddir. Burada vurma cədvəli, kəmiyyət, kvadrat, say, xüsusilə məsələlər və onların həlli yazılmış yazılar müasir dövrə qədər gəlib çıxmışdır. Qədim Babil astronomları səma cisimlərini sistemli şəkildə müşahidə edirdilər. Makedoniyalı İskəndərin dövründən 2250 il qabaq ayın tutulması cədvəlini yaratmışdılar. Bizim eradan əvvəl II minilliyin başlanğıcında Ay– Gün təqvimini yaradılmışdır. Hammurapinin əlavə ay haqqında verdiyi fərman bizə gəlib çatmışdır. Tapılmış tibbi mətnlər təbabətin müalicə magiyasından ayrıldığını göstərir.

Elmlə əlaqədar təfəkkür vərdişləri də meydana gəlir. Lakin hər halda fəlsəfə sistemli şəkildə Babilistanda yarana bilməmişdir.

Daha dəqiq desək, onlar geniş şəkildə qəbul olunmuş fəlsəfə yarada bilməmişlər. Onların heç vaxt ağına da gəlməzdi ki, şeylərin həqiqi təbiəti, yaxud da onların şeylər haqqında təsəvvürləri şübhə doğura bilər. Elə buna görə də onlarda fəlsəfənin qnoseologiya (idrak nəzəriyyəsi) sahəsi demək olar ki, olmamışdır. Bununla yanaşı, şumerlər təbiət haqqında dünyanın yaradılması qanunları haqqında fərziyyələr irəli sürürdülər. Belə bir fikri yürütmək üçün əsas vardır ki, artıq hələ b. er. əv III minillikdə Şumerdə elə mütəfəkkirlər və

pedoqoqlar meydana gəlmişdi ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz sualları irəli sürür və ona cavabları axtarıb tapmağa çalışırdılar. Elə bunun üçün də onlar özlərinin kosmologiya və teologiyasını yaratmışdır. Həmin mütəfəkkirlərin yaratdığı baxışlar sistemi o qədər inandırıcı olmuşdur ki, Yaxın Şərqi aksər ölkələri həmin sistemi etirazsız qəbul etmişlər.

Əlbəttə qədim şumer ədəbiyyatında onların kosmologiya və teologiyasının sistemli fəlsəfi şərhini axtarmaq mənasızdır. Çünki Şumer mütəfəkkirləri idrakın əvəzedilməz silahı olan müəyyənətmə və ümumiləşdirmə kimi elmi metodlarına yiyələnmişdilər. Elə götürək səbəb və nəticə əlaqələrinin qarşılıqlı asılılıq məsələsini. Gündəlik həyatın bu asılılıq haqqında minlərlə nümunə verməsinə baxmayaraq, Şumer mütəfəkkirləri həmin nümunələrdən hər şeyi ümumi və hərtərəfli əhatə edən qanunu çıxara bilməmişdilər. Axı, hər bir nəticənin öz səbəbi var və yaxud da əksinə. Qədim Şumer fəlsəfəsi, teologiya və kosmologiyası haqqında məlumatın ayrı– ayrı ədəbi əsərlərdən, miflərdən, epik əsətlir və himnlərdən toplanması heç də təəccüb doğurmur. İndi baxaq görək ki, Şumerlərin fəlsəfi və teoloji doktrinalarının, eləcə də dünya haqqında təsəvvürlərinin əsasında hansı «elmi» faktlar dururdu. Maraqlı cəhət budur ki, Şumer filosofunun və pedaqoqunun baxışlarında dünyanın yaranmasının ilkin və əsas ünsürləri torpaq və səma (yer və göy) idi. Elə buna görə də onlar kainatı «an– ki»– «yer– göy» adlandırırdılar.

Şumerlərə görə, yer yastı disk, göy isə boş məkan olub aşağıdan və yuxarıdan möhkəm səthə söykənmişdir. Onlar bu səthin hansı materialdan hazırlandığını bilmirdilər. Yerlə göy arasında üçüncü element– «dül»– «külək– hava, ruh» yerləşirdi. Bu, bizim anlayışla atmosfərə uyğun gəlirdi. Günəş, Ay, planetlər və ulduzlar atmosferin yarandığı şeydən yaranmışdır və fərqi ondadır ki, işıq sala bilirlər. «Göy– Yer» aşağıdan, yuxarıdan, hər iki tərəfdən intəhasız okeanlarla əhatə olunmuşdur.

Bu əsas təsəvvürlərlə Şumer mütəfəkkirləri özlərinin kosmoqoniyasını qururdular. Onların fikrincə, birici okean olmuşdur. Okean «birinci hərəkətverici» olmuşdur. Lakin onlar okeanın zamanda və məkanda mövcudluğunu fikirləşmirdilər. Sonra atmosfer yaranır, atmosferdən isə işıq verən cisimlərgünəş, ay, planet və ulduzlar yaranır. Göyün yerdən ayrılmasından sonra bitkilər, heyvanlar və nəhayət, insan meydana gəlmişdir. Kainatı kim yaratmışdır və onu gündəngünə, ildənilə hərəkət etməyə kim məcbur edir? Şumer teoloqları allahlar pationunda hər bir allahın öz işigücü və funksiyası olduğuna inanırdılar. Kainatı da onlar birlikdə hərəkətə gətirirdilər. Şumer filosoflarına görə allahlar öz niyyətlərini sözlə ifadə edən kimi həmin iş baş verirdi. Yəni onlar sözün yaradıcı qüdrətinə inanırdılar. Təsadüfi allah sözünün həllediciliyi Şərqdə qəbul edilmiş, sonrakı dinlərdə əsas yeri tutmuşdur (bax: İslamda və Xristianlıqda allah kəlamının qüdrəti haqqında fikirlər). Şumerlilərin fikrincə, insanın taleyinə öz həyatını yaşamaq və ölmək düşür. Tanrıların taleyi isə başqabaşqadır.

Şumer allahları da insanlara bənzəyir, onlar birbirindən küsür, barışır, birbirlə dalaşır. Bir sözlə, insanlara xas olan bütün keyfiyyətlər allahlara da aid edilir. **Sonralar biz görəcəyik ki, yunanların allahları adlarını dəyişmiş və nisbətən təkmilləşdirilmiş Şumer allahlarıdır.** Şumerdə baş allahlar və ikinci dərəcəli allahlar var idi. Yüzlərlə allahların içərisində ən başlıcası səma allahı An, hava allahı Enlil, su allahı Enki və böyük allahana Ninhursaq idi. Həmin dörd allah allahlara başçılıq edir və çox vaxt bir yerdə fəaliyyət göstərilir. Yığıncaqlarda və məclislərdə onlara ən hörmətli yerlər ayrılırdı.

Ümumiyyətlə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, şumerli mütəfəkkirlər dəqiq ifadə olunmuş fəlsəfi təlim yaratmamışlar. Bu, onların əxlaqi prinsiplərinə, öyüd-nəsihətlərinə də aiddir. Onlarla xüsusi etik normalar məcmuəsi olmadığından etika

haqqında fikirləri ancaq ayrı– ayrı əsərlərdən toplamaq mümkündür.

Şumer filosofunu heç vaxt mürəkkəb bir problem olan iradə azadlığı problemi qətiyyənlə maraqlandırmırdı. Onlara görə, allahlar insanları öz kefləri xatirinə yaratmışdılar. Ona görə də insanlar ölü–mə məhkum, allahlar isə əbədidir. Onlara görə yüksək əxlaqi key–fiyyətlər insanlara allahlar tərəfindən bəxş edilmişdir. Doğrudur, şumerlilər həqiqəti və xeyirxahlığı, qanun və qaydanı, ədaləti və azadlığı, mərhəməti və s. yüksək qiymətləndirmişlər. Təbiidir ki, onlar şər və bəd əməlləri, özbaşınalığı, yalanı, haqsızlığı, pozğunluğu, amansızlığı rədd edirdilər. Qədim şumer filosoflarının fikrincə, böyük allahlar öz təbiətinə görə xeyirxahdır. Bununla yanaşı, onlar belə hesab edirdilər ki, bəşər sivilizasiyasını yaradan allahlar şəri, yalanı, zorakılığı, bir sözlə bütün qüsurları özləri cəmiyyətin həyatına gətirmişlər. Allahlar nə üçün belə hərəkət edirlər?– sualına onlar cavab tapa bilmirdilər, daha doğrusu onlar bu cavabı heç axtarmırdılar da. Eyni zamanda Şumer mütəfəkkirləri allahları yer üzərində hökmranlıq edən padşahlarla çox vaxt eyniləşdirirdilər. Yəni şahlar necə hər bir adama kömək etmirdilərsə (yaxın adamları bura aid deyil), allahlar da ondan kömək diləyən ayrı– ayrı adamlara kömək etmirdilər. Elə buna görə də ayrı– ayrı «şəxsi allahlar», «qoruyucu mələklər» ideyası meydana çıxırdı. Şumerlərə görə, insanlar allahlara xidmət etmək üçün gildən yaradılmışdır.

Bir sözlə, bəşəriyyətin ümumi mədəni inkişafında qədim Şumer xalqı özünəməxsus yer tutur. Onların yaratdığı ilkin mədəniyyət dünyanın sonrakı inkişafına, o cümlədən onun tarixinin, mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin, ədəbiyyatının və s. inkişafına əvəzedilməz təsir göstərmişdir. İlkin Şumer miflərinin Azərbaycan xalqının mifologiyası, mədəniyyəti, dini və fəlsəfəsində özünü göstərməsi dünyanın bu qədim xalqını bizə doğmalaşdırır və onu «özümüzünkü» hesab etməyə imkan verir.

Sual 2. Qədim hind fəlsəfəsi

Bəşəriyyətin fəlsəfi fikri qəbilə– tayfa münasibətlərinin dağılması ilk sinfi cəmiyyətlərin və dövlətin əmələ gəlməsi ilə eyni dövrdə formalaşmağa başlamışdır. Bəşəriyyətin çoxminillik təcrübəsini ümumiləşdirən ayrı– ayrı fəlsəfi ideyalara Qədim Misirin və Qədim Babilistanın ədəbi abidələrində rast gəlmək mümkündür.

Qədim Şərq ölkələrində yaranan fəlsəfə ən qədim fəlsəfə hesab olunur. Bunlar Misir, Babilistan, Hindistan və Çində yaranmışdır. Lakin bir sıra tarixi səbəblər ucbatından Qədim Babilistan və Misirdə fəlsəfi məktəblər yaranma bilməmişdi. Bütün ölkələrdən əvvəl fəlsəfi məktəb və ənənələr Qədim Hindistanda yaranıb inkişaf etmişdir.

Hind fəlsəfi mədəniyyəti abidələrində qeyd edildiyi kimi, II və I minilliyin başlanğıcında orada fəlsəfi məktəblər yaranmışdır. Həmin dövrdə maldar tayfalar olan ari tayfaları şimal– qərbdən Hindistana soxulmuş və yerli əhalini əsarət altına almışdır. Burada ibtidai– icma cəmiyyətinin süqutu sinfli cəmiyyətin və dövlətin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Hər bir belə dövlətin başında torpaq sahibkarlığı aristokratiyasına və nəslə kahin (Brəhmən) hakimiyyətinə arxalanan rəcələr dururdu.

Qədim Hindistan cəmiyyəti varna– qruplarına bölünürdü ki, bu da sonralar kasta sisteminin əsasını təşkil etmişdir. 4 varna var idi: 1. Kahinlər varnası (brəhmən); 2. Hərbi aristokratiya varnası (kşatrilər); 3. Əkinçilər, sənətkarlar, tacirlər varnası (vayşilər); 4. Aşağı varna (Şudralar). Şudralar brəhman, kşatri və vayşilərin tabeliyində idilər. Onları icmaya üzv qəbul etmədilər və icmanın problemlərinin həllində onlar iştirak etmədi. Əməyin ən ağır növləri onların payına düşmüşdü. Çox vaxt həmin varna arilərin müharibələrdə əsarət altında aldığı tayfalardan təşkil olunurdu. Varnalara bölgü din tərəfindən işıqlandırılırdı... Tanınmış kahin ailələri cəmiyyətə böyük təsir göstərir. Onlar təhsil daşıyıcıları, xüsusi biliklərə

yyələnlər hesab olunurdular. Eyni zamanda dini ideologiyanın inkişafına mühüm təsir göstərirdilər.

Qədim hindlilərin ilk fikir abidəsi **Vedlər** hesab olunur. **Vedlər** II və I minilliklər qovşağında yaranmışdır. Ümumiyyətlə, vedlər bəşəriyyətin ədəbi abidələri içərisində ən qədimi kimi qəbul olunmuşdur. Vedlər qədim Hind cəmiyyətinin mənəvi mədəniyyətinin inkişafında böyük və müəyyənədicilərin rol oynamışdır. Buraya fəlsəfi fikrin inkişafını da daxil etmək olar.

Ved sözü sanskritdən tərcümədə **bilik** mənasını verir. Lakin bu bilik xüsusi bilikdir. Vedlər himnlərdən, dualardan, qarğışlardan, qurbanvermə formalarından və s. ibarətdir. Obrazlı dildə vedlərdə ən qədim dini dünyagörüşü– dünya, insan və mənəvi həyat haqqında ilkin fəlsəfi təsəvvürlər ifadə olunmuşdur. Vedlər 4 qrupa, yaxud hissəyə bölünür. Onlardan ən qədimi **samhitlərdir** (himnlərdir). Samhitlər 4 məcmuədən ibarətdir. Onlardan ən qədimi– Riqveda– dini himnlər məcmuəsidir (təxminən b.er.əv. 1,5 min il əvvəl). Vedlərin ikinci hissəsi **Brəhmənlərdir** (ritual mətnlər məcmuəsi). Brəhmənizm dini onlara əsaslanmışdır (məlum olduğu kimi, brəhmənizm bud-dizmə qədər Hindistanda hakim din olmuşdur). Vedlərin üçüncü hissəsi– Aranyakilər (tərkidünya adamlar üçün davranış qaydaları) adlanır. Dördüncü hissə Upanişadlardır. Əslində Upanişadlar b.er.əv. 1 minillikdə yaranmış sırf fəlsəfi hissədir. Artıq bu zaman fəlsəfi şüurun ilk elementləri yaranır və ilk fəlsəfi təlimlərin formalaşması müşahidə olunur (buraya həm dini– idealist, həm də materialist təlimlər daxildir). Qədim Hind fəlsəfəsinin səciyyəvi cəhəti müəyyən sistem və məktəb çərçivəsində iki böyük qrupa bölünməsidir.

Bu və ya digər istiqamət bir sıra məktəblərdə tez– tez dini– etik forma altından materialist tendensiyalarla müşahidə olunurdu. Məsələn, qədim Hind materialist məktəbi olan **vayşeşiklər** onlara misal ola bilər. Bu məktəbin adı vişəşə– xüsusiyyət sözündən əmələ gəlmişdir. Gerçəkliyi izah edərkən

vayşeşiklər üçün substansiyanın, atomların, ruhların kateqoriyalarının xüsusiyyətləri birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir. Bu ilk atomizm məktəbidir. Onun məqsədi həqiqi idrak vasitəsilə iztirabdan, əzab– əziyyətdən qurtulmağa nail olmaqdır. Onlara görə substansiya 5– dir. Bunlar Su, Torpaq, Işıq, Hava və Efirdir. Onlar əbədi, bölünməz atomlardan ibarət olan fiziki elementlərdir. Atomların bütün hərəkətləri Allahın iradəsinə gedib çıxır. Digər məktəb **çarvaka– lokayata** hesab olunur. Bu da ənənələrə əsaslanan qədim materialist təlimdir. Bu məktəb maddi dünyadan başqa digər dünyaların mövcudluğunu inkar etmişdir. Dünya maddidir, biz onu hiss orqanları vasitəsilə hiss edirik. Bizim hisslərimiz yeganə həqiqi hesab olunmalıdır. Etiqad yalandır, sübutedilməzdir. Din ancaq kasıblara lazımdır.

Hind mədəniyyətinin mifoloji mərhələsi qədim Hind abidəsi «Riqveda»da əks olunmuşdur. Qədim Hind mifologiyasında ilk insan Puruşadan danışılır. Həmin puruşadan kosmosun elementləri, dünya ruhu «Mən» yaranmışdır. Puruşa kainatın maddi «tamamla-yıcısı» rolunda çıxış edir. Böyük ölçüsünə görə, o, hər yerdə var, hər yeri doldurur. Eyni zamanda Puruşa– kosmik ağıldır. O, «vedlərin bilicisidir». Onda «fikir vardır». Sonralar Upanişadlar (hərfi tərcü-məsi: müəllimin ayaqları önündə oturmaq deməkdir, ona gizli, mü-qəddəs bilik də deyirlər). Hind mədəniyyətinin metafizik mərhələ-sinə aiddir. Formasına görə Upanişadlar müəllimin şagirdlərlə dia-loqudur. Orada ilk səbəb, ilk başlanğıc problemi göstərir ki, onun vasitəsilə də təbiətin bütün hadisələri və insanın mənşəyi izah olu-nur. Upanişadlarda əsas yeri varlığın ilk səbəbi və ilk əsası kimi mə-nəvi başlanğıc brəhmən, yaxud atman, nadir hallarda puruşa haq-qında təlim tutur. Brəhmən və atman adətən sinonim kimi işlədilsə də, brəhmən çox vaxt allahın hər yerdə olan ruhunu ifadə edir. Upanişadlardan başlayaraq brəhmən və atman bütün hind fəlsəfəsinin (hər şeydən əvvəl vedanta təliminin) mərkəzi

anlayışlarına çevrilir. Ümumiyyətlə, qədim Hindistanda aşağıdakı fəlsəfi məktəblər mövcud olmuşdur:

Ortodoksal

(Vedlərin nüfuzunu qəbul edənlər

- 1.Vedanta (b.er.əv IV– II əsrlər)
- 2.Mimansa (b.er. əv. VI əsr)
3. Sankhya (b.er.əv.VI əsr)
- 4.Nyaya (b.er.əv.III əsr)
- 5.Yoqa (b.er.əvII əsr)
- 6.Vayşeşika (b.er.VI– V əsrlər)

Qeyri– ortodoksal

(Vedlərin nüfuzunu qəbul etməyənlər)

- 1.Caynizm (b.er. əv IV əsr)
- 2.Buddizm (b.er. əv.VII—VI əsr)
- 3.Çarvaka– lokayata

Brəhmən və atman Upanişadların müxtəlif mətnlərində müx-təlif şəkildə şərh olunur. Bəzilərində yaratıcı– allah və dünyanın hakimi, digərlərində panteist (dünyanın maddi ilk səbəbi ilə, yemək, nəfəs, ilk maddi element və s. ilə) ruhda dünya ilə eyniləşdirilir. Brəhmən mənəvi mütləq və onun bütün təzahürlərinin, proseslərinin daxili mahiyyəti kimi göstərilir. Upanişadın mərkəzi ideyası bu mənəvi mahiyyəti insanda və təbiətdə eyniləşdirməkdir.

Bir sıra mətnlərdə brəhmən– atmanın üçlü, triadik təbiəti təsdiq olunur. Digər mətnlərdə isə real gerçəkliyin yaranmasının və sonralar məhv olmasının, brəhmən–atmanda əriməsinin dövrü olaraq tsiklik təkrarından söhbət açılır. Varlığın bu tsiklik simvolu adətən əbədi fırlanan təkər (çakra) obrazında çıxış edir. Dünya qanunauyğunluğu prinsipi mənəvi–etik rəngə malik olan dharma konsepsiyası ilə ifadə olunur. Upanişadın idrak nəzəriyyəsində mərkəzi məsələ biliyin iki–aşağı və ali növə bölünməsi ilə səciyyələndir. Aşağı–empirik gerçəklik haqqında bilikdir (o həqiqi deyil, qırıq–kəsik, fraqmentardır). Ali isə–mənəvi mütləq biliyidir. Varlığın bütövlüyü ilə qəbul edilməsidir. Ona nail olmaq mistik praktikanın, yoq praktikasının köməyi ilə mümkündür. Yalnız bu bilik dünya üzərində ağıla imkan verir.

Etika sahəsində Upanişadlarda dünyaya münasibətdə passiv– seyrçi mövqeyin təbliği mühüm yer tutur. Ali xoşbəxtlik ruhun dün-yaya hər hansı bağlılıqdan xilas olması (mokşa, mukta) kimi qiy-mətləndirilir. Lakin, eyni zamanda, fəal həyata çağırışlar da eşidilir. Upanişadlarda maddi və mənəvi dəyərlər arasında fərq qoyulur.

İlk dəfə olaraq Upanişadlarda ruhun köçürülməsi (keçməsi) (**Sansara**) və keçmiş əməllər üçün əvəz edilməsi (**karma**) haqqında konsepsiya göstərilir. Orada insanın əməlləri zəncirində səbəb– nəticə əlaqələrinin müəyyənləşdirilmək cəhdi ifadə olunur. İnsanın davranışı– dharma mənəvi qanunlarla müəyyən edilir. Həmin qanunların yerinə yetirilməsi isə hər bir varna və həyat mərhələsi (varnaşrama) üçün zəruridir.

Bir sözlə, upanişadlar sonrakı fəlsəfi baxışlar üçün bir növ fundament rolunu oynamışdır. Burada əsas dünyagörüşü ideyaları və konsepsiyaları sonralar daha dəqiq və hərtərəfli işlənmişdir.

Epik dövrün hind fəlsəfəsinə gəldikdə isə həmin dövrün fəlsəfi fikrinin əsas mənbəyi 18 kitabdən ibarət olan geniş epik «Mahabharata» poemasıdır. Fəlsəfə nöqtəyi– nəzərindən az– çox maraqlı doğuran əsər «Bhaqavat–Gita»dır. Upanişadlarda ayrı–ayrı fikirlərdə və deyimlərdə ifadə olunan fəlsəfə «Mahabharata»da dünyagörüşü problemlərinin traktovkasına həsr olunmuş bütöv konsepsiyalar şəklində özünü göstərir. Həmin konsepsiyalar içərisində **sankhya** və onunla sıx əlaqədar olan yoqa təlimləri mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Qeyd etmək lazımdır ki, həmin təlimlərin başlıca prinsiplərinə biz epizodik olsa belə Upanişadlarda rast gəlirdik. Konsepsiyaların əsasını praktiki (materiya, təbiət) haqqında baxışlar tutur. Həmin baxışlarda bütün varlığın (o cümlədən psixikanın, şüurun) mənbəyi kimi, həmçinin ondan asılı olmayan saf ruh (Puruşa) (o, bəzən brəhmən, atman da adlanır) haqqında da söhbət açılır. Beləliklə, burada dünyagörüşü dualistdir və iki başlanğıcın etiraf edilməsinə əsaslanır.

«Bhaqavad–Gita» (hərfi tərcüməsi «İlahi nəğmə») əsəri iki qohum nəsil–Pandav və Kaurav ailələri arasında döyüşdən əvvəl Pandav qoşununun sərkərdəsi Arcunanın bu qardaş qırğınının düzgün olub– olmaması haqqında şübhələri ilə başlanır. Arcunanın şübhələri və tərəddüdlərini allah Krişna dağdır. Onun fikrincə, ədalətli döyüşdə əl titrəməməlidir. Onun nəsihət və göstərişləri ««Bhaqavad–Gita»nın əsas məzmununu təşkil edir.

Krişnanın mülahizələrinin nəzəri əsasını monist, teist sankhayalar təşkil edir ki, bunlar da etik– sosial baxışları ifadə edir. Krişna həyatın mənasını allahı dərk etməkdə görür və özünü allah kimi qələmə verirdi. Allahı dərk etmə üsullarından biri ona sədaqətli məhəbbət bəsləməkdən ibarətdir. İnsanın sevən ürəyi olmalıdır. O, ürəyi vasitəsilə biliyə sahib olmağa, çətinlikləri keçib allahı dərk etməyə qabildir. Allaha məhəbbət göstərən və onu dərk edənlərə həyatda xüsusi imtiyazlar bəxş edilir.

Yuxarıda qeyd etdik ki, hind fəlsəfəsində elə sistemlər olmuşdur ki, onlar bilavasitə vedlərə əsaslanmışdır. Bu sistemlərdə Vedlərin mətnlərinə Qədim yəhudilərin Bibliyası və xristian ədəbiyyatının Əhdi–Cədidi kimi, müqəddəs kitab kimi baxılırdı.

Vedantlar üçün Vedlər misilsiz avtoritet olmuşdur. Vedant fəlsəfəsi b.er.əv. IV–II minilliklərə aiddir. Vedant təsəvvürlərinə görə dünya həyat məktəbidir. Şagird bütün hallarda müəllimin dediklərinə əməl etməlidir. Vedant fəlsəfəsinin ən böyük nümayəndəsi Şankara (Şankaraçayra, VIII–IX əsrlər) olmuşdur. O, «Atmabhadha» traktatında vedant təliminin əsas prinsiplərini şərh edir və brəhman atman substansiya kimi varlığın məcmusu kimi təsdiq edilir, cismani fiziki ruhla «ruhani ruh» arasındakı qarşılıqlı münasibət haqqında, həqiqi bilik haqqında, atmanlığın karma və sansaradan xilas olmağın yeganə yolu olması barədə danışılır (bütün bunları isə biz artıq həm Upanişadlarda, həm də «Bhaqavad–Gita»da görmüşük).

Vedanta həmçinin maddi dünyanın illyuzorluğu (mayya) olması haqqında təlimi hazırlanmış və illyuzanın (mayya) real varlıqdan fərqləndirilməsi zərurətini qeyd etmişdir. Reallığın yeganə yolu həqiqi biliyə (brəhmənə) nail olmaqdır.

Qədim hind təfəkkür sistemində yoqa təliminin, yəni xilasolmanın fərdi yolunun da böyük əhəmiyyəti olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Yoqa Vedlərə əsaslanır və ona görə də vedlər fəlsəfi məktəbinin biri hesab olunur.

«Yoqa» «cəmlənmə», «mərkəzləşmə» mənasını verir. Bu təlimin əsasının müdrik Patancali (b. er. əv. II– əsr) tərəfində qoyulduğu ehtimal olunur. Yoqa sistemində allaha etiqad nəzəri dünyagörüşün elementi kimi, iztirablardan azad olmağa yönəldilmiş, praktik fəaliyyət şəraiti kimi başa düşülür. «Yeganə» ilə birləşmə şəxsi vəhdətin dərk edilməsi üçün zəruridir. Yoqa fəlsəfə və praktikadır. Yoqanın fəlsəfi sistemi sankhya– yoqadır. O, meditasiya şüurunun formalaşması metodikasını verir. Allah obrazına meditasiyanı tövsiyə edir. Uğurlu meditasiya samadhi vəziyyətinə (bir sıra cəmləşmənin fiziki və psixik tapşırıqları sayəsində tam intraversiya vəziyyəti) aparıb çıxarır. Yoqa praktikası xilasolmanın fərdi yolu olub, hisslər və fikirlər üzərində nəzarətə nail olmağa yönəldilmişdir. O, yemək qəbul qaydasını da müəyyən edir. Bunun özü isə maddi təbiət qunlarına müvafiq olaraq üç kateqoriyaya bölünür. Nadanlıq və ehtiras qunlarındakı yemək əzab– əziyyəti, bədbəxtlikləri, xəstəlikləri artırır (buraya, hər şeydən əvvəl, ət daxildir). Yaxşılıq qunlarındakı yemək (ağartı məhsulları, tərəvəz, dənli bitkilər və s.) şən əhval–ruhiyyə, xeyirxahlıq yaradır.

Yoqa təliminin müasir təbliğatçıları digər təlimlərə pis münasibət bəsləməyin əleyhinə çıxırlar. Məsələn, Ramakrişna bu məqsədlə «Fil haqqında ibrətli hekayə»ni misal gətirir.

Onun da mənası budur ki, «Allah çoxlu aspektə malikdir və hərə onu bir cür görür» «Dörd nəfər kor filə yaxınlaşır. Biri ayağına əl gəzdirir və deyir: «Fil dirəyə

bənzəyir». İkincisi xortuma əl gəzdirir və deyir: «Fil dəyənəyə bənzəyir». Üçüncüsü «Fil çəlləyə bənzəyir». Dördüncüsü, filin qulaqlarına əl gəzdirir və deyir: «Fil böyük zənbilə bənzəyir». Mübahisəyə başlayırlar və heç biri fili görmür. Hamı üçün o müxtəlifdir. Əslində isə fil dörd nəfərin «gördüyü» bütün cəhətləri birləşdirir. Ramakrişna, Ramaçarağa və digər Yoqa müəllimləri digər təlimlərə dözməyi və onlara düşmənin münasibəti bəsləməməyi məsləhət görürlər. Yuxarıda göstərdiyimiz ibrətamiz hekayədə belə bir həqiqət ifadə olunur ki, Allah vahiddir, lakin çoxlu aspektlərə malikdir. Müxtəlif xalqlar allaha müxtəlif adlar verir və müxtəlif formalarda təqdim edirlər. Allah adlıdır və həmçinin adsızdır. Onun adı və forması var, eyni zamanda onun nə adı var, nə də forması var. Budur, Yoqa təliminin fəlsəfəsi və praktikası.

İndi isə Qədim Hindistanın ortodoksal olmayan fəlsəfə məktəbləri haqqında söhbətimizi davam etdirək. Onlardan biri b. er. əv. VI əsrdə yaranmış Caynizm fəlsəfi məktəbidir. Bu məktəb «müdrilər» təliminin inkişafı nəticəsində əmələ gəlmişdir. Caynizmin əfsanəvi banisi Cina (sanskritdə– qalib) təxəllüsü olan Mahavira Vardhavana olmuşdur. Cina və onun ardıcılıqları haqqında əhvalatlar kanonik, Caynist ədəbiyyatını (siddahanta) təşkil etmişdir. Caynizmə görə Cina 5 həqiqəti təbliğ etmişdir: adam öldürmək, yalan danışmaq, oğurluq etməmək, dünyəvi şeylərə bağlanmamaq, bakirliyini saxlamaq (rahiblər üçün).

Ümumiyyətlə, caynist fəlsəfəsinin əsas məzmunu onun etikası, yəni insanın ehtiraslardan azad olması təlimidir.

Bilik geniş mənada başa düşülür. O, mənəvi müəllimlər tərəfindən verilir. Bilik təkcə müəllimə qulaqasma deyil, həm də düzgün əxlaq, davranış və hərəkət tərzidir.

Caynizm etikası asketizm etikasıdır.

Caynizm kimi, buddizm fəlsəfəsi də qeyri– ortodoksal məktəblərə aiddir. O, b.er.əv. VII– VI əsrlərdə meydana gəlmişdir. Buddizmdə əsas yeri dörd müqəddəs həqiqət göstərişi tutur: «yaşamaq əzab çəkməkdir», «əzabların səbəbi

arzulardır», «əzablardan xilas olmaq üçün arzulardan çəkinmək lazımdır», «arzulardan çəkinməyin çarəsi Buddanın təliminə riayət edilməsidir». Bu təlim hər bir buddisti öz mövcudluğunun başlıca məqsədinə– Nirvanaya çatdırma bilər, yəni həyata bağlılıqdan tamamilə ayrılıb, ilahi ilə qovuşub əbədi səadətə nail ola və mütləq sakitlik vəziyyətinə düşə bilər.

Gündəlik həyatla əlaqədar nə varsa o buddizmdə iztirab hesab olunur. Iztirab varlığın qanunudur. Buddizmdə fəlsəfi–nəzəri və mifoloji planda münasibətdə də spesifiklik özünü göstərir. Abstrakt–nəzəri və mifopoetik təfəkkür arasındakı fərqi görə buddist filosoflar da mifopoetik təfəkkürün vacibliyini inkar etməmişlər. Elə buna görə də buddist fəlsəfəsinin və psixologiyasının nəzəri ideya və konsepsiyaları mifoloji məzmunla zənginləşdirilmişdir. Digər tərəfdən, mifologiyanın bir sıra xüsusiyyətləri bəzi nəzəri müddələrin simvolik təsvirində köməkçi rolunu oynamağa əsas vermişdir. Buddizmdə ümumi dəyişkənlik haqqında, ruhun mövcudluğunun inkarı haqqında fikirlər fəlsəfi cəhətdən maraqlıdır. Bizim eramın əvvəllərində hazırlanmış buddizm kitablarından olan «Dxammanada»da maraqlı fəlsəfi fikirlərə rast gəlmək mümkündür.

Tədqiqatçıların əksəriyyətinin fikrincə, dünyada ilk fəlsəfi abidə hind Upanişadları olmuşdur. Sual oluna bilər, nəyə görə dünya fəlsəfəsinin tarixini hind fəlsəfəsindən başlamaq lazımdır? Hər şeydən əvvəl, ona görə ki, Hindistan ən qədim mədəniyyət ölkəsidir. İkincisi, məsələn budur ki, Hindistan mədəniyyəti sırf, tipik Şərq mədəniyyətidir. Üçüncüsü, qədim dövrlərdə yalnız hinduslar müstəqil, ardıcıl fəlsəfə ilə məşğul olmuşlar.

Qədim Hindistan bərabərsizlik, qulçuluq, kasta sisteminin hökm sürdüyü cəmiyyət olmuşdur. Aşağı kastadan olanlar ən murdar heyvandan belə aşağı səviyyədə qəbul edilmişdir. İnsanın taleyi onun hansı kastada doğulmasından asılı olmuşdur. Lakin quldarlıq və bərabərsizlik ölkəsində

eşidilməyən bir şey elan edilir: «**hər şey birdir. Bütün varlıqlar Yeganənin təzahürüdür**».

Hər şey birdir– bu, fəlsəfədə ilk söz idi ki, bəşəriyyətə onun birliyi, vahidliyi, azadlığı elan olunurdu. Bu ümumbirliyin elan edilməsi ideyası insaniyyətçiliyin başlanğıcı idi. Hər bir insan hətta allahın köməyi olmadan hər şey edə bilər. Qeyd etmək lazımdır ki, heç bir fəlsəfə Qərbi dünyasına Hind fəlsəfəsi qədər təsir göstərməmişdir. Bu, təkcə ekzotika deyil, insanın yaşaması üçün müalicə reseptidir. Təsadüfi deyildir ki, çox vaxt görkəmli alim və yazıçılar hind xalqını filosof xalq adlandırmışdır.

Sual 3. Qədim Çin fəlsəfəsi

Qədim Çində, xüsusilə quldarlıq cəmiyyətinin formalaşdığı dövrdə (b.ər.əv. VIII– VI əsrlərdə) ideologiyada iki tendensiya hökm sürürdü. Bunlar mühafizəkar və mütərəqqi, mistik və materialist xətlər idi. Bu iki tendensiya arasında gedən mübarizə gedişində 5 dünya elementi (metal, ağac, su, od, torpaq) haqqında sadələvh materialist ideyalar getdikcə daha geniş şəkildə yayılırdı. Həmin dövrdə, eyni zamanda iki zidd başlanğıclar (in və yan), təbii qanun (dao) və. s. haqqında II–I minilliklərin mövcud biliklərinin ümumiləşdirilməsi nəticəsi kimi təsəvvürlər geniş yayılmışdır.

Ümumiyyətlə, Çində fəlsəfi cərəyanların formalaşması b.ər.əv. VI–V əsrlərə aiddir. Onlar Çin milli xarakterinin və sosial praktikanın bütün spesifikasiyalarını özündə əks etdirirdi. Çin fəlsəfəsi millətin patriarxal cizgilərini və praktikanın konkret–əməli oriyentasiyasını təzahür etdirirdi. Çin fəlsəfəsində Qədim hindistana və digər ölkələrə xas olan zəngin mifoloji zəmin yox dərəcəsinədir. Çin fəlsəfəsi əsas etibarilə pragmatikdir və axirət dünyasına deyil, bu günkü günün praktikasına müraciət etməsi ilə fərqlənir.

Qədim Çin fəlsəfəsinin mənbələrini ilk Çin yazılı abidələri, xüsusilə məşhur «Dəyişikliklər kitabı» («İtszin») və

ona olan şərhlərdə axtarmaq lazımdır. Bu kitab «Şerlər kanonu»– «Şi tszin» kitabı ilə birlikdə Hindistanda Upanişadların oynadığı rola malik olmuşlar.

Qədim Çin fəlsəfəsinin inkişafında **daosizm**–Lao–tszi–nın dao–şeylərin yolu haqqında təlimi mühüm rol oynamışdır.

Lao–tszi (b. er. əv. VI əsrin ikinci yarısı və V əsrin birinci yarısı) daosizm fəlsəfəsi məktəbinin banisi olmuşdur. Filosofun əsas ideyası odur ki, insanların və təbiətin həyatı «səma iradəsi» ilə idarə olunmur, müəyyən yolla–dao ilə getməkdədir.

Dao–şeylərin özünün təbii qanunudur. Həmin qanun Tsi (hava, efir) substansiyası ilə dünyanın əsasını təşkil edir. Lao–tszi («qoca müəllim») belə hesab edirdi ki, dünyada hər şey hərəkətdə və dəyişmədədir, hər şey mütəmadi olaraq dəyişir. Bu inkişafın necə getməsindən asılı olmayaraq ədalət təntənə çalır. Qanun belədir. İnsan şeylərin təbii gedişinə qarışmamalıdır. İşə qarışmamaq, yaxud «hərəkətsizlik» (uvey–gerçəkliyə seyrçi münasibət) dao–nun insana münasibətdə əsas tələblərindən biridir. Bu, «təbiiliyə əməl edilməsi» deməkdir. Bu, adamların həm sosial, həm də fərdi fəaliyyətinə, həm də onların idraki fəaliyyət sahəsinə də aid edilir. Lao–tszinin ideyaları təxminən b.er.əv. IV– III əsrə aid edilən «Dao–de tszin» kitabında ifadə olunmuşdur. Kitabda aşağıdakı anlayışlar işlədilir:

De–daonun insanların davranışının, həmçinin şeylərdə predmetləşmiş konkret təzahürüdür.

Tsi–daonun predmetləşməsi nəticəsində yaranan xırda maddi hissəciklərdir. Yüngül, işıqlı tsi hissəcikləri kişi başlanğıcı–yan–ı yaradır, ağır, qaranlıq hissəciklər isə qadın başlanğıcı in–i yaradır. Bu iki başlanğıcın çulğalaşması nəticəsində daoistlərin fikrincə dün–yada olan bütün şeylər yaranır. Öz inkişafında bir sıra tsiklləri keçən «hər bir şey öz kökünə qayıdır, yəni ilkin hissəciklərə bölünür».

Jen–insansevərlik.

Li–ritual.

Daoistlərə görə, adamların ilkin təbiətlə vəhdətinə qayıdışı, sənətdə və əkinçilikdə əmək alətlərindən imtina edilməsi, mürəkkəb ictimai təşkilatlardan– dövlətdən, siniflərə bölgüdən, alimlər təbəqəsinin müdrikiyindən imtina onlara sakit, xoşbəxt həyat keçirməyə imkan verir. Lao– tszi sosial gərginliyin səbəbkarı kimi hakimiyyət hərisləri olan eqoist müdrikləri sayırdı. Onları adamların arasında çaxnaşma salan adlandıraraq müdriklərə hörmət olunmasından imtina etməyi məsləhət görürdü. O, müdriklərə hörmət edilməməsini xalqın itaətə gətirilməsinin yeganə şərti hesab edirdi.

Ümumiyyətlə, daosizmdə dialektik ideyalar, idrak təlimi, etik və sosial–siyasi baxışlar mühüm yer tutmuşdur.

Daosizmdən sonra qədim Çində geniş yayılmış təlimlərdən biri də konfutsi təlimidir. Təlimin banisi Kun– Fu– tszi (b.er.əv. 551–479–cu illər, ona çox vaxt Konfutsi deyirlər)–görməli mütəfəkkir, siyasi xadim olmuşdur. O, qədim kitabları qaydaya salmış və «Dəyişikliklər kitabı»na («İtszin») şərhləri tərtib etmişdir. O, müşavir olduğu Lu dövlətinin salnaməsini tərtib etmişdir. Konfutsinin baxışları başlıca olaraq «Söhbətlər və mühakimələr» («Lun Yuy») kitabında toplanmışdır. Bu kitab onun ardıcılıları və şagirdləri tərəfindən tərtib olunmuşdur.

Konfutsi təlimində biz başqa bir ənənəni müşahidə edirik. Burada əyanlara hörmət, cəmiyyət içərisində subordinasiyanın ciddi şəkildə qorunması və digər etik normalara riayət edilməsi tələblərinə rast gəlmək mümkündür. «Syao»–«valideynlərə hörmət», «di»–«böyük qardaşa hörmət», «çjun»–«öz ağasına, hökmdara sədaqət» kimi kateqoriyalar konfutsi təlimində mühüm yer tutur.

Konfutsi təhsilə və tərbiyəyə böyük yer verirdi. Bununla yanaşı o, belə hesab edirdi ki, əyanların nümayəndələri anadangəlmə hikmətə əsaslanan, ali bilik hesab olunan müdrikiyə nail olmalıdırlar. «Səma hökmdarı» nı və ruhların mövcudluğunu qəbul edən konfutsi taleyə inanır, daoistlərdən fərqli olaraq ənənəvi dini baxışları müdafiə edirdi.

Bizim eradan əvvəl II əsrdə imperator Udinin zamanında konfutsiçilik qanuni qüvvəyə mindirilib, rəsmi Çin ideologiyası elan edilmişdir. Konfutsi özü isə ilahiləşdirilmişdi. «Lunyuy»kitabında aşağıdakı anlayışlar verilir:

Jen (hərfən: «insansevərlik»)– konfutsiçi etik kateqoriyasıdır. **Jen** prinsipi bildirir. «Özünə rəva görmədiyini, başqasına da rəva görmə.»

Li (hərfən: «seremonial», «ritual», «hörmət»)– konfutsiçi etikanın kateqoriyası olub, geniş qaydalar məcmusunu əhatə edərək hakimlər və təbəələr, bütün ictimai qruplar–təbəqə, nəsil, ailə və s. arasında, eləcə də ayrı–ayrı adamlar arasında münasibətləri nizamlamağı əks etdirmişdir.

Hindistanda vedizm hansı rolu oynayırdısa, Çin üçün də konfutsiçilik həmin əhəmiyyətə malik olmuşdur. O, mühüm ortodoksal (öz məsləkində ardıcıl və sabit olan) məktəb olmuşdur. Doğrudur Hindistanda çoxlu məktəb olsa da onlardan heç biri rəsmən prioritet məktəb hesab olunmamışdır. Çində isə əksinə, konfutsiçilik (b.ər. əv. II əsrdə) rəsmi dövlət ideologiyası statusu əldə etmiş və onu yeni dövrə qədər saxlaya bilmişdir.

Konfutsiçiliyin əsas müddəaları aşağıdakılardır:

1. Konfutsi baxışlarının əsasında Səma haqqında («**Tyan**») ənənəvi dini təsəvvürlər dururdu. Bu böyük başlanğıc, ali allah öz iradəsini insana diqtə edirdi. Səma–ümumi əcdaddır və baş hakimdir, dünyaya insan nəslini gətirərək ona həyati qaydalar bəxş edir.

2. Tyan kultu konfutsinin sosial təlimi ilə əlaqədar idi. Burada hər kəsin öz işini görməsi və subordinasiyaya uyğun olaraq hərəkəti nəzərdə tutulurdu.

3. Daosizmdən fərqli olaraq konfutsiçilikdə rituala, etiketə, yazılmayan qaydalara üstünlük verilir. Buna müvafiq olaraq Li–yə riayət edən «xeyirxah insan» haqqında təlim mövcud olmuşdur. «Xeyirxah insan», hər şeydən əvvəl, qanunları pozmamalı haqqında düşünür, o, ritualın tələblərinə riayət etməyə borcludur. Bu isə özündə bir çox əxlaqi

qaydalara riayət edilməsini birləşdirir. **Li**–şeylərin qoyulmuş qaydasıdır.

4. Konfutsi həm də pedoqoq olmuşdur. Onun təlimində pedoqoqıca, tərbiyə problemləri mühüm yer tutmuşdur. Burada qədim Çin ənənələrinin öyrənilməsinə diqqət yetirilmişdir.

Konfutsiçilik özünün «ortalıq» nəzəriyyəsi ilə məşhurdur. Bu nəzəriyyə sonralar onun ardıcılları tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Məsələn, XII əsrdə Yeni konfutsiçilər «**ortalıq haqqında**» təlimin mə-nasını belə izah edirdilər: həyatın məqsədi–şeylərin mahiyyətini bil-məkdir; şeylərin mahiyyətini yalnız biliyin köməyi ilə anlamaq mümkündür; bilik də öz növbəsində qəlbin təbiətini dəyişdirməyə və bədəni təkmilləşdirməyə kömək edə bilər. Biliyin əsasında «səma əqlinin»– qanunun dərk edilməsi durur. Əql– səma qanununu öyrədir ki, yalnız iki şey var: bunlar yalan və doğru olandır. Kim həqiqətə qulluq edirsə, xeyirxahlıq yaradır. Kim yalana qulluq edirsə, şər yaradır. Valideyinlərə xidmət– onlara hörmətlə bağlıdır. Ağaya xidmət– ona sədaqətlə bağlıdır. Hər cür xidmət həqiqətin və yalanın fərqləndirilməsinin, həqiqətin seçilməsi isə onun əməllərə çevrilməsini tələb edir. Beləliklə, qədim Çin fəlsəfəsinin iki– konfutsiçi və daosizm konsepsiyalarını nəzərdən keçirdik. Konfutsiçi konsepsiya insanla solum, müəyyən qaydaların (Li) qoruması ilə bağlı harmoniya etikasına əsaslanır. Daosizm konsepsiyası isə insanla kosmosun harmonizasiyası ideyasını irəli sürür. «Çjuan– tszi» adlı qədim traktatda deyilir: Konfutsi təsdiq edirdi ki, o, «insanda səyahət edir», daoistlər isə deyirdilər ki, onlar «insandan kənarda səyahət edir».

Belə nəticəyə gəlmək olar ki, konfutsiçilik Çin ənənəsinə, daosizm isə dünya fəlsəfəsinə mənsubdur. Daoistlərin solumdan kənara– kosmosa çıxmaq cəhdləri şəxsiyyətin «yer» dairəsindən, qapalılıqdan və dövlətçilikdən ümumibəşəriyyəyə çıxışı bildirir. Bütün zamanlarda insana ümumbəşəri keyfiyyətlər xas olmuşdur. Nəticədə insanın

özünü mikrokosmos– kosmosun təbii elementi hesab etməsi mümkünlüyü irəli sürülmüşdür.

Qədim Çin fəlsəfəsində Mo– tszının (b.ər. əv. 479–400–cü illər) idrak nəzəriyyəsi mühüm yer tutur. Məsələ burasındadır ki, qədim Çində rəqabət aparən «yüz məktəbdən» biri də Mo–tszının fəlsəfi məktəbi olmuşdur. Bu məktəb nəzəri–idraki problemlərin tədqiqində mühüm rol oynamışdır. Məktəbdə öyrənilən əsas kateqoriyalar: varlıq, məkan, zaman, keyfiyyət, səbəbiyyət və s. idi.

Moistlər belə hesab edirdilər ki, idrak prosesinə səbəbiyyət prosesinə yanaşılan kimi yanaşmaq lazımdır. Şeylərin oxşarlığı və fərqlərini və onların cinsə görə bölgüsünü aşkar etmək zəruridir. Onlar biliyin həqiqiliyini yoxlamağın üç qaydasını təklif etmişlər. Birincisi, «əsas», daha dəqiq desək qədim müdriklərin təcrübə və mühakimələri; ikincisi, «mənbə», yəni faktlar; üçüncüsü, «tətbiq edilmə», yəni praktiki faydasıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Mo–tszi qədim Çinin körkəmli siyasi mütəfəkkiri olmuşdur. O, dövlətin mənşəyi və cəmiyyətin həyatında əməyin rolu haqqında dərin fikirlər söyləmişdir. O, konfutsiçiliyə, onun dövlət məmurlarının əbədiliyi ideyasına qarşı çıxış etmişdir. Mo tszının etik–siyasi ideyaları **on prinsipdə** əks olunmuşdur. Bunlar: «müdrikliyə hörmət», «birliyə hörmət», «ümumi məhəbbət və ümumi fayda», «səma iradəsi», və s. dir Mo–tszi «ümumi məhəbbət və ümumi fayda» prinsipinə mühüm əhəmiyyət verməklə fatalizmi inkar etmişdir. Burada isə prinsipə yəqin ki, Çin praktisizminin mənbəyi hiss olunur. Bununla yanaşı, Mo– tezi ənənəvi səma və ruhlar kultu ilə əlaqəsini kəsməmişdir. Təsadüfi deyildir ki, on prinsipin tərkibində səma və ruhlar haqqında da fikirlər vardır. Filosof belə hesab edirdi ki, onlarda mənəvi qüvvə vardır və həmin qüvvə adamları «ümumi məhəbbət və ümumi fayda» prinsipinə riayət etməyə məcbur edir.

Mo– tszının və onun ardıcıllarının baxışlarını öyrənməyin əsas mənbəyi «Mo– tszi» adlı kitabdır. Mo– tszi cəmiyyətin və dövlətin inkişafını 13 fazaya ayırmışdır. Bunlar– «müdrikliyə hörmət» birliyə, vəhdətə hörmət və «ümumi məhəbbət və ümumi fayda»dır. Beləliklə, Mo– tszi təlimində şəxsi və dövlət etikası sıx surətdə əlaqələndirilmişdir. Şəxsi məhəbbətdən çox ictimai, yaxud «ümumi məhəbbət»ə eləcə də şəxsi faydadan çox ümumi faydaya üstünlük verilir. Bununla da Çin ənənəsində fərdə nisbətən sositum üstünlük əldə etməyə başladı. Bu isə konfutsi təliminin tənqidi fonunda özünü daha aydın hiss etdirirdi. Özü də səməyə münasibət mənəvi problem kimi saxlanılırdı. Mo–tszının fikrincə, səmə və ruhlar kultu sosial ədalətin bərqərar olmasına şərait yaradır.

Göründüyü kimi, Çin fikrinin yüz məktəbindən üçünün konsepsiyası–daosizm, konfutsiçilik və Mo– tszının nəzəri–idraki konsepsiyası üstünlük təşkil etmişdir. İndi isə onlara əsasən Çin fəlsəfəsinin aşağıdakı xüsusiyyətlərini göstərə bilərik.

1. Çin fəlsəfəsində qnosoloji və məntiqi problemlər başlıca olaraq sadələvh naturalizm mövqeyindən nəzərdən keçirilirdi. İdeal və transendental haqqındakı təsəvvürlər çox zəif inkişaf etmişdir. Bu da, öz növbəsində müstəqil elm kimi formal məntiqin və dialektikanın inkişafına mane olurdu. Çin filosofları «ziddiyyət» anlayışını (onsuz dialektika mümkün deyildir.) demək olar ki, işlətmirdilər. Doğrudur onlar əkslik anlayışını işlədirdilər. Məsələn, ortalıq təlimində «xeyir və şəri» fərqləndirməkdən söhbət açılmışdı. Həyatın məqsədi– qəlbin vəzifəsidir. Qəlbin vəzifəsi və məqsədi biliyin köməyi ilə əldə edilir; biliyin əldə edilməsi nəticəsində xeyir və şəri fərqləndirmək, onun mahiyyətini başa düşmək mümkün olur.

2. Çin filosoflarının fəlsəfi terminlərdən **şeylərin ierarxik qaydasını** bərqərar etmək üçün vaxtaşırı istifadə olunurdu. Məntiqi metodologiyanın olmaması onun numeroloji metodologiya ilə əvəz olunmasına gətirib çıxarmışdı. O da öz növbəsində (öz aralarında simvolik və assosiativ əlaqəsi), say

komplekslərindən və məkan strukturundan ibarət olmuşdur. Numerologiyanın əsasında üç rəqəm: 2, 3 və onların cəmi 5 rəqəmi dururdu. Şeylərin yarandığı gündən ona ikilik və beşlik xasdır. Qüvvələrin ikili ontologiyası **in** və **yan**; üçlü ontologiyası səma, torpaq, insan; beşli ontologiyası 5 element hesab olunurdu. Qədim Çin fəlsəfi qnoseologiyasına əsasən formasız zülmətdən iki ruh–kişi ruhu **yan**, qadın ruhu **in** doğulmuşdur. Kişi ruhu səmanı, qadın ruhu isə yeri idarə etməyə başlamışdır.

Qədim Çin fəlsəfəsinin təhlili ilə biz Qədim Şərqi fəlsəfəsinin təhlilini yekunlaşdırırıq. Ümumiyyətlə, Qədim Şərqi fəlsəfəsi dünya fəlsəfi fikrinin inkişafına böyük xidmət göstərmişdir. Qədim Şərqi mütəfəkkirlərinin fəlsəfəsinin bir çox tezləri sonrakı fəlsəfi sistemlərə daxil olmuşdur. Əslində xüsusi Şərqi ənənələri, mənəviyyat ənənələri xüsusi mentalitet faktıdır və belə bir fakt olaraq qalmaqdadır.

Mövzu 4.

«Azərbaycanda maarifçilik fəlsəfəsi»

Mühazirənin planı:

1. Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin mahiyyəti, onun nümayəndələri.
2. A.A.Bakıxanov və M.F.Axundovun fəlsəfəsi baxışları.
3. Həsən Bəy Zərdabının təbii-elmi və fəlsəfi görüşləri.
4. N.Nərimanovun fəlsəfi görüşləri.

Sual 1. Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin mahiyyəti, onun nümayəndələri.

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 edirlər; 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 ortalarında olan dövrdə Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrinin xüsusiyyətlərini aşağıdakı kimi "ümumiləşdirmək mümkündür:

Birincisi, bu dövrdə ictimai fikirdə Azərbaycanın işğal edilib Rusiyaya birləşdirilməsi nəticəsində ziddiyyətli meyillər, ideyalar özünü göstərirdi: bir tərəfdən, ictimai-fəlsəfi fikirdə köhnə feodal ictimai münasibətlərini, milli ənənə və milli sərhədləri 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 dünyəviləşməsi 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 olunmaqda idi.

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 quruluşuna nail olmağa çağıran sosial-fəlsəfi baxış idi. Maarifçilərə görə cəmiyyət haqqındakı sosial ədalətsizliyi, zülm və bərabərsizliyi hökmdarın rəiyyətə qədər hamının maariflənməsi nəticəsində arada 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 əvvəllərində 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 burjuva 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, insaniləşdirilməsi; dini-fanatizm, mövhumat, cəhələtin, 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.Qutqaşmılı, 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 meyilli 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 mənəvi 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.) təşkil edirdilər. XX əsrin əvvəllərində fəaliyyət göstərmiş **C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir, Ü.Hacıbəyov, C.Ağamalı oğlu, V.Xuluflu, N.Nərimanov** və b. inqilabi-demokratizmin əsas nümayəndələri idilər.

Beşincisi, XIX əsrin axırı 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.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov, F.Köçərli, Omər Faiq, M.Hadi** və b.) bəzi hallarda İslam 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, "Füyuzat" və "Şəlalə" 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 görün xüsusi fəlsəfi-ideya cərəyanı də mövcud 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.

Sual 2. A.A.Bakıxanov və M.F.Axundovun fəlsəfi baxışları

Abbasqulu ağa Bakıxanov Qüdsi 1794-cü ildə Bakının Xilə (indiki Əmircan) kəndində anadan olmuş, ilk təhsilini burada almış, sonra Qubaya atasına məxsus olan Əmsar kəndinə köçmüş, bir sıra Şərq və rus dillərini, ilahiyyat, ədəbiyyat və fəlsəfə elmlərini öyrənməyə başlamışdır. Sonradan o, Tiflis şəhərində işləmiş, 1828-ci ildə baş komandanın dəftərxanasında Şərq dilləri üzrə tərcüməçi işləmiş, hərbi xidmətdə polkovnik rütbəsinə qədər yüksəlmişdir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov 1826-1829-cü illər Rusiya, İran və Türkiyə müharibələrində, Türkmənçay sülh müqaviləsinin bağlanılmasında iştirak etmiş, Polşada, Peterburqda olmuş, 1835-ci ildə Qubaya qayıdaraq orada "Gülüstan" adlı ədəbi məclis düzəltmiş, elmi və ədəbi yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. O, 1846-cı ildə Məkkə ziyarətinə getmiş, bir neçə ay sonra isə Təbrizə, Tehrana,

İstanbul, Ərəbistana səyahət etmiş, 1847-ci ildə Məkkə və Mədinə şəhərləri arasında yerləşən Fatimə vadisində vəfat etmişdir.

Abbasqulu ağa Bakıxanovun "Qüdsün bağları", "Müxtəsər qrammatika", "Qəribəliklərin kəşfi", "Əxlaqın islahı", "Tərəzinin mahiyyəti", "Kainatın sirrləri", "İşıqlar taxçası", "Gülüstani-İrəm" adlı əsərlərində dilçilik, məntiq, əxlaq, tarix, fəlsəfə, psixologiya, coğrafiya və digər elmlərdən, onların öz dövrü üçün aktual problemlərindən söhbət salınır, onlara müəllifin öz münasibəti bildirilir və mühüm tövsiyələr verilir.

A. Bakıxanovun yaradıcılığında onun 1841-ci ildə yazdığı "Gülüstani-İrəm" əsəri mühüm yer tutur. Bu əsərdə Azərbaycanın və Dağıstanın qədimdən 1813-cü ilə qədərki tarixinin mənbələr əsasında şərhli, müxtəlif tarixi dövrlərin siyasi xarakteristikası verilmiş, ölkənin mədəni tarixi həyatı məsələləri işıqlandırılmışdır. Bakıxanov bu əsərdə tarixə sadəcə rəvayətlər, hekayətlər toplusu kimi yanaşmamış, tarixin mənasından, onun bəşəri yaddaş və əxlaqi bir elm olmasından bəhs etmişdir. O, göstərmişdir ki, tarix insan nəsilləri arasında, müxtəlif xalqlar arasında mövcud olan əlaqənin saxlanması ən böyük vəsitisidir. Ona görə də tarixə, onun öyrənilməsinə faydalı bir məşğələ kimi yanaşmaq lazımdır.

Abbasqulu ağa Bakıxanovun dünyagörüşü islama uyğunlaşdırılmış klassik fəlsəfə əsasında təşəkkül tapmışdır. O, hikmətin (fəlsəfənin) məqsədini təhsil və maariflənməkdən ibarət saymışdır. Bununla yanaşı, o, varlığın peripatetizm və panteizmdə araşdırılan ən ümumi prinsiplərini islam əhkamlarının izahı kimi təqdim etmişdir. Onun fikrincə, varlığın vəçib və mümkün varlığa bölünməsi, vahiddən çoxun çıxarılması, çoxun təkdən törənməsi təhqiqat və hekayət əsərlərindən formalaşmışdır. Əslində isə vahiddən zəruri surətdə törəmə Allahın yaradıcılıq işindən başqa bir şey deyildir. Allahın əvvəlcə yaratdığı varlıq dünyada şeyləri tam əhatə etmək nöqtəyi-nəzərdən əql (ağıl), işləri nizamlamaq

baxımından qələm, ilkin və son olması baxımından işiq və ya nurdur. Allahın vahidliyini onun təkliyindən ibarət sayan A.Bakıxanov yazır ki, "çoxluğun mövcudluğuna baxmayaraq, o, öz vahidliyində qalır. Dəyişiklik yalnız onun zahiri təyinlərində olur, özü isə zaval tapmaz." "Onun özündən başqa hər şey məhv olacaqdır" ayəsini bu münasibətlə təkrarlayan A.A.Bakıxanov dini və fəlsəfi təfəkkürün eyniyyətindən çıxış etmiş, Allahı hər şeyi özündə ehtiva edən varlıq kimi əsaslandırmağa çalışmışdır.

A.Bakıxanov fəlsəfəni metafizika ilə eyniləşdirməklə əslində Aristotelçilik mövqeyində durmuş, varlıq və yoxluğun nisbətində dünyanı bir haldan başqa hala keçən proses kimi təsəvvür etmişdir. Onun fikrincə, varlıqda yoxluq bir haldan başqa hala keçmək deməkdir. Bütün şeylər bir şəkildən başqa şəkllə girmək üçün həlak olur. Lakin bu dəyişiklik mütləq aləmin intizamı dairəsindən kənara çıxmaz.

O, eyni zamanda dünyanın quruluşundan, səma cisimlərinin meydana gəlməsi və ondakı dəyişikliklərdən də bəhs etmiş, hərəkəti Kainatdakı bütün dəyişikliklərin əsası adlandırmışdır. Astronomiyadakı iki nəzəriyyəyə münasibətini bildirərkən A.A.Bakıxanov düzgün elmi mövqedə dayanaraq N. Kopernikin heliosentrik sistemini müdafiə etmişdir. O, göstərirdi ki, Kopernikin heliosentrik nəzəriyyəsi sanballı dəlillərlə əsaslandırılmışdır, o, Quran ayələri ilə də müdafiə oluna bilər. Onun fikrincə, "kəhkəşanda günəşdən savayı ulduzlar çoxdur. Hər bir səyyarə özü bir aləmdir. Bizim aləmimiz də həmin səyyarələrdən biridir."

A.A.Bakıxanov özünün məntiqə dair fikirlərini "Tərəzinin mahiyyəti" ("Tərəzi gözü", "Ayn-əl-Mizan") əsərində ifadə etmişdir. Əsərin "Tərəzinin gözü" adlandırılması ondan irəli gəlir ki, məntiq də fikirləri tərəzi gözü kimi çəkir, onun düzgünlüyü və ya yalanlığı dərəcəsi yoxlanılır. O, məntiqi peripatetizm istiqamətində anlayaraq onun əhatə etdiyi problemləri təsəvvürlər və təsdiqlər olmaqla iki yerə bölür, onların hər birisinin mə'na və məzmununu açıb göstərir. Onun

fikrincə, muhakimələr və ya hökmlər təsdiqin başlanğıcları (muqəddimələri), sillogizm (əqli nəticə) və onun növləri isə təsdiqin məqsədləridir. O, eyni zamanda mühakimələri qəti və şərti olması nöqtəyi-nəzərindən öyrənmiş, qəti mühakimələri birləşdirici və bölücü mühakimələr növləri kimi araşdırmışdır.

A.A.Bakıxanovun fəlsəfi dünyagörüşü onun əxlaqa, etikaya dair fikirləri ilə başa çatır. O, əxlaqa saflığı və kamilliyi həqiqətdə axtararaq göstərir ki, "ürəyin aynası küdurətin pasından təmizləndikdə bütün şeylərin həqiqətini əks etdirən və haqqı göstərən bir güzgüyə çevrilir." "Ürək nəfsini pisliklərdən təmizlənsə, Allahın işıqlarını əks etdirər." O, insana cəmiyyətdə yaşayıb fəaliyyət göstərən, öz ağılı və iradəsi ilə sərbəst hərəkət edən varlıq kimi yanaşaraq göstərir ki, o, cəmiyyət qarşısında məsuldur, öz öhdəsinə düşən borcları, vəzifələri unutmamalıdır. Onun fikrincə, insan həmişə yaxşılıq etməyə çalışmalı, öz əxlaqını təmizləyib islah etməlidir. Çünki bilik əldə etməyin məqsədi yaxşılıqdan ibarətdir. Onsuz görülən iş bəhrəsiz ağac kimi bir şeyə bənzəyər.

Abbasqulu ağa Bakıxanova görə xeyirxahlığın, yaxşılığın, müsbət əxlaqi keyfiyyətlərin ölçüsü ədalət və insafdır.

Abbasqulu ağa Bakıxanov əməksevərlik, təvəzökarlıq, düzlük, mənəvi saflıq və digər müsbət kamilliyə nail olmaqda elmin, maarifin roluna böyük üstünlük vermişdir. O, əxlaqda rəşadətə istinad edərək göstərmişdir ki, insan öz davranış qaydalarını düşünüb seçməli, bu işdə ağılı gücünə arxalanmalı, ağılla elmdən böyük bir sərvətin olmadığını dərk etməlidir.

M.F.Axundov 1812-ci ildə Şəki şəhərində tacir ailəsində anadan olmuş, gənc vaxtlarından ərəb və fars dillərini, habelə ilahiyyatı öyrənmişdir. 1832-ci ildə Gəncə şəhərində mədrəsəyə daxil olmuş və orada böyük Azərbaycan şairi və azad fikirli alimi Mirzə Şəfi Vazehin təsiri altında dini təhsildən imtina etmiş və Şəki şəhərində açılan rus nahiyyə məktəbinə daxil olmuşdur. Lakin oranı da yaşı ötdüyünə görə tərk etmiş, 1834-cü ildə Tiflis şəhərində dövlət idarəsində şərq

dilləri üzrə tərcüməçi vəzifəsinə təyin olunmuşdur və ömrünün sonuna qədər (1878-ci il) orada yaşamışdır.

M.F. Axundov Tiflis ədəbi, ictimai-siyasi mühitində rus və qərbi Avropa mədəniyyəti ilə yaxından tanış olmuş, rus dilini dərinlən öyrənmiş, o vaxt Zaqafqaziyanın və Rusiyanın görkəmli yazıçıları, inqilabçı demokratları, mütərəqqi fikirli ziyalıları ilə ünsiyyətdə olmuş, onlarla dosqluq etmişdir. M.F. Axundovun Tiflis mühitindəki dostlarından **A.Bestujev-Marlinski, Y.P.Polonskini, L.Zablotskoyu, A.Çavçavadzeni, Q.D.Eristavini, A.A.Bakıxanovu, İ.Qutqaşını** və b. göstərmək olar.

M.F.Axundov yaradıcılığa şe'rlə başlamış, **Səbuhi təxəllüsü** ilə şe'rlər yazmışdır. 1850-1856-cı illər ərzində M.F. Axundov altı orijinal komediya yazmış, 1857-ci ildə yazdığı "Aldanmış kəvakib" adlı povestində şah despotizmini amansızcasına tənqad edərək cəmiyyətdə sosial islahatlar aparılmasının zəruriliyini irəli sürmüşdür. M.F. Axundov özünün ədəbi-bədii əsərləri ilə Azərbaycan bədii ədəbiyyatı və dramaturgiyasında realizmin əsaslarını qoymuşdur. 50-ci illərin ortalarından başlayaraq M.F. Axundov iyirmi ildən çox bir müddət ərzində İran və Türkiyənin hakim dairələri ilə ərəb əlifbasında islahat aparmaq uğrunda mübarizə aparmışdır. Lakin bu yolda başlıca maneənin din fanatizmindən ibarət olduğunu dərk edən M.F.Axundov dinin əsaslarına qarşı yönəldilən, 1863-1865-ci illər ərzində yazdığı "**Kəmalüddövlə məktubları**"nda həm də özünün fəlsəfi, ictimai-siyasi baxışlarını şərh etmişdir.

Bu məktublar maarifçilik ədəbiyyatının ən güclü nümunələri olmaq etibarı ilə özünün orta əsr sxolastikasına, fikir tərzinə düşmənçiliyi ilə, maarifi, Avropa həyat tərzini möhkəm müdafiə etməsi ilə kəskin surətdə fərqlənir. M.F. Axundov özünün göstərilən fəlsəfi məktubları ilə Azərbaycanda fəlsəfə Maarifçiliyinin əsasını qoymuş, cəmiyyətin yeniləşməsini, biliklərin təbliğ edilməsini, xalqın cəhəldən oyaılmasını onda görmüşdür. Azərbaycan

Maarifçilik fəlsəfəsi özünün ən qabaqcıl nümayəndələrinin şəxsində islam fanatizminə və şərq despotizminə qarşı mübarizə edərək dünyəviləşdirilmiş mədəniyyət yaradılmasını, şəxsiyyətin azad edilməsini, insanların yenidən tərbiyə edilməsini, cəmiyyətdə ağıllı və ədalətli qanunların tətbiq edilməsini irəli sürürdülər.

Onun fəlsəfi, ictimai-siyasi baxışları **"Hindistan şahzadəsi Kəmalüdüvlənin öz dostu İran şahzadəsi Cəlalüdüvləyə yazdığı üç məktub və Cəlalüdüvlənin ona göndərdiyi cavab"** adlı fəlsəfi traktatında, **"Həkim-i-İngilis Yuma cavab"**, **"Yek kəlmənin tənqidi"**, **"Mollayi-Ruminin və onun təsnifinin babında"**, **"Aldanmış kəvakib"** və b. əsərlərində şərh edilmişdir.

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-ci 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 formalaşmış inkişaf etmişdi. O, dini fanatizm və despotizm, teologiyanı tənqid etməklə kifayətlənməmiş, dünyaya elmi-materialist baxışı əsaslandırmağa çalışmışdır.

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

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». O, həmçinin dinin axirət və ruhun ölməməzliyi 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-vücut» ənənələrinə əsaslanaraq onlardakı idealist və dini mistik cəhətləri atır, materialist özəyi isə qəbul edirdi.

O, kainatın maddiliyini və yaradılmazlığını bir materialist fəlsəfə 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 şərtidir, 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, «əvvəlidə budur, axırda budur... zaman da, məkan da onun mövcudluğu şərtidir». Yəni məkan və zaman maddi varlıqların atributlarıdır, zaman və məkan xaricində varlıq mümkün deyildir. Səbəbiyyət məsələsini də dialektikcəsinə həll edən M.F.Axundov qeyd edirdi ki, gerçəklikdə bütün hadisə və proseslər səbəblə bağlıdır, lakin səbəbi cismin, prosesin daxilində axtarmaq lazımdır, o, «ilk sərbəst», «ilahi səbəb» ideyalarını qəbul etmirdi. Təbiət, maddi varlıq hadisələrinin izahında tam materialist mövqedə baxışlarında tərəddüdlərə, ziddiyyətlərə yol vermiş, axıradək idealizmdən uzaqlaşma bilməmişdir.

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» adlandırır. O, qeyd edirdi ki, kim ki, cəhənnəm qorxusunu və cənnətə düşmək ümidini - xeyrxahlığın, 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».**

M.F.Axundov mənəviyyatın əsasına elmi, təhsili, ağılı, kütlələrin mədəni inkişafını qoyurdu. O, ictimai şüur forması kimi dinin strukturunda üç ünsürün olduğunu qeyd edirdi: etiqaad, ibadət və əxlaq. O qeyd edirdi ki, bu ünsürlər içərisində əsas məqsəd əxlaqdır. Etiqaad və ibadət isə yardımçı məqsədlər sayılır. Çünki məhz əxlaqa təsir etmək yolu ilə şəxsiyyəti, ailəni və bütövlükdə cəmiyyəti dini etiqaad və ibadət fəaliyyət amili kimi çıxış edir. M.F.Axundovun fikrincə əgər, insan yaratdığı xəyalı vücudu təsəvvür etmədən yaxşı əxlaq sahibi ola bilərsə, o vaxt dinin strukturuna daxil olan iki yardımçı prinsipinə - etiqaad və ibadətə ehtiyac qalmaz, onlar aradan çıxar, əxlaq da dini pərdəsini itirər. M.F.Axundov dinin strukturundakı etiqaad və ibadətin (deməli, bütövlükdə dini dünyagörüşün də) aradan qaldırmasının əsas səbəbini cəmiyyətin mənəvi yüksəlişində, elmi tərəqqisində görürdü.

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 hərəkatını alqışlayırdı.

M.F.Axundov siyasi görüşlərində hökmdarın xalqla bir olması, özünü xalqdan ayırmamağı məsələlərinə mühüm əhəmiyyət verirdi. M.F.Axundov xalq kütlələrinə münasibətdə özünün sələfləri hesab etdiyi fransız maarifçi materialistlərindən (Volter, Monteskye və b.) daha qabağa getmişdi. O, xalqın inqilabi hərəkatı nəticəsində qurulacaq demokratik cəmiyyəti özünün siyasi ideali hesab edir, tarixdə xalq kütlələrinin aparıcı rolunu yüksək qiymətləndirirdi.

Böyük mütəfəkkir yazıçı, materialist və ateist filosof, maarifçi və inqilabi-demokrat olan M.F.Axundovun dünya-görüşü 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 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.

Sual 3. Həsən Bəy Zərdabinin təbii-elmi və fəlsəfi görüşləri

Həsənbəy Məlikov Zərdabi (1842-1907) Azərbaycanın görkəmli maarifçi-demokrati, 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 ildə isə Moskva Universitetinin fizika-

riyaziyyat fakültəsini 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 seçməni rolunu düzgün qiymətləndirmişdir.

H.B.Zərdabının 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 elmi sahələrinə dair materialist dünyagörüşü mövqeyindən təhlil edilən çoxlu və zəngin məlumatlar vardır.

H.B.Zərdabının dünyagörüşünün formalaşması və inkişafına Şərq, Rusiya və Avropa mədəniyyətini dərinləndirən mənimsəməsi, xüsusilə XIX əsrin mütərəqqi materialist təbiətşünaslığı, maarifçilik və inqilabi-demokratizm ənənələrinin güclü təsiri olmuşdur. 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 dərk edilənliyi fikrini müdafiə etmişdir. O, insanın təbiəti 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 dünyagörüşü 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 hərəkətlər və s. haqqında maraqlı fikirlər söyləsə də, bütövlükdə cəmiyyətə baxışlarında idealizmdən uzaqlaşma 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 mövzunu təbii-elmi biliklərin xalq kütlələri arasında təbliği təşkil edirdi. Bu cəhətdən Həsənbəy Zərdabinin "Yeni ulduzlar", "Marsda insan yaşayır mı", "Prof.İ.İ.Meçnikovun kəşfi", "İnsan bədəninin hissələri" və s. məqalələri xüsusilə cəlb edir. H.B.Zərdabi astronomiyadan bəhs edən ilk iki məqaləsində astronomiyadan mürəkkəb məsələlərdən dərinədən 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. Onun bu görüşləri üçün humanizm, vətənpərvərlik və beynəlmilətçilik 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.

Sual 4. N.Nərimanovun fəlsəfi görüşləri

N.Nərimanov (1870-1925) görkəmli ictimai və dövlət xadimi, mütəfəkkir yazıçı, inqilabçı, publisist və həkim olmuşdur. N.Nərimanov dialektik və tarixi materializm yüvayəndəsi olmuşdur. 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. 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" o qeyd edirdi.

N.Nərimanov maarifçi, inqilabçı-demokrat əqidəli yazıçı idi. Ətaləti, nadanlıığı avamlığı tənqid etmək, xalqın savadlanması, maariflənməsi və inqilabi azadlıq şüurunun formalaşması uğrunda mübarizəsinin təsviri onun bədii əsərlərinin əsas mövzusu idi. N.Nərimanov "Nadanlıq", "Şamdan bəy", "Nadir şah", "Bahadır və Sona", "Pir" və s. kimi bədii əsərlərin 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, 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. O, əsil ümumxalq demokratik respublika, parlamentli respublika üsul-idarəsinə tərəfdar 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 dialektik materialist filosof və bacarıqlı həkim idi. Təbiətsünaslığın 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" adlandırırırdı. 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 üzvünün 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 və bu hərəkət və mübarizədə yeninin əvvəlkinə 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 xəyal yoxdur. Bir-birindən zidd şeylərin mübarizəsi hərəkət və həyatın davam etməsinə səbəbdir", "inkişaf 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", "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.Nərimanov milli münasibətlər sahəsində görkəmli nəzəriyyəçisi idi. O, Şərqi millətlərinin azadlıq hərəkətləri, 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 qızıqsındırmaq, özlərinin riyakar ərazi iddialarına haqq qazandırmaq üçün bəhanələr törətmək cəhdləri haqqında hələ 1906-cı ildə "Müsəlman-erməni yoxsullarına bir neçə söz" adlı müraciətində deyirdi: "Qarabağda son hadisələr provokatorlar, Qarabağda erməni-müsəlman milli toqquşmalarından istifadə edərək, özlərinin çirkin əməllərini davam etdirirlər..."

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.

Daşnaqlar, 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. Daşnaqlar 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 hissəsinə 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 bəyanətini elan etdi. Bəyanatda Azərbaycanın tərkibində Dağlıq Qarabağa geniş müxtariyyət elan olundu. Erməni tərəfi isə yenə də 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 şərtsiz 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.Nərimanovun fəaliyyəti çoxsahəli, dünyagörüşü zəngin, yaradıcılığı rəngarəngdir. Gələcək nəsillər onun mənəvi-fəlsəfi və bədii irsini daha dərinləndirən tədqiq edib öyrəndikcə, həmin irsdə özlərinin sosial-mənəvi tərəqqisi üçün faydalı olan çoxlu ideya və baxışlar, mənəvi sərvətlər tapa biləcəklər.

Mövzu 5.
«XIX – XX əsrlərin fəlsəfi cərəyanları.»

Mühazirənin planı:

1. XIX – XX əsrlər Şərq fəlsəfəsi.
2. XIX – XX əsrlər Qərb fəlsəfəsi.
3. Marksizm fəlsəfəsinin mahiyyəti.

Sual 1. XIX – XX əsrlər Şərq fəlsəfəsi

İndiki dövrdə Qərb tədqiqatçıları bir qayda olaraq «Şərq fikir tərzii»nin fəlsəfi təfəkkürə biganəliyi haqqında olan avropasentrist görüşləri qəti şəkildə inkar edirlər. Lakin bununla yanaşı onların bir çoxu hələ də fəlsəfəni sırf «Qərb filciz tərzii» hesab edən təsəvvürlərdən azad olmamışlar. Şərq alimlərinin əksəriyyəti isə keçmişin milli sistemlərini Qərb fəlsəfəsinə münasibət baxımından izah edirlər. Məsələn, «ənənəçilər» milli mədəniyyətdə fəlsəfənin olmasını təsdiq edərək, onu ümumiyyətlə dünyagörüşünün yeganə həqiqi forması mövqeyinə qaldırır və bu zəmində də Qərb fikrinin hər cür dəyərini inkar edir, üstəlik onda müasir mənəvi böhranın, sosial ziddiyyətlərin qaynağını görürlər. «Qərbçilər» isə, əksinə, Avropa mədəniyyətinin klassik nümunələri qarşısında baş əyir, öz fəlsəfi irslərindəki zəngin ənənələrə etinasızlıq göstərirlər. Nəhayət, mötədil islahatçılar Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin sintezi, Şərq və Qərb fikrinin inteqrasiyasını zəruri sayırlar.

Beləliklə, indiki dövrdə Şərq ölkələrinin əksəriyyətində siyasi həyatın demokratikləşdirilməsi problemləri daha çox iki bir-birinə zidd olan başlanğıcların mübarizəsi və yaxud sintezi baxımından şərh edilir: ənənəvi (tradision) və müasir yanaşma.

Asiya və Afrikanın müxtəlif ölkələrində xalqçılığa əsaslanan siyasi nəzəriyyələr əsasən bir-birinə oxşayır. Bu ölkələrdə sosial-siyasi demokratiya ideallarını nəinki ideologiya

və siyasi nəzəriyyənin, hətta kütləvi şüurun tərkib hissəsinə çevirmək cəhdləri çox qüvvətlidir. Bu ölkələrdə siyasi qüvvələr kütlələrin ənənəvi şüuruna müraciət edərək bu idealların birbaşa siyasi mübarizəyə daxil edilməsinə kömək etmişlər. İnkişafın «üçüncü yol» konsepsiyası belə yaranmışdı.

Bir çox müsəlman ölkələrində «islam sosializmi» konsepsiyasının tərəfdarlarına indi də rast gəlmək olar. Bu konsepsiya XX əsrin 60-70-ci illərində daha çox yayılmışdı. Hətta 30-cu illərdə məşhur Hind-Pakistan şairi və mütəfəkkiri **Məhəmməd İqbal** bu fikrin ən qızğın tərəfdarlarından olmuşdur.

Rus mənşəli amerikan sosioloqu P.Sorokin hələ 1957-ci ildə haqlı olaraq göstərirdi ki, hələ təxminən XIV əsrə qədər Qərb primitiv mədəniyyətə malik idi. Liderlik Asiya və Şimali Afrikanın böyük sivilizasiyalarının əlində idi. Misir, Babilistan, İran, Şumer, Hett, Hind, Çin, Aralıq dənizi hövzəsi (Yunan-Roma, Krit-Makedoniya. Ərəb) və başqa sivilizasiyalar min illər boyu inkişaf etmiş, sonralar vaxtaşırı gah tənəzzülə uğramış, gah da çiçəklənmə dövrü keçirmişlər. Hələlik Qərb liderlik edir. P.Sorokin yazır: «...Lakin indiki dövrdə bu öndərlik demək olar ki, sona yetibdir. Bəşəriyyətin tarixi artıq daha geniş məkanda - Afrika, Asiya, Avropa və Amerikanın kosmopolitik teatrında cərəyan edir. Böyük tarixi dramının növbəti pərdələrinin baş qəhrəmanları olmağa Avropadan başqa həm də Amerikanın, Rusiyanın, dirçəlməkdə olan Hindistanın, Çinin, Yaponiyanın, İndoneziyanın və islam dünyasının böyük mədəniyyətləri hazırlaşırlar. Bu böyük dövr artıq hərəkətə gəlib və günü-gündən sürətlənir».

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində sosial-fəlsəfi fikir. Zamanın, elmi-texniki tərəqqinin tələbləri XIX-XX əsr müsəlman alimlərinin - azərbaycanlı **Cəməfəddin Əfqani**, ərəb **Məhəmməd Abdo**, pakistanlı **Məhəmməd İqbal** və başqalarının baxışlarına ciddi təsir göstərmişdi. Onlar günün tələblərinə və ideyalarına uyğunlaşmaq üçün islamı yad fikirlərdən təmizləyib saflaşdırmağa çalışırdılar. Həmin

mütəfəkkirlər inanırdılar ki, islamın fundamental müddəaları müsəlmanlar üçün bütiin dövrlərdə aktual, dəyişməz olmuşdur. İslahatçıların təktifləri ümumiyyətlə bir məxrəcə gətirilirdi: bütün vasitələrdən istifadə etmək lazımdır ki, Qərbin elmi-texniki nailiyyətləri müsəlman dünyasının malı olsun. Lakin bir şərtlə: islamın mənəvi-əxlaqi prinsipləri saxlanmalı, müasir konstitusiyaçılıq, parlamentçilik və sosial ədalət ideyaları ilə zənginləşdirilməlidir.

Nəinki müsəlman ilahiyyətçilan, hətta müasir dünyəvi təhsil almış alimlərin də çoxu islamın ictimai həyatda aparıcı rol oynadığını göstərirlər. Onların fikrinə görə islamın keçici olmayan dəyərləri indi də insan həyatının bütün sahələrində, o cümlədən iqtisadiyyatda öz əhəmiyyətini saxlayır. Quranın, peyğəmbərin hədisləri, şəriətin ideyaları müasir inkişaf mərhələsinin tələblərinə qətiyyətlə zidd deyil, əksinə, bu ideyalar müsəlman dünyasının iqtisadi və mədəni tərəqqisinin, hələ tarixdə misli görünməmiş yüksək islam sivilizasiyasının yaranmasının əsası olmaqdır. Onlar göstərirlər ki, islam cəmiyyətində bütün sosial sarsıntıların aradan götürülməsi və şəxsiyyət ilə dövlət arasında ahəngdar münasibətin yaradılması üçün hər cür əsil insani şərait mövcuddur.

Milli ənənələr islami dəyərlər ilə o qədər sıx əlaqədədir ki, onları çox hallarda bir-birindən ayırmaq mümkün deyil, islami dəyərlər milli-mədəni irsin və ənənənin ayrılmaz hissəsi hesab edilir.

Ərəb ölkələrində sosial-siyasi və fəisəfi fikir. XIX əsrin axırı - XX əsrin əvvəllərində bir çox ərəb ölkələrində, xüsusən Misirdə islahatçılıq hərəkatı geniş yayılmışdı. Ərəb islahatçıları öz qarşılıqlarına, əlbəttə, dini ehkamlar sistemi kimi islamı düzəltmək və yaxud islah etmək məqsədi qoymurdular. **Məhəmməd Abdo, Abd-ər-Rəhman, əl-Kəvakibi, Rəşid Rida. Abdullah Nedim** və başqaları «mömin sələflərimiz»in yoluna dönməyə, islamı sonradan edilmiş əlavələrdən təmizləməyə çağırırdılar.

Məhəmməd Abdo (1849-1905) deyirdi ki, müsəlmanlar yalnız Allahın iradəsinə tabe olmalıdır, kiminsə dini hakimiyyətə sahib olmasını, Allah ilə insanlar arasında vasitəçi olmasını rədd edirdi.

Məhəmməd Rəşid Rida (1865-1935) xilafətin yenidən dirçədilməsi zərurətini sübut etməyə çalışdı.

Əli Əbdül Razaq (1888-1966) isə xilafətin ümumiyyətlə islam dininə heç bir aidiyyəti olmadığı fikrində idi. «İslam və hakimiyyətin əsasları» kitabında deyirdi ki, Quranda dövlət və yaxud idarə forması kimi xilafət haqqında heç nə deyilmir.

Bir sıra ərəb ölkələrinin siyasətində islam çox vaxt milli özəlliyin rəmzi kimi çıxış edir. Bununla yanaşı ərəb ölkələrinin bir çoxunda həm də milliyyətçiliyi islama zidd olan nəzəriyyə kimi inkar edən müsəlman maksimalistləri fəaliyyət göstərirlər. Onlar milliyyətçiliyi mahiyyət etibarilə milli eqoizmin təzahürü sayır, elə buna görə də onu korrupsiyaya, mənəvi pozğunluğa gətirən bir sosial bəla hesab edirlər. Maksimalistlərin dediyinə görə islam bütün insanların bərabərliyini, millətçilik isə onların müxtəlifliyini irəli sürür.

Beləliklə, ərəb ölkələrində mənəvi irs haqqında danışarkən, üç mövqeyi ayırmaq olar: ənənəçilər, islam daxilində islahatçılar, qərbçilər.

Ənənəçilərin fikrincə orta əsrlərin böyük ərəb filosofları əl-Kindi, əl-Ərəbi, İbn Rüşd və başqalarının yaradıcılığı fəlsəfənin zirvəsi olmuş və Qərb fəlsəfəsinin inkişafına həlledici təsir göstərmişdir. Ərəb ölkələrində fəlsəfə, onların dediyinə görə Qərbin yardımı olmadan meydana gəlib. Məsələn, Misir filosofu **Mustafa Əbd ər-Razik** (1885-1947) hesab edirdi ki, hələ Aristotelin əsərləri ərəb dilinə tərcümə ediləndən əvvəl müsəlman hüququnun (fiqxin) meydana gəlməsi «müsəlmanlarda fəlsəfi təfəkkürün yaranmasını göstərir».

XX əsr Qərb fəlsəfi fikrinin ərəb ölkələrində xeyli tərəfdarı olmuşdur. Lakin onlar həmin fikir cərəyanlarını öz mənəvi dəyərlərinə uyğunlaşdırmağa çalışırdılar. Məsələn, İkinci

Dünya müharibəsindən sonra ərəb ölkələrində geniş yayılmış ekzistensializmin təmsilçilərindən biri olan misir filosofu **Əbd ər-Rəhman Bədvi** (1917-2002) «millətçilik məcrəsində inkişaf edən fəlsəfi fikrin Şərqi ölkələrindəki başqa həmkarları kimi müasir Qərbin subyektivist konsepsiyalarını öz xalqının dini ənənələri ilə birləşdirməyə cəhd göstərirdi».

XX əsrdə Hind fəlsəfəsi. Görkəmli hind-müsəlman şairi və mütəfəkkiri **Məhəmməd İqbal** (1877-1938) yüksək dünyəvi təhsil almış, həm Şərqi, həm də Qərbin ədəbiyyatı, incəsənəti, fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olmuşdu. Bununla yanaşı qeyd etmək lazımdır ki, o, bədii və fəlsəfi yaradıcılığında daha çox islama əsaslanırdı. İqbal hesab edirdi ki, həyatı kökündən dəyişdirmək yalnız islam prinsipləri əsasında mümkündür.

İqbal Hindistan Hökumət kollecində oxumuş və burada fəlsəfə magistri dərəcəsini almışdır. Sonra o, İngiltərənin Kembridj universitetində təhsilini davam etdirmiş, Almaniyanın Münxen universitetində «İranda metafizikanın inkişafı» mövzusunda doktorluq dissertasiyası müdafiə etmişdir. Hindistana qayıdıandan sonra o, Hökumət kollecində professor kimi fəaliyyət göstərmişdir.

İqbal fəlsəfə və dinin bərabərhüquqlu olmalarını elan edir və göstərirdi ki, əgər fəlsəfənin vəzifəsi azad axtarırdırsa, dininki - inamdır.

İqbal fəlsəfəsinin mərkəzində insan dayanır. Onun fikrinə görə Allah özünü insanda təzahür etdirir. Əgər Allah mütləq Mən kimi çıxış edərsə, insan sonu olan mənlikdir. İnsan mənliyinin Allah mənliyinə yaxınlığı sayəsində Allahın dərk edilməsi insan mənliyindən keçir.

İqbalın dünyagörüşü sisteminin əsası məhəbbət fikri olduğu üçün məhz məhəbbət həqiqəti axtarmağın başlanğıc nöqtəsini təşkil edir. Onun yaradıcılığında sufizm əhəmiyyətli yer tutur. İqbal XIII əsrin böyük sufi-şairi və mütəfəkkiri Cəlaləddin Rumini özünün mənəvi müəllimi hesab edirdi.

Hələ Birinci Dünya müharibəsi ərəfəsində radikal mövqedə dayanan bir sıra hind ziyalılarından İqbalın fərqi onda idi ki, onun şüurunda siyasi azadlıq əxlaqi azadlıq anlayışı ilə, müasir insan və ideal cəmiyyət təsəvvürləri ilə qırılmaz surətdə bağlı idi.

İqbalın ideal cəmiyyəti fəlsəfi planda məkan və zaman daxilində hüdudsuzdur. Lakin siyasətçi kimi o, çalışdı ki, cəmiyyəti konkret məkan-zaman formaları ilə dövlətdə reallaşdırsın, «müsəlman millətçiliyi» ideyasını öz ərazisi olan dövlət yaratmaq uğrunda hind müsəlmanlarının apardığı mübarizənin bayrağına çevirsin. Onun fikrincə dövlət birliyinin əsasında islamın dini prinsipləri dursa da, bu dövlət ruhanilərin siyasi hakimiyyətə sahib olmaları mənada teokratik olmamalıdır.

İqbalın belə görüşlərinin əsasında «töuhid», yəni vəhdət, təklik prinsipi durur. Onun sözlərinə görə, töuhidin mənası «məhsuldar ideya kimi bərabərlik, həmrəylik və azadlıqdır. İslam baxımından dövlət bu ideal prinsipləri məkan-zaman formalarına, müəyyən insani struktura çevirmək cəhdidir. Yalnız bu mənada islamda dövlət teokratiyadır, o mənada yox ki, o Allahın yerdəki nümayəndələri tərəfindən idarə edilir».

İslamı təkcə dini təlim deyil, həm də sosialist tipli sosial struktur hesab edən İqbal, təbiidir ki, özünün sosial idealını Qurana istinad edərək əsaslandırmağa çalışdı. Burada o, iki cəhətə diqqət yetirirdi: birincisi, islamda kollektiv başlanğıcın olması, ikincisi, Quranda sosial ədaləti təmin edən sosial nizamlaşma sisteminin olması.

Mahatma Qandinin (1869-1948) fəlsəfi görüşlərinin başlanğıc prinsipi Allahın ilk reallıq kimi qəbul edilməsidir. Qandinin anlamında Allah şəxsiyyətsiz mütləq (absolyut), dünyanın mücərrəd mahiyyətidir, bütün mövcudatın səbəbi və mənbəyidir. Allah gücdür, O həqiqətdir, əbədidir. Qandi dəfələrlə demişdir ki, insan zəkası Allahın mahiyyətini dərk edə bilməz.

Qandinin əxlaq təlimi, özünün dediyinə görə, insanın mənəvi kamilliyə çatması yollarını və vasitələrini göstərir. Məhəbbət və mərhəmət, Qandiyə görə, bütün insan münasibətlərinin əsasında durmalıdır, nifrət isə həyatdan tamamilə kənar edilməlidir.

Qandi azadlığa dinc vasitələr ilə çatmaq tərəfdarı olmaqla qeyri-zorakı üsulları mütləqləşdirirdi. O, yazırdı: «qeyri-zorakılıq bəşəriyyətin xidmətində olan çox böyük qüvvədir. O, insan dühasının yaratdığı ən güclü dağıdıcı silahdan daha güclüdür». Qandi üçün qeyri-zorakılıq təkə üsul deyil, həm də ideal idi. Qandinin bütün müddəaları bu və ya digər dərəcədə qeyri-zorakılıq konsepsiyası ilə əlaqədə olmuşdur. O, «həyat, şəxsiyyət və mülkiyyət üzərində zorakılıq olmayan» bir dünya qurmağı arzu edirdi.

Qandi Qərb sivilizasiyasını kəskin şəkildə tənqid edirdi. Bu tənqid milli azadlıq ideyaları ilə müşahidə edilir. O, imperializmi «Qərb dünyasının ən ağır günahı» hesab edirdi. Qandi göstərirdi ki, sivilizasiya şəxsiyyətin əxlaqi inkişafına nə dərəcədə kömək etməsi və ya mane olması ilə qiymətləndirilməlidir.

Qandi dövlətə ümumiyyətlə mənfi münasibət bəsləyirdi. Onun fikrincə dövlət bir sinfin başqa sinif üzərində hökmranlığıdır.

Qandi xalqları sülhə və əməkdaşlığa çağırırdı. Müharibəni ittiham etmək onun qeyri-zorakılıq konsepsiyasının məntiqi nəticəsi idi. O, deyirdi: «Mən inanıram ki, hər hansı müharibə, əlbəttə şər işidir», lakin hansı tərəfin işi ədalətlidirsə, o tərəfi mən mənəvi cəhətdən müdafiə edirəm."

Rabindranat Taqor (1861-1941) böyük yazıçı və şair olsa da fəlsəfə ilə ciddi maraqlanmışdı. Taqorun fəlsəfəsi - Ali Reallığa olan poetik münasibətə əsaslanır. Onun fikrincə Ali Varlıq – mənəvi reallıqdır. Ali Başlanğıc insana belə müraciət edir: «Mən səni sevirəm və səndən də məni sevməyi xahiş edirəm, bizim bir-birimizə ehtiyacımız var». Bu məsələdə

Taqor upanişad təlimindən bəhrələnir. Bu təlimə görə  xsiyy tsiz Mütləq Ali varlıqdır. Taqor upanişad təlimini qəbul etsə də, belə hesab edirdi ki,  xsiyy tsiz Mütləq İnsan qarşısında  z n  İlahi  xsiyy t kimi göstərir. M hdudlaşmayanın (Ali Bařlanğıcın) məhdudlaşması  xsiyy t deməkdir. Allah (Ali Bařlanğıc) yaradan vaxt  xsiyy t kimi mövcud olur.

Taqora görə insan idrakının  c mənbəyi var: duyğular, ağıl və hiss üzvləri. Duyğularla insan dünyanı dərk edir, ağıl vasitəsilə insan məntiqə əsaslanan elm və fəlsəfəni yaradır, yalnız hissələr vasitəsilə Ali Varlıq a ılır, reallařır. Taqor göstərirdi ki, Ali Varlığın reallařması insanı əsl rifaha gətirir. Məhəbbət isə ali rifahdır. Allah (Ali  xsiyy t) insanı sevmək səadətinə çatmaq  c n yaradır. Bu isə o vaxt mümkün olur ki, sevən ilə sevilən ayrılıqda mövcud olurlar. Bu yolla Sonsuz Varlıq ayrılır ki,  z n  reallařdırmaq  c n ikilik yaratsın. Taqora görə insan haqqında əsl həqiqət onun ikili t bi tidir. İnsan Yer in oğlu v  Göyün varisidir. K k  palçıqda olan, çiçəyi isə parlaq g n ř iřığına tərəf yönələn, bataqlıqda bitən lotos kimi, insanın da iki q b  var: onun sonlu q tb  zərurət dünyasında, sonsuz q tb  isə İlahi qüvvəyə d ğru can atmasında yerl řir. Son mərhələdə biz ikilikd n vəhdətə d ğru hərəkət edirik. Taqor məktublarının birində yazırdı: «Biz g r k bütün dar sərhədləri aradan qaldıraaq v  irəliyə baxaraq Buddanın, İsanın v  M h mm din birl řdiyi g n  gözləyək».

R.Taqor 1913-c  ildə  d biyyat sahəsində Nobel mükafatına layiq g r lm řd .

Sual 2. XIX – XX  srl r Qərb fəlsəfəsi

XX əsrin  n geniř yayılmış fəlsəfi c r yanlarından biri **praqmatizmdir**. Bu cərəyanın vətəni Amerika Birl řmiř Őtatları hesab olunur. Yunanca praqma sözündən olub, iř, əməl deməkdir. Bu cərəyanın banisi Amerikanın görkəmli m ntiq cisi ** arlz Pirsdir** (1839– 1914). Onun  n m řhur

əsərlərindən biri 1904– cü ildə çap etdirdiyi ««Praqmatizm» nədir?» əsəridir. Onun ideyalarını sonralar Uilyam ceyms inkişaf etdirmişdir. Praqmatizm daim işdən, əməldən danışır, ideyaların və nəzəriyyələrin əməli surətdə yoxlanılması lüzumunu göstərir. Çarlz Pirs mürəkkəb və ziddiyyətli bir fəlsəfi sistem yaradaraq, burada bəzi elmi təsəvvürləri dinin mənafeyi ilə əlaqələndirməyə çalışmışdır.

Ceyms bilik əvəzinə qeyri–şüur irrasional etiqada sahib olmağı, hər şeydən əvvəl, məntiqi təfəkkürü rədd edən dini etiqad sahibi olmağı təklif edir.

Dyui başda olmaqla digər praqmatistləri «instrumental məntiq»dən və ya «eksperimental məntiqdən» istifadə etməyi məsləhət görürdülər. Bu məntiq isə, əslində, əmələ gəlmiş vəziyyətdə sınaq və səhvlər metodu üzrə sərfəli hərəkət tərzini axtarıb tapmağı nəzərdə tutur. Praqmatistlərə görə, təfəkkür insana bilik vermir, ona yalnız çətin vəziyyətdən çıxmaq və müvəffəqiyyət qazanmaq bacarığını öyrədir. Elmi məfhumlar, qanunlar, nəzəriyyələr obyektiv reallığın inikası və ya surəti deyildir, bunlar yalnız bu və ya digər məqsədi həyata keçirməkdən ötrü «hərəkət planlarıdır», «alət» və ya «vasitə»dir. Əgər ideya və ya nəzəriyyə «iş görür» və müvəffəqiyyət qazanmağa imkan verirsə, yaxşıdır, yəni düzgündür; əgər buna imkan vermirsə, pisdır, yəni səhvdir.

Praqmatizm dinin müddəalarını çox faydalı, buna görə də düzgün hesab edir. Praqmatistlər fayda prinsipini yalnız idraka deyil, həmçinin mənəvi və əməli fəaliyyətin bütün formalarına şamil edirlər.

XX əsrin birinci yarısında Qərb fəlsəfəsi diqqətini insana doğru çevirdi. İnsan problemi ilə bu və ya digər dərəcədə məşğul olan, həmin problemi əks etdirən çoxsaylı fəlsəfi konsepsiyalar ümumi **fəlsəfəyə antropologiya adı altında birləşir**. Bu terminin əsas mənası fəlsəfi fikrin insanın təbiətini və imkanlarını dərinlən anlamaqla əlaqədardır. Hələ 1929– cu ildə M.Haydegger «Kant və metafizika problemləri» adlı əsərində Kantın məşhur «Mən nəyi bilərəm?», «Mən nə

etməliyəm?» və «Mən nəyə güvənə bilərəm?» fikirlərinin yeni yozumunu verməyə çalışmışdır. Öz məcmusuna görə, «insan nədir» ümumiləşdirici fikrinə aparıb çıxarırdı. Əslində fəlsəfi antropologiya üçün başlıca vəzifə insan idrakının, fəaliyyətinin və etiqadının predmetinə yeni traktovka ilə yanaşmaqdır. Müasir şəraitdə vacib olan odur ki, biz necə dərk edirik, necə fəaliyyət göstərir və necə etiqad edirik?

Fəlsəfi antropologiyanın əsas zəmini E.Qusserlinin fenomenoloji fəlsəfəsi və eksiztensializmlə qoyulmuşdur. Fəlsəfi antropologiyanın tərəfdarlarının fikrincə, ənənəvi fəlsəfi obyektivizm və pozitivizm idrakın subyektiv və fəal cəhətlərinə etinasızlıq göstərir, dünyanın mahiyyəti, mənbəyi kimi, insanın özünü kifayət qədər qiymətləndirmir, onun daxili təcrübəsini tam şəkildə nəzərə almır. Buradan da fəlsəfənin spesifik predmetinin axtarılması və onun elmi tədqiqatın predmeti ilə eyniləşdirilməsinə (pozitivistlərdə olduğu kimi) yol verməmək vəzifəsi meydana çıxırdı. Fəlsəfi antropologiya tərəfindən tədqiq olunan konsepsiyalar şərti olaraq iki qrupa bölünür. Bunlar: subyektiv– antropoloji və obyektiv– ontoloji qruplardır. Birinci qrupa insanın və dünyanın varlığını insanın özündən, subyektiv «Mən»dən asılı edən təlimlər daxildir. Bu zaman insana avtonom bir canlı kimi, obyektiv şərait və normalardan asılı olmayan varlıq kimi baxılır. Bu konsepsiyaya görə, insan azadlığının həqiqi əsasları kimi əqli– idraki fəaliyyətin daxili səbəblərdən törəyən ruhani– mənəvi qüvvələr, təhtəşüür– irrasional və iradi impulslar başlıca amillərdir.

İkinci qrupa, varlığın mənasını, obyektin özündən, dünyadan çıxararaq dərk edən təlimlər daxildir. Bu zaman insan kosmosun, dünya əqlinin, ilahinin, mütləq ruhun ciddi determinasiya edilmiş sistemində mövcud olan bir varlıq kimi özünü göstərir. Onun real təbiəti zəruri olaraq fatalist xarakter daşıyır. Sosial– tarixi qanunauyğunluqları yaradır. Bununla yanaşı mahiyyətcə öz– özlüyündən varlığın öyrənilməsi deyil, onun faktiki mövcudluğunun qanunları deyil, varlığın özünün

mənasının izahı və aydınlaşdırılması təklif olunur. Belə bir fikir irəli sürülür ki, sırf subyektivlik hər cür obyektivliyin fəaliyyət göstərən əsasıdır, insanın əsl varlığı rolunda isə onun yaradıcılıq fəaliyyəti çıxış edir. Bu fəaliyyətin çıxış məqamı insan fəallığının məzmununu müəyyən edən dünyasıdır. İnsan dünyaya özünün həqiqiliyini əldə etməyə kömək göstərən, qarşısına qoyduğu vəzifələrin həyata keçməsinə yardım edən bir vasitə kimi münasibət bəsləyir. Nəticədə insan mənəvi və s. dəyərlərin məcmusu kimi dünyanı yaradır. Çünki bunsuz onun həyatının mənası, demək olar ki, yoxdur.

Öz fikirləri, müddəaları prinsiplərinə görə fəlsəfi antropologiya cərəyanının nümayəndələri fizikalistlərə, sosiobioloqlara və strukturalistlərə bölünür. Birincilərin baxışlarının əsasını dünyanın fizika mənzərəsi, fiziki inkişaf qanunlarının dərk edilməsinə oriyentasiya təşkil edir (U.Kuayn, c.c.Smart, c.Armstronq). sosiobioloqlar insanın davranışı haqqında təsəvvürləri bioloji qanunlarla əlaqələndirirlər (K.Lorens, Uilson, R.Qrivers, R.Aleksander). Strukturalistlərin fikrincə, həqiqi mənada tarix yoxdur. İctimai həyat və insanın özü müvafiq bütövlüyün ancaq konkret ifadəsidir. Ona görə də insan azadlığı yoxdur. Bu azadlıq rol və funksiyalarla əvəz olunmuşdur (K. Levi– Stross, M.Fuk, J.Derrida). 70–ci illərdə fəlsəfi antropologiya problematikasının dəyişilməsi müşahidə edilir. Bu da özlüyündə insanın fəlsəfi– antropoloji izahının konkret elmi bazasının genişləndirilməsi ilə əlaqədar idi. İnsan təbiətinin təbii– elmi təhlilinin dairəsinə ruh və mədəniyyət haqqında elmlər də cəlb edilir. Daha doğrusu «yeni antropologiya» haqqında söhbət başlanır. Bu dalğanın nümayəndələri M.Şeler və Q.Plesner idi. M.Şeler «İnsanın kosmosda vəziyyəti» əsərində (1828) fəlsəfi antropologiyanın mahiyyəti haqqında əsas elm kimi təqdim edir. Bu elm insanın varlığını bütövlükdə, müxtəlif sahələri ilə birlikdə konkret elmi və praktiki cəhətdən öyrənilməsini birləşdirməlidir. Q.Plesnerin «Üzviliyin pillələri və insan» (1928) adlı böyük

əsərində insanın mahiyyətinin bəzi aspektləri heyvanlar və bitkilər aləminə münasibət baxımından araşdırılmışdır.

Fəlsəfi antropoloji tədqiqatların sonrakı inkişafı və mədəniyyət sahəsindəki tədqiqatlarla zənginləşdirilmişdir. Nəticədə «mədəni antropologiya» xətti də inkişaf etməyə başlamışdır.

Fəlsəfi–dini antropologiya isə (Q.E.Xenqstenberq, F.Xammer) insana etiqada əsaslanan, öz həyatını allahla münasibətdən asılı olaraq təşkil edən varlıq kimi yanaşır. Bir sözlə, XX əsrdə insan problemi ilə Qərbdə saysız– hesabsız cərəyanlar məşğul olmaqdadır.

Personalizm (latınca şəxsiyyət sözündəndir) müasir fəlsəfədə teistik istiqamətdir. Adından görüldüyü kimi, burada şəxsiyyət ilkin yaradıcı reallıq və ali mənəvi sərvət hesab olunur. Şəxsiyyətin yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi dünya Ali şəxsiyyət – Allah yaradıcılıq fəallığının təzahürüdür. Personalizmin formalaşması XIX əsrin sonunda Rusiya və ABŞ–da başlamışdır. Personalist fəlsəfənin əsas prinsipləri N.A.Berdyayev və L.Şestov tərəfindən formulə edilmişdir. Sonralar isə həmin ideyalar N.O.Losskinin, S.N.Bulqakovun, A.Belinin, Vyaç.İvanovun yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Personalizmin Fransada yayılması həmin cərəyanın inkişafında xüsusi mərhələni təşkil edir. Onun ən böyük nümayəndəsi Emmanuel Muniyedir (1905– 1950). İdealist monizm prinsipinə və Hegelin panlogizminə qarşı olaraq personalizm çoxluq ideyasını irəli sürür. Personalizm tərəfdarları çoxlu mövcudluqlar, şüur, iradə və şəxsiyyətlər haqqında danışırlar. Əqlə qarşı intuisiya durur. Dünyanı Ali person– Allah yaratmışdır və ona inkişaf etmək qabiliyyəti vermişdir. İdrak sahəsində personalizm ənənəvi fəlsəfənin idrak subyektinin– insanın konkret təzahürləri ilə tam şəkildə antropoloji ümumiliyi ilə əvəz olunması zərurətindən çıxış etmişdir. Eləcə də subyektin fəal rolu qeyd olunur. Çünki yalnız yeganə fərdi təkrarolunmaz insan dərk edir.

Ontoloji planda şəxsiyyət fundamental kateqoriyaya çevrilir, yalnız onun vasitəsilə əsas təzahür mümkündür. Burada iradi fəallıq mövcudluğun fasiləsizliyi ilə çulğaşır. Şəxsiyyət öz təcrübəsi ilə yeganə reallığı təşkil edir. Lakin şəxsiyyətin mənbəyi özündə deyil, allahdır. Elm bu vəziyyətdə dünyanın zənginlik və müxtəlifliyinə nail olmağa qadir deyildir. Elmdə insan həyatının düzgün yolunu göstərə biləcək etibarlı oriyentirlər tapmaq mümkün deyildir. Bu vəzifəni yalnız dini fəlsəfə yerinə yetirə bilər. Personalizm təlimində şəxsiyyət haqqında çoxlu maraqlı və müsbət momentlər vardır. Xüsusilə fərd və şəxsiyyət anlayışlarının fərqləndirilməsi cəhdi maraqlı doğurur. Bu təlimin səciyyəvi cəhətlərindən biri də iradə azadlığı haqqında ideyanın əsaslandırılmasıdır. Hələ ekzistensialistlərin əsərləri yayılmamışdan əvvəl cəmiyyət və şəxsiyyətin prinsipial düşmənçiliyi haqqında fikirlər personalizmdə mövcud idi. XX əsrin birinci yarısında personalizm yeni prinsiplərlə inkişafa qədəm qoymuşdur. Fransız personalizminin banisi E. Munya marksizm və ekzistenializmin təsirini qeyd etmişdir. 1946– cı ildə çapdan çıxan «Personalizm nədir?» əsərində o yazırdı: «Biz maddi zərurətə və kollektivçilik sisteminə münasibətdə insan şəxsiyyətinin birinciliyini təsdiq edən hər cür təlimi və hər cür sivilizasiyanı personalist təlim adlandırırıq». Qarşısına bitkin fəlsəfi təlim yaratmaq məqsədi qoymayan E. Munya şəxsi mövcudluq probleminin işlənməsinin məhsuldar üsullarını axtarmağa cəhd etmişdir. Bir sözlə, başqa XX əsr fəlsəfi cərəyanları kimi, şəxsiyyət problemi personalizmin əsas tədqiqat problemi olmuşdur.

Qərbdə XIX– XX əsrdə ən geniş yayılmış cərəyanlardan biri «**Həyat fəlsəfəsidir**». Bu fəlsəfi istiqamətdə mərkəzi problem insan problemi, onun mahiyyəti və mövcudluğudur. «Həyat fəlsəfəsi»nin banisi alman filosofu **A. Şopenhauer** (1788– 1860) hesab olunur. Əsas əsəri «Dünya kor iradə və boş təsəvvürdür» adlanır. Bu əsər sonrakı fəlsəfi fikrə böyük təsir göstərmişdir. Şopenhauer dünyanı kor iradə

və qüvvə kimi öz fəlsəfəsində təsvir etmişdir. Pessimist fəlsəfəsi eyni zamanda çoxmənalı mahiyyətə malik olmuşdur. Onun fikrincə, insan illüziya və «kabuslardan» xilas olaraq gələcəyi yaradır. Həmin illüziya və kabusların içərisində sadələvh, uzaqgörmez optimizm də vardır.

Nəzəri aspektdə o, öz fəlsəfəsində hind upanişadlarına, Platon və Kantın təlimlərinə əsaslanmışdır. Onun ideyaları rasionalizmə, tarixiliyə və Hegelin dialektikasına qarşı olmuşdur. «Dünya kor iradə və boş təsəvvürdür» əsəri Platonun ideyaları aləminə və Kantın «özündə şey»inə yaxın olmuşdur. Eyni zamanda Kantdan fərqli olaraq Şopenhauer «şey özündə»– nin, yaxud məqsədsiz, kor fəaliyyət göstərən «iradə»nin dərk edilənliyini təsdiq etmişdir. «İradə» «təsəvvürləri» doğurmuşdur.

Şopenhauerin dünyagörüşü subyektiv idealist mahiyyət daşıyır. Onun üçün subyektsiz obyekt yoxdur. Şopenhauerin subyektivizmi onun özünün «dəlilər fəlsəfəsi» adlandırdığı solipsizm deyildir. Filsofa görə, dünya bir tərəfdən, dərkədənin təsəvvürüdür, digər tərəfdən isə dərkədən dünyanın məhsuludur. Həyatda olan bütün hadisələr iradənin obyektivləşdirilməsinin mərhələləridir. Daha dəqiq desək, həyatda baş verən bütün hadisələr, adamların işi, tarix və təbiət qanunları – bütün bunlar şüursuz, qüdrətli cəhətdən ibarətdir. Dünya– təcəssümləmiş iradədir. Həyat – uzun yuxugörmədir. Həyata münasibətində Şopenhauerin mövqeyi pessimizm mövqeyidir. Bu mövqe bir çox məsələlərdə buddizmə əsaslanır. «Hər bir həyat– ıztirabdır». «Bizim bədənimizin həyatı– ancaq xroniki olaraq ləngidilmiş ölümədir». Onun «Həyat müdriqliyi aforizmləri» qiymətli fikirlər məcmusudur.

A.Şopenhauerin fəlsəfəsinin təsiri altına düşən filosoflardan biri **F.Nitşedir** (1844– 1900). Əsərlərinin birində Nitşe onu özünün birinci və yeganə müəllimi adlandırmışdır. Nitşenin fikrincə, Şopenhaueri oxumaqla O, özündə «azad kişilik xarakteri» formalaşdırmışdır. Müəlimi kimi, Nitşe də özünü pessimist adlandırmışdır. Onun yaradıcılığında keçmişə,

hər şeydən əvvəl, xristian mənəvi dəyərlərinə yenidən qiymət vermək ön planda durmuşdur. Nitsxe dini (xristialığı) mədəniyyətdə həqiqi insani dəyərləri təhrif etməkdə günahkar hesab etmişdir. Xristianlıq həyat instinktini dağıtmış, axirət dünyası naminə real dünyanı inkar etmiş, o dünyanı tərifişmişdir. Xristianlıq iradəsi «məhvə doğru gedən iradədir», xəstəlikdir, tənəzzüldür. İkincisi, xristianlıq (İsgəndəriyyə, yaxud bizans mədəniyyətindən eləcə də ellin mədəniyyətindən fərqli olaraq) qul şüuru yaratmışdır, günahı qarşısında cəzalandırmaq qorxusu doğurmuşdur. Üçüncüsü, xristianlıq və onun ehkamları doktrinyor əxlaqın əsasını qoymuşdur. Bütün həyat sadə sxemə sığmasa da, xristian əxlaqı həmin sxemə sığmağa məcbur etmişdir. Dörüncüsü, xristianlıq bəşəriyyətin nəslinin kəsilməsinə şərait yaradır, bu işə gizli məhvetmə instinktidir. Nitsxe öz fəlsəfəsini «həyatın müdafiə instinkti» adlandırmışdır. Başqa sözlə, O, həmin fəlsəfəni antixristian fəlsəfəsi də adlandırır. Nəhayət, beşincisi, Nitsxenin antixristianlığı öz mahiyyətinə görə hər cür asılılığa, ayrıliyə, köləliyə qarşı çevrilmişdir. Məlum olduğu kimi, «Zərdüşt belə söyləmişdir» əsərində Allahın öldüyünü elan etmişdir. Nəyə görə? İnsan heç bir avtoritetdən asılı olmamalıdır. Allahın ölümünün dərk edilməsi azad əql, azad ruh və «azad ölüm» üçün, onların haqqında ideyaların formalaşması üçün zəruridir. Həmin əsərin bir fəslə belə adlanır– «Azad ölüm haqqında». Lakin azad həyat və azad ölüm hər bir adama müyəssər olan deyildir bunlar yalnız fəvqəlinsana xas olan şeydir. Nitsxeyə görə, bəşəriyyət öz yollarıyla gedən saysız insan kütlələrindən ibarətdir. Bu kütlələrin və bu yürüşün heç bir planı, heç bir məqsədi yoxdur. Əgər bir mənə deyilən şey varsa, o da onların içində vaxtaşırı zühür edən ayrı– ayrı qeyri– adi fəlsəfələrin varlığıdır. Lakin bu fərdlərin gördüyünü və düşündüyünü başqaları görüb düşünə bilmədiyindən, ətraf mühit və cəmiyyət onlara düşmən kəsilir, onları tənhalığa, aclıq və səfalətə məhkum edir.

Xalqların həyatında heç bir tərəqqi olmur və son

nəticədə həyatı ac və kədərli bir sonluq gözləyir. Həçansa lap yaxın zamanlarda hələ azad olan Qərb xalqlarını və sivilizasiyasını irəlidə qarşısızalmaz şəkildə yaxınlaşan külək totalitarizm gözləyir. İnsan öz əzəli instiktlərinə qayıtmalı, xeyir və şər in nə olduğunu bilməyən güclü, təbii, azad fərdlərə çevrilməlidir. Əks təqdirdə bəşəriyyəti ümumi bir cırlaşma və qum zərrəcikləri kimi bir– birilərinin eyni olmaq kimi kədərli, bəhrəsiz, cılız bir sonluq gözləyir.

Ümumiyyətlə, Nitşenin həyat fəlsəfəsi həyatdan ayrı düşmüş rasionalizmin tənqidinə, həmçinin mənəviyyətsizliğin tənqidinə, həyatın əxlaqsızlığına, ikiüzlüyə, avamlığa qarşı çevrilmişdir.

XIX əsrdə geniş yayılmış fəlsəfi cərəyanlardan biri də **pozitivizm** olmuşdur. Müstəqil fəlsəfi istiqamət kimi pozitivizm keçən əsrin 30–cu illərində formalaşmışdır. Həmin cərəyanların nümayəndələrinin fikrincə, əsas məsələ fəlsəfə ilə elmin qarşılıqlı münasibəti məsələsidir. Onların təsəvvürünə görə, müsbət (pozitiv) bilik ayrı–ayrı xüsusi elmlərin nəticəsində əldə edilə bilər, yaxud da onların sintetik birliyi sayəsində mümkün ola bilər. Ona görə də reallığın məzmununu tədqiq etməyi iddia edən fəlsəfənin xüsusi elmi fənn kimi mövcud olmaq hüququ yoxdur. Pozitivizm öz inkişafında iki mərhələ keçmişdir. **Birinci mərhələ** öz banisi fransız filosofu O.Kontun (1798– 1857) fəlsəfi məktəbi ilə əlaqədar olmaqla XIX əsrin 30– 40– cı illərini əhatə edir. Kontun məqsədi əhatəli şəkildə elmlərin təsnifatını yaratmaq olmuşdur. Ona görə biliklərin iyerarxiyası sadəcədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliyə, ümumidən konkretə doğru tarixi inkişafı əks etdirməlidir. Elmlərin ierarxiyası belədir: riyaziyyat– astronomiya, fizika– kimya– biologiya– sosiologiya.

Pozitivizmin ikinci tarixi mərhələsi (yaxud forması) maxizm və **empirikritisizmlə** (E.Max, R.Avenarius) təmsil olunmuşdur. Deməli, **neopozitivizm** pozitivizmin inkişafında üçüncü mərhələni (və yaxud formanı) ifadə edir və müxtəlif variantlarda: məntiqi pozitivizm, linqivistik təhlil fəlsəfəsi və

yaxud linqivistik fəlsəfə kimi təqdim olunur. Maraqlıdır ki, neopozitivizmin tarixi nitqin müxtəlif təhlil üsullarının bir-birini əvəz etməsi tarixidir. Bu üsullar məntiqdən semantikaya, ondan da linqivistik təhlilə doğru gedir. Məlum olduğu kimi, neopozitivistləri maksimum proqram, başqa sözlə desək, süni formalaşdırılmış nitqin əsasında mütləq formalaşdırılmış biliyə nail olmaq cəhdi birləşdirir. Bu zaman onlar elmin metodoloji problemləri üzərində inhisarçı hüququnu iddia edirlər ki, bu da öz növbəsində, idrakın bəzi cəhətlərini mütləqləşdirməyə aparıb çıxarır. Lakin neopozitivistlər idrakı bütöv hadisə kimi ona daxilən xas olan ziddiyyətləri, çətinlikləri, nitqin formalaşdırılması gedişində yaranan digər problemləri ilə birlikdə əhatə etmək qüdrətinə malik deyillər. Ancaq neopozitivizmin uğurları da qeyd edilməlidir. Bunlar böyük metodoloji yükə malik olan biliyin xüsusi sahələrinin işlənilib hazırlanması, xüsusilə riyazi məntiq, semiotika, informasiyanın semantik nəzəriyyəsi və s.–dir. Bununla yanaşı, qeyd etmək lazımdır ki, onların idrakı tədqiqatların xüsusi metodlarına ümumi, universal fəlsəfi metodologiya xassəsi vermək cəhdi müvəffəqiyyət qazandırmamışdır. Onların məqsədi təsirli metodologiya yaratmaq və bu zaman oradan fəlsəfi mənada materiya anlayışını çıxarmaq cəhdi də mühüm xüsusiyyətlər sırasına daxildir. Buraya fəlsəfədən reallıq, elmin anlayışlarının təbiəti haqqında «metafizika» məsələlərini çıxarmaq çağırışlarını da aid edə bilərik. Nəticədə neopozitivist terminlər sırf subyektivist çalarlar əldə edir. Onlar hər hansı hadisə haqqında həqiqi bilik almaq imkanını rədd edirlər.

Neopozitivistərə görə, fəlsəfənin əsas məsələsi elm dilinin məntiqi təhlilindən ibarətdir. Bu təhlilin vasitəsi kimi onlar riyazi məntiq və aksiomatik metoddan istifadə etməyi təklif edirlər. Elmə münasibətdə fəlsəfə bu və ya digər konkret elmi nəzəriyyələri təhlil etmək deyil, nəzəriyyə dilinin (hazır biliyin məcmusunu) məntiqi təhlilini yerinə yetirməlidir. Məlum olduğu kimi, hər bir elmi nəzəriyyə qeyri–mükəmməl konstruksiya olduğundan onu müvafiq hipotetik–deduktiv

modellə əvəz etmək lazıdır. Bu nöqteyi– nəzər digər ifratçılığa, elmi nəzəriyyənin aksiomatlaşdırılması metodunun mütləqləşdirilməsinə aparıb çıxarır.

Məntiqi neopozitivizmin əsasları Vyana dərnəyində XX əsrin 30– cu illərində işlənib hazırlanmışdır. Bu dərnəyə tanınmış alim və filosoflar **M.Şlik** (1882– 1936), **K.Gedel** (1906), **A.D.Ayer** (1910), **K.Karnap** (1891) və başqaları daxil idi.

Linqvistik təhlil fəlsəfəsinin formalaşmasına **Lüdviq Vitgenşteynin** (1889–1951) yaradıcılığı mühüm təsir göstərmişdir. Bu böyük məntiqçi və filosof bir sıra problemlərə toxunsa da, ən çox nitqin məntiqi məsələləri ilə məşğul olmuşdur. Linqvistik fəlsəfənin məqsədi kəşf deyil, aydınlaşdırma, həqiqət deyil, əhəmiyyətdir. L.Vitgenşteynin sözləri ilə desək, «fəlsəfə hər şeyi olduğu kimi saxlayır».

Neopozitivizm idrak prosesində yaranan bir çox çətinlikləri aşkara çıxartdı və müəyyən tarixi mərhələlərdə onların həll edilməsinə kömək etdi. Lakin elm daim inkişafdadır və yeni– yeni metodoloji problemlər doğurmağa qadirdir.

XIX əsrin ortalarına qədər fəlsəfədə rəşionalizm ideyaları hakim olmuşdur. Lakin bu işdə xüsusilə rəşional idrak sahəsindəki çətinliklər də özünü göstərmişdir. Nəticədə fəlsəfi fikrin bir sıra formalarından narazılıq özünü göstərmiş, bir növ alimlər arasında «fəlsəfi qiyam» başlanmışdır. Həmin «fəlsəfi qiyam»ın nümayəndələri sonradan **ekzistensializm fəlsəfəsinə** yaratmışlar.

Ekzistensializmin banisi, XIX əsrin birinci yarısında yaşamış danimarkalı mistik filosof **S.Kyerkeqorun** (1813–1855) təlimindən istifadə edən alman filosofu **Haydeggerdir** (1889– 1976).Ekzistensialistlərin irəli sürdükləri ən ümumi problem– həyatın mənası, insanın dünyada yeri və onun özünə həyat yolu seçməsi məsələsindən ibarətdir. Bu köhnə problem həmişə xüsusi əhəmiyyətə malik olmuşdur. Deməli, ekzistensialistlər zəmanəmizin ən kəskin məsələlərindən birinə

toxunmuşlar. Bu fəlsəfənin tərəfdarları onu, ümumiyyətlə, varlıq haqqında təlim kimi verirlər. Əslində isə həmin fəlsəfəni yalnız insan şəxsiyyətinin «mövcudluğunu» təhlil etməyə müncər edirlər (latınca: ekzistensiya sözü «mövcudluq» deməkdir). Bəzi ekzistensialistlərin «o dünya» haqqında, başqa sözlə desək, allah haqqında yeritdikləri mühakimə hesaba alınmazsa, ekzistensialistlər üçün yeganə reallıq şəxsi mövcudluqdan, «mən mövcudam» idrakından ibarətdir. Onlar insanı əhatə edən aləmi sirli, insan zəkasının dərk edə bilməyəcəyi və məntiqi təfəkkürə uyğun gəlməyən bir aləm kimi təsvir edirlər. Haydegger deyir ki, aləm ona görə mövcuddur ki, mövcudluq vardır. «Heç bir mövcudluq olmazsa, aləm də mövcud ola bilməz».

İnsanın mövcud olması faktının insan üçün ən mühüm olduğu irəli sürülür. Lakin insanın mövcudluğu intəhalıdır və insanın bütün həyatı ölüm qarşısında qorxu şəraitində keçir. Onların fikrincə, fəlsəfənin də vəzifəsi məhz bu qorxunu oyatmaq və daim bu hissi qoruyub saxlamaqdır. K.Yaspers deyir ki, filosofluq etmək ölümə alışmaq deməkdir. Şərti olaraq ekzistensialistləri dini (N.Berdyayev, L.Şestov, K.Yaspers, Q.Marsel) və ateist (M.Haydegger, J.P.Sartr, A.Kamyu, M.Merlo– Ponti, S. de Bovuar) ekzistensialistlərə bölürlər. Ekzistensialistlər belə hesab edirlər ki, insan başqa adamlarla ünsiyyət xaricində yaşaya bilməsə də, bu adamlar əslində özlərini tamamilə yalnız sayırlar. Bu təlimin tərəfdarları ənənəvi fəlsəfədən fərqli spesifik terminologiyadan istifadə edirdilər. K.Yaspersin II dünya müharibəsindən sonra yazdığı «Günah haqqında məsələ» əsəri vardır. Onun mövzusu müharibəyə görə almanların günahlandırılmasıdır. O, burada günahın təsnifatını verir: cinayətə görə günah, siyasi günah, əxlaqi günah və ən böyük günah– metafizik günah. Metafizik günahın mənbəyi insanın varlığıdır. Almanların günahını K.Yaspers metafizik günah kimi verir. Bu cür günahlar hər yerdə və hər xalqda ola bilər. Ona görə də Fuçik xəbərdarlıq edirdi. «İnsanlar sayıq olsun!»

Ümumiyyətlə, ekzistensializmin həm müsbət, həm də mənfi cəhətləri vardır. Əslində ekzistensialist fəlsəfənin leytmotivi insanın xarici ictimai qüvvələr tərəfindən əsarətinə qarşı etirazdır. Onların fikrincə, mövcudluq insanın özüdür, onun dünyaya gəlişidir. O, nə xeyirxah, nə də bədxahdır. O, xeyirxah və ya bədxah ictimai münasibətlər prosesində olur. İnsan özlüyündə həqiqətdir. Həqiqətə malik olmaq yox, həqiqətin özü olmaq gərəkdir. Bu, Roma hakimiyyət nümayəndəsi Ponti Pilatın həqiqət nədir?–sualına Xristosun–həqiqət mən özüməm!–cavabına bənzəyir. İnsanın mahiyyəti ictimai münasibətlərin məcmusudur. İnsan hazır ictimai münasibətlər dünyasına gəlir. Burada mövcudluqla mahiyyət arasında toqquşma baş verir və insanın bütün həyatı boyu davam edir. Ekzistensialistlər Marksı özgələşmə probleminə görə özlərinin sələflərindən biri hesab etmişlər. Özgələşmə problemi ekzistensialistlərdə də mərkəzi problem olmuşdur. Lakin əgər Marksda özgələşmə sosial özgələşmə idisə, onlardakı özgələşmə insan həyatının cəmiyyətdə əsas xarakteristikası idi. Ekzistensializm bir növ «həyat fəlsəfəsi»ndən, xüsusilə Nitşe fəlsəfəsindən, onun fərdiyyəçilik konsepsiyasından yaranmışdır.

Neotomizm Avkinalı Fomanın ideyalarını inkişaf etdirən dini–fəlsəfi təlimdir. Neotomizm XX əsdə daha sürətlə yayılmış və hazırda da böyük və nüfuzlu cərəyan olaraq qalmaqdadır. Onun tərəfdarları təkidlə qeyd edirlər ki, «yalnız din nicat verə bilər», ən kəskin ictimai suallara yeganə cavab bundan ibarətdir ki, «xristianlıq ruhu həyatımıza daha təsirli nüfuz etməlidir». Əslində Neotomizm orta əsr sxolastı Akvinalı Fomanın Vatikan tərəfindən katolik kilsəsinin rəsmi fəlsəfəsi kimi qəbul edilən təliminin yeniləşdirilmiş variantından ibarətdir. Neotomistlər təliminin ən ümdə əsası bundan ibarətdir ki, allah aləmin xalığı və külli–ixtiyar sahibidir. Neotomistlərin fikrincə, təbiət «ilahi ideyaların tətbiqi», tarix isə «ilahi planın həyata keçirilməsidir». Onlara görə, həqiqəti dərk etmək üçün üç forma vardır: elm, fəlsəfə və din. Bu

formaların ən aşağısı elmdir. Onlara görə, elmin verdiyi bilik mötəbər deyildir və yalnız cismani qılafla məhduddur ki, həmin qılaflar da aləmin həqiqi mənəvi mahiyyətini gizlədir, bu mahiyyətə elm nüfuz edə bilmir və bunu qismən fəlsəfə, yaxud metafizika kəşf edə bilər. Elmdən fərqli olaraq fəlsəfə aləmin mövcudluğunun ilk səbəbi məsələsini irəli sürür və belə bir nəticəyə gəlir ki, bu ilk səbəb ali mənəvi başlanğıcdır, yaxud aləmi yaradan Allahdır. Neotomistlərin təliminə görə, ali həqiqət yalnız vəhy və dini iman yolu ilə dərk edilir ki, elm və fəlsəfə də özünün dünyagörüşü əhəmiyyəti olan bütün prinsiplər nəticələrini bu dini imanla uzlaşdırmalıdır. Neotomizmin ən görkəmli nümayəndələri J.Mariten (1882– 1973), E.Jilson, Q.Vetter və Y.Boxenski hesab olunur. Ümumiyyətlə, neotomizm təlimi müxtəlif fəlsəfi fənlər sisteminə əsaslanır. Onlardan metafizika, qnoseologiya, naturfəlsəfə, etika, estetika, sosiologiya və s. göstərmək olar. Neotomist fəlsəfəsinin mərkəzində varlığın universal fəlsəfi nəzəriyyəsi rolunda çıxış edən metafizika durur. Ümumi metafizika özündə ontologiyayı (ümumiyyətlə, varlıq haqqında və necə var o cür varlıq haqqında təlimi) birləşdirir. Xüsusi metafizika dünya və insan haqqında təlimi ifadə edir.

Tənqidi rasionalizm əsrimizin 90-cı illərində postpozitivizmin ən inkişaf etmiş məktəblərindəndir. Onun banisi XX əsrin görkəmli filosofu Karl Popperdir (1902-ci ildə anadan olmuşdur). K.Popper tənqidi rasionalizmi elmin əsas metodu və alimin davranışının ən rasioial strategiyası adlandırmışdır. K.Popperin "Məntiq və elmi biliyin artımı", "Obyektiv bilik", "Realizm və elmin məqsədi", "Açıq cəmiyyət və onun düşmənləri" kimi əsas əsərlərində elmi bilik, rasionallıq, elmi həqiqət, tarixi proses və onun inkişafı problemlərindən geniş bəhs edilir, bir sıra orijinal fəlsəfi-sosioloji ideyalar irəli sürülür və əsaslandırılır. 40-50-ci illərin axırlarında o, marksizmi tənqid edərək sosial-reformizm ideyalarını irəli sürür. K.Popper marksizmi istorisizm adlandıraraq onun determinizmini Laplasın mexaniki determinizminə oxşadır və belə hesab edir ki,

marksizmin yoxsulluğu da məhz bundan ibarətdir. K.Popper sosial inkişafda qanunlarla meylləri, onların qarşılıqlı münasibətlərini fərqləndirməyi irəli sürür. Onun fikrincə, qanun ümumi olduğundan, istənilən hadisədə fəaliyyət göstərir, meyl isə bu cür əlamətə malik deyildir. K.Popper tarixi materializmi tarixi reallığı sxemlə əvəz etməkdə günahlandırır.

K.Popperin ümumi fəlsəfi konsepsiyası isə onun üç dünyanın mövcudluğu haqqında fikirlərində aşkara çıxır. Onun fikrincə, fəlsəfi, mental və obyektiv həqiqətdən ibarət olan üç dünya mövcuddur. Üçüncü dünya insan ruhunun nəticələri olan nəzəriyyələr, hipotezlər, ideyalar dünyasından ibarətdir. Bu elmi biliyin artım dünyasıdır. K.Popper göstərir ki, gec və ya tez təkzib oluna bilən nəzəriyyələr və prinsiplər elmidirlər. Deməli, bilik bütün hallarda nisbi xarakter daşıyır.

Biliyin faktlarla adekvatlığından ibarət olan həqiqətin anlaşılması K.Popper tərəfindən Hərtərəfli surətdə nəzərdən keçirilir, Onun fikrincə, həqiqətin statusunu daim dumanlarla örtülü olan dağın zirvəsi ilə müqayisə etmək olar. Lakin dumanların mövcudluğu zirvənin mövcud olmasını aradan qaldırmır. Çünki obyektiv bilik bizim idrakımızın imkanlarından, onu dərk etməyin çətin olmasından asılı deyildir. Hətta səhv və şübhəli ideyalarda obyektiv həqiqət vardır, biliyin artım mexanizmi "sınaq və səhvlər"dən keçən bir yoldur. K.Popper elmi biliyi qeyri-elmi bilikdən ayıran, müəyyən norma və standartlardan təşkil olunan "elmi rasionallıq nəzəriyyəsi"nin yaradılmasını zəruri hesab edir. Bu nəzəriyyə isə alimlərə üç vəzifəni həll etməyə imkan verəcəkdir. Həmin vəzifələr sadələvh empirizmdən qaçmaqdan, klassik alman falsəfəsi ruhunda mövcud olan spekulativ mulahizələrə yol verməməkdən və irrasionalizmə yuvarlanmamaqdan ibarətdir.

Fəlsəfi konsepsiya kimi psixoanalizin əsaslandırılması Ziqmund Freydin adı ilə bağlıdır. Avstriyalı həkim–psixiatr **Z.Freyd** (1856–1939) psixoanalizi

fəlsəfi antropoloji prinsip səviyyəsinə qaldırdı. Freydə görə, seksual meyillər uşaqlıqdan bütün həyat mərhələlərində insanı müşayiət edir, bu meyillər yerinə yetməyəndə psixoloji sarsıntılar meydana gəlir. Freydə görə, şüurlu «mən» iki obyektiv qüvvənin – «o» ilə cəmiyyət qaydalarının mübarizəsi meydanına dönür. «Kütlə psixologiyası və insan «mən»inin analizi» əsərində isə Freyd sosial əlaqələrin təbiətindən söz açır. Kütlə psixologiyasının spesifik cəhətini onun qeyri-şüuru, təhtəlşüür olaraq lider və başçıya pərəstiş etməsində görür. «Moisey və monoteizm» əsərində dinə qarşı çıxış edərək iki əks qüvvənin – həyatla ölümün əbədi mübarizəsinin psixoloji əsaslarını şərh edir.

Təhtəlşüür haqqında Freyd təlimi psixanalizin elə müddəalarına əsaslanmışdır ki, burada psixoloji narahatlıqlar, zədələr, affektlər, arzuların həyata keçməməsi və s. – nin insanı ömrü boyu izləməsi göstərilir. Bunlar özünü nevroz formasında təzahür etdirir. Freydə görə, ona qədərki fəlsəfənin ən böyük günahı o idi ki, təhtəlşüür problemi onun tədqiqat predmeti olmamışdır. Tədqiqat predmeti əql, şüür olmuşdur. Doğrudur, Freyd etiraf edirdi ki, şüurun öyrənilməsi vacib şərtidir. Əslində şüür dünyada insanın oriyentasiya götürməsinə imkan verir, özünün «Mən» – ni (ego) formalaşdırmağa şərait yaradır. Lakin «Mən» – dən başqa fərdin şüuru, insan psixikası, Freydə görə, özünə daha iki strukturu daxil edir: «Fövqəl – Mən» (Super ego) – psixikası daxilinə keçirilmiş sosial əhəmiyyətli motivlər, requlyatorlar və həmçinin «o» (Jd) təhtəlşüürün «mikrodünyası».

Təhtəlşüür, Freydə görə, şüurdan fərqlənir və öyrənilməlidir. Bu, ona bənzəyir ki, biz qaranlıq otaqda işığı yandırırıq və bütün predmetləri başqa cür görürük. Təhtəlşüür da şüurla, beynin fəaliyyəti və s. ilə çoxsaylı keçidlərlə əlaqədardır. Təhtəlşüür özünü yuxugörmədə, hipnotik vəziyyətlərdə, davranışda təzahür etdirir. O, müxtəlif səviyyələrdə (aşağı və yuxarı) özünü göstərə bilər. Yüksək səviyyəyə yaradıcılıq prosesləri ilə əlaqədar olduğundan burada

intuisiya, təxəyyül böyük rol oynayır. Elə bil ki, onlar şüurdan gizlidir, fikrin, ideyanın, obrazın yaradılması ilə bağlıdır. Təhtəlsüür təlimi libido (cinsi meyl), həyata meyl, ölümə meyl və s. terminlərlə tamamlanır və izah edilir. Freyd libidonu insanın psixik enerjisi kimi şərh etmişdir.

Freyd öz təlimini məlum qədim yunan mifləri ilə möhkəmləndirmişdir. Məsələn, «Edip kompleksi»-ni Freyd 3–4 yaşlı hər bir uşağa aid etmişdir. Termin bilmədən öz atasını öldürüb, öz anasına evlənən qədim yunan padşahı Ediplə əlaqələndirilmişdir. Freyde görə, oğlan uşağı üçün pozitiv «Edip kompleksi», daha dəqiq desək, anasına məhəbbət və buna görə atasına qısqıncılıq və rəqibi kimi nifrət motivləri mövcuddur, yaxud da neqativ, yəni ataya məhəbbət, anaya nifrət motivləri vardır. Eyni vəziyyət– psixoloji kompleks qızlarda da vardır (ataya məhəbbət, anaya nifrət), bunu O, «Elektra kompleksi» adlandırır.

Həyat və ölümə meylə gəldikdə, Freyd bunu da mifologiyanın köməyi ilə izah etmişdir. O, Aristofanın «Pir» komediyasına müraciət etmişdir. Burada Platon cinsi meylin mənşəyini nəql edir. Bu da, öz növbəsində, insanın digər meyillərini başa düşməyə imkan verir. Nə vaxtsa insanlar iki cinsli olmuşlar. Zevs onları iki hissəyə bölür. Beləliklə, hər şey yarı bölünür və hər bir adamda özünün ikinci yarısına meyl yaranır. Hər iki hissə bir– birinə qovuşmaqdan ötrü öz bədənlərini birləşdirirlər. Freyd belə hesab edirdi ki, mifdə irəli sürülən hipotez psixoanaliz üçün olduqca vacibdir. Burada meyl əvvəlki vəziyyətin tələbatından çıxır. Bunun üçün Freyd daha qədim mənbələrə müraciət edir. Məsələn, Upanişadlarda dünyanın Atmandan əmələ gəlməsi və s. bu qəbildəndir.

Freydin kütlə içində insan təlimi də təhtəlsüür haqqında olan təliminə əsaslanmışdır. O, dini ümumbəşəri nevroz adlandırmışdır. Freyd əqli insanın xilaskarı, kütləni isə ibtidai cəmiyyətin ordusu hesab edir.

Bolşevizmi dinə yaxın olan növbəti illüziya saymışdır. Rus bolşevizminin din kimi təfəkkürə qadağan qoyduğunu

göstərən Freyd K.Marksın əsərlərini onlar üçün Bibliya və Qurani əvəz edən vəhy kitabları olduğunu qeyd etmişdir. Freydin təlimini inkişaf etdirən şagirdləri içərisində **K.Yunq** (1875– 1964) özünəməxsus yer tutur. Əgər Freydin xidməti təhtəşüurun «mikrodünyası»nın təhlili idisə, Yunq da öz növbəsində təhtəşüuru öyrənərək onun ayrı– ayrı yaratdıqları (arxetipləri) ilə struktur, obrazlar mədəniyyəti üçün ümumi oxşarlığını göstərmişdir. O, elmi dövriyyəyə «kollektiv təhtəşüur» anlıyışını gətirmişdir. «Psixoloji tiplər» əsərinin girişində Yunq Platon və Aristotelin iki, tamamilə bir– birindən fərqli olan insan naturası olması haqqında Heynenin qeydlərini təhlil edir. Bunlardan biri xəyalpərvər naturadır, mistik Platon naturasıdır ki, öz qəlbinin gizli yerlərindən xristian ideyalarını və ona müvafiq gələn simvolları yaradır. Aristotel naturası isə praktikdir, hər şeyi qaydaya salandır. Həmin ideyalardan və simvoldan möhkəm ehkamlar və kult sistemi yaradır.

Yunq psixoloji tipləri iki böyük qrupa bölür: bunlar introversiya tipi və ekstraversiya tipləridir. Fərddə müxtəlif funksiyalar:

1. təfəkkür;
2. emosiya;
3. hiss;
4. intuisiya hökm sürür.

Hər bir funksiyaya adamların müvafiq psixoloji tipi uyğun gəlir.

1. təfəkkür tipi;
2. emosional tip;
3. hissedici tip;
4. intuitiv tip.

Bu 4 tiptən hər biri (funksiyalarına görə) ya bir introvertiv, yaxud da iki ekstravertiv ola bilər. Beləliklə,

1. ümumi psixoloji qaydalardan (göstərişlərdən) asılı olan tiplər (maraqların istiqaməti və onların libidosu digər tiplərdən fərqlənənlər);

2. funksional tiplər.

Psixoloji tiplər ümumi psixik proseslərlə şərtlənir ki, bunu da K.Yunq «kollektiv təhtəşüür» adlandırmışdır. Fərdi şəxsiyyət psixoloji prosesin hissəsi, kəsiyi, yaxud nümayəndəsidir ki, o, hər bir canlıda onun anadangəlmə xassəsi kimi əks olunmuşdur. Fərdin obraz tərzinin anadangəlmə xüsusiyyətləri Yunqa görə, instinkt adlanır. O yazırdı ki, obyektin bu psixi xüsusiyyətini arxetip kimi ifadə etməyi məsləhət gördüm. Arxetip anlayışı nə deməkdir? Yunq buna belə bir izahat vermişdir. Arxetip «**ibtidai obraz**» olub burada kollektiv təhtəşüürün məzmunu şüürda açıq ifadə ounan meyllərlə və baxışlarla təmsil olunmuşdur.

Yunqun dərin məzmunlu əsərlərindən biri «Psixoloji tiplər»dir. Demək olar ki, insan haqqında, onun psixoloji mahiyyəti haqqında bundan güclü və kamil tədqiqat əsəri təsəvvür etmək çətindir.

Yunqun psixoloji konsepsiyasında müxtəlif sistemlər birləşir. Yunqa görə insanın daxilində 4 insan yaşayır: «Mən», «Maska», «Kölgə» və nəhayət «Ruhun obrazı». «Mən»– fərdin inkişafıyla bağlı son məqsəddir. «Maska»– şəxsin sosial dərisidir. «Mən» üçün qalxan rolunu oynayan «Maska», eyni zamanda son nəticədə onu simasızlaşdırıa bilər. «Kölgə» «Mən»in tutqun və aşağı oxşarıdır. «Kölgə» şəxsin daxili «mən»i, onun yarımıyuxulu «şər» «mən»idir, insanın zirzəmisində yaşayan vəhşi insandır.

Yunqa görə, insan dərin dəyişmələrə uğrayıb inkişaf edir, körpəlikdən böyümə və yetkinləşmə mərhələlərinə keçir. Amma bəzən qəlb anlayışlarla yox, obrazlarla keçib gəldiyi inkişaf mərhələrinə qayıdır. Bu zaman arxaik, indvidlərə qədərki kollektiv təhtəşüür dövrünün xatirələri oynayıb üzə çıxır. O, xüsusilə uşaqlarda, kahinlərdə, mistiklərdə, sənətkarlarda, yuxu görənlərdə və ruhi xəstələrdə özünü göstərir. Nağıllarda əsatirlərdə, misteriya, yuxu və röyalarda onlarla yenidən görüşmək olar.

Yunq analitik psixologiyanın banisidir. O, təfəkkürün inkişaf tarixini əks etdirməyə çalışmışdır. Yunq hər bir fərdin

dərin daxili aləmini və xalqların həyatının mifoloji dərinliyini ustalılıqla şərh etmiş və sübuta yetirmişdir ki, Freydin bizə məlum olmayan anlaşılmaz «nəsə» təhtəlsüuru insanın yuxusunda və fantaziyalarında özünü göstərən bu qaranlıq, ehtiraslı və zorla susdurulan halları kollektiv şüurun uzaq zamanlardakı həyəcan və təcrübələrinin əks–sədasıdır.

Yunqun kəşf etdiyi kollektiv təhtəlsüur bütün bəşəriyyətə xas olan və hər hansı fərdin əsaslandığı psixi təbəqə və ya mərhələdir.

Yunqun «Metamarfoza və libido rəmzləri» ilk böyük və özünün ən çox bəyəndiyi əsəridir. Burada əks olunan arxetiplər nəzəriyyəsi fəlsəfi psixologiyada yeni bir mərhələ açdı və göstərdi ki, insanın və xalqların qədim kollektiv şüuru mifoloji motivlərlə birgə sonrakı bütün mərhələləri özüylə gətirərək, insanın beynində və hətta genlərində yatıb qalır, psixi xəstələrin, paranoiklərin sayıqlamalarında üzə çıxır.

Yunq hardasa bütün anlaşılmaz, mürəkkəb, sirli elmlərin pərdəsini açdı, bütün qədim obraz və rəmzləri oxudu, insanın dünya və fəvqəldünyalarla əlaqələrini açdı. Xüsusilə mədəniyyət, din və etik normaların inandırıcı mənşəyini və tarixini yaratdı.

Yunq sağlığında əsərlərini öyrənən xüsusi institut yaradan nəhəng elm korifeylərindən biridir.

Yunq yaradıcılığının son dövründə üzünü Şərq fəlsəfəsinə tutub Tibet və Çin fəlsəfə kitablarına psixoloji şərhlər yazdı. Hətta kimyagərliyin yeni psixoloji izahını verdi.

Freydizmi yeni dövrdə yeni Freydizm kimi təbliğ edən alman-amerikan filosofu, sosioloqu **Erix Fromm** (1900–1980) olmuşdur. Fromm freydizmin sosial tənqidi ilə məşğul olmuşdur. O, faşizmi sosial hadisə kimi tədqiq edən «Adolf Hitler Nekrofilinin klinik hadisəsi» (1978) əsərini və «Azadlıqdan qaçış» (1941), «Məhəbbət sənəti» (1956), «Ümidlər inqilabı» (1968), «Malik olmaq, yaxud mövcud olmaq» (1976) və s. əsərləri ilə məşhur olmuşdur. Frommun diqqət mərkəzində fərdin subyektiv–şəxsi fəaliyyəti kimi yox,

ontoloji fakt kimi götürülmüş insanın mövcudluğunun ziddiyyətləri durur. Fromm aşağıdakı dixotomiyaları¹ fərqləndirməyə çalışır: insanların həyatının təşkilinin patriarxal və matriarxal prinsipləri; avtoritar və humanist şüur; xarakterin istismarçı və reseptiv (üzü yola) tipləri; malikolma və varlıq fərdin həyatının iki üsulu kimi və s. Fromma görə, müasir sivilizasiya insanların fərdi, eqoist cəhətləri ucbatından məhv olacaqdır. «Malikolma ehtirası» sinfi münasibətlərə doğru aparır. Kommunistlərin sinfi mübarizəsi də doğru deyildir. Çünki qeyri– məhdud tələbat prinsipi həyatın məqsədi kimi göstərilir. Hamı daha çox şeyə malik olmağa cəhd edir. Bu isə şübhəsiz siniflərin yaranmasına və onların arasındakı mübarizə isə özlüyündə global miqyasda xalqlar arasında müharibələrə səbəb olacaqdır. «Açgözlük və sülh bir– birini inkar edir». Böyük həyat müəllimləri Budda və Xristos öz sistemlərində mərkəzi yeri ona vermişdilər ki, mülkiyyətə malik olmadan yaşamağı öyrənmək vacibdir.

Fromma görə, insan düşünən varlıq kimi bir tərəfdən, azadlığa və müstəqilliyə can atan, digər tərəfdən isə öz təhlükəsizliyi naminə bu azadlıqdan əl çəkməyə, ondan qaçmağa razı olan bir canlıdır. Bu baxımdan Fromm K.Marks-la Z.Freydi birləşdirməyə çalışmışdır. Fromma görə, sosial xarakterlərin formalaşmasında başlıca amillərdən biri qorxudur. Qorxu insanı sosial normalara uyğun gəlməyən təhtəli cəhətlərini sıxışdırıb tamam aradan çıxarmağa məcbur edir. Nəticədə insan təcrid olub öz– özünə qapılır. Fromm həkim– psixanalitik kimi, Freyd isə biologizmindən uzaqlaşmış ekzistensializmə yaxınlaşmışdır. Onun baxışları Freyddən bir də onunla fərqlənir ki, psixozin banisi dinə «kollektiv nevroz» kimi baxırsa, neofreydist əksinə, dini nerozun xüsusi bir növü hesab edir.

¹ Dixotomiya (yunanca: iki hissəyə bölmə)– bütövün ardıcıl olaraq iki hissəyə bölünməsi, sonra hər bir hissənin də öz növbəsində ikiyə bölünməsi və s.

«**Qloballaşma**» termini 80– cı illərin ortalarında meydana gəlmişdir. Həmin terminin yaranması T.Levitin adı ilə bağlıdır. O, 1983– cü ildə «Harvard biznes revyu» jurnalında çap etdirdiyi məqaləsini böyük və çox millətli korporasiyaların istehsal etdiyi ayrı– ayrı məhsulların bazarlarının bir– birilə qovuşması nəticəsində yaranmış fenomenə həsr etmişdi. Terminin yayılması isə amerikan sosioloqu R.Robertsonun adı ilə bağlıdır. O, 1985– ci ildə **qloballaşma** anlayışının şərhini vermiş, 1992–ci ildə ayrıca bir kitabda öz konsepsiyasının əsaslarını qeyd etmişdir. Yapon alimi K.Omaye 1990–cı ildə çap etdirdiyi «Sərhədsiz dünya» əsərində qloballaşma anlayışının hərtərəfli izahını verməyə çalışmışdır. M.Uters qloballaşmanı sosial proses kimi müəyyənləşdirmişdir. Həmin sosial prosesin gedişində sosial və mədəni sistemlərin coğrafi sərhədləri silinir və əhali getdikcə daha çox bu fərqlərin aradan götürüldüyünü dərk edir. Eyni zamanda **qloballaşma** dedikdə planetin bütün ölkələrinə qərb inkişaf modelinin yayılması başa düşülür ki, bu da faktiki olaraq bir polyuslu (universal və ideal) dünya qaydasının nəzəri cəhətdən əsaslandırılmasına xidmət edir.

Qərb modeli nümunəvi model kimi etiraf edilir. Daha dəqiq desək, hər bir digər inkişaf modellərindən fərqli olaraq yeganə mütərəqqi və yaradıcı model hesab olunur. Həqiqətən də digər sivilizasiyaların 6–8 min illik tarixindən fərqli olaraq müasir sivilizasiyanın olduqca az zaman kəsiyində böyük tərəqqiyə nail olduğu göz qabağındadır. Ona görə də qloballaşmanın **amerikanlaşma** ilə eyni olduğu yaxud da onun bəşəriyyət tarixində keyfiyyətə yeni bir proses olduğunu dəqiqləşdirmək olduqca vacibdir. Ümumiyyətlə, qloballaşma proseslərinin qarşılıqlı asılılıq və qarşılıqlı şərtlənməyə tabe olduğunu da qeyd etmək lazımdır. Lakin burada da bir sıra suallar meydana çıxır. Qloballaşma prosesi mərkəzi Afrika və cənubi Amerika tayfalarını da əhatə edirmi? Yəni qloballaşma prosesi yayılma baxımından məhdud hədudlara malikdirmi?

Əlbəttə, qloballaşma prosesi ümumbəşəri prosesdir və gec– tez bütün ölkələri və xalqları əhatə edəcəkdir.

XX əsrin sonunda qloballaşmanın o qədər də geniş ərazidə yayılmaması haqqında V.Ştolun fikirləri ilə razılaşmaq lazımdır. O yazırdı ki, faktiki olaraq real dünya iqtisadiyyatı XX əsrin 30–cu illərində olduğu səviyyədən o qədər də irəli getməmişdir. Bəşəriyyətin mühüm hissəsi (50 faizdən çoxu), mütəxəssislərin hesablanmasına görə qloballaşmadan kənar qalmışdır.

Qlobalizm nədir? sualına tədqiqatçılar belə cavab verir: Qlobalizm dünya bazarının siyasi fəaliyyəti sıxışdırması və yaxud dəyişdirməsi deməkdir. Bu dünya bazarının ağalığı ideologiyasıdır. O monokauzal olaraq fəaliyyət göstərir, sırf iqtisadi prinsipə sadıq qalır, çoxölçülü qloballaşmanı bir ölçüyə– təsərrüfat ölçüsünə münəcər edir. Eyni zamanda qloballaşmanın digər aspektlərinin ekoloji, mədəni, siyasi, ictimai– sivilizasiyalı və s.– ni müzakirə edir və çox vaxt onları dünya bazarının başçılıq etdiyi ölçüyə tabe edir. Bu zaman qloballaşmanın mərkəzi rolunu, o cümlədən, təsərrüfat fəaliyyətinin aktlarının qavrayışı və seçimi prinsipini inkar etmək və ya azaltmaq lazım deyildir. Qlobalizmin ideoloji nüvəsi siyasətlə iqtisadiyyatın arasındakı fərqlərin aradan götürülməsidir. Siyasətin başlıca vəzifəsi hüquqi, sosial və ekoloji hüddud şəraitini müəyyənləşdirmək sayəsində ümumiyyətlə təsərrüfat həyatının mümkün və qanuni olmasını həll etməkdir. Qlobalizm mürəkkəb qurum olan dövləti, mədəniyyəti xarici siyasəti– sadə müəssisə kimə idarə etməyə imkan verir.

XX əsrin fəlsəfə məktəblərindən biri də **Frankfurt məktəbinin sosial fəlsəfəsidir**. Bu məktəbin tarixi 1930-cu ildə **Maks Xorkhaymerin** (1895-1973) Frankfurt sosial tədqiqatlar institutuna rəhbər təyin olunması ilə başlanmışdır. Bu dövrdə onunla **T.Adorno** (1903-1969), **H.Markuze** (1898-1979), **E.Fromm** (1900-1980) kimi filosoflar birgə işləmişlər. Bu məktəbin ikinci nəslə 60-cı illərdə meydana çıxmışdır.

Onlardan **Yurgen Haberması** (1929-cu il), **Albrext Velmeri** (1933-cü il), **Klaus Offeni** (1940-cı il) göstərmək olar.

Frankfurt məktəbinin birinci nəslə öz təlimlərini neomarksizm adlandıraraq 20-30-cu illərdə cəmiyyətdə baş verən böhranların səbəblərini Marksın müraciət etməklə aşkar etmək istəmişlər. Bununla yanaşı onlar Marksın razılaşmayaraq yeni marksizm işləyib hazırlamağın zəruriliyini qeyd etmişlər. Frankfurt məktəbinin əsas konsepsiyalarına "**neqativ dialektika**", "**tənqidi cəmiyyət nəzəriyyəsi**" və "**bir ölçülü insan**" konsepsiyaları aiddirlər.

Neqativ dialektika konsepsiyası Frankfurt məktəbinin başlıca metodoloji konsepsiyasıdır. O, bütün sosial-fəlsəfi konsepsiyaların əsas ideyalarının təməlini təşkil edir. Həmin konsepsiyanın müəllifi T.Adorno "Neqativ dialektika" (1966) əsərində "eyniyyət" və "pozitivlik" kateqoriyalarını antidialektik kateqoriyalar adlandıraraq göstərir ki, varlıq və tənqüd arasında eyniyyət yox, fərq, ləp dəqiqi isə qeyri-eyniyyət mövcuddur. Yalnız "qeyri-eyniyyət" bütövün "neqativliyini", onun konkretliyini başa düşməyə köməklik edir. İnkilab və məhv olmanı sinonim anlayışlar kimi nəzərdən keçirən Adorno bütün ziddiyyətlərin total şəkildə aradan qaldırılmasının islahat və maarifçilik yollarını irəli sürür. Onun fikrincə, bəşər sivilizasiyasını ekoloji fəlakətlərdən qorumağın yolu həmin fəlakətləri dərk etmək əsasında təbiətlə barışmaqdan ibarətdir.

Frankfurt məktəbinin nümayəndələri özgələşmə və özündən özgələşmənin bütün növlərini tədqiq etməyi də irəli sürürlər. T.Adorno göstərir ki, özgələşmə özünü özgələşdirmədən irəli gəlir və o, əbədidir. Bununla yanaşı həmin məktəbin nümayəndələri "sənaye cəmiyyəti", "texniki rəşionallıq" tərəfindən törəyən özgələşmə haqqında da qiymətli fikirlər irəli sürürlər. E.Fromm isə "münaqişəsiz sosializm", "psixik cəhətdən sağlam cəmiyyət", "humanist sosializm" ideyalarını irəli sürür, insanın hər cür özgələşməsinin səbəblərinin ictimai strukturlarda olduğunu göstərir.

Frankfurt məktəbinin sosial fəlsəfə ideyaları sistemində "tənqidi cəmiyyət nəzəriyyəsi" mərkəzi yerlərdən birini tutur. Həmin nəzəriyyəni işləyib hazırlayan M.Xorkhaymer tarixin idealistcəsinə anlaşılmasından imtina edərək tarixi materializm nəzəriyyəçiləri ilə birlikdə bəşəriyyətin tarixdən əvvəlki dövrünün konsepsiyasının işlənilməsinə hazırlanmasını başa çatdırmaq vəzifəsini qarşıya qoymuşdu. Lakin onun bu cəhdləri baş tutmadı. Çünki 60-cı illərdə tarixi materializm konsepsiyası doqmatik "iqtisadi materializm" xarakterində idi. Ona görə də Frankfurt məktəbinin nümayəndələri antropoloji fəlsəfəyə doğru istiqamətləndilər. Lakin yenə də "tarixi materializm"də "insan problemləri" tapa bilmədiklərindən, onlarda tarixin materialist anlayışına da inamsızlıq yaranmağa başladı. H.Markuze hələ 1932-ci ildə yazdığı "Marksizmin yeniləşməsinin yeni məktəbləri" adlı əsərində K.Marksın "1844-cü illərin iqtisadi-fəlsəfi əlyazmaları"na istinad edərək marksizm fəlsəfəsini antropoloji cəhətdən yeniləşdirməyə cəhd göstərdi. O, bu məqsədlə M.Haydeqgerin ekzistensial varlığı ilə tarixin materialist anlaşılmasının bir sıra müddəalarını birləşdirməyə çalışsa da, ondan yeni bir şey alınmadı. Çünki marksizm özünün ehkamçı variantlarında onun hər cür antropoloji tamamlanmasını istisna edirdi, göstərilirdi ki, marksizm cəmiyyətin kommunizmə doğru hərəkətinin qanunlarını kəşf etdiyindən, onun özü əslində humanist və insanpərvər bir təlimdir.

60-cı illərdə antropoloji mövzuya qayıtmaq və sənaye cəmiyyətini onun antihumanist mahiyyətinə görə tənqid etmək Frankfurt məktəbinin sosial-fəlsəfi konsepsiyasını xeyli populyarlaşdırmışdı. Markuze "Azadlıq haqqında esse" və "Bir ölçülü insan" kimi əsərlərində sosial inqilablardan sinfi mübarizə forması kimi deyil, insanın mahiyyəti, tarixi mövcudluğu mənasında bəhs edir, inqilaba tənqidi qəbildən olan layihə kimi, zəka ilə gerçəklik arasındakı ziddiyyətləri aradan qaldıran vasitə kimi yanaşır. Ümumiyyətlə "tənqidi cəmiyyət nəzəriyyəçiləri" postsənaye cəmiyyətindəki kəskin

sosial ziddiyyətlərdən çıxış yollarını göstərir, mövcud cəmiyyəti tamamilə islahata mə'ruz qoymağı irəli sürürlər

Sual 3. Marksizm fəlsəfəsinin mahiyyəti

Marksizm fəlsəfəsinin yaranması XIX əsrin 30-40-cı illərinə təsadüf edir. Bu fəlsəfənin meydana gəlməsi bütün keçmiş tarixi inkişafın qanunauyğun nəticəsidir. Onun yaranması bir sıra sosial-iqtisadi və mə'nəvi amillərlə bağlı olmuşdur. Burada bir tərəfdən təbiətşünaslığın nailiyyətləri, digər tərəfdən fəlsəfi fikrin inkişafı - Hegelin dialektikası və Feyerbaxın materializmi böyük rol oynamışdır. Bu fəlsəfənin meydana gəlməsində XIX əsrin axırlarındakı 3 böyük elmi kəşf xüsusi rol oynamışdır. Bu, maddənin və enerjinin itməməsi və çevrilməsi qanununun kəşfi, canlıların hüceyrə quruluşunun kəşfi və Ç. Darvinin təkamül tə'liminin yaradılması idi.

Bu kəşflər marksizm fəlsəfəsinin işlənilib hazırlanmasında təbii-elmi müqəddəm şərt rolunu oynamışlar.

Şübhəsiz ki, marksizm fəlsəfəsi birdən-birə yaranmamışdır. Onun yaratıcıları **K.Marks** və **F.Engels** mürəkkəb ideya və siyasi inkişaf yolu keçmişlər. Öz yaradıcılıqlarının başlanğıc mərhələsində onlar idealist olmuşlar. Onların ictimai-siyasi baxışları isə inqilabi xarakter daşmışdır. Marks özünün "Demokritin naturfəlsəfəsi və Epikürün naturfəlsəfəsi arasındakı fərq" mövzusunda doktorluq dissertasiyasını (1841) idealizm mövqeyindən yazmışdı. Bu əsərində o göstərirdi ki, "idealizm fantaziya deyil, həqiqətdir". 1842-ci ildə "Reyn" qəzetində çalışan zaman Marksın və Engelsin dünyagörüşündə idealizmdən materializmə, inqilabi-demokratizmdən kommunizm ideyalarına keçid başlandı. 1843-1844-cü illərdə Marksın materializm mövqeyinə keçməsi başa çatdırıldı. Marksla Engels həm də tarixin materialist anlayışını yaratmağa başladılar. Onların ilk görüşü 1842-ci ilin noyabr ayında Reyn qəzetində, 1844-cü ildə isə Parisdə oldu. O zamandan e"tibarən

onların arasında möhkəm dostluq yarandı. Onlar birlikdə dialektik materializm, siyasi iqtisad və sosializm nəzəriyyəsini yaratmağa başladılar. Marksizm fəlsəfəsinin sonrakı şərhı "Müqəddəs ailə" və "Alman ideologiyası" əsərlərində verildi. Bu əsərlər Marks və Engels tərəfindən birlikdə yazılmışdır. Fəlsəfənin sonrakı inkişafını K. Marks özünün "Fəlsəfənin yoxsulluğu" əsərində davam etdirdi.

Marksizm fəlsəfəsinin sonrakı inkişafı və müdafiəsi **Q.V.Plexanov və V.İ.Leninin** adları ilə bağlıdır.

Söz yoxdur ki, marksizm fəlsəfəsi bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixində xüsusi bir mərhələdir. Lakin bu fəlsəfəyə kommunist rejimi dövründə olan münasibət dəyişilib. Onun meydana gəlməsinin "bəşəriyyətin fikir tarixində əsl inqilab", "yeganə həqiqi tə'lim", "ən mütərəqqi ideologiya" kimi qiymətləndirilməsi yanlış hesab edilir. Fəlsəfə tarixinin inkişafında dialektik və tarixi materializmin rolu düzgün işıqlandırılmalı, onun doqmatik ideyalarının geniş tənqidi verilməlidir. Marksizmin nəzəri müddələri deformasiyaya uğradı, həyatda özünü doğrultmadı. Marks və Engels Hegelin səhvinı təkrar etmiş, dialektikanın tələblərinə zidd olaraq öz fəlsəfi sistemlərinə bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin son zirvəsi, kommunizmi isə ən təkmlı ictimai quruluş e"lan etmişlər. Odur ki, müasir gənclərin dünyagörüşünün formalaşdırılmasında o, artıq öz əhəmiyyətini itirmişdir. Bununla birlikdə, onu tarixdən silib atmaq düzgün olmaz. Fəlsəfi fikir tarixində onun yeri və rolu düzgün müəyyənləşdirilməlidir.

Müasir dövrdə marksizm fəlsəfəsinin əsas modelləri sosial-demokratların müdafiə etdikləri **autentik və ya həqiqi marksizm fəlsəfəsindən**, Marksın baxışlarını ekzistensializm, freydizm və M.Veberin "ideal tip"lər nəzəriyyəsi ideyaları ilə inkişaf etdirən **neomarkizm fəlsəfəsindən** ibarətdirlər.

Mövzu 7.

“Əlsəfədə varlıq və materiya problemi”

Mühazirənin planı:

1. “Varlıq” anlayışı, onun əsas formaları və dialektikası
2. Materiyanın elmi-fəlsəfi anlayışı
3. Hərəkət materiyanın mövcudluq formasıdır
4. Məkan və zaman materiyanın mövcudluq formalarıdır

Sual 1. “Varlıq” anlayışı, onun əsas formaları və dialektikası

"Varlıq" fəlsəfi dünyagörüşünün əsasında duran mühüm anlayışlardandır. Fəlsəfənin əsas məsələsinin-təfəkkürlə varlığın ruhla təbiətin münasibətinin həlli ilə əlaqədar olaraq "varlıq" kateqoriyası və varlıq haqqında təlim olan ontologiya ətrafında həmişə kəşgin mübahisələr getmiş və indi də getməkdədir. Çünki fəlsəfi düşüncələr üçün bu anlayışın mənası və əhəmiyyəti olduqca böyükdür.

İnsanın həyat fəaliyyəti, adətən, qəbul olunan bə'zi sadə və anlaşılıqlı ilkin şərtlərə əsaslanır. Onların içərisində birincisi və universal olan insanın belə bir inamıdır ki, dünya vardır, o, müəyyən məkan və zamanda mövcuddur, onda nə kimi dəyişikliklərin baş verməsindən asılı olmayaraq, o həmişə saxlanılır. Bə'zi filosoflar bildirlər ki, dünya hər yerdə mövcuddur, eyni zamanda əbədidir. Başqaları isə iddia edirlər ki, dünya məkan və zaman e'tibarilə sonludur, onun əvvəli və axırı vardır.

Varlıq probleminin birinci aspekti məhz varlıq haqqında fikirlər zənciri, hər biri sonrakı məsələnin qoyuluşunu doğuran suallara verilən cavablardır: Nə mövcuddur? Dünya harada mövcuddur? Burada və hər yerdə. O nə müddətə mövcuddur? İndi və həmişə. Bəs ayrı-ayrı şeylər, orqanizmlər, adamlar nə müddətə mövcuddur? Onlar sonlu və keçicidir. Yə"ni onlar

yarandır, inkişaf edir və müəyyən müddətdən sonra ölüb gedirlər, lakin yox olmurlar, yeni formalar kəsb edir, başqa cisimlərə çevrilirlər. Problemin kökü, mə'nası, təbiətin keçici olmayan varlığının şeylərin müxtəlif hallarının öteri olan varlığı ilə ziddiyyətli vəhdətindədir. Tam kimi dünyanın varlığı dünyada mövcud olan bütün şeylərin varlığından ayrılmazdır.

Varlıq probleminin ikinci aspekti bundan ibarətdir ki, özlərinin mövcudluq formalarına görə müxtəlif olan təbiət, insan, fikirlər, ideyalar, cəmiyyət eyni dərəcədə mövcud olub, hər şeydən əvvəl öz mövcudluqlarına görə sonsuz, keçici olmayan dünyanın bütöv vəhdətini əmələ gətirirlər.

Varlıq probleminin üçüncü aspekti bundan ibarətdir ki, hər bir adam öz praktiki fəaliyyətində dünyanın vəhdətinin ilkin şərtini təşkil edən mövcudluğu qəbul edir. O həm də sadəcə olaq dünyanın var olması, daim mövcud olması haqqında deyil, həmçinin özlüyündə dünyanın bir-birindən fərqlənən cisimlərinin vəhdətində mövcud olması haqqında fikri də qəbul edir. İnsana dünyanın proseslərindən baş çıxarmağa imkan verən anlayışlar sistemində "varlıq" kateqoriyası və ona sinonim olan "gerçəkli" və "reallıq" anlayışları xüsusi yer tutur. Ontologiyanın ən geniş anlayışı olan varlıq kateqoriyasının mahiyyətini dərk etmək və onu fəlsəfi kateqoriya kimi səciyyələndirmək üçün gerçəklik və reallıq anlayışlarına nəzər salmalıyıq. Ona görə ki, varlıq kateqoriyasının məzmunu məhz gerçəklik və reallıq anlayışları vasitəsilə açılıb konkretləşdirilir.

Gerçəklik keçmişdə, indi mövcud olan və gələcəkdə mövcud olacaq bütün şeylərin, proseslərin, sistemlərin, hadisələrin, halların məcmusudur. Təbiətdə mövcud olan şeylər, hadisələr, proseslər, cəmiyyətdə insanların davranışları, dövlət sistemləri, şəxsi həyəcanları, fikirləri, ideyaları və s. gerçəkliyin ayrı-ayrı fraqmentləridir. Gerçəkliyə daxil olan hadisələrin sürəkliliyi olduqca müxtəlifdir: bə'ziləri uzun ömürlüdür, bə'ziləri isə ani baş verir. Buna görə də gerçəklikdə

daim yeni-yeni cisimlər və hadisələr meydana gəlir, qərarlaşır, mövcud olur, sonra isə yenilərinə çevrilirlər.

Gerçəklik anlayışına sinonim olan reallıq anlayışıdır. Reallıq çox geniş olub obyektiv və subyektiv reallıqların cəmi, məcmusu kimi qəbul edilir. İnsan şüurundan kənarında mövcud olan gerçəklik obyektiv reallıq adlanır. Kvarklar, elementar hissəciklər, nüvə, atom, molekul, cisimlər, qalaktika, metaqalaktika, fiziki sahənin müxtəlif növləri, ictimai proseslər və s. obyektiv reallığın ayrı-ayrı elementləridir. İnsan şüurunda, insan təfəkküründə, insan təxəyyülündə mövcud olan gerçəklik isə subyektiv reallıqdır. Subyektiv reallıq insanın zehni fəaliyyətinin, daha doğrusu, onun beyninin məhsuludur. Beynin fəaliyyətinin məhsulu olan fikirlər, anlayışlar, mülahizələr, obrazlar, elmi və qeyri-elmi biliklər də reallıq olub, fəlsəfədə deyildiyi kimi, subyektiv reallıq anlayışını təşkil edirlər. Şifahi xalq ədəbiyyatında geniş işlənən cin, şeytan, pəri, əjdaha, yaxud elmi fantastik əsərlərdə təsvir olunan müəyyən hadisələr subyektiv reallıqdır. İnsan şüurundan xaricdə mövcud olan obyektiv reallıq və onun in'ikası kimi ancaq insan şüurunda mövcud olan subyektiv reallıq ciddi surətdə fərqlənsələr də möhkəm vəhdətdə və əlaqədə olub bir-birinə qarşılıqlı tə'sir göstərilir. Obyektiv və subyektiv reallığın bu vəhdət və əlaqəsi öz ifadəsini fəlsəfənin "varlıq" kateqoriyasında tapır. İnsan obyektiv reallığın məhsulu, subyektiv reallığın: xülyalar, kəşflər, ixtiralar, fantaziyalar aləminin yaradıcısıdır. Deməli, o, obyektiv və subyektiv reallığın kəsişdiyi nöqtə və bu mə'nada varlığın mərkəzidir. İnsan yalnız bioloji varlıq deyil, o həm də sosial varlıq olduğuna görə informasiyaları, xüsusilə də onun yüksək forması olan biliyi yaratmaq, toplamaq, hifz etmək və sonrakı nəsillərə ötürmək qabiliyyətinə malikdir. Bu isə bəşəriyyətin yaşaması üçün olduqca vacibdir.

Varlıq kateqoriyasını təhlil edərkən, onun maddi və mə'nəvi varlıqdan ibarət olmasını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Maddi varlıq anlayışı materiya kateqoriyasına yaxındır.

Varlıq kateqoriyası universal əlaqəni a 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 mənəvi aləmin 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 təbii-mövcudluq 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, milli 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.

Hegələ 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. Hegələ görə varlıq kateqoriyasının məhz bu daxili ziddiyəti 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 Parmenid varlıq dedikdə "maddi, əbədi və mükəmməl Kosmosu" nəzərdə tutmuş, Heraklit isə onu "fəsiləsiz 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 materianın vəhdəti" kimi baxaraq onun müxtəlif səciyyələrindən ("hissi", "ideal", "insani" və s.) bəhs etmişdi. Orta əsrlər ilahiyyatında (xristian, islam və s.) varlıq anlayışına ilahi mənə verilir, "Allah-həqiqi varlıqdır", "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 varlığı "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. 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.

Sual 2. Materiyanın elmi-fəlsəfi anlayışı

Fundamental fəlsəfi kateqoriya olan materiya fəlsəfi və təbii-elmi biliklər sistemində mühüm yer tutur. Bu onunla bağlıdır ki, bütün təbiət elmləri materiyanın konkret növlərini, onların strukturunu, xassələrini, hərəkət və inkişaf qanunlarını öyrəndiyi kimi, heç bir fəlsəfi təlim də "materiya" anlayışına və onunla bağlı olub mühüm dünyagörüşü əhəmiyyəti kəsb edən varlıq və təfəkkür, təbiət və ruh, maddi və ideal, habelə hərəkət, məkan və zaman kateqoriyalarına müraciət etmədən keçinə bilməz.

Materiya anlayışı mühüm fəlsəfi kateqoriya kimi insanı əhatə edən aləmin öyrənilməsi prosesində işlənmişdir. Öz əməli fəaliyyətində canlı və cansız təbiətin bir-birlərindən kəmiyyət və keyfiyyətcə fərqlənən çox müxtəlif predmet və hadisələri ilə qarşılaşan insanları lap qədimdən belə bir məsələ düşündürmüşdür: Dünyadakı müxtəlif cisim və hadisələri bir-birilə bağlayan maddi əsas varmı, dünyanın sonsuz müxtəlifliyinin vəhdəti haqqında danışmaq olarmı? Həyat təcrübəsinin, sonralar, isə həm də elmi biliklərin inkişafı gedişində filosoflar belə bir ümumi əsasın olması fikrinə gəlmişlər. Bu ümumi əsas onların hamısının insan şüurundan xaricdə və ondan asılı olmadan mövcud olmalarıdır. Məhz insan şüurundan xaricdə və ondan asılı olmadan obyektiv reallıq kimi mövcud olanı ifadə etmək üçün fəlsəfədə materiya anlayışı işlədilir. Onun haqqında ilk təsəvvürlər hələ qədim fəlsəfədə irəli sürülmüşdür.

Materiyanın növləri, quruluşu və xassələri barədə o zaman irəli sürülən və təbiətşünaslığa aid olan bu məsələ onun tərəfindən, həm də təbiətin eksperimental tədqiqi əsasında, təbiət haqqında məsələləri zəruri təcrübi faktlara əsaslanmayan əqli quraşdırmalar vasitəsi ilə həll etməyə çalışan və özünü "elmlər elmi" kimi qələmə verən naturfəlsəfə mövqeyindən həll olunurdu. Həmin mövqedən çıxış edərək bütün mövcudatın ilk

əsasını tapmağa çalışan Qədim Dövr materialistləri belə əsas kimi götürdükləri materiyayı onun bilavasitə duyğu ilə qavranılan konkret növlərindən birinə, yaxud bir neçəsinə müncər edirdilər. Məsələn, Qədim Şərqlə (Misir, Hind, Çin) fəlsəfəsində od, su, torpaq, hava və s. kimi ünsürlər bütün şeylərin əmələ gəldiyi və məhv olaraq çevrildiyi ilk əsas kimi götürülürdü. Şeylərin bu ilk əsasını və başlanğıcını Qədim Yunan fəlsəfəsində Milet məktəbinin (e.ə.VI-V əsrlər) nümayəndələrindən Fales suda, Anaksimən havada görürdü. Həmin filosofları nəzərdə tutaraq Aristotel yazmışdı ki, onlar ancaq bir maddi başlanğıcı, məhz bütün şeylərin ibarət olduğu hər şeyin əmələ gəldiyi və məhv olaraq ona çevrildiyi şeyi bütün cisimlərin başlanğıcı saymışlar. Həmin məktəbin digər nümayəndəsi Anaksimandr isə şeyləri əmələ gətirən ilk əsas-materiyayı onun konkret hissi formalarından hər hansı birinə müncər etməyərək hər şeyin əsasında sonsuz, qeyri-müəyyən və daim dəyişilən maddi başlanğıc olan "apeyronun" durduğunu söyləyirdi. Bununla da o, materiyanın fəlsəfi anlayışının işlənməsi yolunda ilk addımı atmışdı. Qədim Dövrün görkəmli dialektiki olan Heraklit isə onu hər şeyin başlanğıcı sayaraq bildirmişdir ki, bütün şeylər oddan əmələ gəlir və məhv olaraq ona çevrilir.

Beləliklə, həmin filosofların fikrincə, bütün şeylər yaransalar da heçdən deyil, başqa cisimlərdən yaranır və heçliyə deyil, başqa şeylərə çevrilir. Buradan müasir elmin də qəbul etdiyi belə nəticə çıxırdı ki, əbədi şeylər yoxdur, ancaq onların əsasında duran, bütün şeylərin təşkil olunduğu ilk əsas vardır. Bu ilk əsası ifadə etməkdən ötrü fəlsəfədə substansiya (lat. substantio-əsasda duran deməkdir) kateqoriyası yaradılmışdır. Hər bir konkret predmet, hadisə, o cümlədən materiyanın ayrı-ayrı ünsürlərinin əmələ gəlməsinin və məhvinin səbəbi olduğu halda, substansiya olmaq e'tibarilə materiyanın mövcudluğunun səbəbi onun özündədir: materiya özü-özünün səbəbidir.

Atomizm tə'liminin əsasını qoyan Qədim Yunan filosofları Levkipp, Demokrit və Epikür materiyanın atom quruluşu fərziyyəsini irəli sürərək bildirmişlər ki, mövcud olan bütün şeylər ən kiçik, dəyişməz və bölünməz hissəciklər olan atomlardan (yunan sözü olub bölünməz deməkdir) təşkil olunmuşdur. Atomistika fərziyyəsində materiya özünün ölçü və formalarına görə fərqlənən bölünməz, dəyişməz hissəciklərlə eyniləşdirilir və gerçəkliyin bütün müxtəlifliyinin, dünya binasının ilk kərpicikləri sayılan bu hissəciklərin müxtəlif birləşməsi və qarşılıqlı tə'sirinin nəticəsi kimi izah edilirdi.

Sonralar, xüsusilə XVII-XVIII əsrlərdə materiyanın quruluşu və xassələri haqqında biliklər inkişaf edərək dəyişsə də, o dövrün təbiətşünasları və filosofları yenə də materiyanı onun növlərindən biri olan maddə ilə, hərəkətdən, daxili fəallıqdan məhrum, inert bir şey kimi baxılan kütlə ilə eyniləşdirir, maddəyə isə dəyişməz, bölünməz atomların məcmusu kimi baxırdılar.

Bununla yanaşı, XVII-XVIII əsrlər fəlsəfəsində materiya haqqında təbii-elmi təsəvvürlərə nisbətən daha ümumi olan vahid maddi substansiya anlayışı yaratmaq kimi mütərəqqi meyl meydana çıxır. Artıq Holland filosofu B.Spinoza (1632-1677) atomlardan deyil, substansiyadan, ümumiyyətlə, materiyanı bəhs edirdi. B.Spinoza və xüsusilə substansiya anlayışının işlənməsi kimi mütərəqqi meylin ifadəçiləri olan XVIII əsr fransız materialistləri materiyanın daha geniş və tam fəlsəfi tə'rifini verməyə cəhd etmişlər (substansiya latınca "substancia" sözündən olub mahiyyət, ilkin əsas deməkdir). Məsələn, P.Holbax materiyanı artıq maddi obyektlərin konkret fiziki və ümumiyyətlə, xüsusi növləri və xassələri ilə eyniləşdirməyərək ona fəlsəfi kateqoriya kimi tə'rif verməyə cəhd etmişdir. O yazırdı ki, bizə nəzərən materiya, ümumiyyətlə, duyğu orqanlarımıza hər hansı şəkildə tə'sir edən hər şeydir. "Hisslərimizə tə'sir edən hər şey materiya"dır". Lakin materiyanın mahiyyətcə düzgün olan bu tə'rifini kifayət qədər təbii-elmi materialın olmaması və metafizik məhdudluq

üzündən lazımcı əsaslandırılmamışdı və məzmunca məhdud idi. Yəni materiya yenə də bərklik, nüfuz edilməzlik, ətalətli kütlə kimi dəyişməz xassələrin isnad verildiyi maddə ilə eyniləşdirilirdi. Həm də materiya anlayışına tərif vermək üçün Holbaxın götürdüyü əlamət kifayət deyildi. Belə ki, bizim hissələrimizə yalnız maddi deyil, mə'nəvi hadisələr də tə'sir edir və müəyyən şəraitdə sonuncuların tə'siri daha güclü olur.

Metafizik materializmin görkəmli nümayəndəsi olan L.Feyerbax da materiya haqqında fəlsəfi təsəvvürlərin inkişafına əhəmiyyətli hədiyyə verərək onun obyektivliyini, "bizdən xaricdə" və şüurumuzdan asılı olmadan mövcud olduğunu qeyd etsə də, materiyanı fəlsəfi tərif verməyərək onu materiyanın konkret növləri ilə eyniləşdirirdi. O yazırdı ki, təbiət işıqdır, elektriktir, maqnetizmdir, havadır, sudur, oddur, torpaqdır, heyvandır, bitkidir, insandır. Beləliklə, L.Feyerbax da materiyanın anlayışının onun konkret növlərinə münasibəti məsələsini düzgün həll edə bilməyərək onları eyniləşdirmişdi.

Fəlsəfə və təbiətşünaslığın müvəffəqiyyətli inkişafı üçün böyük əhəmiyyəti olan bu vacib məsələ ilk dəfə dialektik materializmdə həll edildi. Həmin fəlsəfənin baniləri fəlsəfi kateqoriya olmaq e'tibarilə materiyanın anlayışının məzmununu açaraq göstərdilər ki, materiya şüurdan asılı olmadan mövcud olan və duyğu orqanlarımıza tə'sir edərək şüurumuzda əks olunan obyektiv reallığı ifadə edir. Məsələn, F.Engelsə görə, "materiyanı" elə ixtisardır ki, onun vasitəsilə biz duyğu ilə qavranılan müxtəlif maddi cisimlərin konkret xassələrindən, keyfiyyət fərqlərindən sərfnəzər edərək onların hamısı üçün ümumi olan xassəni ifadə edirik. Buna görə də materiyanın fəlsəfi anlayışını heç bir halda əvvəlki filosofların etdikləri kimi, onun növlərindən və ya xassələrindən biri ilə, yaxud da materiyanın haqqındakı konkret təbii-elmi təsəvvürlərlə eyniləşdirmək olmaz.

Qeyd etmək lazımdır ki, materiyanı fəlsəfi kateqoriya kimi təriflənməsi XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində materiyanın quruluşu və xassələri sahəsində baş verən və

materiya haqqındakı mövcud təbii-elmi təsəvvürləri alt-üst edərək təbiətşünaslıqda əsl inqilab yaradan kəşflərin mə'nasının açılması ilə əlaqədar olaraq mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdi.

Mə'lum olduğu kimi, XIX əsrin sonlarınaqadək metafizik olan təbiətşünaslar və filosoflar materiyayı onun növlərindən biri olan maddənin ən kiçik və dəyişməz hissəciyi sayılan atomla eyniləşdirməkdə davam edirdilər. Fizikadakı ən yeni kəşflər, birinci növbədə, radioaktivliyin (1896) və elektronun (1897) kəşfi atomun mürəkkəbliyini, daha kiçik hissəcik olan elektronlardan təşkil olunduğunu aşkara çıxartdı. Materiyayı bölünməz sayılan atomların məcmusu kimi başa düşməkdə davam edən "fiziki" idealistlər atomun mürəkkəbliyi faktının müəyyənləşdirilməsindən atomun maddilikdən çıxması, materiyanın heç bir maddi daşıyıcısı olmayan xalis elektrik hərəkəti kimi baxdıqları elektrona çevrilərək "yox olması" nəticəsini çıxartdılar. Məsəbn, L.Ulviq "Elmlərin təkamülü" kitabının "Materiya mövcuddurmu?" fəslində yazırdı ki, "atom materiyalıqdan çıxır, materiya yox olur". Bu fikir bir sıra digər alimlərin əsərlərində də öz əksini tapmışdı.

Bu, metafizik təbiətşünasların materiya haqqında məsələsinin fəlsəfi və təbii-elmi tə'rifini fərqləndirmədiklərini və bunu anlamadıqlarını göstərirdi. Materiyanın fiziki quruluşu haqqında məsələ fəlsəfi deyil, xalis fiziki məsələdir və onu fizika həll etməlidir. Məhz bu sadə və mühüm həqiqəti anlamadıqlarından "fiziki" idealistlər materiyanın mürəkkəb quruluşu malik olduğunun aşkar edilməsini "materiyanın yox olması" kimi qələmə verirdilər. Əslində isə materiyanın quruluşu haqqında elmlərin müəyyən inkişaf pilləsi ilə bağlı olan təsəvvürlərin dəyişməsi, onun elektrinə və ya atom daxilində mövcud olan hər hansı başqa hissəciyə çevrilməsi qətiyyənlə "materiyanın yox olmasına" dəlalət etmir.

"Fiziki" idealistlər "materiya yox olur" fikrini söyləyərkən eyni zamanda klassik mexanikada materiya ilə eyniləşdirilən mexaniki kütləyə olan əvvəlki baxışların aradan qalxmasına "əsaslanırdılar".

Mə'lum olduğu kimi, İ.Nyutonun vaxtından başlayaraq klassik mexanika böyük kütləli və yavaş sürətli makrocisimləri öyrənirdi. Həmin makroobyektlərin kütləsi onların nisbi sükunət halında olmalarından, yaxud hər hansı sürətlə hərəkət etmələrindən asılı olmayaraq, dəyişməz qalırdı. Elektronun kəşfi və elektron nəzəriyyəsinin yaradılması göstərdi ki, elektronun kütləsi mütləq, dəyişməz olmayıb onun yaratdığı sahənin enerjisindən, hərəkət sürətindən asılı olaraq dəyişir, belə ki, elektronun sürəti işıq sürətinə yaxınlaşdıqca onun kütləsi də artır. Deməli, elektron iki kütləyə—mexaniki və elektromaqnit kütləyə malikdir. Kütlə materiya miqdarının ölçüsü sayıldığından mexaniki kütlənin dəyişməsi faktının müəyyənləşdirilməsi də "materianın yox olması" kimi şərh edildi.

Elmin ən yeni nailiyyətlərinin mahiyyətinin düzgün anlaşılmaması və qnoseoloji cəhətdən dürüst olmayaraq "materianın yox olması" adlandırılan ifadənin məğzinin təhlili göstərir ki, həmin iddianın mahiyyəti materiyanın əvvəllər mütləq, dəyişməz sayılan bə'zi xassələrinin yox olması və materiyanın bə'zi hallarına məxsus nisbi xassələr kimi meydana çıxması, başqa sözlə, materiyanın həmin xassələrinə düzgün olmayaraq istinad verilən mütləqliyin aradan qalxması deməkdir.

Elmi və fəlsəfi idrakın gedişində yaranan belə bir şəraitdə ən yeni kəşflər baxımından materiya anlayışının dəqiqləşdirilməsi, materiyanın konkret növləri, xassələri ilə bağlılıqdan azad və ona həmin kateqoriyanın məzmununu açan tərif vermək lazımdı. Əks halda materiya yenə də özünün növləri, xassələri ilə eyniləşdirilər və hər dəfə yeni kəşflərlə əlaqədar olaraq materiyyaya yenidən tərif verilməsi lüzumu meydana çıxardı. Bu, materiyyaya fəlsəfi kateqoriya kimi tərif verilməsini mühüm vəzifə kimi irəli sürmüşdü. Fəlsəfə və təbiətşünaslığın uzun tarixi inkişafının nailiyyətlərini, materiya haqqında təlim ətrafında gedən fəlsəfi mübarizənin nəticələrini, insanların ictimai-istehsal təcrübəsinin verdiyi

faktları, ən yeni kəşfləri təhlil edib ümumiləşdirmək əsasında fəlsəfi kateqoriya kimi materiyaya elmi cəhətdən əsaslandırılmış belə tərif vermək olar: **materiya insana öz duyğusu ilə verilən, duyğularımızdan asılı olmayaraq mövcud olan və duyğularımızla sürəti alınan, şəkli alınan, əks olunan obyektiv reallığı göstərmək üçün fəlsəfi bir kateqoriyadır.**

Materiyanın bu tərifini fəlsəfənin əsas məsələsinin hər iki ontoloji və qnoseoloji tərəflərinin materialistcəsinə həllini əks etdirən aşağıdakı müddəalara əsaslanır:

a) materiya insan şüurundan xaricdə və ondan asılı olmadan mövcud olan obyektiv reallıqdır;

b) obyektiv reallıq olan materiya hiss üzvlərimizə təsir edərək duyğularımızda əks olunur, yəni o, dərk ediləndir.

Bununla da həmin tərif öz məzmununa görə xarici aləmin obyektiv reallığını və şüura nəzərən birinciliyini rədd edən həm obyektiv, həm subyektiv idealizmə, eyni zamanda materiya və şüuru bir-birindən asılı olmayan müstəqil substansiyalar sayan dualizmə, həm də dünyanın dərk edilənliyini inkar edən aqnostisizmə qarşı yönəlmişdir.

Materiyanın bəhs etdiyimiz tərifini gördüyümüz kimi, son dərəcə geniş olub özlüyündə materiyanın bütün mə'lum formalarını, habelə hələlik mə'lum olmayan, lakin dünyanın sonsuz dərk olunması prosesində kəşf oluna bilən bütün formalarını əhatə edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, müasir fəlsəfədə də materiya qədim fəlsəfədə olduğu kimi, dünyanın substansional əsası kimi səciyyələndirilir. Lakin bu zaman iki momenti nəzərdə tutmaq lazımdır. Əvvəla, materiya substansiya olmaq e'tibarilə bütün maddi törəmələrin əsası kimi çıxış etsə də, bu, artıq qədim filosofların qəbul etdikləri dünyanın dəyişməz, mütləq əsası olmayıb nisbidir. İkincisi, bu substansionallıq əlaməti materiyanın tərifinə daxil edilən "obyektiv reallıq olmaq" xassəsi ilə üzvi əlaqədədir. Materiyanın şüura nəzərən birinciliyinin və onun mövcudluğunun şüurdan asılı

olmamasının qəbul edilməsi materiyanın substansiya kimi səciyyələndirilməsini fərz edir. Bu sonuncusu əsas qnoseoloji məsələ daxilində materiya və şüurun bir-birinə qarşı qoyulmasının nisbiliyini aşkara çıxararaq göstərir ki, həmin əksliyin yalnız çox məhdud bir hədd daxilində mütləq əhəmiyyəti vardır: burada onun əhəmiyyəti yalnız onlardan hansının birinci və hansının ikinci götürülməsi kimi əsas qnoseoloji məsələ dairəsindədir. Bu dairədən kənarında mə'lum olur ki, onların hər ikisi mövcuddur.

Fəlsəfi kateqoriya kimi materiya anlayışı onun haqqındakı təbii-elmi təsəvvürlərlə əlaqədar olsa da, ondan əsaslı surətdə fərqlənir. Materiyanın fəlsəfi anlayışı öz əhatə dairəsinə görə onun haqqındakı təbii-elmi təsəvvürlərdən daha geniş olub, sonuncular inkişaf etdikcə daha da zənginləşir. Lakin bu anlayış daha geniş və ümumi olduğundan idrakın inkişafı gedişində əsaslı dəyişikliklərə mə'ruz qalan, bə'zən hətta aradan qalxaraq yeniləri ilə əvəz olunan təbii-elmi təsəvvürlərdən fərqli olaraq heç vaxt kökündən dağılıraq aradan qalxmır. Buna görə də materiyanın fəlsəfi anlayışını qətiyyənlə onun haqqındakı konkret təsəvvürlərlə eyniləşdirmək olmaz. Çünki bunlar fəlsəfi və təbii-elmi kimi iki müxtəlif məsələdir və onların eyniləşdirilməsi XIX-XX əsrlərin qovşağında olduğu kimi, materiya anlayışına qarşı mübarizəsində idealizmə əsas verir.

Mə'lum olduğu kimi, materiya mexaniki-metafizik baxış XIX əsrin sonunadək öz hakim mövqeyini saxlamışdı. Doğrudur, XIX əsrin son rübündə bə'zi təbiətşünaslar (rus kimyaçısı D.İ. Mendeleev, ingilis alimləri V.Kruks və E.Rezerford) atomu nə isə dəyişməz, əbədi və ən sadə bir şey, materiyanın "bölünməz" və "sonuncu" hissəciyi sayan hakim fikrə şərik olmayaraq onun mürəkkəbliyini söyləmişdilər. F.Engels də 80-ci illərdə atomun mürəkkəbliyi fikrinə şərik çıxaraq yazırdı: "... atomlar heç də bəsit bir şey deyildir. Maddənin bizə mə'lum olan, ümumiyyətlə, ən kiçik hissəciyi

deyildir". Bununla belə materiyaya metafizik baxış XIX əsrin sonlarındanək davam etmişdir.

Yalnız XIX əsrin sonlarında fizikadakı bir sıra kəşflər, xüsusilə radioaktivliyin (1896) və elektronun kəşfi (1897) sayəsində atomun mürəkkəbliyi və dəyişkənliyi, bir kimyəvi elementin atomunun digər elementin atomuna çevrilənliyi aşkar edildi. Mə'lum oldu ki, atomlar daha kiçikcik materiya hissəciklərindən təşkil olunmuş mürəkkəb sistemlərdir. Bu kəşflərin mahiyyətini başa düşməyən və materiyanın fəlsəfi anlayışını onun haqqındakı təbii-elmi təsəvvürlərlə eyniləşdirən maxistlər "fiziki" idealizm mövqeyindən çıxış edərək həmin təsəvvürlərin aradan qalxmasını materiyanın özünün aradan qalxaraq "yox olması " kimi izah etdilər. Bu, maxistlərin materiyanın fəlsəfi anlayışı ilə onun haqqındakı təbii-elmi təsəvvürlərin münasibətini anlamadıklarını göstərir. Yalnız fəlsəfə üçün deyil, həm də fizika və bütövlükdə təbii-elmi idrak üçün mühüm metodoloji əhəmiyyəti olan bu məsələni ancaq dialektikanın tətbiqi əsasında aydınlaşdırmaq mümkündür. Həmin məsələyə dialektikcəsinə yanaşdıqda aydın olur ki, dünyanın hər bir konkret, elmi (mexaniki, elektromaqnit, kvant-mexaniki və s.) mənzərəsində bir-birilə bağlı olan iki cəhət vardır: təbii-elmi və fəlsəfi. Materiyanın quruluşu və xassələri haqqında təbii-elmi nəzəriyyələr maddi cisimlərin quruluşu, onların hərəkət formaları, qarşılıqlı tə'sirləri haqqında təsəvvürləri ilə, bu maddi obyektlərə, nə kimi konkret fiziki və kimyəvi xassələr isnad verilməsi ilə fərqlənir. Materiya haqqında nəzəriyyənin fəlsəfi cəhətinə gəldikdə isə o, fiziki məzmunca müxtəlif olmasına baxmayaraq, fiziki aləmin maddiliyinin, obyektivliyinin qəbul olunması ilə bağlıdır.

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, sonsuzluq, daim hərəkətdə olmaq, əbədilik və s. kimi fəlsəfi xassələrinin də olduğunu qeyd etmək olar.

Obyektiv reallıq olan materiya müxtəlif formalarda mövcuddur. Bizi əhatə edən təbiətin bütün formaları materiyanın konkret təzahürləridir. Materiyanın fəlsəfi anlayışı duyğu ilə qavranılan şeylərin, materiyanın konkret formalarının müxtəlif keyfiyyət fərqlərindən sərfnəzər edərək aləmin ayrı-ayrı predmet və hadisələrinə xas olan ümumi xassəni əks etdirir.

Müxtəlif predmet və hadisələrin, o cümlədən materiya tərifinin əhatə etdiyi ictimai proseslər və münasibətlərin həmin ümumi xassəsi onların hamısının obyektiv reallıq kimi mövcud olması xassəsidir. Materiyanın fəlsəfi anlayışı da obyektiv reallığı, insan şüurundan xaricdə və ondan asılı olmadan mövcud olan hər şeyi ifadə edir.

Özlərinin ideya sələfi olan C.Berklinin ardınca materiya anlayışını qovub fəlsəfədən çıxarmağı öz qarşılına məqsəd qoyan maxüst fiziklər materiyanın təşkil olunduğu elektronların və hansı başqa zərrəciklərin reallığını rədd edirdilər. Atom və elektronları bilavasitə görməyin, duymağın mümkün olmamasından Max belə nəticə çıxarırdı ki, onlar real olmayıb yalnız fikri şeylərdir. Max və onun tərəfdarları maddi aləm haqqında biliklərimizin mənbəyi olan duyğuları mövcudluğun əsasına qoyaraq, duyğularda verilməyi obyektiv surətdə mövcud olmağın yeganə və zəruri meyarı sayırdılar. Halbuki materiyyaya "bizə duyğularımızda verilmiş obyektiv reallıq" kimi verilən tərifin mahiyyətini başa düşməyərək ondan duyğularımızda verilməyin materiyanın mütləq şərti, zəruri me'yarı olması nəticəsini çıxartmaq üçün heç bir əsas yoxdur. Həmin tərifin mahiyyəti bundan ibarətdir ki, materiya şüurumuzdan asılı olmadan mövcuddur və eyni zamanda

idrakin başlanğıc momenti, ilk mənbəyi olmaqla duyğularımızla dərkəniləndir. Deməli, həmin lə'rif yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfinin əsas məsələsinin hər iki-həm ontoloji, həm də qnoseoloji tərəflərinin vəhdətini əks etdirir.

Deyilənlərə yekun vuraraq materiya anlayışına verilən tərifin belə bir ümumi cəhətini də qeyd edək ki, o, fəlsəfinin yerinə yetirdiyi ontoloji, məntiqi, qnoseoloji, dünyagörüşü, metodoloji funksiyaların vəhdət halında tətbiq olunması nümunəsi kimi çıxış edir. Məsələn, materiyyaya obyektiv reallıq kimi tərif verdikdə onun ontoloji aspekti, materiyanı obyektiv reallığı göstərməkdən ötrü işlənən fəlsəfi kateqoriya kimi ifadə edərəkən onun məntiqi aspekti qeyd olunmuşdur. Bunlardan başqa həmin tərif çox böyük dünyagörüşü və metodoloji əhəmiyyətə də malikdir. Bununla da həmin tərifdə fəlsəfinin bütün funksiyaları onların vəhdətində realizə olunmuşdur.

Müasir elm getdikcə daha artıq dərəcədə təsdiq edir ki, materiya öz təzahürlərinə görə son dərəcə müxtəlifdir. **Tarixi inkişaf baxımından materiyanın üç səviyyəsini, növünü, yaxud formasını fərqləndirmək olar: a) qeyri-üzvi, yaxud cansız materiya, b) üzvi, yaxud canlı materiya, v) ictimai-mütəşəkkil materiya.** Materiyanın birinci formasına bütün cansız təbiət və onun müxtəlif sistemləri, ikinci formasına bütün canlı, yaxud bioloji sistemlər, üçüncü formasına bütün ictimai sistemlər, onların müxtəlif növləri daxildir. Materiyanın inkişaf səviyyələrinin, növlərinin hər biri olduqca mürəkkəb olub, çox müxtəlif ünsürlərdən təşkil olunmuş sistemlər kimi çıxış edirlər.

Sual 3. Hərəkət materiyanın mövcudluq formasıdır

İnsanların gündəlik təcrübəsi və təbiətşünaslığın verdiyi faktlar beləbir 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 praktikasısı 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 konsepsiyasını 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 kənarında 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 doğula bilməzdi. Təsədüfi 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 diskusiyaya 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, keyfiyyətə dəyişmə, yaranma, yox olma 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 olanı həyata keçməsinə başa düşürəm"**.

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, bərkətin keyfiyyət çoxcəhətliyi 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 hərəkətin 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 bir mənalı qiymətləndirmək olmaz. Mikroaləmdə gedən fiziki qarşılıqlı təsirlər kimyəvi hərəkəti, bu axırını 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 səviyyələri onun sadədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliliyə 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 formaların 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 ləklif 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 müşayət 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 həddləri daxilində baş verən keyfiyyət dəyişmələri və bir səviyyədə 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 danışmağına dəyərmə? 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.

Sual 4. Məkan və zaman materiyanın mövcudluq formalarıdır

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

Predmet və hadisələrin nisbi sabitliyinin, dayanaqlılığının, keyfiyyət bütövlüyünün də ölçüsü vardır. Həmin ölçü predmetin və ya prosesin mövcudluq, davam etmə müddətini ifadə edir və **sürəklilik** adlanır. Cisim və hadisələr nəinki öz yerləşmələrinə görə, həmçinin universal yaranma və yox olub getmə aktlarına nəzərən də bir-biri ilə müəyyən münasibətlərdə olurlar. Bu axırıncılar öz əksini "**əvvəl**", "**sonra**", "**gəc**", "**tez**" və s. kimi anlayışlarda tapır. Obyekt və proseslərin sürəkliyi və onlar arasındakı "**gəc**", "**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 zaman mövcuddurlar. **Məkan-maddi cisimlərin və hadisələrin müəyyən yer tutumuna malik olmasını, cisimlər arasında xüsusi surətdə yerləşməsini ifadə edir. Zaman isə cisim və**

hadisələrin müəyyən ardıcılıq və sürəkliliklə 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, keçmiş 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 ziss 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 dövründən 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, prosessualıq 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 ardıcılıqla 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 dünyaya 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. Təsədüf deyildir ki, Hegel məkanı - **"təbiətin ilk və ya bilavasitə tərifı..., onun vasitələrdən məhrum fərqsizliyi"** adlandırır.

Məkan və zaman kateqoriyalarının varlığın zahiri xarakteristikaları olması o deməkdir ki, bu kateqoriyaların məzmunu materiyanın strukturluğuna 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 diferensiasiya edərək fərdiləşdirir. Yəqin ki, Hegelin məkanı **"xalis kəmiyyətlə"** eyniləşdirilməsi 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 obyektini 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 hesablaşma sisteminin nisbi hərəkət sürətindən asılıdır. Ümumi nisbilik nəzəriyyəsinə görə yüksək intensivlik 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 dəyişməsindən asılı olaraq məkan və zamanın da uyğun xassələrinin dəyişməsindən asılı olaraq məkan və zamanın da uyğun xassələrinin dəyişməsi kimi şərh edirlər.

Lakin təbii-elmi nəzəriyyələrin diqqətli təhlili göstərir ki, bu axırıncı iddia təbiətşünaslığın pozitivist metodologiya əsasında şərhinin bilavasitə nəticəsidir. Nisbilik nəzəriyyəsinə götürək. Eynşteyn belə hesab edirdi ki, zaman anlayışı ölçmə prosesindən (saatlardan) kənarında məzmunuz anlayışıdır; hər hansı prosesin ölçmə əməliyyatından kənarında 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 təbii-elmi nəzəriyyənin, o cümlədən, nisbilik nəzəriyyəsinin nəticəsi ola bilməz. Deməli, zaman kateqoriyasını ölçmə ilə eyniləşdirən nöqtəyi-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) kənarında heç bir məzmun daşmadığını 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 mexanika Orta əsrlər, İntibah və Yeni dövr mədəniyyətlərinin qoynunda formalaşmış xətti zaman konsepsiyasına əsaslanır. Nisbilik nəzəriyyəsi bu konsepsiyaya qətiyyənlə toxunmadı; o sadəcə olaraq vaxtın ölçülməsi nəticələrinin ölçmə üsulundan asılı olmaması haqqındakı klassik təsəvvürlə birdəfəlik üzülüşdü.

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

Lakin A.Eynşteyn və onun ardıcılıları 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 şərh etdilər. Elmi idrakın konkret metodlarının belə geniş mənada təsviri ən yaxşı halda fəlsəfi kateqoriyaların məzmununun konkret elmi anlayışlarla məhdudlaşdırılmasına gətirib çıxarır. Bu isə xalis pozitivizm mövqedir, çünki pozitivizm məzmunu konkret elmi tədqiqat hədudlarından kənara çıxan hər cür anlayışı metafizik adlandıraraq, məzmunuz anlayış kimi atmağı təklif edirdi.

Mövzu 8.
“Şüür, onun mənşəyi və mahiyyəti.”

Mühazirənin planı:

1. Fəlsəfədə şüür problemi.
2. İnikasın forma və səviyyələri.
3. Sosial inikasın (insan cəmiyyətində) səviyyələri.
4. Mənlik şüuru.

Sual 1. Fəlsəfədə şüür problemi

Şüür fenomeni ən müəmmalı, çoxlu mübahisə və diskussiyalara səbəb olan problemlərdəndir. Bu isə şüurun öz təbiəti ilə əlaqədardır. Şüür insanın varlığı ilə əlaqədardır. Şüurun ən mühüm xassəsi onun ideal olmasıdır. Şüura materialist baxışa görə o, insan beyninin fəaliyyəti prosesidir, beynin funksiyası olmaq etibarını ilə ondan kənarda mövcud deyildir. Beyin isə fikir orqanı, materiyasıdır, özünəməxsus şüür aparatıdır. Şüür beynin fəaliyyətinin məhsuludur. Və o, beyində öz – özünə yaranmır, beyinə hiss üzvləri vasitəsilə daxil olan xarici təsirlərin sayəsində formalaşır. Şüurun təşəkkülü mexanizminin aparıcı elementi maddi mühitlə insan beyni arasındakı vasitəçilər olan hiss üzvləridir. Onlar isə daxili və xarici olmaqla iki yerə bölünürlər. Xarici hiss üzvləri (görmə, eşitmə, dad bilmə, toxunma) beynlə xarici aləm arasındakı ilkin informasiya daşıyıcıları, şüurun ilkin əsasıdır. Daxili hissələr isə sırf idrak prosesinə daxil olan, onun emosional sahəsi ilə, məntiq əməliyyatı ilə bağlı olan mənəvi – hissi ifadələrdir.

Müasir fəlsəfi tədqiqatlarda şüurun dünyaya münasibətinin əsas tipləri olmaq etibarını ilə birincisi, şüurun mövcud olması formalarından olan idrakı, ikincisi, şüurlu

insanın məqsədəuyğun fəaliyyətindən ibarət olan praktikanı, üçüncüsü, cəmiyyətdə mövcud olan əlxzqi, estetik normalar sistemi ilə müəyyən edilən dünyaya, cəmiyyətə və insana sərvət münasibətlərini bir – birindən fərqləndirirlər. Şüurun necə mövcud olması üsulu və onun nəyinsə necə mövcud olması – bilik deməkdir.

Şüur idraksiz, obyektiv aləmə idraki münasibət olmadan qeyri – mümkündür. Şüurun sistemli elementləri duyğu, qavrayış və təsəvvürlərdən ibarətdir. Onlar strükturca təşkilə malik olan öz qanunauyğunluqları ilə keyfiyyətcə fərqlənən ideal bütövlükdür.

Şüurun varlığının digər mühüm tərəfini mənlik şüuru adlandırılan özünü dərk etmə təşkil edir. Özünü dərk etmə insanı öz hərəkətlərini, hisslərini, fikir və davranış motivlərini, cəmiyyətdə tutduğu yeri və vəzifələrini dərk etməyə deyilir.

Özünü dərk etmənin strükturu və formaları, pillələri və səviyyələri mövcuddur. İlk pillədə o, öz – özlüyünü hiss etməkdən, ikinci pillədə isə özünün müəyyən insan birliyinə aid olduğunu, üçüncü pillədə şəxsi «mən» şüurunu anlamaq, ona nail olmaq və formalaşmadan ibarətdir. Fəlsəfə tarixində bilik və həqiqətə özünü dərk etmə şüuru ilə yaranan ilk filosof Sokrat olmuşdur. Onun fikirləri «mən bir şeyi bilirəm ki, heç nəyi bilmirəm, başqaları heç bunu da bilmirlər» və özünü dərk et və s. Dekart «düşünürəm, deməli mövcudam», Kant isə «öz hərəkətlərinə fikir ver ki, o, ümumi qanunlara uyğun gəlsin».

Fəlsəfə tarixinin öyrənilməsi bir daha sübut edir ki, şüur problemi ən çətin və ən müəmmalıdır. İnsanın gözləri qarşısında dünya durur, çoxsaylı predmetlər, onların xassələri, hadisələr və proseslər bu qəbildəndir. Adamlar dünyanın sirlərini öyrənmək, gözəlliklə, bəzən də eybəcərliklərlə rastlaşdıqda öz həyəcanlarının səbəblərini izah etmək, öz fikirlərinin mənbəyini axtarmaq və s. ilə məşğul olmağa çalışırlar. Lakin bütün bunlar – əhval–ruhiyyə, hiss və fikirlər şüur adlanan nə varsa onun vasitəsilə bizə gəlib çatır. Şüur dünyanın mənimsənilməsində insanın yol yoldaşdır. Şüur

aləminə daxil olmaqdan ötrü sadəcə olaraq fikirləşmək, həyəcan keçirmək, hiss etmək, qavramaq kifayət deyildir; bunun üçün bir növ əlavə aktlar da zəruridir ki, onların köməyilə Mən sadəcə olaraq düşünürəm, «Mən fikirləşməliyəm ki, Mən həyəcanlanıram», Mən sadəcə nəyi isə bilirəm yox, «Mən bilirəm ki, Mən bilirəm» və s. və i.a.

Şüur – yalnız insana xas olan xüsusi vəziyyətdir ki, onunla dünya və eyni zamanda insanın özü başa düşüləndir. Şüur – ani olaraq insanın gördüyünü, eşitdiyini, hiss etdiyini, düşündüyünü və yaşadığını əlaqələndirir. Bir çox filosoflar şüuru dünyanın möcüzələr möcüzəsi kimi, insana bəlli edilən ən böyük və ilahi hədiyyə kimi müəyyənləşdirirlər. Yalnız şüur vasitəsilə öz-özünə «mən» kimi təqdim olunur. «Mən» isə mənəvi varlığın ən yüksək zirvəsinə yüksələndir. Burada izzət və məhəbbət, dostluq, sevinc və s. hissləri mühüm yer tutur. Şüur– dünyanın təkə möcüzəsi deyil, həmçinin əzab və işgəncəsidir.

Fəlsəfi fikirlər tarixində şüur problemi özünün həllinin iki səviyyəsinə malikdir. Birincisi, hansı şeylərin şüura verilməsi və orada mövcudluğu üsullarının təsviri ilə əlaqədardır. Fəlsəfi dildə bu şüur fenomenin təsviridir. İkincisi, bu məqsəd daşıyır ki, şüurun özünün mümkünlüyü, daha dəqiq desək, fenomeninin özünün izahıdır. Antik və yeni dövr fəlsəfəsində göstərilən səviyyələr fərqləndirilmirdi, ona görə də belə hesab edilirdi ki, şeylərin şüurda mövcudluğunun üsulları təsvir olunubsa, deməli şüurun təbiəti məsələsi həll olunmuşdur. XX əsrdə filosoflar şüurun müstəqilliyi imkanlarını xüsusi qeyd etməyə başladılar. Şüur ayrıca predmet və yaxud şey kimi mövcud olmadığına görə onu dərk etmək, təsvir etmək, müəyyənləşdirmək olduqca çətindir. Bizə hər şey şüurun sayəsində verilmişdir. O, bizim bütün qavrayışlarımızı, hisslərimizi, fikirlərimizi bir an içində əlaqələndirir, özü də bütün bunları bizdən asılı olmayaraq, nəzarətimizdən kənarında, razılığımız olmadan edir. Bu əlaqələr zənginliyindən şüuru kənarlaşdırmaq olmaz, çünki şüursuz onlar mövcud ola bilməz.

Ona görə də XX əsrə qədər fəlsəfə şüurda şeylərin mövcudolma üsullarının təsviri ilə məşğul idi. XX əsrdə isə vəziyyət dəyişmişdir. Alimlər şüur haqqında daha çox suallar verir və onları müxtəlif formada cavablandırırdılar. Dünyanın izahını asanlaşdırmaq, obrazların qavrayışı şüur fenomenini izah etməyə bərabərdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, hər bir dövr şüur nədir? – sualına öz təsəvvürlərinə uyğun cavabını da vermişdir. Nəticədə bir dövrdə şüur adlanan şey, digər dövrlərdə şüur adlanmırdı. Şüur haqqında təsəvvürlər hakim dünya görüşü qaydaları ilə sıx əlaqədə olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, antik kosmosentrizm, orta əsrlərin teosentrizmi və Yeni dövrün antroposentrizmi şüurun müxtəlif anlamlarını formalaşdırmışdır. Öz növbəsində bu və ya digər dövr adamlarının şüuru necə başa düşmələrindən, onların dünya obrazları, onların mənəviyyəti necə başa düşmələri, siyasət, incəsənət və s. asılı idi. Çünki şüur həmişə real həyatın dililə çulğalaşmışdır. **Şüur – qeyri–maddidir. Şüuru təsvir etmək olduqca çətindir. Onun reallığı gizli, sürüşkən və ələkeçməz olur.**

Fəlsəfə tarixində şüura münasibətdə çox müxtəlif mövqe və konsepsiyalar olmuş. **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 isə yoxdursa, bunlar hamısı bədən, cismin təkmilləşməsi və inkişafı ilə əlaqədar tədricən yaranır və inkişaf edir ki, təfəkkür meydana gəlir. Bədən zəifdirsə, məhv olub getdikcə şüur zəifləyir, yox olur. Demokrit və Epikürə görə, bədən səthinin altında incə atomlar təbəqəsi vardır,

onlar xarici siqnalı alır, şüura çevirir. Şüurun (ruhun) daşıyıcıları həmin maddi "obrazlardır", "bədənsiz ruh boş sözdür, əbəsdür".

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 ideali, şeylərlə fikirləri fərqləndirmək ideyasını irəli sürmüşlər. **Platon** isə xüsusi "İdeyalar aləmini". "Maddi aləmə" qarşı qoymuş, birincini müəyyənədicisi hesab etmişdir.

Obyektiv və subyektiv idealizmin qədim və müasir nümayəndələri şüuru (ruhu), hansı şəkildə olmasından asılı olmayaraq ("Dünya ruhu", "Mütləq ideya", insan şüuru və s.) maddi gerçəkliyin əsasına qoymuş, onu materiyaya nisbətən müəyyənədicisi və ilkin substansiya hesab etmişlər. **Platondan Hegelə** qədər, **Fixte, Şelling, Berkli** və başqaları real gerçəkliyin şüurdan asılı olduğunu müxtəlif formalarda əsaslandırmağa çalışmışlar. C.Berkli şüurun ("ruhun") müəyyənədiciliyini, onun fəallığı ilə əsaslandırır. Hegel şüuru "subyektiv ruh" adlandırsa da. nəhayət onu "obyektiv ruhla" eyniləşdirdi. Yeni dövrün xüsusilə XVII - XVIII əsərlərin 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

birdəşdirməyə çalışır, lakin etiqada deyil, zəkaya, idraka üstünlük verir.

Yeni dövr filosoflarından olan **T.Hobbs** təfəkkürün əsasını duyğuların təşkil etdiyi, duyğuların isə insanın 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, toxunuruq, 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 maddiləşdirilib, eyniləşdirirdilər. Onlar deyirdilər ki, qara ciyər öd ifraz etdiyi kimi, beyin də şüur ifraz edir. Şüurla beynin eyniləşdirilməsi fikrini materialist filosof **İ.Disgen** (1828 - 1898) ciddi tənqid edirdi. O, göstərirdi ki, ruh stoldan, rəng səsdən fərqlənmirsə, onda bu şeylər bir – birindən nə ilə fərqlənirlər? Bəzi filosoflar vulqar materialistləri "beynsiz filosoflar" adlandırmış və qeyd etmişlər ki, fikri maddi adlandırmaq, materializmi idealizm ilə qarışdırmağa tərəf atılmış yanlış addımdır.

XX əsrin əvvəllərində geniş yayılmış empiriokritisizmin baniləri **E.Max** və **R.Avenarius** şüuru, duyğunu beynin

məhsulu olan fikrini sözdə qəbul etmirdilər. Lakin onlar həm "məni", həm də mühiti "duyğu kompleksləri"ndən ibarət hesab etməklə idealizmə qapılırdılar. Onların fikrincə, bir halda bütün cisimlər "duyğu kompleksləridir", onda beyin də cisimdir, deməli, duyğu "kompleksidir". 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, heroqriflər nəzəriyyəsi də mövcud olmuşdur. Bu mövqədən çıxış edən alman fizioloqu **İ.Müller** duyğunun xarici aləmi əks etdirdiyini inkar edirdi. O, göstərirdi ki, duyğu xarici aləmi əks etdirdiyini inkar edir, duyğu xarici aləmin təsiri məhsulu deyil, duyğu orqanların özündə 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, heroqlifləridir". **G.Plexanov** da duyğuları xarici aləmin işarələri, heroqlifləri adlandıırırdı. Bununla da onlar duyğunun adekvatlığını, gerçəkliyin surəti olduğunu inkar edir, subyektiv idealizm mövqeyində dururdular.

Fəlsəfə tarixində şüurun mahiyyəti, onun varlığa, materiyyaya münasibəti ətrafında əsas fəlsəfi istiqamətlər arasında aparılan prinsipial mübahisələrdə həlli böyük çətinlik törədən məsələ şüurun mənşəyi məsələsi olmuşdur. Şüuru əzəli qəbul edən idealizm, maddi və mə'nəvi substansiyaların, materiya və şüurun paralel mövcudluğunu iddia edən dualizm, sözsüz ki, burada böyük çətinliklə qarşılaşmışlar. Öz mövqeyində prinsipial ardıcılıq nümayiş etdirmək istəyən materialistlər isə materiyyaya yanaşarkən "özü-özünün səbəbidir" prinsipini pozmadan duyğu və şüur xassələrinə malik materiyanın mövcudluğunu sübut etmək kimi çətin və mürəkkəb bir məsələni həll etməli olmuşlar. Odur ki, köhnə materializm, hətta məsələnin düzgün həllinə xeyli yaxınlaşan

fransız materialistləri bunu sübut etmək üçün təbii-elmi biliklərin çatışmaması üzündən idealizmə güzəştə getməli olurdular. Problemin pozitiv həlli sahəsində səmərəli addım yalnız keçən əsrin ortalarında atıldı. Şüurun varlığın atributu olması haqqında hilozoist Spinoza təliminin səmərəli toxumunu qəbul edən F.Engels diqqəti belə bir cəhətə yönəltdi ki, əvvəla, şüur materiyanın özü tərəfindən törədilmişdir, ikincisi, özünün bütün çevrilmələrində həmişə eyni qalan materiya "atributlarından heç birini itirmədiyindən o, gələcəkdə düşünən ruhun məhv edəcəyi təqdirdə belə, onu başqa bir yerdə, başqa bir vaxtda hökmən yenidən törədəcəkdir". Beləliklə, Engelsə görə, şüur, "düşünən ruh" materiyanın modusu, onun yalnız bə"zi formalarına məxsus təsadüfi xassəsi olmayıb, onun atributu, elə zəruri əlamətidir ki, bunsuz materiya natamam, yarımçıq olardı. Lakin Spinozadan fərqli olaraq Engels şüurun atributluğu məsələsinə materiyanın inkişaf dialektikası baxımından yanaşaraq ruha, şüura materiyanın bünövrəsində reallaşması imkanı kimi baxırdı. Başqa sözlə, materiya öz inkişafının ən yüksək zirvəsində "düşünən ruhun" təşkil etdiyi bir sıra xassə və qabiliyyətlər törətmişdir.

Şüurun yaranmasına dair bu konsepsiya onun təbiəti haqqında məsələnin də pozitiv həllinə imkan verirdi. Sual olunur: görəsən materiyanın təşkilinin ən yüksək səviyyəsində şüurun yaranmasına səbəb olan xassəsi hansıdır? Materiyanın ən ümumi xassəsi olan, "duyan materiya" ilə "duymayan materiya" arasında əlaqə yaradan "inikas" xassəsidir.

İnikas materiyanın bünövrəsində duran ən ümumi xassədir. O, predmetlərin qarşılıqlı təsirinin universallığı ilə şərtlənir. Maddi aləmin bütün obyektləri, prosesləri öz aralarında fasiləsiz qarşılıqlı əlaqə və təsirdədirlər. Qarşılıqlı təsirdə olan obyektlərin biri digərində müəyyən "iz" buraxmaqla onları müvafiq dəyişikliyə uğradır. Başqa sözlə, qarşılıqlı təsir prosesində təsirə məruz qalan obyekt və proses öz dəyişmələrində təsir göstərən obyektin, hadisənin, prosesin

müəyyən xassələrini yenidən hasil edir. Deməli, materiyanın atributiv xassəsi olmaq etibarilə inikasın mahiyyəti aşağıdakından ibarətdir.

A obyektı B obyektinə təsir edərək onda müəyyən dəyişikliklər yaradır. Bu dəyişiklik isə bundan ibarətdir ki, B obyektı A obyektinin strukturunu və bir sıra funksional münasibətlərini özündə yenidən hasil edir. B obyektinin bu xassəsi bütün maddi sistemlər üçün ümumi olub materiyanın "inikas" xassəsi adlanır. Məsələn, insanın güzgüdə əksi, dəmirin rütubətdə paslanması, elektronun elektrikli sahəsində meyl etməsi, həyat şəraitinin dəyişməsilə orqanizmin rəngini və formasını dəyişməsi və s. inikasa misal ola bilər.

Yuxarıda göstərilən mənada inikas hər yerdə, ixtiyari qarşılıqlı təsir prosesində mövcuddur. Hər bir qarşılıqlı təsir inikas momentini - bir maddi törəmənin digər maddi törəmədə əks olunmasını ehtiva edir. İnikasın atributiv xarakteri hərəkətin özünün atributiv xarakterindən törəyir. Hərəkət və qarşılıqlı təsirin mövcud olduğu hər yerdə inikas vardır. Həm də inikas bütövlükdə qarşılıqlı təsir olmayıb, onun yalnız bir momenti, tərəfidir. Qarşılıqlı təsir ikitərəfli (təsir və əks təsir) olduğu halda inikas bu prosesdə yalnız müəyyən münasibət kimi çıxış edir. Real inikas prosesləri maddi qarşılıqlı təsir əsasında yaranıb onları tələb etsələr və əksinə, inikas xassəsi yalnız maddi qarşılıqlı təsirlərdə təzahür etsə də, qarşılıqlı təsir və inikas anlayışlarını eyniləşdirmək olmaz. İnikas materiyanın bünövrəsində duran atributiv xassə kimi səciyyələndirməklə fəlsəfə duyğu, qavrayış və psixikanı, insan şüurunun genezisini başa düşmək üçün müqəddəm şərtləri formulə etmiş olur. Bu müqəddəm şərtlərdən başlıcası budur ki, inikasın ixtiyari forması və növü yalnız inkişafın müxtəlif səviyyələrində duran maddi törəmə və sistemlərin qarşılıqlı təsiri çərçivəsində meydana gəlib mövcud olurlar.

Sual 2. İnिकासın forma və səviyyələri

Maddi qarşılıqlı təsirlərin inिकासın zəruri şərti və əsası olmasını qeyd etməklə yanaşı, bu proseslərin keyfiyyət spesifikasiyasını, onların cənsiz və ya canlı materiyada, habelə insan cəmiyyətinin inिकासındaki genetik iyerarxiyalarda baş verdiyini də nəzərə almaq lazımdır. Materiyanın təkamülü gedişində in"िकासın mürəkkəblik dərəcəsinə görə nizamlanan **müxtəlif formaları** yaranmışdır. Materiyanın inिकास xassəsinin təkamülündə cənsiz təbiətdə inिकास, bioloji inिकास və sosial inिकास yaranır.

Cənsiz təbiətdəki inिकास sadə, passiv qeyri-funksional inिकासdır. Passiv inिकास məruz qalan cənsiz cisim mühitin əlverişli və qeyri-əlverişli təsirlərini bir-birindən fərqləndirmir, əlverişsiz təsirlərdən uzaqlaşmış əlverişli təsirlərə uyğunlaşa bilmir. Passiv inिकास formalarında bir obyektin qarşılıqlı tə"sir zamanı digər obyektə buraxdığı iz bu sonuncunun fəaliyyətində oriyentir rolunu oynaya bilmir. Məsələn, günəş şüası daşı qızdırsa da, onun fəallığının artmasına təsir göstərmir. Qeyd edək ki, təsir izinin olunan predmetə oxşarlığı, onların fiziki eyniyyəti (məs., güzgüdə və suda əksin alınması) ən sadə inिकास halı sayıla bilər Bu halda inिकास mövcud olsa da, sözün dəqiq mənasında hələ obraz yoxdur. Güzgü onda nəyin əks olunmasına qarşı tamamilə "biganədir", güzgüdə yaranan obraz isə yalnız bizim üçün obrazdır, lakin o, güzgü üçün obraz deyildir. Bu halda sürət ilə orijinalın struktur oxşarlığı hələlik ətrafaləmdə düzgün oriyentasiya götürməyə, inिकास effektlərinin imkanlarından rəasional istifadə etməyə, fəallıq göstərməyə və müəyyən hərəkətləri icra etməyə imkan vermir.

Inिकासın tarixən ikinci səviyyəsi biooloji inिकासdır. Canlı orqanizm xarici təsirlərə başqa cür cavab verir, o mühitə uyğunlaşır, xaricdən olan müxtəlif təsirlərə müxtəlif cavablar verərək, mühitin əlverişli və zərərli amillərini bir-birindən fərqləndirir. Xarici təsirlərin nəticələrindən fəal istifadə edilməsinə əsaslanan bu inिकासı funksional informasiya inिकासı

adlandırmaq olar. Bu halda informasiya geniş mənada, yəni orqanizmin ətraf aləmdə fəal oriyentasiyasına imkan yaradan xassəsi kimi başa düşülməlidir. İnformasiya inikasına məruz qalan sistem xarici təsir ilə öz halını dəyişməklə yanaşı, həm də öz hərəkətlərini buna müvafiq qurur. Məsələn, günəş şüasının təsirinə məruz qalan daş öz hərəkətlərini bu təsir altında qura bilmədiyi halda, bitki mühitdə düzgün orientasiya götürə bilmək üçün özünün bütün imkanlarından istifadə edərək günəşə doğru can atır.

İnformasiyalı inikas maddi aləmin təkamülünün canlı təbiət mərhələsində fəaliyyətə başlayır. Onun aşağıdakı növləri məlumdur:

- birhüceyrəli sadə bitki və heyvanların qıcıqlanması;
- heyvan və insanın orqandaxili reaksiyalarının tənzimlənməsi zamanı əsəb toxumalarının həyacanlanmaları (neyrofizioloji inikas);
- və nəhayət, psixi inikas.

Funksional inikasm ən yüksək səviyyəsi sosial inikasdır. O, ictimai şüurun bütün formalarını, habelə inikasın insan psixikasının, şüurun fəaliyyəti ilə bağlı olan fərdi inikasın yeni sahəsi - şüur, abstrakt təfəkkür formalaşır.

İnikasın canlı təbiət üçün səciyyəvi olan ilk forması qıcıqlanmadır. Qıcıqlanma orqanizmin müəyyən qıcıqlandırıcıların təsirinə sadə, spesifik cavab reaksiyasıdır. (Məsələn, bitkilər günəş işığının təsiri ilə öz ləçəklərini yumur və açırlar).

Orqanizmin psixikayaqədərki forması olan qıcıqlanma zamanı onun xarici təsirlərə cavab reaksiyası bütünlüklə orqanizmin daxili enerjisi hesabına baş verir. Bu halda xarici qıcıqlandırıcının enerjisi orqanizmdə yalnız daxili proseslər törədir.

Canlı təbiətdə inikasın inkişafının növbəti mərhələsi həssaslıq, duymaq qabiliyyəti olmuşdur. Canlılar üçün səciyyəvi qıcıqlanmadan fərqli olaraq duyğu yalnız heyvan və

insan üçün xarakterikdir. Duyğuda xarici qıcıqlandırma enerjisi şüur faktına çevrilir. Qıcıqlanma kimi duyğu da xarici aləmin orqanizmə təsirinin nəticəsidir. Həm də bu halda orqanizmin cavab verdiyi xarici qıcıqlandırıcılar dairəsi xeyli genişdir. İndi orqanizm rənglərə, qoxulara, səslərə reaksiya göstərir, dadı duyur, istini, soyuğu, rütubəti qavrayır və başqa mexaniki, fiziki tə"sirlərə cavab verir. Orqanizmdə yalnız müəyyən xarici tə"sirləri qavraya bilən orqanlar yaranır. Orqanizm inkişaf etdikcə onun duyğuları da get-gedə zəngin və rəngarəng olur, ətraf mühitə uyğunlaşmaq qabiliyyəti artır, mühitlə xüsusi əlaqə orqanı - mərkəzi əsəb sistemi meydana gəlir. İn"ikas formalarının təkamülü ilə yanaşı, onun gerçəkliyə adekvatlıq dərəcəsi də artır. O getdikcə differensiallaşaraq orqanizmə ətraf mühit haqqında daha çox informasiya verir. Heyvan psixikasının yüksək inkişaf səviyyəsi və inkişafın yüksək adekvatlıq dərəcəsi inikasın ali forması olan insan şüurunu yaratmışdır.

Sual 3. Sosial inikasın (insan cəmiyyətində) səviyyələri

Şüurun mahiyyətindən danışmadan əvvəl qeyd edək ki, insanın şüuru fəaliyyətinə onun fikirləri, duyğuları, təsəvvürləri, hissləri, iradəsi, xarakteri və s. daxildir.

İnsanın şüuru onun psixikasının bir hissəsidir, çünki psixika şüurdan əlavə şüuraltı və qeyri-şüuri prosesləri də ehtiva edir. Psixika - orqanizmin xarici gerçəkliyin hissi və ümumiləşdirilmiş obrazlarını yaratmaq və onların tələblərinə uyğun şəkildə cavab vermək qabiliyyətidir. İnsan psixikası dedikdə onun daxili, subyektiv aləminə mənsub olan hadisələr sistemi, şüuri proseslər dedikdə insanların təfəkkür və iradəsindən keçən psixi hadisələr və fəaliyyət növləri nəzərdə tutulur. Şüuraltı hadisələr isə insan təfəkkürünün nəzarətindən kənar qalan və buna görə də kifayət qədər nəzarət oluna bilməyən mənəvi hadisələrdir.

Şüurun nə olduğunu izah etmək üçün onun materiyaya, obyektiv reallığa münasibətini aydınlaşdırmaq lazımdır. Aləmin rəngarəng hadisələrini maddi və ideal hadisələrə ayırmaq olar. Maddi hadisələr obyektiv surətdə, insandan kənarada və ondan asılı olmadan mövcud olub "materiya" anlayışında ümumiləşdirilmişdir. Maddi hadisələrdən fərqli olaraq ideal, mənəvi hadisələr ikinci, maddi hadisələrdən törəmə olub "şüür" anlayışında ifadə olunurlar. Şüür anlayışı prinsip etibarilə maddi komponentləri ehtiva etmir. Bununla yanaşı, bu anlayışı təyin etmək, şüurun nə olmasını aydınlaşdırmaq yalnız ona görə mümkün olur ki, materiya və şüurun ümumi cəhətləri vardır. Bunsuz materiya və şüür heç bir münasibətdə ola bilməzdi.

Materiya və şüurun münasibətində iki məsələni - şüurun beynə münasibəti ilə, şüurun maddi aləmə münasibətini bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Şüurun beynə münasibəti məsələsi şüurun ontoloji aspekti adlanıb bundan ibarətdir ki, şüür yüksək təşəkküllü materiyanın - insan beyninin xarici aləmi özündə əks etdirmək kimi ayrıca bir xassəsidir. Bu mə'nada şüür beyindən ayrılmazdır. Müasir fiziologiya müəyyən etmişdir ki, bütün psixi fəaliyyətin əsasını beyində və xüsusilə onun böyük yarımgürəciklərinin qabığında baş verən müəyyən maddi proseslər, o cümlədən fizioloji, biofiziki, neyrodinamik proseslər təşkil edir. Predmet və hadisələr insana təsir edərək onun beyində müəyyən maddi proseslər yaradır və bu zaman şüür həmin maddi proseslərin daxili halı kimi, ideal proses kimi meydana gəlir.

Elm və praktika inandırıncı şəkildə sübut edir ki, insan beyni onun psixi fəaliyyətinin orqanıdır. Beyin inikas funksiyasını həyata keçirən və daima təkmilləşən mürəkkəb sistem, incə və həssas aparatdır. İnsan beyninin böyük yarımgürəcikləri təxminən 20 milyard əsəb hüceyrəsindən təşkil olunmuşdur. Məlum olduğu kimi, sistemin mürəkkəblilik dərəcəsi təkcə onun elementlərinin zəngiliyi ilə deyil, həm də əlaqələrinin sayı ilə müəyyən olunur. Bu baxımdan insan beyni

nəhəng, praktiki olaraq saysız-hesabsız funksional əlaqələri nümayiş etdirir. Beynin fəaliyyətindən xaricdə şüur mövcud deyil. Şüur beynin daxili halı, onun funksiyasıdır, lakin bununla belə şüur idealdır və ona fiziki xarakteristikalar isnad verilə bilməz.

Psixofiziologiya, fiziologiya, ali əsəb fəaliyyəti fiziologiyası və başqa elmlərin eksperimental məlumatları təkzibedilməz faktlarla sübut edir ki, şüur beyindən ayrılmazdır, şüuru materiyadan ayırmaq mümkün deyil. Özünü mürəkkəb biokimyəvi, fizioloji, neyrodinamik əsəb prosesləri ilə birlikdə götürülən beyin öz xassəsi olan şüurun daşıyıcısı, onun maddi substratıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, şüurun beynə münasibəti onun mürəkkəb təbiətini açmaq üçün də kifayət deyil. Belə ki, psixi hadisələrin fizioloji mexanizmi gerçəkliyi subyektiv obrazlarla əks təqdirən psixikanın məzmunu ilə eynilik təşkil etmir. Şüurun spesifik xüsusiyyəti onun qnoseoloji aspektində, insan beyindən kənarında mövcud olan maddi aləmə münasibətində daha qabarıq meydana çıxır.

Maddi aləmə münasibətdə şüur onun insan beyində ali, məqsədəuyğun, funksional, sosial inikasıdır. Subyektiv reallıq olan şüur obyektiv reallığın insan beyində ideal inikasıdır. Gerçəkliyi adekvat, doğru, düzgün əks etdirən şüur maddi aləm ilə, əks etdirdiyi predmet və hadisələr ilə eynilik təşkil etmir. Fikrimizdə, təsəvvürümüzdə mövcud olan, qavradığımız dünya ilə gerçək dünya heç də eyni şey deyildir. Şüur maddi dünyanın obrazı, şəkli, inikası olub, 62 mahiyyəti etibarilə idealdır. Onda cisim dəyişdirilmiş şəkildə, ideal formada əks olunur. Obraz, inikas həqiqidirsə, maddi olanı doğru əks etdirirsə, deməli, məzmunu etibarilə obyektivdir. Lakin bununla belə o, maddi ilə eyni olmayıb, ona nəzərən ikinci və ondan törəmədir. Şüurun bütün formaları ideal olub, insanın mənəvi dünyasını təşkil edir.

Şüur anlayışına obyektiv aləmin müxtəlif inikas formaları daxildir. Buraya insanı gerçək aləmlə bilavasitə

əlaqələndirən elementar inikas formalarından (duyğu, qavrayış, təsəvvür) tutmuş beynin yüksək məhsulu olub, cisim və hadisələrin dərin mahiyyətini, onların qanunauyğun əlaqələrini əks etdirən abstrakt təfəkkürə qədər hər şey (anlayış, mühakimə, əqli nəticə) daxildir. Bundan belə bir nəticə çıxır ki, şüur və abstrakt təfəkkür eyni mənalı deyil. Abstrakt təfəkkür şüurun təzahür formalarından yalnız biri, onun yüksək dərəcəsidir. Lakin şüurun bütün elementləri bir-birib əlaqədardır. Duyğu, qavrayış, təsəvvür fikrin mənbəyidir. Bunlarsız fikir yoxdur. Bununla belə duyğu da, qavrayış da fikri xarakter daşıyır. Beləliklə, özünün bütün aspektlərində - istər beynin xassəsi kimi, istərsə də obyektiv reallığın beyində inikası kimi şüur öz təbiəti etibarilə idealdır.

Şüurun meydana gəlməsini və inkişafını təmin edən xarici və daxili amillər determinantlar adlanır. **Şüurun xarici determinantları təbiət və cəmiyyətdir.** Buna görə də şüurun məzmununa təbiət və cəmiyyət haqqında fikirlər daxildir. Bu mənada şüur obyektiv aləmin subyektiv obrazıdır.

Şüur yalnız insana məxsus hadisə olub, müəyyən ictimai həyat şəraitində meydana gəlmişdir. **Məhz əməyə əsaslanan ictimai həyat insanı və onun şüurunu yaratmışdır.** Buna görə də insan şüurunun məzmununun bir hissəsini ictimai hadisələrin inikası təşkil edir. Beləliklə, insan beyninin funksiyası olan şüur, həm də ictimai praktikanın məhsuludur. Bu o deməkdir ki, cəmiyyətdən həmişəlik təcrid olunmuş adamda şüur ola bilməz.

Şüurun başlıca funksiyalarından biri insanın davranış və hərəkətlərini tənzimləməkdir.

Deyilənlər göstərir ki, yüksək dərəcədə təşəkkül tapmış materiyanın, yəni insan beyninin xarici aləmi psixi əks etdirmək xassəsi kimi yaranan şüur materiyanın uzun sürən təkamülünün nəticəsi, ictimai inkişafın məhsuludur.

Sual 4. Mənlik şüuru

İnsan şüuru tələb edir ki, dünyaya münasibətdə müəyyən fəal mövqeyin daşıyıcısı olmaq etibarilə subyekt özünü digər subyektlərdən seçib ayırsın. İnsanı özünü seçib ayırması, özünə müəyyən münasibət bəsləməsi, öz imkanlarını obyektivcəsinə qiymətləndirməyi bacarması insan xarakteristikasının spesifik formasını təşkil edib mənlik şüuru və ya özünüdərkətmə adlanır. Mənlik şüuru insanın özünə doğru yönəltdiyi şüurudur. Onun obyekt şüurun özüdür.

Müxtəlif səviyyələrdə və müxtəlif formalarda təzahür edən mənlik şüuru tarixi inkişafda götürülən mürəkkəb törəmədir. Onun hal-əhval adlanan **birinci forması** insanın öz varlığını elementar şəkildə başa düşməsinə və özünü onu əhatə edən cisimlər və insanlar sırasına daxil etməsinə əsaslanır. Hətta şeylərin mövcudluğunun insandan və onun şüurundan kənarında elementar tərzdə qavranılması belə mənlik şüurunun müəyyən formasını tələb edir. Hər hansı bir cismin mövcudluğuna inanmaq üçün onun qavranılması prosesinə insanın digər təbii və sosial sistemlər içərisində yerini müəyyən edən və onda baş verən, mahiyyətə xarici aləmdəki dəyişikliklərdən fərqlənən prosesləri nəzərə ala bilən bir mexanizm daxil edilməlidir. Psixoloqlar təsdiq edirlər ki, gerçəkliyin heç olmasa qavrayış səviyyəsində dərk olunması bu prosesə müəyyən bir "dünya sxeminin" daxil edilməsini tələb edir.

Mənlik şüurunun **ikinci səviyyəsi** insanın öz-özünü hər hansı bir insan birliyinə, ayrıca bir mədəniyyətə və ya sosial qrupa məxsus olan varlıq kimi dərk etməsilə bağlıdır.

Nəhayət, bu prosesin inkişafının **ən yüksək üçüncü səviyyəsini** "Mənlik" şüurunun yaranması təşkil edir. Bu səviyyədə insan öz "Mən"-inin digər şəxslərdən oxşar və fərqi - özünün nadir varlıq olmasını və təkrar olunmazlığını, sərbəst hərəkətlərə qadir olmasını, hərəkət və davranışları üçün

mə"suliyət hissi daşmasını, onlara nəzarət etməyin və onları düzgün qiymətləndirməyin vacibliyini dərk edir.

Lakin mənlilik şüuru özünüdərkini müxtəlif forma və səviyyələri olaraq qalmır. Mənlilik şüuru həm də özünü qiymətləndirmə və özünə nəzarətdir. Mənlilik şüuru insanın özünü özü üçün ideal kimi qəbul etdiyi "Mən" ilə tutuşdurmasının və bu müqayisənin gedişində özü haqqında razılıq və ya narazılıq hissini yaradılmasını tələb edir.

Mövcudluğu heç bir şübhə doğurmayan mənlilik şüuru insanın mühüm keyfiyyətlərindən olub, onun intellektual həyatında mühüm rol oynayır. R.Dekart təsdiq edirdi ki, mənlilik şüuru təkzibedilməz yeganə faktır. Əgər mən hər hansı bir cismi görürəmsə o, həqiqətdə illüziya və ya qarabasma da ola bilər. Lakin mən nə özümün, nə də qavrama qabiliyyətimin mövcudluğuna şübhə edə bilmərəm. Bununla belə mənlilik şüuru haqqında düşüncələr müəyyən paradoksalılıqdan da məhrum deyil. AXI özünü dərk edə bilməsi üçün insan özünə kənardan baxmağı bacarmalıdır.

Halbuki özümü kənardan mən deyil, ancaq başqası görə bilər. Zira göz özündən başqa hər şeyi görməyi bacarır. Özünü kənardan görə bilmək, özünü qavraya bilmək üçün, sözsüz ki, insana güzgü lazımdır. Güzgüdə öz surətini görə və bunu yaddaşında möhkəm saxlayan insan sonradan güzgüsüz də öz şüurunda özünü "kənardan" görmək imkanı qazanır. Lakin güzgüdə özünü görə adam özünü inandırmağı bacarmalıdır ki, onun güzgüdə gördüyü adam başqası deyil, məhz onun özüdür. İlk baxışdan adama elə gəlir ki, onun güzgü inikası mütləq mə"nada onun özüdür. Lakin həqiqətdə bu belə deyil. Nəzərə almaq lazımdır ki, hisslərə malik olan heyvan güzgüdə özünü tanıya bilmir. Deməli, özünü görə bilməsi üçün insanda irəlicədən mənlilik şüurunun müəyyən forması olmalıdır. Lakin insan üçün belə formalar əzəli deyildir, onları insan özü quraşdırır və mənimsəyir. Həm də bu formaları o, real güzgü ilə deyil, metaforik güzgü vasitəsilə mənimsəyir. Bu metaforik güzgü isə digər adamlardır, insan cəmiyyətidir.

İnsanın öz-özünə münasibəti onun digər adamlara münasibətilə müəyyən olunur. Mənlik şüuru təcrid edilmiş, ayrıca bir şəxsin daxili tələbatından deyil, kollektiv praktiki fəaliyyətdə, insanlararası münasibətlər sistemində yaranır.

Mənlik şüuru nəinki müxtəlif formalarda, həm də müxtəlif dərəcədə təzahür edir. Yuxarıda qeyd etdik ki, müəyyən qrup hadisəni dərk etməyə çalışan insan hər şeydən əvvəl həmin hadisələr sistemində özünün yerini, rolunu aydınlaşdırmağa və öz şüurunun bu hadisələrdən keyfiyyət fərqi müəyyənləşdirməyə çalışır. Lakin bu halda insanın şüuru bütövlükdə xarici aləmə tuşlandığından onun şüuru, idrakı bilavasitə onun şüurlu fəaliyyət sahəsinə daxil olmur. Necə deyirlər, bu halda mənlik şüuru hələ "qeyri-aşkar" səciyyə daşıyır. Cismın qavranılmasının bir sıra məqamları məhz bu maraqlı hadisə ilə bağlıdır. Belə bir misala baxaq. Məlumdur ki, insan cismə toxunduqda öz əlini deyil, cismi duyur. Bu halda hissi qavrayış insan haqqında deyil, predmet haqqında məlumat verdiyindən insan şüurun yalnız "arxa planında" cismə toxunduğunu hiss edir və qazanılmış informasiyanı barmaqlarının uclarında lokallaşdırır. Cismə barmaqları ilə deyil, çubuqla toxunan adamın hissi qavrayışları yenə də çubuğa deyil, cismin özünə aid olacaqdır. Buna görə də çubuq şüurun fokusunda olmayıb, onun periferiyasında duracaq və insan bədəninin davamı kimi qavranılacaqdır. Həm də bu halda cismin adamda yaratdığı qavrayış onun barmaqlarında deyil, çubuğun ucunda lokallaşacaqdır.

Şüur hadisələrinin subyektin xüsusi analitik fəaliyyət predmetinə çevrildiyi hallarda təzahür edən mənlik şüuru formaları **refleksiya** adlanır. Qeyd etməliyik ki, refleksiya dedikdə yalnız insanın ayrı-ayrı tərəflərinin dərk olunması deyil, həm də müəyyən amillərin təsiri altında insanın dəyişməsi, şəxsiyyətin əldə edilmiş inkişaf səviyyəsindən kənara çıxması halları da nəzərdə tutulur.

İnsan öz "Mən"-ini dərk etdikcə şəxsi psixi həyatının bəzi momentlərini özü üçün dayanıqlı predmetə çevirir. Bu

halda insan özünü ideal şəxsiyyət fonunda reflektiv təhlil edir, o özünə öz xüsusiyyətləri haqqında hesabat verməyə çalışır, həyata münasibəti haqqında düşünür, öz şüurunun sirlər dünyasına daxil olmasına çalışaraq, bununla şəxsi həyatında nədən daha çox uzaqlaşmalı olduğunu əsaslandırmaq istəyir. Refleksiya prosesində fərdi şüurun dəyişməsi və inkişafı baş verir. Lakin düşünmək səhv olardı ki, guya insanın mənlilik şüuru vasitəsilə yaratdığı obraz öz predmetinə - real insana və onun şüuruna həmişə adekvat olmalıdır. Xüsusi refleksiya halında obraz ilə real insan arasında kəsgin fərq də ola bilər. Belə bir hal mənlilik şüurunun sadə formaları üçün xüsusilə səciyyəvidir.

Şüurun mənşəyi və mahiyyəti məsələsi elmin ən çətin məsələlərindən biridir. Materiya şüuru öz inkişafının hansı pilləsində və necə doğurur, insanın duyğuları, qavrayışları, təsəvvürləri və təfəkkürü necə meydana gəlir, duyğulardan və qavrayışlardan təfəkkürə keçilməsi necə baş verir? Bütün bu məsələlər elm tərəfindən uzun müddət aydınlaşdırılmamış qalmaqda idi. Bu da səhv baxışların meydana gəlməsinə və yayılmasına səbəb olmuşdur.

Bu problem materialist fəlsəfə üçün də asan həll edilmədi. Şüurun materiyanın ayrıca bir xassəsi hesab edən materialist fəlsəfə şüurun mahiyyətini əsasən düzgün izah etməklə bərabər ciddi səhvlər də buraxmışdır. Məs. dialektik materializmdən əvvəl bəzi materialist filosoflar şüurun meydana gəlməsi probleminin çətinliyi qarşısında qalaraq şüuru materiyanın atributu, onun bütün formalarına aid əbədi xassəsi hesab etmişlər. Materialistlərin bəziləri şüuru materiyanın xüsusi bir növü hesab edirdilər. Şüurla materiyanın əlaqəsindən suiistifadə edərək bunları eyniləşdirirdilər. Məs. Vülqar materialistlər (Fokt, Buxner, Moleşot) belə hesab edirdilər ki, qara ciyər öd ifraz etdiyi kimi, beyin də fikir ifraz edir. Bununla bulqar materialistlər materiyanın xassəsi olan şüurla materiya arasında heç bir fərq görmürlər və şüuru beynin xüsusi bir buxarlanması, sekresiya ifrazı hesab

edirdilər. Vulqar materialistlər şüurun beyində baş verən fizioloji proseslərlə əlaqəsini düzgün gördükləri halda, psixik olanı fizioloji hadisə ilə, fikri maddə ilə eyniləşdirərək kobud səhv edirlər.

Dialektik materializm təbiət elmlərinin naliyyətləri əsasında şüurun vulqar materialist anlayışı rədd edir. Şüur müəyyən maddi, fizioloji proseslərlə əlaqədar olsa da bu proseslərin eyni ola bilməz. Fikir materiyadan, beyindən ayrılmazdır, lakin onu materiya ilə eyniləşdirmək olmaz. Dialektik materializm şüurun, təfəkkürün guya bütün materiya aid edən helizoizm cərəyanının ideyalarını da rədd edir. Bu cərəyanın yanlışlığı ondadır ki, o, cansız materiya ilə üzvü materiya, düşünən materiya arasındakı keyfiyyət fərqlərinə etinasızlıq göstərir. B. İ. Lenin göstərir ki, “aydın ifadə olunmuş formada duyğu yalnız materiyanın yüksək, üzvü formalarına xasdır, bütün materiya isə yalnız əks etdirmək xassəsinə, yəni xarici təsirlərə müəyyən sürətdə cavab vermək qabiliyyətinə malikdir”. Bu xassə müəyyən dərəcədə duyğuya yaxın olsa da, onun eyni deyildir, buna görə də şüuru bütün materiyanın xassəsi hesab etmək olmaz.

Mövzu 8. **“İdrak nəzəriyyəsi.”**

Mühazirənin planı:

1. İdrak fəlsəfi təhlilin predmeti kimi.
2. İdrak prosesində praktikanın rolu.
3. Hissi idrak və onun formaları.
4. Fəlsəfədə həqiqət problemi.

Sual 1. İdrak fəlsəfi təhlilin predmeti kimi

İnsanın təbiətə münasibətinin rəngarəng formaları sistemində mühüm yeri idrak, yaxud insanı əhatə edən aləm haqqında biliklər, onun təbiəti və strukturu, inkişaf qanunauyğunluqları, həmçinin insanın özü və bəşər cəmiyyəti haqqında bilgi tutur. İdrak insanın yeni bilik əldə etməsi prosesi, əvvəllər məlum olmayanın kəşfi deməkdir. İdrakın mühüm nailiyyətləri insanın həmin prosesdə fəal rolu ilə əldə edilir. Əslinə qalanda elə fəlsəfi təhlili də maraqlandıran həmin məsələdir. Başqa sözlə desək, söhbət həqiqətə çatmaq yolları, anlayışları və metodlarından gedir.

İdrakın fəlsəfi problemləri dedikdə, idrak nəzəriyyəsinin predmeti, yaxud qnoseologiya nəzərdə tutulur. «Qnoseologiya»– yunan mənşəli olub, qnozis– bilik, loqos– söz, təlim deməkdir. İdrak nəzəriyyəsi aşağıdakı suallara cavab verir: İdrak nədir? Onun hansı əsas formaları vardır? Biliksizlikdən biliyə keçidin qanunauyğunluqları necədir? İdrakın subyektivi və obyektivi nədir? İdrak prosesinin strukturu necədir? Həqiqət nədir və onun hansı kriteriyaları vardır? və s. və i.a. Fəlsəfəyə «İdrak nəzəriyyəsi» terminini ilk dəfə Şotlandiyalı filosof C.Ferrey 1854– cü ildə gətirmişdir.

İdrak vasitələrinin təkmilləşdirilməsi insanın fəaliyyət tarixinin ayrılmaz hissəsidir. Keçmiş dövrlərin filosofları çoxsaylı idrak məsələlərinin həllinə diqqət yetirmişlər. Təsadüfi deyildir ki, bu problem fəlsəfi fikrin

inkişafında müəyyən edici yer tutmuşdur. Əvvəlcə idrak sadələş, bəzən isə hətta primitiv formada çıxış edir, yəni adi idrak kimi mövcud olur. Onun funksiyası bu günə qədər öz əhəmiyyətini itirməmişdir. İnsan praktikasının inkişaf səviyyəsi ilə əlaqədar olaraq onun ətraf aləmi qavramaq vərdisləri və bacarığı da təkmilləşmişdir. Nəticədə təkcə idrak vasitələri ilə deyil, elmin bu və ya digər növləri ilə gerçəkliyin öyrənilməsi davam etdirilmişdir. Bu zaman bütövlükdə dünyanı əhatə edən ümumfəlsəfi prinsiplərlə yanaşı, idrak sahəsi (insan idrakının dünyaya münasibəti), eləcə də xüsusi elmi təfəkkür prinsipləri və xüsusi elmi nəzəriyyələrin prinsipləri inkişaf etmişdir.

Ümumiyyətlə, XX əsrdə elm cəmiyyətin həyatını dəyişə bilən qüdrətli amillərdən birinə çevrilmişdir. Bu zamandan başlayaraq elm özünü tədqiqat obyektinə çevirmiş və onu tədqiq etməyə başlamışlar. Bununla yanaşı, cəmiyyətin və insanın idraki fəaliyyəti mərkəzi tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Elmi yaradıcılığın psixologiyası, elmin məntiqi, elmin sosiologiyası, elmin tarixi, nəhayət, elmsünaslıq– bütün bunlar elmi idrakın müxtəlif forma və sahələrini öyrənən xüsusi fənlərin qısa siyahısıdır. Lakin fəlsəfə də kənarda qalmamışdır. Bu sahədə yaranan elm fəlsəfəsi (konkret sahələrə gəldikdə isə, biologiyanın fəlsəfəsi, fizikanın fəlsəfəsi, riyaziyyatın fəlsəfəsi və s.) geniş fəaliyyətə başlamışdır.

«İdrak» mövzusunun öyrənilməsi üçün bir sıra anlayışları nəzərdən keçirmək lazımdır. Filosofların və digər elm sahələrinin bir sıra cəhdləri sayəsində idrakın mühüm prinsiplərinə əsaslanaraq sübut etmək olar ki, elm mürəkkəb, dinamik və funksional bir sistemdir. «Sistem», «struktur» anlayışları bu baxımdan fikrimizin anlaqlı olmasına kömək edir. Birinci növbədə təbiətsünaslıq sahəsindəki tədqiqatlarda alimlər belə bir nəticəyə gəldilər ki, hər bir hadisəni daha kiçik hissələrə və elementlərə bölmək olar. Uzun müddət belə bir fikir hakim idi ki, mexaniki yollarla (mexanizim) mürəkkəbi sadəyə, bütövü hissələrə, sistemi öz elementlərinə, cansız təbiətdəki və cəmiyyətdəki rəngarəng hadisələri isə mexaniki

hərəkətə müncər etməklə onların düzgün izahını anlamaq mümkündür. Lakin yeni– yeni faktların aşkarlanması ilə aydın oldu ki, bu cür təfəkkür üsulu kifayət qədər təsirli deyildir. Onun məhdudluğunu aradan qaldırmaqdan ötrü sistemlilik prinsipinin işlənməsi zəruri hesab edildi, sonra isə bu, elmdə və praktikada sistemli yanaşmanın yaranmasına gətirib çıxardı.

İnsanın ətraf aləmdə düzgün oriyentasiya gətirməsi gerçəkliyin şüurda yenidən hasil edilməsini, cisim və hadisələrin beyində adekvat inikasını tələb edir. Öz mahiyyəti etibarilə dünyagörüşü problemi olan və fəlsəfənin əsas məsələsinin ikinci tərəfini təşkil edən bu problem idrak nəzəriyyəsi və ya qnoseologiya adlanır.

İdrak nəzəriyyəsi fəlsəfə ilə birlikdə meydana gəlmiş və hər bir fəlsəfi sistemin ayrılmaz tərkib hissəsi olmuşdur. Qədim yunan fəlsəfəsində idrakı və onun təbiətini təhlil etməyin əsasını Demokrit, Platon, Aristotel, Epikür, skeptiklər və stoiklər qoymuşlar. Yeni dövrdə Avropada idrak nəzəriyyəsi F.Bekon, R.Dekart, C.Lokk, B.Spinoza, Q.Leybnits, İ.Kant, D.Didro, G.Hegel, L.Feyerbax tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Müsəlman Şərqi ölkələrində isə bir sıra mütəfəkkirlər, o cümlədən Ə.Bəhmənyar, Ə.Sührəvərdi, E. Miyanəci, Ş. Sührəvərdi, S. Urməvi, N.Tusi, M.F.Axundov və başqaları idrak nəzəriyyəsinin zənginləşməsinə öz töhfələrini vermişlər.

İdrak problemi müasir fəlsəfədə də mərkəzi yerlərdən birini tutur.

İdrak nəzəriyyəsi idrakın mənşəyi və mahiyyəti, biliyin strukturu və inkişaf qanunları, onun əsası və meyarı, idrakın pillələri və əsas formaları, elmi tədqiqatın prinsipləri, metod və üsulları haqqında bütöv bir fəlsəfi təlimdir. Bu təlim iki hissədən - inikas nəzəriyyəsindən və elmi tədqiqatın metodologiyasından ibarətdir.

İdrak nəzəriyyəsi fəlsəfənin əsas məsələsinə, xüsusən onun ikinci tərəfinə verilən cavabla əlaqədardır. Məlum olduğu kimi, fəlsəfənin əsas məsələsinin həmin tərəfi insan şüurunun xarici aləmi dərk etmək qabiliyyətinə malik olub-olmaması

məsələsindən ibarətdir. Dünyanın prinsip etibarilə dərk edilib-edilməməsi məsələsi insan fikrini əsrlər boyu özünə cəlb edən ən vacib fəlsəfi məsələlərdən olmuşdur.

Fəlsəfə tarixində bu suala cavab vermək cəhdi üç əsas istiqamətin yaranması ilə nəticələnmişdir: fəlsəfi optimizm, skeptisizm və aqnostisizm. Optimistlər dünyanın prinsipcə dərk edilənliyini təsdiq edir, aqnostiklər əksinə, onu qəti inkar edirdilər. Skeptiklər isə prinsip etibarilə dünyanın dərk olunanlığını inkar etməsələr də, biliklərin səhhiyyəsinə, həqiqiliyyəsinə şübhə ilə yanaşırlar.

Skeptisizm öz mənşəyini qədim yunan fəlsəfəsindən almışdır. Bu istiqamətə mənsub olan qədim yunan və Roma filosofları belə güman edirdilər ki, predmet haqqında söylənilən ixtiyari mühakimə ona əks qoyulan başqa mühakimə ilə əvəz edilə bilər. Məsələn, fizioloji cəhətdən sağlam adam balın şirin, sarılıq xəstəliyinə tutulmuş adam isə onun acı olduğunu söyləyir. Belə misallara isnad etmək əsasında skeptiklərin çıxarıqları nəticə çox sadə idi: şeylər haqqında biri digərini istisna edən fikir söyləmək mümkün olduğundan həqiqi filosof şeylərin mahiyyətini dərk etməyə cəhd etməməli və bununla da öz ruhunun rahatlığını pozmamalıdır.

Skeptisizm XVII əsrdə Fransada Beyl tərəfindən yenidən dirçəldilmiş və sonrakı davamını fəlsəfi fikrin inkişafına ciddi təsir göstərmiş Kantın və Yumun aqnostisizmində tapmışdır. Kant dünyanın real mövcudluğunu qəbul etsə də, onu prinsip etibarilə dərkedilməz saymışdır. Kant təzahür ("fenomen") ilə mahiyyəti ("noutmen") bir-birindən ayıraraq şeylərin mahiyyətini "transendent" aləmə aid etməklə onu dərkedilməz, təzahürü isə qavrayışlarla eyniləşdirərək onu subyektiv e'lan edirdi.

Dünyanın obyektiv mövcudluğunu qəbul edən, lakin onun adekvat idrakını inkar edən Kantdan fərqli olaraq ingilis filosofu D.Yum dünyanın dərk edilənliyini rədd etməklə yanaşı, onun obyektiv mövcudluğunu da inkar edirdi. Yum göstərirdi ki, insan öz duyğuları xaricinə çıxmaq və özündən xaricdə olan

şeyləri dərk etmək qüdrətindən tamamilə məhrumdur. Yumun aqnostisizmini qısaca belə xarakterizə etmək olar: qavrayışlar yalnız hadisələrin vasitəsilə mövcuddur, hadisələrin arxasında isə heç bir şey yoxdur. Beləliklə, Yum və Kant aqnostisizminin ümumi cəhəti bundan ibarətdir ki, onların hər ikisi təzahürü mahiyyətdən ayırır, onu subyektivləşdirərək dərk edən subyektin hissi qavrayışlarına müncər edir. Buna görə də fəlsəfədə həm materializmin, həm də idealizmin görkəmli nümayəndələri aqnostisizmə qarşı çıxmış, onu "orta əsrlər sxolastikasının yeni forması", "metafizik cəfəngiyyat" adlandırmışlar. Lakin aqnostisizmin dərin elmi tənqidini yalnız dialektik fəlsəfə vermiş və onun əsassızlığını sübut etmişdir. Fəlsəfi fikrin çox əsrlik nailiyyətlərinin varisi kimi çıxış edən müasir elmi fəlsəfə dialektikanı və praktikanı idrak nəzəriyyəsinə daxil etməklə inikas haqqındakı təlimi yeni, daha yüksək səviyyəyə qaldırdı. Bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə götürülən iki əsas moment in'ikas prosesini başa düşməkdə müasir dialektik fəlsəfəni köhnə materializmdən köklü surətdə fərqləndirir. Əvvəla, köhnə materializmin birinci nöqəsnə bundan ibarətdir ki, o, biliyin me'yarı və əsası olmaq etibarilə praktikanı idrak nəzəriyyəsinə daxil etməmişdir. Bu materializmin nümayəndələri idrakın praktiki təbiətini, idrak prosesində praktikanı, insanların maddi fəaliyyətinin rolunu anlamadıqlarından onun tarixi inkişafının səbəblərini də izah edə bilməmiş və bu səbəbləri insanların biliyə olan təbii meylinə, həvəsinə və digər mənəvi amillərdə axtarmışlar.

Köhnə materializmin ən böyük qüsuru isə dialektikanı idrak prosesinə, onun inkişafına tətbiq edə bilməməsi idi. Bu, üç mühüm amilin: insan şüuru, insanın praktiki fəaliyyəti və idrak obyektini arasında mövcud olan dialektik əlaqənin başa düşülməməsinin nəticəsi idi.

İdrak prosesinə dialektikəsinə yanaşılması qnoseologiyanın bütün məsələlərini, o cümlədən idrakda obyektiv və subyektiv momentlərin münasibətinin, mütləq və nisbi həqiqətin nisbətini və sair məsələlərin həllinə öz mənfi

tə'sirini göstərmişdir. Dialektik materializm fəlsəfəsi idrak prosesini anlamaqda əvvəlki materializmin məhdudluğunu aradan qaldıraraq keyfiyyətcə yeni idrak nəzəriyyəsini yaratdı. İdrakda praktikanın müəyyənədicisi rolunu aydınlaşdırmaq və idrak prosesinin təhlilinə dialektikanı tətbiq etmək bu nəzəriyyənin qnoseologiyada yaratdığı əsaslı dəyişiklikdir. Dialektik idrak nəzəriyyəsi təfəkkür qanunları ilə obyektiv gerçəklik qanunlarının bir-birindən ayrı düşməsinə, birincilərin ikincilərdən təcrid olunmasına son qoydu.

İndi isə dialektik idrak nəzəriyyəsinin əsas cəhətlərini nəzərdən keçirək.

Dialektik idrak nəzəriyyəsinin əsasını dünyanın obyektiv surətdə mövcud olmasını və onun insan şüurunda əks olunmasını qəbul etmək təşkil edir. Bu o deməkdir ki, gerçəklik predmetləri və hadisələri, bunların xassələri və münasibətləri insanların hiss üzvlərinə tə'sir göstərərək onlarda müvafiq duyğular və qavrayışlar doğurur. Bunların əsasında insanlarda anlayışlar və məntiqi təfəkkürün digər formaları yaranır.

Xarici aləm, onun predmet və hadisələri, əlaqə və münasibətləri bütün biliklərimizin mənbəyidir. Buradan aydın olur ki, idrak obyektiv gerçəkliyin cisim və hadisələrinin, əlaqə və münasibətlərinin insan beynindəki in'ikasıdır.

İdrak hər şeydən əvvəl subyektlə obyektin qarşılıqlı təsiri prosesi olduğundan onun praktiki təbiətini və dialektik xarakterini açmazdan əvvəl "idrak obyektini" və "idrak subyektini" anlayışlarının izahını verək. Bu həm də ona görə vacibdir ki, təfəkkürün varlığa, ruhun təbiətə münasibətindən ibarət olan əsas fəlsəfi məsələ idrak nəzəriyyəsində məhz subyekt və obyektin qarşılıqlı münasibəti kimi təzahür edir. Qeyd edək ki, köhnə materializmin idrakda praktikanın rolu məsələsinə düzgün yanaşa bilməməsinin başlıca səbəbi subyektin mahiyyətinin, onun obyektə qarşılıqlı tə'sirinin xarakterini düzgün başa düşməməsi idi. Bu materializm insanın sosial mahiyyətini, onun dünyanı dəyişdirməyə qadir olan sosial

fəallığını, yaradıcı qabiliyyətini nəzərə almırdı. Buna görə də burada subyekt və obyektin əlaqəsinə yalnız obyektin subyektə təsiri, subyektin idrak obyektini passivcəsinə seyr etməsi kimi baxılırdı. Halbuki müasir idrak nəzəriyyəsinin mühüm xüsusiyyətlərindən biri obyektlə qarşılıqlı təsirdə subyektin fəallığının qəbul edilməsindən ibarətdir. Obyekt idrakın mənbəyi olub, biliklərimizin məzmununu təşkil edir. Subyektin fəallığı, onun praktikasını gerçəkliyin idrakı inikasının inkişafının əsasıdır. Obyekt öz-özünə deyil, yalnız praktiki fəaliyyət vasitəsilə idrak sahəsinə daxil olub, onun real məzmununu müəyyən edir.

Sözün geniş mənasında idrakın subyektini konkret cəmiyyət, onun obyektini isə cəmiyyətin və insanın mövcudluğunun və inkişafının zəruri şərti olan təbiətdir. Sözün geniş mənasında idrakın subyektini cəmiyyət olsa da, idrak prosesi ayrı-ayrı fərdlər tərəfindən həyata keçirilir. Odur ki, idrak prosesində cəmiyyətin aparıcı rolunu qeyd etməklə yanaşı, fərdin, şəxsiyyətin rolunu da unutmamaq olmalıdır. Cəmiyyət dünyanı son nəticədə ayrı-ayrı adamlar, fərdlər vasitəsilə dərk edir. Cəmiyyət insanları təcrübə və biliklərlə silahlandırır. Müasir cəmiyyətdə, xüsusilə müasir elmi-texniki tərəqqi dövründə elmi fəaliyyətin təşkilinin kollektiv formaları getdikcə daha böyük əhəmiyyət qazanırlar.

Yuxarıda deyilənləri yekunlaşdıraraq belə nəticəyə gəlmək olar ki, idrakın subyektini maddi və mənəvi istehsalın müxtəlif sahələrində fəaliyyət göstərən insan qruplarını, ayrı-ayrı fərdləri ehtiva edən mürəkkəb dinamik sistemdir.

Dünyanın dərk edilməsi subyektin ona fəal təsiri formasında həyata keçirilir. İdrak prosesində gerçəkliyin müxtəlif konkret formalarını özünün fəaliyyət sahəsinə daxil edən subyekt onlara əmək predmeti və idrak obyektini statusu qazandırır. Bu baxımdan idrak obyektini ancaq xarici aləmlə tükənməyib, ümumiyyətlə, üzərinə insanın maddi və mənəvi fəaliyyətinin yönəldiyi bütün maddi və mənəvi hadisələrdir.

Təbiət insan və cəmiyyətin mövcudluğunun və inkişafının zəruri şərti və əsasıdır. Təbiətin dərk edilməsi obyektiv reallığın az-çox adekvat in'ikasasıdır. Təbiətdən fərqli olaraq cəmiyyət insan fəaliyyətinin nəinki obyekt, həm də subyektdir.

Praktiki fəaliyyətdə insanın qarşısında obyektiv dünya durur, insan ondan asılıdır və özünün bütün fəaliyyət formalarını onun əsasında qurur. Lakin subyekt dünyadan asılı olsa da, o bu dünyaya sadəcə olaraq uyğunlaşmır, həm də özünün əməyi sayəsində onu öz tələblərinə, məqsədlərinə, vəzifələrinə müvafiq şəkildə dəyişdirir. Buna görə də dünyaya fəal maddi-praktiki münasibət sosial-tarixi səciyyə daşıyan subyekt-obyekt münasibətlərinin əsasını təşkil edir. İnsanın dünyaya münasibəti həmişə onun insanlara, cəmiyyətə münasibətilə şərtlənir. İnsanların sosial münasibətləri isə obyekt və subyektin qarşılıqlı tə'sirini şərtləndirərək bütövlükdə bu prosesin konkret-tarixi mənasını müəyyən edir.

"İdrak obyektini" anlayışını ona qohum olan "idrak predmeti" anlayışından fərqləndirmək lazımdır. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, idrak obyektini, üzərinə subyektin idrakı fəaliyyəti yönələn maddi və mə'nəvi aləmin predmet və hadisələridir. Gerçəkliyin yalnız subyektin idrakı fəaliyyətinə daxil olan sahəsi idrak prosesində istifadə olunan idrak obyektləri içərisindən seçilib götürülən gerçəklik fraqmentidir. Eyni bir idrak obyektini müxtəlif elmlər tərəfindən öyrənilə bilər. Məsələn, idrak obyektini olmaq etibarilə təfəkkür müxtəlif elmlərin, o cümlədən məntiqin, psixologiyasının, ali əsəb fəaliyyəti fiziologiyasının predmeti ola bilər. Struktur baxımından idrak predmetini idrak obyektindən bununla fərqlənir ki, elmi tədqiqatın məqsəd və vəzifələrindən asılı olaraq idrak predmetinə idrak obyektinin yalnız başlıca, mühüm əlamətləri daxil olur.

Sual 2. İdrak prosesində praktikanın rolu

İdrak nəzəriyyəsi üçün müstəsna əhəmiyyət kəsb məsələlərdən biri praktika problemdir. İdrak nəzəriyyəsində praktikanın həlledici rolu bu fəlsəfi kateqoriyanın xüsusi və diqqətli təhlilini tələb edir.

Fəlsəfə tarixində müxtəlif cərəyanların nümayəndələri "praktika" anlayışının məzmununu müxtəlif cür anlamışlar. Obyektiv idealist və böyük dialektik olan Hegel praktika dedikdə "mütləq" ideyanın, daha sonra isə insan şüurunun "iradə fəaliyyətini" başa düşürdü. Subyektiv idealizmə görə isə praktika insanların zəka, iradə, intuisiya ilə şərtlənən psixi fəaliyyətidir. Bununla da subyektiv idealizmdə insan fəaliyyətinin maddi tərəfi onun psixi fəaliyyətinin funksiyası, nəticəsi kimi başa düşülərək bir növ onun içərisində əridilirdi. Halbuki idrakın mənbəyi insanların fəal, maddi-praktiki fəaliyyətində, onun dünyanı dəyişdirən ictimai-tarixi praktikasında və birinci növbədə, istehsal əmək fəaliyyətində axtarılmalıdır.

Praktika insanların təbiət və cəmiyyəti dəyişdirməyə yönəldilən maddi, hissi-predmetli, məqsədyönlü fəaliyyətidir. Praktikanın məzmununu təbii və sosial obyektlərin dərk edilməsi, mənimsənilməsi və dəyişdirilməsi təşkil edir. Praktika insan cəmiyyətinin və idrakın inkişafının hərəkətverici qüvvəsini, əsasını təşkil edir. İstər öz məzmununa, istərsə də həyata keçirilməsi üsullarına görə praktika ictimai xarakter daşıyır. Müasir praktika öz strukturu etibarilə mürəkkəb sistem olub, insanların real tələbatlarını, məqsədlərini, ayrı-ayrı fəaliyyət formalarını, hərəkətlərini, onların motivlərini, məqsədə çatmağın üsul və vasitələrini və nəhayət, fəaliyyətin nəticələrini ehtiva edir.

İnsanların məqsədyönlü maddi fəaliyyət formaları müxtəlifdir. Onlar həm ictimai istehsal prosesində, həm elmi idrakda, həm də siyasi sahədə fəaliyyət göstəririlər. Bu

baxımdan praktikanın aşağıdakı formalarını fərqləndirmək olar:

1) Praktikanın əsas və müəyyənədicı forması olan maddi istehsal fəaliyyəti;

2) İstehsal münasibətləri, əməyin təşkili, sosial fəaliyyət - siyasi mübarizə, sinfi toqquşmalar, milli-azadlıq hərəkatları, sosial inqilablar, müharibələr;

3) Obyektin dərk edilməsi məqsədilə həyata keçirilən eksperimental fəaliyyət, o cümlədən kosmik texnika, cihaz və elektronhesablayıcı maşınların tətbiqi ilə aparılan elmi müşahidələr;

4) İnsanların ailə-məişət sahəsindəki fəaliyyəti.

İdraka münasibətdə praktika üç qat rol oynayır.

Əvvəla, praktika idrakin mənbəyi, əsası və hərəkatverici qüvvəsi olub, ona ümumiləşdirmək və nəzəri cəhətdən işləmək üçün zəruri olan faktik materiallar verir. Bununla da praktika idrakı durmadan yeni-yeni materiallarla qidalandıraraq onu real həyatdan ayrı düşməyə qoymur. İdraka göstərilən cəhd insanın praktiki fəaliyyəti ilə birlikdə yaranır. İnsanın həyat mənafeyi onun praktiki fəaliyyətinin gedişində daim dəyişdirədiyi gerçəkliyin bütün sahələrinin dərk edilməsini tələb edir. Tarix göstərir ki, elmi idrak, edilən elmi kəşflər insanların həyatı, praktiki tələbləri ilə şərtlənib bilavasitə bəşər praktikasının inkişafından irəli gəlir.

İkincisi, praktika biliyin tətbiq üsulu olub, bu mə'nada idrakin məqsədidir. Biliklər yalnız o halda praktiki məna kəsb edirlər ki, onlar bilavasitə həyata keçmiş olsunlar. Praktika sanki biliyin gücünü nümayiş etdirən sınaq meydanıdır. Öz-özülüyündə idrakin son məqsədi bilik əldə edilməsi deyil, cəmiyyətin maddi və mənəvi tələbatını ödəmək məqsədilə gerçəkliyin praktiki dəyişdirilməsidir.

Üçüncüsü, praktika idrakin nəticələrinin, bu prosesdə qazanılmış biliklərin həqiqiliyinin mə'yarı, ölçüsüdür. Ancaq praktikanın sınağından keçən bilik obyektivlik, səhihlik, həqiqilik statusu qazana bilir.

Beləliklə, praktika bütün mərhələlərdə idrakın formalaşmasının və inkişafının əsası, biliyin mənbəyi, idrak prosesinin nəticələrinin həqiqiliyi meyarıdır. İnsan dünyam ona təsir etdiyi və onun təsirinə məruz qaldığı dərəcədə dərk edə bilir. Elmi nəzəriyyə və praktika insan fəaliyyətinin vəhdətdə olan elə tərəfləridir ki, burada həlledici rol həmişə praktikaya məxsusdur. İstər empirik, istərsə də nəzəri səviyyədə idrakın xüsusiyyətləri praktika ilə determinə olunur. İdrak bəşəriyyətin spesifik, mənəvi fəaliyyət forması olsa da, öz təbiəti etibarilə praktikidir, belə ki, maddi-praktiki fəaliyyət idrakın yalnız başlanğıc nöqtəsi, əsası və məqsədi olmayıb, həm də onun nəticəsinin göstəricisidir.

Biliyin mahiyyəti və strukturu.

İdrak nəzəriyyəsinin mühüm məsələlərindən biri biliyin mahiyyəti, onun strukturu və yaranma mexanizmidir. Biliyin strukturunu və spesifikasını öyrəndikdə məlum olur ki, onun müxtəlif səviyyələri və tipləri vardır. Bilik maddi və mənəvi obyektlər haqqında, şeylərin xassələri və münasibətləri haqqında, cisimlərin kəmiyyət və keyfiyyət cəhətləri haqqında və s. ola bilər. Biliyin xüsusi bir tipini isə problem və məsələ, yəni naməlum olanları açmaq haqqında biliklər təşkil edir. Belə biliklər, adətən, sual və əmr formasında ifadə olunurlar.

Bilik elmin mənəvi tərəfi, şüurun mövcudluq üsuludur. Təbiət və cəmiyyət hadisələrinin obyektiv qanunauyğunluqlarını və mühüm əlaqələrini əks etdirən bilik nəzəri sistem olub, özünün məntiqi strukturu, nəzəri və ictimai xarakteri ilə səciyyələnir. Biliyi insanlara çatdırmaq üçün xüsusi dil və işarə formalarından istifadə olunur. Elmi dili səciyyələndirən mühüm xüsusiyyətlərdən biri onun adi danışq dili ilə yanaşı, sün'i dilin spesifik formalarından da istifadə etməsidir. İzahedicilik və qabaqgörənlik elmi biliyin mühüm funksiyalarıdır. Biliyin təbiətinə fəlsəfi baxımdan yanaşılması onun bir sıra çox mühüm əlamətlərinin aşkara çıxarılmasına

imkan verir. Bu əlamətlərdən **birincisi**, biliyin obyektiv gerçəkliyin in'ikası olması, **ikincisi**, biliyin insanların tarixi istehsal fəaliyyətinin məhsulu olması, **üçüncüsü** isə biliyin onun mövcudluq forması olan dil ilə əlaqədar olmasıdır.

Hazırda strukturundan və inkişaf xarakterindən asılı olaraq biliyin empirik və nəzəri səviyyələri bir-birindən fərqləndirilir. Tədqiq olunan cisim və proseslər haqqında yalnız ayrı-ayrı fakt və məlumatların toplandığı empirik səviyyədə müşahidə, müqayisə, ölçmə, eksperiment metodlarından istifadə olunur. Biliyin yüksək səviyyəsini nəzəri bilik təşkil edir. Biliklərin sintez olunduğu bu səviyyədə elmi hipotezlərin və nəzəriyyələrin quraşdırılması, qanunların formulə edilməsi və onlardan müvafiq nəticələr çıxarılması və s. baş verir. Biliyin müxtəlif səviyyələrini ifadə edən empirik və nəzəri bilik bir-biri ilə dialektikəsinə bağlıdır: nəzəri bilik empirik bilik əsasında yaranır, empirik bilik isə öz növbəsində nəzəri biliklə gerçəklik arasında əlaqələndirici həlqə rolunu oynayır. Nəzəri biliyin xüsusiyyəti yalnız empirik biliyi sistemləşdirməsində deyil, həm də empirik biliyə nisbətən gerçəkliyi daha dolğun, adekvat əks etdirməsindədir. Empirik bilik idrak obyektini onun tarixi inkişafından, digər obyektlərlə qarşılıqlı əlaqəsindən və deməli, daxili ziddiyyətlərindən kənarında öyrənsə, nəzəri bilik obyektini onun qərarlaşması, formalaşması prosesində, yəni daxili ziddiyyətləri ilə vəhdətdə öyrənir.

Bilik anlayışına verdiyimiz bu qısa xarakteristikadan aydın görünür ki, bilik insana ətraf aləmdə düzgün istiqamət götürməyə, proses və hadisələrin rəşional izahını verməyə, öz fəaliyyətini planlaşdırmağa və reallaşdırmağa, yeni biliklər əldə etməyə imkan verir. Bilik həm də gerçəkliyin dəyişdirilməsi vasitəsi olub, sür'ətlə inkişaf edən və öz inkişaf tempinə görə mövcud sistemləri qabaqlayan dinamik sistemdir.

Bilik necə yaranır və hansı yollarla inkişaf edir? Son 20-25 ildə istehsalın və mənəvi-mədəni fəaliyyətin bütün sahələrinin intensiv kompüterləşdirilməsi ilə əlaqədar olaraq

informasiyanın təbiətinin və mahiyyətinin öyrənilməsinə maraq xeyli artmışdır. Hazırda kompüterlərdən informasiyaları ötürmək, onları qoruyub saxlamaq, kodlaşdırmaq, dekodlaşdırmaq və çevirmək üçün geniş istifadə olunur. Kompüterlər əsasında əvvəllər ancaq insanın həll edə bildiyi bir çox məsələlərin həlli üçün istifadə olunan xüsusi informasiyalar və biliklər bazası yaradılırdı. Bununla əlaqədar olaraq elmi ədəbiyyatda "bilik" və "informasiya" anlayışları tez-tez eyniləşdirilir. Bu halda biliyə gerçəkliyin ən yüksək inikas forması, inikasın özünə isə materiyanın ən ümumi, fundamental xassəsi kimi baxılır. Bununla əlaqədar olaraq bilik və informasiya anlayışlarının münasibətinin, vəhdət və fərqlinin aydınlaşdırılması mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Biz dedikdə ki, A obyektini B obyektinə əks etdirir, bunu başa düşürük ki, A-da baş verən müəyyən dəyişikliklər B-də baş verən müvafiq dəyişikliklərə mütabiq olub, bilavasitə onlarla şərtlənir. İnformasiya dedikdə qarşılıqlı təsirin xüsusi üsulu, həm də elə üsulu nəzərdə tutulur ki, bu zaman inikas prosesindəki dəyişikliklər B-dən A-ya ötürülür və bu proses obyektə doğru yönələn və onda xüsusi tərzdə çevrilən siqnallar axını vasitəsilə reallaşır. İnformasiyanın mürəkkəblik dərəcəsi və formaları obyektin və subyektin keyfiyyət xarakteristikasından, müxtəlif formalardan, o cümlədən dil işarələri vasitəsilə ötürülən siqnallar tipindən asılıdır. Bilik cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən informasiyanın əldə edilmiş ən yüksək səviyyəsidir.

Sual 3. Hissi idrak və onun formaları

İdrak prosesi necə baş verir? İdrakın mexanizmi necədir? Bu suallara cavab vermək üçün idrak prosesinin strukturuna və onun inkişaf dialektikasına nəzər salmaq.

Yeni dövrdə qərarlaşmış fəlsəfi sistemlərin əksəriyyəti idrakda iki əsas mərhələni ayırır: **hissi və məntiqi idrak**. Obyektiv reallığı dərk etməyin, dialektik yolu canlı seyrədən

abstrakt təfəkkürə doğru istiqamətlənməklə canlı seyr - abstrakt təfəkkür - praktika sxemi üzrə davam edir. Lakin buradan belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, guya idrak prosesi üç pillədən: hissi idrak, məntiqi idrak və praktikadan ibarətdir. Məsələ burasındadır ki, "canlı seyr" dedikdə, adətən, "empirik idrak", yə'ni təcrübə ilə, praktika ilə bilavasitə bağlı olan və bir o qədər də dərin olmayan idrak nəzərdə tutulur. Canlı seyrdə praktiki təaliyyətlə yanaşı, hökmən fikir momenti də iştirak edir, odur ki, onu praktika ilə hissi idrakın dialektik vəhdəti kimi anlamaq lazımdır. Məsələnin bu cəhətini nəzərə alaraq idrak prosesinin dialektikasını belə bir sxemlə ifadə etmək olar:

Praktika - Hissi idrak - Məntiqi idrak - Praktika

Bu sxem idrak prosesi ilə insanların maddi və mə'nəvi fəaliyyətinin vəhdəli haqqında yuxanda deyilənlərə tam uyğundur. Belə ki, bu sxemdə praktika konkret idrak prosesinin həm başlanğıcında, həm də sonunda iştirak edir. Bu isə dialektik - materialist idrak nəzəriyyəsinin belə bir müddəası ilə həmahəng səsləşir ki, praktika idrakın həm başlanğıc nöqtəsi, həm də əldə edilmiş biliklərin həqiqiliyinin me'yarıdır. İdrak prosesi duyğulardan başlayıb, hissi idrakın gedişində əldə edilmiş nəticə və faktları ümumiləşdirmək yolu ilə abstrakt təfəkkürə qədər yüksəlir.

Hiss və zəka insan idrakının iki əsas formasıdır.

Genetik baxımdan hissi idrak rasionallıq - məntiqi idrakdan əvvəl gəldiyi üçün hissi və rasionalla müəyyən mə'nada idrak prosesinin pillələri kimi də baxmaq olar.

İdrak prosesinin ilkin, başlanğıc mərhələsi, **birinci pilləsi** hissi idrakdır. **Hissi idrak** xarici aləmin cisim və hadisələrinin insan beynində **bilavasitə, konkret in'ikasından** ibarət psixi prosesdir. Hissi idraka verilən bu xarakteristikadan aydın olur ki, idrak forması olmaq e'tibarilə hissi idrakın iki başlıca əlaməti vardır.

Əvvəla, hissi idrak gerçəkliyin bilavasitə in'ikasındır. O, hiss üzvləri vasitəsilə xarici aləmdəki predmetlərlə tanışlıqdan başlanır. İnsan bələd olmadığı bir şeyi öyrənmək qərarına

gəldikdə, hər şeydən əvvəl ona diqqətlə baxır, lazım gələrsə əli ilə ona toxunur, dadına, rənginə baxır və i.a. Şeylərin bilavasitə canlı seyri idrak yolunda başlanğıc mərhələ, **birinci addımdır**. Hiss üzvləri bir növ elə qapılardır ki, bunların vasitəsilə xarici aləm insan şüuruna daxil olur.

İkincisi, hissi idrak gerçəkliyin konkret in'ikasıdır. Bu o deməkdir ki, hissi idrakın elementləri, o cümlədən, duyğu və qavrayış konkret insana məxsusdur, rəasional idrak formalarından fərqli olaraq hissi idrak formaları ümumiliyə malik deyildir. Anlayışlardan fərqli olaraq insan öz duyğu və təsəvvürlərini kiməsə olduğu kimi verə bilməz, onları maddiləşdirib başqaları ilə bölüşdürə bilməz.

Hissi idrak amorf olmayıb, mürəkkəb struktura malikdir. Hissi idrakın formaları **duyğu, qavrayış və təsəvvürdür**.

Duyğu insan idrakının və ümumiyyətlə, insan şüurunun ən sadə elementidir. Duyğu biliklərimizin yeganə mənbəyidir, duyğuların mənbəyi isə obyektiv reallıqdır. Duyğu predmetin ayrı-ayrı xassələrinin, xüsusiyyətlərinin, tərəflərinin insan şüurunda in'ikasıdır. Predmetlər isti və soyuq, hamar, yaxud kələ-kötür, acı və yaxud şirin ola bilər ki, onların bu və bir sıra başqa xassələri hiss üzvlərimizə tə'sir gözlərək bizdə müəyyən duyğular yaradır. Orqanizin bu tə'sirləri, hər biri mürəkkəb əsəb mexanizmi olan analizatorlar vasitəsilə ayırır. Bu mexanizm informasiyanı ötürən qəbuledici cihazdan - reseptorlardan, periferiyadakı reseptorları idarə edən müvafiq beyin şö'bəsindən və reseptorlardan beyinə gələn əsəb kanallarından ibarətdir. İnsan orqanizmindəki analizatorlar yüksək dərəcədə ixtisaslaşmışlar: onlardan hər biri cisimlərin tükənməz xassələrindən yalnız müəyyənini seçərək təhlil edir. Buna uyğun olaraq reseptorlarla idarə olunan əsəb mərkəzinin həyəcanlanması zamanı beyində yaranan psixi proseslər - duyğular da yüksək dərəcədə ixtisaslaşmışlar. Məsələn, lamisə -cisimlərin temperaturu, görmə - cisimlərin forması, rəngi, eşitmə - mühitin rəqsləri haqqında mə'lumat verir. Elmi

dəlillərlə sübut edilmişdir ki, "informasiya qabiliyyəti" baxımından insanda birinci yerdə görmə, ikinci yerdə lamisə, sonra isə eşitmə, dad və iybilmə durur.

Duyğu obyektiv aləmin subyektiv obrazıdır. Duyğunun obraz olması göstərir ki, onda obyektiv və subyektiv momenllər vardır, başqa sözlə, duyğu obyektivlə subyektivin dialektik vəhdətidir.

Duyğu predmetin insana təsirini onun şüür "prizmasında" apardığı üçün o, əks etdirdiyi predmetin subyektiv, ideal obrazıdır. Duyğunun subyektivliyi aşağıdakı mə'nalarda başa düşülməlidir: əvvəla, bu o deməkdir ki, duyğu obraz kimi subyektə məxsus olub, ancaq onun şüurunda mövcuddur. İkincisi, həmin obraz özünün forması e'tibarilə subyektivdir. Adətən deyilir: "duyğu məzmunu e'tibarilə obyektiv, forması e'tibarilə subyektivdir." Məsələn, insanda ağrı duyğuları şüurdan kənarada mövcud olan hər hansı predmet və ya obyektiv qıcıqlandırıcı (determinator) tərəfindən yaradılır. Biz yanğı ağrısını ona görə duyuruq ki, dərimizə od, qızdırılmış cisim tə'sir etmişdir. Tamamilə aydındır ki, odun, qızdırılmış cismin özündə heç bir ağrı yoxdur, ağrı orqanizmin xarici tə'sirə xüsusi cavab reaksiyasıdır. Duyğu bir də o mə'nada obyektiv aləmin subyektiv obrazıdır ki, onda insan şüurundan kənarada mövcud olan cisim və hadisələrin insan orqanizminə tə'siri sadəcə olaraq fikirləşmir, duyğuda həm də subyektə ona tə'sir edən cisim və hadisənin obyektiv əlaqəsi əks olunur.

Duyğu eyni zamanda insanın hiss orqanlarının və bütövlükdə orqanizmin özünün fizioloji halından da asılıdır.

Duyğu predmetin ilkin, obrazlı in'ikasının ən elementar formasıdır. Hissi idrakin spesifikası bundadır ki, hissi in'ikasın tərkib üsürləri olmaq e'tibarilə ayrı-ayrı konkret duyğular reallığın surətləri olsalar da, əslində bir-birindən ayrılıqda, müstəqil surətdə, predmetin və ya hadisənin bütöv obrazlı in'ikasından kənarada mövcud olurlar. Odur ki, hiss orqanları vasitəsilə biz müxtəlif məkan formalarını, rəngləri, səsləri,

qoxuları duysaq da, insanda bu duyğuları sintezləşdirən, onları sistemə salaraq qavrayışlara çevirən hissi qabiliyyət də tə'sir göstərir. Məhz qavrayışın hesabına predmet şüurda özünün bütöv predmet formasında, obyektiv, şüurdan asılı olmayan bütövlüyü şəklində əks olunur. Duyğunun obyektiv aləmin subyektiv obrazına çevrilməsi də ayrı-ayrı duyğuların hissi idrakın daha yüksək forması olan qavrayışa daxil edilməsi hesabına əldə edilir.

Qavrayış predmetin bütöv obrazıdır. Bu obraz insana məxsus bütün analizatorların, yaxud da onlardan heç olmasa bir neçəsinin birgə fəaliyyəti nəticəsində yaranır. Məsələn, gözümüz əlimizdə tutduğumuz almanın rəngi, forması, burnumuz onun iyi, dərimiz forması və temperaturu haqqında mə'lumat verir. Hiss orqanlarının verdikləri bu mə'lumatların birləşməsi nəticəsində şüurda almanın bütöv obrazı-qavrayışı yaranır. Sadə mülahizələr əsasında inanmaq olar ki, qavrayış duyğuların mexaniki "cəmi" deyildir. Qavrayış idraki və praktiki fəaliyyətin digər aktları ilə bağlı olub, predmetin müxtəlif təzahürlərinin fəal sintezi sayəsində yaranır. Buna görə də cismin qavranılması fəal və yaradıcı prosesdir. Məsələn, biz baxdığımız evin yalnız bir hissəsini görsək də, ev qavrayışı onu bir müstəvidə deyil, bütövlüyü halında əks etdirir. Cisim hətta bilavasitə verilmədikdə belə biz qavrayış mexanizminin mürəkkəb fəaliyyəti sayəsində onun şüurda bütöv obrazını yarada bilirik. Bu halda hissi idrakın qavrayışa nisbətən daha mürəkkəb və yüksək forması olan **təsəvvür** fəaliyyətə başlayır.

Həm duyğu, həm də qavrayış ancaq predmetlə bilavasitə təmasda yaranır. Lakin predmetin bizə tə'sirindən müəyyən vaxt ötdükdən sonra da biz beynimizdə onun obrazını canlandıra bilirik. Qavrayış əsasında yaranan bu hissi obraz təsəvvürdür.

Təsəvvür qavrayışın bir növ reproduksiyasıdır. Buna görə də cismin təsəvvürdə bərpa olunan obrazı qavrayışda verilən obrazından müəyyən cəhətlərinə görə fərqlənir:

Övvəla, təsəvvür qavrayışa nisbətən daha ümumidir, idrakin məqsədəuyğunluğu təsəvvürdə daha güclüdür, təsəvvürdə predmetin insanı maraqlandıran cəhətləri ön plana çəkilir və qeyri-mühüm tərəflərdən sərfnəzər edilir. Buna görə də təkcə bilavasitə qavranılan predmetləri deyil, hətta heç bir zaman qavramadığımız predmetləri də təsəvvür etmək mümkündür, çünki təsəvvür yalnız yaddaş ilə deyil, həm də **təxəyyul** və **fantaziya** ilə bağlıdır. Məsələn, qədim yunan mifologiyası yarıadam-yarıat - kentavr haqqında təsəvvür yaratmışdır. Bu təsəvvürün tərkibinə nəzər salsaq görərik ki, o gerçəklikdə müşahidə etdiyimiz ayrı-ayrı varlıqların hissələrinin kombinasiyasından yaranmışdır. Təxəyyülün yaratdığı təsəvvürlər əslində real predmet və hadisələr haqqında təsəvvürlərə əsaslanır. **Nəhayət**, təsəvvür həmişə yaradıcı xarakter daşıyır, belə ki, insan gerçəklikdə mövcud olan elementlər əsasında real həyatda olmayan və yaxud da hələlik gerçəklikdə mövcud olmayan, lakin ya təbii prosesin, ya da praktikanın inkişafı nəticəsində gələcəkdə yarana biləcək yeni şeylər haqqında da təsəvvür yarada bilir.

Özünün adı mənasında işlədilən "hiss" sözü duyğu, qavrayış, təsəvvürdən başqa bir məna da kəsb edir; hiss anlayışı vasitəsilə biz insan emosiyasının qəzəb, qorxu, kədər, məhəbbət, nifrət, simpatiya, ləzzət, razılıq, narazılıq və s. növlərini də ifadə edirik. Hər bir adam digərindən həm də özünün emosional fərdiliyinə görə fərqlənir. Emosiyalar insanın bu və ya digər hadisəyə aydın, fəal münasibəti olub, hadisənin aşkar və ya gizli şəkildə qiymətləndirilməsini ehtiva edən "yaxşı", "xeyirxah", "ədalətli", "ədalətsiz", "gözəl", "ülvi" və b. anlayışlar vasitəsilə ifadə olunur. Müasir elmi ədəbiyyatda mə'nəvi dəyərlər və ya sərvətlər adlanan bu anlayışlar heç də xalis fərdi səciyyə daşmayıb, bilavasitə tarixi dövrlə, insanların qrup və sinfi mənsubiyyəti ilə bağlıdır. Bu onu göstərir ki, emosiyalar konkret sosial-tarixi məzmunu və obyektiv informasiyaya malikdirlər.

Hissi idrak haqqında yuxarıda deyilənləri yekunlaşdırıb belə nəticəyə gələ bilərik ki, hissi fəaliyyətin və hissi idrakın başlıca formaları **duyğu, qavrayış, təsəvvür, təxəyyül və emosiyalardır**. Soruşula bilər: dünyanı dərk edə bilmək üçün insanın hiss orqanlarının sayı kifayətdirmi? Müasir elm sübut etmişdir ki, insanın hiss orqanlarının sayı dünyanı bir küll halında dərk etmək üçün kifayət qədərdir. Məsələ burasındadır ki, hissi qavrayışlara müyəssər olmayan cisim və hadisələri insan ictimai praktikada duyğu və təfəkkürün qarşılıqlı əlaqəsi zəminində dərk edir. İnsanın duyğu orqanlarının fəaliyyəti başa çatdığı yerdə onun rasionel idrakı, məntiqi təfəkkürü fəaliyyətə başlayır. İnsan duyğular vasitəsilə dərk edə bilmədiklərini məntiqi təfəkkür, ağıl və zəka vasitəsilə dərk edir. Ətraf aləmin dərk edilməsi dərəcəsi insanın duyğu orqanlarının bioloji kamilliyi ilə deyil, ictimai praktika zəminində onun əqli inkişaf səviyyəsilə müəyyən olunur.

Sual 4. Fəlsəfədə həqiqət problemi.

İdrak prosesində qazanılmış biliyin faydalı olması, insana həyatda düzgün istiqamət götürməyə imkan verməsi və nəzərdə tutulan məqsədlər əsasında gerçəkliyi dəyişdirməyə kömək edə bilməsi üçün o həqiqi olmalı, gerçəkliyə uyğun gəlməlidir. Biliyin gerçəkliyə uyğunluğu məsələsi fəlsəfədə həqiqət problemi adlanır. Həqiqətin mahiyyəti məsələsi biliyin gerçəkliyə uyğun olub-olmaması məsələsidir. Bəs bunu necə yoxlamaq olar? İki xətkəşin uzunluğunun uyğunluğunu yoxlamaq üçün onların üst-üstə qoyulması, fotosəkin öz orijinalına uyğunluğunun yoxlanılması üçün onların insanda eyni duyğu yaratması kifayətdir. Bəs simvolik işarələrlə ifadə olunan biliyin fiziki proseslərə, tarixi hadisələrə, şüurda cərəyan edən proseslərə, adamların daxili həyəcanlarına, emosiyalarına uyğun olub-olmamasını necə yoxlamaq olar?

Biliyin strukturunda iki təbəqəni fərqləndirmək lazımdır. Bu təbəqələrdən biri insanın bioloji və sosial

təşkilinin spesifikasiyasından, əsəb sisteminin, duyğu orqanlarının, beynin xüsusiyyətlərindən, informasiyaların işləmə üsulundan, mövcud mədəniyyətin, tarixi dövrün və dilin özünəməxsusluğundan, digəri isə obyektiv reallıqdan, şüurda əks olunan proses və hadisələrin spesifikasiyasından asılıdır. Biliyin bu təbəqələri qarşılıqlı münasibətdədirlər. Burada qarşıya çıxan başlıca məsələ bundan ibarətdir ki, bizim biliklərimizdə elə bir məzmun ola bilərmi ki, o, insandan, bəşəriyyətdən asılı olmasın və əgər biliklərimizdə həqiqətən belə bir məzmun varsa onun obyektiv reallığa uyğunluğunu necə təyin etmək olar? Bu sonuncu məsələ biliyin həqiqiliyi probleminə başlıca məsələdir. Fəlsəfədə biliklərin insandan və bəşəriyyətdən asılı olmayan məzmunu **obyektiv həqiqət adlanır**. Soruşulur: biliklərin insandan və bəşəriyyətdən asılı olmayan məzmununu biz hansı üsulla yoxlaya bilərik?

Əvvəlki fəlsəfədə belə üsullardan ikisi mə'lumdur. Onlardan **birincisi** biliyin məntiqi təhlili və ona aparən mülahizələrdir. Məsələn, Platon belə güman edirdi ki, yalnız əbədi və dəyişilməz ideyalar baqqında bilik həqiqət sayıla bilər. **İkinci** üsul isə hissi seyrə, müşahidəyə aiddir. Əvvəlki materialistlərin əksəriyyəti məhz bu baxışa tərəfdar olmuşlar. Lakin hissi qavrayışlar abstrakt bilik verə bilmədiyi üçün biliklərimizin həqiqiliyinin yoxlanılması vasitəsi, həqiqətin me'yarı ola bilməzlər. Hissi obrazlar subyektiv olub, obyekt qavrayan fərddən, onun əsəb sisteminin halından, hazırlıq dərəcəsi, müşahidə şəraitindən, sosial-mədəni amillərdən asılıdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, əvvəlki fəlsəfədə idrak prosesi belə bir sxem üzrə öyrənilirdi: obyekt (xarici aləm) - subyekt (insan). Lakin insan beyninə daxil olan informasiyalar təbii və sosial obyektləri sadəcə olaraq əks etdirməyib, həm də onları insanların sosial fəaliyyəti prosesində dəyişdirirmiş halda fiksələyir. Öz növbəsində insanın qazandığı biliklər ona obyektiv gerçəklikdə düzgün oriyentasiya götürməyə, təbii və sosial situasiyaları məqsədə müvafiq dəyişdirməyə imkan yaradır. İdrakın bu cəhətinin başa düşülməsi dialektik

materializm fəlsəfəsinin ən böyük nailiyyətidir. Burada idrakın başlanğıc nöqtəsini, əsasını, hərəkətverici qüvvəsini, məqsədini və biliyin gerçəkliyə uyğunluğunun me'yarını insanların maddi-praktik fəaliyyəti təşkil edir. Buna görə də bu fəlsəfədə idrakın fundamental üsürlərindən biri kimi insanların praktiki fəaliyyəti idrakın sxeminə daxil edilərək o, "obyekt-praktiki fəaliyyət-subyekt" şəklinə salınmışdır.

İnsanların şüurlu fəaliyyətinin əsasını təşkil edən praktika həm də bu fəaliyyəti ehtiva edir. Bəşəriyyətin inkişaf tarixindən mə'lumdur ki, insanlar nəinki gerçəkliyi, həm də praktikanı dəyişməyə, neqativ praktikadan mütərəqqi, pozitiv praktikaya keçməyə qabildirlər. Lakin belə hallarda praktikanın dəyişdirilməsinin obyektiv qanunauyğunluqları, meyl və istiqamətləri hökmən nəzərə alınmalıdır. Praktika yalnız bu halda biliyin əsası və həqiqətin me'yarı ola bilər. Məhz praktikanın mütəhərrikliyi və daxili spontanlığı biliklərimizin durmadan inkişafını, idrakın biliksizlikdən biliyə doğru, natamam, qeyri-mükəmməl bilikdən tam, mükəmməl biliyə doğru hərəkətini təmin edir. Praktika ilə idrakın daxili əlaqəsini nəzərə alaraq idrak nəzəriyyəsinin əsas müddəalarını belə ümumiləşdirmək olar:

1) biliklərimizdə əks olunan aləm fasiləsiz dəyişməkdə və inkişafdadır;

2) praktika və onun əsasında baş verən idrak prosesində istifadə olunan vasitələr durmadan dəyişilir və inkişaf edir;

3) praktika əsasında qazanılan və praktika vasitəsilə yoxlanılan biliklər fasiləsiz dəyişilib inkişaf etdiyindən obyektiv həqiqətin özü də fasiləsiz dəyişilir və inkişaf edir.

Buna görə də idrak nəzəriyyəsinin mərkəzi məsələsi idrakın inkişaf edən dünyanı necə əks etdirməsindən, ona necə uyğun gəlməsindən və ona necə təsir etməsindən ibarətdir. Obyektiv dünya kimi həqiqi biliklərimiz də dialektika qanunları əsasında dəyişir, inkişaf edir. Orta əsr adamları Ptolemeyin geosentrik sisteminə əsasən belə güman edirdilər ki, Günəş və planetlər Yer ətrafında fırlanırlar. Soruşulur: bu

fikir yalan idi, yoxsa həqiqət? İnsanların səma cisimlərinin yeganə "müşahidə məntəqəsi" hesab etdikləri Yerdən apardıqları müşahidələr onları belə yanlış nəticəyə gətirmişdir? Burada biliklərimizin subyektin idrakından asılılığı göz qarşısındadır, lakin bu mühakimədə insandan və bəşəriyyətdən asılı olmayan belə bir məzmun vardır ki, Günəş sistemi planetləri daimi hərəkətdədirlər. Deməli, yuxarıdakı fikirdə artıq obyektiv həqiqət zərrəsi vardır. Kopernikin heliosentrik təliminə görə, bizim planetlər sisteminin mərkəzi Günəşdir, planetlər, o cümlədən Yer onun ətrafında konsentrik çevrələr üzrə fırlanırlar. Bu təlimdə obyektiv həqiqətin payı Ptolemey təlimindəkindən çox olsa da, Kopernikin heliosentrik sisteminin təsəvvürləri də bütövlükdə reallığa tam adekvat deyildir. Bu natamamlığa səbəb sadəcə olaraq astronomik müşahidələrin çatışmaması idi. Bu sahədə mövcud olan boşluğun doldurulmasında Keplerin kəşfləri müstəsna rol oynadı. Kepler, Tixə Bragenin təcrübələrinə əsaslanaraq göstərdi ki, planetlər Günəş ətrafında çevrələr üzrə deyil, ellipslər üzrə hərəkət edirlər. Müasir astronomiya planetlərin trayektoriyalarını və hərəkət qanunlarını daha dəqiq hesablamışdır. Gətirilən misallar obyektiv həqiqətin tarixən inkişaf etdiyini və yeni kəşflər sayəsində dəqiqləşdiyini göstərir. Konkret tarixi şəraitdən asılı olan obyektiv həqiqətin idrakın baxılan inkişaf səviyyəsində əldə edilmiş dəqiqlik, tamlıq dərəcəsini ifadə edən forması nisbi həqiqət adlanır. İnsan idrakını, o cümlədən elmin inkişafı nisbi həqiqətlərin bir-birini əvəz etməsi prosesidir. Zaman ötdükcə həqiqət insan tərəfindən daha tam, daha dolğun formada dərk olunur.

Hadisə haqqında qazanılmış dolğun, hərtərəfli bitkin formada olan, elmin və praktikanın sonrakı inkişafı ilə təkzib olunmayan bilik mütləq həqiqət adlanır. Təz-təz soruşulur: mütləq həqiqəti dərk və ifadə etmək mümkündürmü? Bu suala mənfi cavab verən aqnostiklər öz fikirlərini, adələn, bununla əsaslandırırırlar ki, insanlar idrak prosesində ancaq nisbi həqiqətlər ilə iş görürlər. Onlar nisbi həqiqətləri yarımçıq və

gerçəkliyə tam adekvat olmayan biliklər adlandıraraq belə nəticə çıxarırlar ki, obyektə tam, bitkin, adekvat əks etdirən bilik əldə edilə bilməz. Lakin aqnostiklərin fikrilə razılaşımaq olmaz. Düzdür, hadisə mürəkkəbləşdikcə onun haqqında mütləq həqiqəti dərk etmək bir o qədər çətin olur. Bununla belə mütləq həqiqət mövcuddur və biz onu insan idrakının can aldığı cənub hudud, ali məqsəd kimi başa düşməliyik. Hər bir nisbi həqiqət insanı bu məqsədə aparan pillədir, addımdır.

Nisbi və mütləq həqiqət obyektiv həqiqətin müxtəlif səviyyələri və formalarıdır. Konkret biliklərimiz cəmiyyətin, elmin, texnikanın inkişaf səviyyəsindən asılı olan nisbi həqiqətlərdir. İdrakın səviyyəsi yüksəldikcə biz mütləq həqiqətə daha çox yaxınlaşırıq. Lakin tarixi inkişafın hər bir mərhələsində biz dünyanın yeni-yeni qanunauyğunluqlarını kəşf edərək onun haqqında daha dolğun, daha bitkin biliklər əldə edə bildiyimizdən bu proses sonsuz davam edə bilər. Obyektiv həqiqətin bir nisbi formasından digərinə keçilməsi dialektikanın idrak prosesində təzahürünün ifadəsidir. Mütləq və nisbi həqiqətlərin dialektikası haqqında deyilənləri aşağıdakı nəticə ilə yekunlaşdırma bilərik; **hər bir nisbi həqiqət özlüyündə mütləq həqiqətin zərrəsi, mütləq həqiqət isə nisbi həqiqətlərin sonsuz ardıcılığının hüdududur.**

Dünyada insanın müvəffəqiyyətli fəaliyyət göstərməsi onun gerçəkliyi nə dərəcədə dərk etməsindən asılıdır. Gerçəklik insan şüurunda nə dərəcədə dolğun, adekvat əks olunursa, insan da ona uyğun olaraq bir o qədər fəal olur, qarşısına reallaşması mümkün olan vəzifələr qoyur və daha çox məqsədyönlü fəaliyyət göstərir. Lakin gerçəkliyin, dünyanın dolğun dərk edilməsi mürəkkəb, ziddiyyətli və çətin prosesdir. Həmin prosesin qanunauyğunluqlarından, gerçəkliyin məqsədyönlü inkişafından bəhs edən xüsusi fəlsəfi elm sahəsi vardır: qnoseologiya (Yunanca “bilik haqqında təlim” deməkdir). Buna görə də idraka fəlsəfənin, onun epesifik sahəsi olan qnoseologiyanın predmeti kimi baxılmalıdır. Fəlsəfədə idrak problemi fəlsəfənin predmeti ilə, onun əsas məsələsinin 2

– ci tərəfi ilə əlaqədardır. Bütövlükdə gerçəklik fəlsəfənin predmetində durduğu kimi, insan idrakının ən ümumi qanunlarının öyrənilməsini də onun predmetindən ayırmaq olmaz. Çünki insanın gerçəkliyə idrakı münasibəti də, onun dünyaya bütün münasibəti sisteminin zəruri tərkib hissəsini təşkil edir. Gerçəkliyin idrakı həmçinin dünyagörüşü problemdir, insanın dünyaya dərkedici münasibətini ifadə edir, dünyanın və onun qanunlarının dərk edilənliyini əsaslandırır.

Beləliklə, idrak gerçəkliyin inikasıdır. İdrak şeylərin mahiyyətinə aqlın nüfuz etməsidir. İdrak ziddiyyətlərin meydana gəlməsi və həll olunması vasitəsilə davam edir və fəal, yaradıcı xarakter daşıyır. O, Obyektiv aləmin qanunauyğunluqlarını aşkara çıxararaq, onun islah olunması, dəyişdirilməsi yollarını göstərir, təbiət və cəmiyyətin dərk edilmiş qüvvələri insanın xidmətinə verilir.

Mövzu 9.

“Dialektika.”

Mühazirənin planı:

1. Dialektikanın mahiyyəti və strukturu.
2. Dialektikanın prinsipləri və qanunları.
3. Dialektikanın kateqoriyaları.

Sual 1. Dialektikanın mahiyyəti və strukturu

Dialektikanın özünəməxsus tarixi vardır. Qədim Yunanıstanda dialektika dedikdə (yunanca mübahisə aparmaq sənəti, mühakimə yürütmək deməkdir) elmi müsahibə, mübahisə etmək sənətini başa düşürdülər. Qərb fəlsəfəsində və elm məktəbində sübut nəzəriyyəsi kimi mövcud olmaqdadır. Dialektika ideyaları fəlsəfənin bütün tarixi ərzində inkişaf etmişdir.

Hegelin dialektikası idealist dialektika olmaqla dialektikanın ikinci mühüm tarixi formasını təşkil etmişdir. K.Marks və F.Engels tərəfindən yaradılan dialektika dialektikanın üçüncü tarixi formasını təşkil edir. Bununla belə dialektikanın müxtəlif variantları da ola bilər. Məsələn, neqativ dialektika, antinomik dialektika, paradoksal dialektika vardır. Dialektika nəzəriyyə və metodun üzvi vəhdətindən təşkil olunmuşdur.

Dialektika qarmaqarışıq, nizamsız, dövrəvi, funksional olan istənilən hərəkəti qəbul etməklə yanaşı, onların hərəkətindəki qayıtmazlığı, istiqamətliliyi, sistemin keyfiyyətə dəyişilməsinə aparan hərəkətlərə xüsusi diqqət verir və onları inkişaf kimi xarakterizə edir. Dialektika metod olmaq etibarilə metodoloji funksiyaları yerinə yetirir və dialektik məntiqin prinsipləri kimi qəbul edilən bir sıra prinsipləri formula edir. Onlardan ən başlıcaları olan hərtərəflilik, istorizm və

ziddiyyətlik prinsiplərini göstərmək olar. Dünya və idrakın öyrədilməsinə dair konsepsiyalardan və ya metodlardan ən qədimi metafizikadır. Metafizika yunanca fizikadan sonra mənasını verir və o, e.ə. I əsrdə Aristotelin əsərlərinin nəşriçisi samoslu Andronikin elmə daxil etdiyi anlayışdır. O, Aristotelin varlığın və idrakın ümumi problemlərindən bəhs edən əsərlərini «Metafizika» adlandırmışdı. Metafizika təbiəti tədqiq etmək, öyrənmək metodu kimi Yeni dövr fəlsəfəsində formalaşmışdır. O, təbiəti öz tərkib hissələrinə parçalayaraq, həmin hissələrdən hər birini ayrılıqda, dəyişikliksiz və inkişafdən kənarında öyrənmək metodundan ibarət olmuşdur.

Deyilənlərdən belə ümumi nəticəyə gəlmək olur ki, dialektika hərəkət və inkişaf haqqında elm və univrsal idrak metodu olmaq etibarını ilə öz alternativlərindən keyfiyyətə fərqlənən bir elmdir. Onun bir elmi sistem olmaqla qanun və kateqoriya aparatı, onların bir – birilə qarşılıqlı əlaqələri, nizamlılığı və sistemliyi vardır.

Dialektika yunan sözü olub mübahisə etmək, müsahibə aparmaq bacarığı deməkdir. Dialektika quldarlıq demokratiyasının inkişafı ilə əlaqədar olaraq mübahisə etmək, öz fikrləri sübuta yetirmək, adamları ona inandırmaq, özünün haqlı olduğunu əsaslandırmaq və bununla da dövlət, məhkəmə və başqa işlərin müzakirəsi zamanı tərəfdarlar qazanmaq bacarığının yüksək qiymətləndirildiyi Qədim yunan fəlsəfəsində meydana gəlmişdir.

Qədim Yunanıstanda dialektika dedikdə, müsahibə yolu ilə müsahibin mühakimələrindəki ziddiyyəti aşkara çıxarmaq, həqiqəti sübuta yetirmək sənəti başa düşülürdü. O zaman xüsusi hazırlıq və böyük ustalıq tələb edən dialoq sənəti onun iştirakçılarının müzakirə olunan məsələlər ətrafında bir-birlərinə suallar verən alternativ nöqtəyi-nəzəri başa düşməyi, onun nöqsanlarını, ziddiyyətlərini aşkara çıxarmaqla öz mövqeyinin üstünlüyünü sübuta yetirməyi ehtiva edirdi. Mübahisə prosesində müsahiblərin şərik olduqları bir iddiadan hər iki tərəfin mühakimələrinin cilalandığı üçün başqasına

doğru getməklə mövqelər yaxınlaşır və daha düzgün olur. Nəticədə müxtəlif mövqelər nəzərə alınmaqla mühakimələrin birtərəfliliyi aradan qaldırılır, həqiqətə yaxınlaşırdı.

Belə ictimai polemika praktikasını böyük dialoq ustası olan Sokratin fəaliyyətində geniş tətbiq olunmuşdur. O, dialektikaya, müxtəlif, hətta əks fikirlərin toqquşması və uzlaşdırılması yolu ilə həqiqətin aşkara çıxarılması sənəti kimi baxırdı. Dialektikaya mübahisə, dialoq sənəti kimi baxılması Orta Əsrlərdə və sonralar da davam etmişdir. Uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçərək dünyanı dərk etməyin və dəyişdirməyin yeganə həqiqi fəlsəfi metoduna çevrilən, dünyaya vahid, rəhbərli bir tam kimi baxan, onu əbədi hərəkətdə, dəyişmə və inkişafda götürən dialektika təbiət, cəmiyyət, təfəkkür və idrakın ən ümumi inkişaf qanunları haqqında təlimə çevrilmişdir. **Dialektika obyektiv və subyektiv dialektika** olmaqla **iki yerə bölünür. Obyektiv dialektika** insan şüurundan xaricdə və ondan asılı olmadan mövcud olan varlığın özünün dialektikası, subyektiv dialektika isə obyektiv dialektikanın subyekt, insan, bəşəriyyət tərəfindən fərdi və ictimai şüurda əks olunmasıdır.

Fəlsəfi elm olmaq e'tibarilə dialektika inkişaf edən və getdikcə dolğunlaşan biliklər sistemidir. Bu sistemin əsasını müəyyən prinsiplər, qanunlar və kateqoriyalar təşkil edir. Dialektikanın prinsipləri onun əsasını təşkil edən başlanğıc müddəalardır. Dialektikanın əsas prinsipləri bunlardır: **hadisələrin ən ümumi əlaqəsi prinsipi, obyektivlik prinsipi, inkişaf prinsipi, determinizm prinsipi, tarixilik prinsipi, həqiqətin konkretliyi prinsipi, nəzəriyyə ilə praktikanın vəhdəti prinsipi** və b. Bu prinsiplərdə gerçək aləmin ən ümumi əlaqə və münasibətləri əks olunmuşdur. Dialektikanın qanunları və kateqoriyaları da onun zəruri komponentləridir. Dialektika həmçinin nəzəriyyə və metodun vəhdətidir. Buna görə də nəzəriyyənin funksiyasını yalnız fəlsəfi materializmə, metodun funksiyasını isə yalnız dialektikaya isnad verən nöqteyi-nəzərlər düzgün sayıla bilməz.

Dialektika mürəkkəb struktura malik olub, dörd tərkib hissədən ibarətdir.

Əvvala, dialektika təbiət haqqında, onun hərəkəti və inkişafının ümumi qanunları haqqında fəlsəfi tə'limdir. **İkincisi**, cəmiyyət haqqında onun tarixi hərəkəti və inkişafının ümumi qanunları haqqında fəlsəfi təlimdir. **Üçüncüsü**, dialektika təfəkkür haqqında, onun formaları və qanunları haqqında fəlsəfi tə'limdir, yə'ni dialektik məntiqdir. **Nəhayət**, dialektika idrak haqqında, onun forma və metodları haqqında fəlsəfi tə'limdir.

Dialektikanın strukturu haqqında deyilənləri yekunlaşdırıb aşağıdakı nəticəyə gəlmək olar. **Materialist dialektikanın strukturu təbiətin dialektikası, cəmiyyətin dialektikası, dialektik məntiq və idrak nəzəriyyəsi**ndən ibarətdir.

Deyilənlərdən aydın olur ki, materialist dialektika eyni zamanda həm ontologiya, həm məntiq, həm də qnoseologiya kimi çıxış etməklə onların vəhdətini təşkil edir.

Fəlsəfi elm olmaq e'tibarilə dialektikanın mürəkkəb xarakteri onun funksiyaları vasitəsilə açılır. Həm də bu halda dialektikanın funksiyalarının məzmunu onun predmeti, sistemi və strukturu ilə müəyyən olunur. Materialist dialektikaya təbiət, cəmiyyət, təfəkkür və idrakın ən ümumi inkişaf qanunları haqqında elm kimi verilən tə'rifdə onun funksiyaları öz ifadəsini tapmışdır. Həmin funksiyalar aşağıdakılardır:

a) **Ontoloji funksiya.** Materialist dialektikanın bu funksiyası öz ifadəsini onun təbiət və cəmiyyətin hərəkəti və inkişafının ən ümumi qanunları haqqında elm olmasında tapır. Dialektikanın qanunları xarici aləmin inkişafının obyektiv, həqiqi qanunları olduğundan fəlsəfi elm kimi dialektika hər şeydən əvvəl təbiət və cəmiyyət haqqında elmlərin nailiyyətlərinə istinad edərək təbiətdə və cəmiyyətdə baş verən hadisələrin dialektik xarakterini tədqiq etməlidir.

b) **Məntiqi funksiya.** Materialist dialektikanın bu

funksiyası onun həm də təfəkkür haqqında elm olması ilə səciyyəlidir. İdrak prosesində bütün elmlər öz anlayış və kateqoriyalarını işləyib hazırlamaqda məntiqi təfəkkürün formalarından istifadə etsələr də, bunların heç biri tədqiqatın məntiqini öyrənməklə məşğul olmur. Bu vəzifəni yalnız məntiq olmaqla dialektika yerinə yetirir. Lakin məntiq olmaq e'tibarilə dialektikanı nə formal məntiqlə, nə də elmi tədqiqatın məntiqi ilə eyniləşdirmək olmaz. Belə ki, bu sonuncular xüsusi elmlər sahəsinə aid olub, dialektikanın tərkibinə daxil olurlar. Dialektika həm də dialektik məntiqdir, bu sonuncu isə materialist dialektikanın ən dərin ifadəsidir.

v) **Qnoseoloji funksiya.** Materialist dialektikanın bu funksiyası öz ifadəsini onun idrak haqqında tə'lim olmasında tapır. Məlumdur ki, bütün elmlər xarici aləmi dərk etmək vasitəsidir, lakin heç bir xüsusi elm idrak prosesinin qanunauyğunluqlarını və formalarını öyrənməklə məşğul olmur. Bununla yalnız materialist dialektika məşğul olur.

q) **Dünyagörüşü funksiyası.** Materialist dialektikanın predmetindən belə nəticə çıxır ki, o həm də dünyagörüşü funksiyasını yerinə yetirir. Bu funksiya öz ifadəsini insanın təbiətə, cəmiyyətə və özünə münasibəti haqqında dialektik materialist təlimdə tapır.

d) **Metodoloji funksiya.** Bu funksiyanın mahiyyəti bundan ibarətdir ki, materialist dialektika nəinki inkişaf nəzəriyyəsi, həm də elmi idrakın və praktiki fəaliyyətin ən ümumi metodudur. O, insana təbiətin və sosial gerçəkliyin dərk olunması və dəyişdirilməsi üçün ümumi yanaşma üsulu, qayda və metod verir, onu ümumi metodoloji prinsiplərlə silahlandırır. Bununla əlaqədar olaraq dialektikanın bütün prinsipləri, qanunları və kateqoriyaları metodoloji əhəmiyyət kəsb edirlər.

e) **Qabaqgörənlik funksiyası.** İnkişaf haqqında dərin məzmunlu və hərtərəfli tə'lim olan dialektika keçmiş və indini izah etməklə yanaşı, insana gələcəyi irəlicədən görmək imkanı verir. Elmi qabaqgörənliyin nəzəri və metodoloji əsasını təşkil

edən materialist dialektika adamlara sosial-siyasi hadisələrin inkişaf ehtimalını düzgün qiymətləndirmək, inkişaf meylini müəyyənləşdirmək, dərin intuisiya, zəngin təfəkkür və böyük həyat təcrübəsi əsasında hadisələri qabaqlamaq və gələcəyin modelini yaratmaq imkanı verir. Məhz bu yolla insan inkişafın daxili qanunauyğun əlaqə və münasibətlərini dərk edir, ehtimallı proqnozlaşdırmalar aparır, ümumi hipotezlər yaradır, elmi kəşfləri qabaqcadan xəbər verir (məsələn, fizikada proton, neytron, pozitronun və s. mövcudluğunun qabaqcadan söylənməsi və s.)

Nəzəriyyə və praktikada dialektikanın bütün funksiyalarının reallaşmasının əsas şərti onların dialektik vəhdətdə tətbiq olunmasıdır. Bunu fəlsəfi kateqoriya kimi materiyaya verilən və yuxarıda bəhs etdiyimiz tərifdə aydın görmək olar. Həmin tərifdə dialektikanın qeyd etdiyimiz ontoloji, məntiqi, qnoseoloji, dünyagörüşü, metodoloji, proqnostik funksiyaları vəhdətdə reallaşmışdır. Materiyaya obyektiv reallıq kimi tərif verildikdə onun ontoloji aspekti, materiyayı obyektiv reallığı göstərən fəlsəfi kateqoriya kimi müəyyənləşdirdikdə onun məntiqi aspekti, obyektiv reallıq olmaq e'tibarilə materiya insana onun duyğularında verilmişdir, bizim duyğularımızdan asılı olmadan mövcud olmaqla onlarda əks olunur dedikdə onun qnoseoloji aspekti qeyd edilmişdir. Bunlardan başqa həmin tərif həm də çox böyük dünyagörüşü və metodoloji əhəmiyyətə malikdir. Beləliklə, materiyaya verilən mə'lum tərifdə dialektikanın bütün funksiyaları onların vəhdətində realizə olunmuşdur.

Sual 2. Dialektikanın prinsipləri və qanunları.

Dialektikanın yuxarıda qeyd etdiyimiz prinsiplərdən ikisi **predmet və hadisələrin ən ümumi əlaqəsi və inkişaf prinsipləri** xüsusi əhəmiyyətə malik olduğundan onlar üzərində ayrıca dayanmaq lazımdır.

Obyektiv aləmin mühüm xassələrindən birini predmet və hadisələrin ən ümumi əlaqəsi təşkil edir. **Bu məsələdə dialektika metafizikanın tam əksinədir.** Predmet və hadisələrin öyrənilməsində analitik tədqiqat metodunun birtərəfli təbiiqi üzündən onları qarşılıqlı əlaqədən kənarlaşdırılaraq, təcrid olunmuş halda öyrənilən metafizikanın əksinə olaraq, dialektika belə hesab edir ki, bizi əhatə edən dünya bütöv bir təməldir və onu təşkil edən bütün predmet və hadisələr ümumi qarşılıqlı əlaqədədir. Hər şeyin hər şeylə universal qarşılıqlı əlaqədə və tə'sirdə olduğu dünyada bir-birlərindən təcrid olunmuş predmet və hadisələr yoxdur. İki baxışda təcrid olunmuş kimi görünən predmet və hadisələr arasında çox müxtəlif əlaqələr vardır. Bəs əlaqə nədir?

Əlaqə obyektlər arasında mövcud olan şərtlənmədir ki, onu bilmək predmet və hadisələrin yalnız keçmiş və indiki halını deyil, həm də gələcək halını müəyyən etməyə imkan verir. "Əlaqə" anlayışı həcmcə "hərəkət" və "inkişaf anlayışlarından daha geniş olub, yalnız dəyişikliyi və prosesləri deyil, ümumiyyətlə, hadisələrin hər cür şərtlənməsini və asılılığını əhatə edir.

Hazırda **əlaqənin iki aktual növü: dinamik və kinetik** növləri fərqləndirilir. Aktual əlaqə baxılan anda obyektlər və orqanların ünsürləri arasında qarşılıqlı tə'sirdir. Aktual əlaqə dinamik əlaqə olub hökmən müəyyən qüvvə vasitəsi ilə həyata keçirilir. Məsələn, cismlərin cazibəsi, qarşılıqlı tə'siri aktual əlaqədir. Genetik əlaqə isə bilavasitə qarşılıqlı tə'sirdə olmayan bir cinsli obyektlərin və eyni bir prosesin müxtəlif hallarının ümumi cəhətlərini ehtiva edən əlaqədir. Məsələn, Uralda bitən şam ağacı ilə Şimali Qafqazda bitən şam ağaclarının ümumi cəhətləri onların genetik əlaqəsini əks etdirir.

Predmet və hadisələrin ən ümumi əlaqəsi haqqında dialektika prinsipinin obyektiv əsasını gerçəkliyin bütün predmet və hadisələrinin maddi ümumiliyi təşkil edir. Tarixən ictimai praktika və idrakın nəticələrinin ümumiləşdirilməsi kimi meydana çıxan ümumi əlaqə anlayışı dünyanın ən

müxtəlif predmet və hadisələrinin əlaqəsini, hərəkət, məkan və zamanın zəruri dialektik əlaqəsini, yəni materiyanın özünün obyektiv varlıq formaları ilə əlaqəsini ehtiva edir. "Ən ümumi əlaqə" anlayışında bütün maddi olanın, habelə maddi və idealın, onların tarixi hərəkət və inkişafında təzahür edən münasibət və qarşılıqlı təsiri ifadə olunmuşdur.

Real əlaqələri mürəkkəblik dərəcəsinə, xarakterinə, dərinliyinə, ümumilik dərəcəsinə və s. görə qruplaşdırmaq olar. Dialektika bütün əlaqələri deyil, yalnız maddi və mə'nəvi aləmin bütün sahələrində təzahür edən ən ümumi əlaqələri öyrənir. Bu əlaqələr sırasında müstəqil və dolaylı, daxili və xarici, mühüm və qeyri-mühüm, zəruri və təsadüfi, səbəbiyyət və s. əlaqələri göstərmək olar.

İki və daha çox predmet bir-birilə bilavasitə əlaqədədirsə bunlar arasındakı əlaqə müstəqimdir. Məsələn, orqanizm onun yaşadığı təbii mühitlə müstəqim, bilavasitə əlaqədədir. Predmetləri hər hansı aralıq vasitələrilə bağlayan əlaqə dolaylı (vasitəli) xarakter daşıyır. Məsələn, insan əmək fəaliyyəti prosesində təbiətlə bilavasitə deyil, müəyyən əmək alətləri vasitəsilə əlaqəyə girir. Daxili əlaqə predmetin, hadisənin cəhətləri, ünsürlərinin əlaqələridir. Xarici əlaqə isə predmet və hadisənin onu əhatə edən başqa predmet və hadisələrlə əlaqəsidir. Məsələn, növ daxilində orqanizmlərin əlaqələri daxili, müəyyən növün başqa növlərlə əlaqəsi isə xarici əlaqədir.

Öz əhəmiyyəti cəhətdən də əlaqələr müxtəlifdir. Bə'zi əlaqələr müəyyən prosesin inkişafında mühüm, başqaları isə az əhəmiyyətli rol oynayır. Müəyyən hadisə üçün vacib olub onun simasını, daxili təbiətini müəyyən edən əlaqələr mühüm, yerdə qalan müəyyənədicisi olmayan əlaqələr isə qeyri-mühümdür. Məsələn, bitkilərin Günəş ilə əlaqəsi mühüm xarakter daşıyır, çünki Günəş enerjisi olmadan onlar yaşaya bilməz. Bitkilərin başqa səma cismləri ilə əlaqəsi isə qeyri-mühümdür.

Göründüyü kimi, elmin və ictimai praktikanın inkişafı gedişində əlaqələrin müxtəlif növləri müəyyən edilmiş və

onları ifadə etmək üçün müvafiq anlayışlar - qarşılıqlı təsir, səbəbiyyət, zərurət və təsadüf, məzmun və forma, mahiyyət və təzahür, imkan və gerçəklik və s. kimi anlayışlar işlənilib hazırlanmalıdır.

Yuxanda qeyd etdiyimiz kimi, cisim və hadisələrin əlaqə formalarından biri genetik, yəni inkişaf əlaqəsidir ki, bu da əksliklərin mübarizəsi vasitəsilə köhnənin aradan qalxması və yeninin meydana gəlməsini əks etdirir. Müəyyən hədd və tarixi məzmununda götürüldükdə inkişaf təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün tarixidir, tarixilik isə öz növbəsində dialektikanın mahiyyətidir. Buna görə də inkişaf prinsipi materialist dialektikanın başlıca prinsiplərindən biridir. Dialektika inkişafın obyektiv aləmin predmet və hadisələrinin qarşılıqlı əlaqəsi ilə üzvi surətdə bağlı olduğunu göstərir. Obyektiv aləmdə qarşılıqlı təsir sayəsində heç bir şey dəyişməz qalmır, hər şey dəyişir, bir haldan başqa hala keçir. Lakin gerçəklikdəki dəyişikliklər xarakterinə, mahiyyətinə görə fərqlənirlər. Onlardan bəziləri sadədən mürəkkəbə keçidi ifadə edir və buna görə yüksələn xətt üzrə baş verən dəyişikliyi mütərəqqi hərəkəti təşkil edir. Bir qism dəyişikliklər isə obyektiv aləmin mürəkkəb maddi obyektlərinin sadələşməsinə və ya dağılmasına səbəb olur və buna görə də tənəzzül hərəkətini təşkil edir. Buradan aydındır ki, hərəkət və inkişaf nə qədər yaxın olsalar da, onları eyniləşdirmək olmaz. Hərəkət dedikdə hər cür dəyişiklik nəzərdə tutulduğu halda, inkişaf yalnız yüksələn xətt üzrə baş verən hərəkətdir.

Dialektikaya görə, inkişaf obyektiv qanunauyğunluq olub, həm təbiətdə, həm cəmiyyətdə, həm də təfəkkürdə baş verir. Cansız təbiətdə inkişaf maddi obyektlərin əlaqələrinin və hərəkət formalarının mürəkkəbləşməsi ilə səciyyələnən dəyişikliklər şəklində özünü göstərir. Məsələn, mineralların və suxurların, müəyyən fiziki cisimlərin meydana gəlməsi; fiziki sahələrdə elementar zərrəciklərin, elementar zərrəciklər atomların, atomlardan molekulların, molekullardan isə fiziki cisimlərin əmələ gəlməsi buna aydın misaldır.

Canlı təbiətdə inkişaf canlıların biokimyəvi strukturunun və funksiyalarının təkmilləşməsində ifadə olunur. Bu sahədə mütərəqqi inkişaf hüceyrəyə qədərki canlılardan hüceyrə quruluşuna malik canlıların meydana gəlməsi, bitki və heyvanlar aləminin yaranması və inkişaf edərək daha da təkmilləşməsi xətti ilə baş verir. İnsan cəmiyyəti də dəyişib inkişaf edir. Həm də burada inkişaf daha sür'ətlə baş verir. Ümumiyyətlə, hərəkətin daha yüksək formasına keçildikcə inkişafın sür'əti artır. İnkişaf mə'nəvi aləmə, təfəkkür sahəsinə də aiddir. İnsanların şüuru, təfəkkürü, ideyaları, nəzəriyyələri, baxışları da əks etdirdikləri maddi aləmin inkişafına uyğun olaraq dəyişir, inkişaf edir.

Deyilənlər göstərir ki, dialektikanın ən mühüm cəhətlərindən biri dünyanın fasiləsiz və qanunauyğun inkişafını qəbul etməkdir. Lakin inkişaf prinsipini qəbul etmək özlüyündə kifayət deyildir. Əsl məsələ onun necə başa düşülməsindədir. Bununla əlaqədar olaraq inkişafın bir-birinə əks olan iki metafizik və dialektik konsepsiyaları meydana çıxır.

Hərəkət və inkişafın metafizik konsepsiyasında öz-özünə hərəkət, onun hərəkətverici qüvvəsi, mənbəyi, motivi kölgədə qalır, yaxud kənara yalnız, ilk təkəna və s. keçirilir. Bu nəzəriyyə inkişafa ancaq adicə böyümə və artma kimi baxır. O, inkişafa yalnız kəmiyyət dəyişmələri kimi baxaraq inkişafın müəyyən mərhələsində yeni keyfiyyətə keçilməsini qəbul etmir. Həmin nəzəriyyə inkişafın mənbəyi və istiqaməti məsələsini də düzgün həll edə bilmir.

İnkişafın dialektik konsepsiyası isə obyektiv gerçəklikdə baş verən proseslərə tam uyğun olaraq inkişafa kəmiyyət dəyişmələrinin toplanaraq yeni keyfiyyətə keçməsi kimi baxır. Bu nəzəriyyə inkişafın mənbəyini predmet və hadisələrdəki əks tərəflərin, meyillərin qarşılıqlı münasibətində və mübarizəsində görür. Həm də o, inkişafa sadədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliyə doğru gedən irəliləmə prosesi kimi baxaraq göstərir ki, əmələ gələn yeni, inkar olunan köhnə

keyfiyyətlə varislik əlaqəsində olub onun bə'zi müsbət cəhətlərini daha yüksək pillədə təkrar edir.

İnkişafın bəhs etdiyimiz metafizik və dialektik nəzəriyyələrinin müqayisəsi aydın göstərir ki, obyektiv gerçəkliyin inkişafının düzgün başa düşülməsi yalnız inkişafın həqiqi elmi nəzəriyyəsi olan dialektika əsasında mümkündür. Məhz həmin nəzəriyyə dünyanın elmi surətdə, doğru-düzgün dərk edilməsinə imkan verir və obyektiv gerçəkliyin inkişafını qanunauyğun proses sayaraq onun ümumi qanunlarını tədqiq edir. Dialektikanın qanunlarının mahiyyətini düzgün başa düşmək üçün əvvəlcə **qanun və qanunauyğunluq** anlayışlarını nəzərdən keçirmək lazımdır.

Kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə və əksinə keçməsi qanunu.

Kəmiyyət dəyişikliklərinin keyfiyyət dəyişikliklərinə qarılıqlı 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 qarışdırır, 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, mənlidir. Keyfiyyətini itirdikdə cisim daha mövcud halını da itirmiş olur, başqa keyfiyyətə keçmiş, çevrilmiş olur. Bütün predmet və hadisələrin öz keyfiyyəti olmasaydı onda biz canlıni cansızdan, insanı başqa canlılardan, təbiətdəki müxtəlif maddələri və cəmiyyət hadisələrini birbirindən 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 - cisim və hadisələri fərqləndirən obyektiv dərəcədir. Kəmiyyət - predmet və əşyanın məkanda ölçüsünü, çəkisini, yerləşmə ardıcılığını, böyüklüyünü,

həcmi, 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 "sərhəddi 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 bərkiiyir, +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 səciyyələri.

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 keyfiyyətə dəyişilməsi ölçünü pozur, yeni keyfiyyət balının 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".

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 yığıcı 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 fasiləlik 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.

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 dəyişməsinə nəzərdə tutursa, inqilab mövcud olanın əsaslı keyfiyyət dəyişikliyi, 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 artımını, azalma və artmanı, təkrarı qəbul edir, keyfiyyət dəyişkənliyini deyil, təkamülü, tədrici inkişafı məqbul sayırlar.

Inkişafın 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.

Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu.

Bu qanun ümumi hərəkət və inkişafın səbəblərini, mənbələrini, hərəkətverici qüvvələrini müəyyən edir, "inkişaf nə səbəbə baş verir?" sualını cavab verir. Bu nöqtəyi-nəzərdən bir sıra materialist filosoflar "əksliklərin vəhdəti və mübarizəsinə 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 hadisələrlə ümumiləşdirən, eyniləşdirən oxşar cəhətlər, həm də onu başqalarından ayıran fərqli cəhətlər, müxtəlifliklər vardır. Deməli, bir 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 əlavə 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 bir-biri ilə "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 əksliyin ifadəsidir. Ziddiyyət əksliyə, əkslik də ziddiyyətə 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 əsrlər 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 "Aristolel 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 iş 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 meyillər arasında müvəqqəti tarazlıq, müvazilik(равновесие) 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 qarşısı alınmazlığı zəminində mənafe əkslikləri 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.

Ziddiyyətlərin növləri və tipləri. Ziddiyyətlər müxtəlif və rəngarəngdir. Ayırı-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 başlıcaolmayan, antaqonist və qeyri-antagonist 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, inkişaf 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, münafiqə 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** –inkişafda aparıcı rol oynayan, həll edilməsi ilə bir çox başqa ziddiyyətlərin də həll edilib aradan çıxılmasına səbəb olan ziddiyyətə deyildir. Məsələn, canlı orqanizm üçün maddələr mübadiləsinə girmək orqanizm və mühit arasındakı ziddiyyətlər əsas ziddiyyətlərdir. **Qeyri-əsas ziddiyyət** 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 cəmiyyətdə qeyri-əsas ziddiyyətləri az əhəmiyyətli hesab edirlərsə, onlara laqeydlik göstərilər, orada cəmiyyətin bütövlükdə hərtərəfli tərəqqisi və inkişafından 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.

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 hərəkətlər 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 tənziyyətə, idarəçilik, islahat yolu ilə deyil, münaqişə yolu ilə 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.

İnkarı inkar qanunu.

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. İnkışaf 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. "**İnkər**" terminini fəlsəfəyə ilk dəfə Hegel gətirmiş, "inkarı inkar" 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-yenin qarsısalınmazlığı, 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 zəmin 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 nəsəl 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-inkarı belə izah etmişdir: "Əlverişli iqlim şəraitində, rütubət və Günəş şüaları altında torpağa düşmüş arpa dənisi 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 (sınıf, 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 əkslikləridir".

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 onların inkarın mənasını ancaq yox etmək, köhnənin mütləq məhv edilməsi kimi, tamamilə kənara atılması kimi şərh edirlər, inkara 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 İnkar 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 geriye 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. bürkənə atılmalı, rədd edilməli idi; hər gələn yeni nəsil üçün yeni mədəniyyət yaratmalı idi. Bu isə ən böyük çətinlik və həlləilməz problemlər törədə bilərdi.

Beləliklə, inkarın dialektik anlayışına görə: a) inkarı-inkar obyektivdir, "özünkar" səciyyəsi daşıyır, konkretir, 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 "spiraləbənzər 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, yəninin qarşısızalmazlığı, tənəzzül, geriləmələrin nisbiliyini, inkişaf və tərəqqinin mütləqliyini və əbədiliyini ifadə və təsdiq edir; j) 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" nəsilə-nəsilə verir.

Sual 3. Dialektikanın kateqoriyaları.

Kateqoriyalar gerçəklikdəki obyektiv, universal, ən ümumi, determinlik, struktur, sistemlilik və i.a. əlaqə və münasibətləri ifadə edir, "**Kateqoriya**" yunan dilində "fikir söyləmək", "mülahizə yürütmək", "mühakimə etmək", "şahidlik etmək" və s. deməkdir. Fəlsəfi mənada kateqoriyalar - real gerçəklikdə (təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkürdə) mövcud olan obyektiv, qanunauyğunluğun və mahiyyətli əlaqə və münasibətləri əks etdirən ən ümumi və fundamental anlayışlardır.

Biz danışığımızda hər an müxtəlif sözlər deyir, anlayışları 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 an 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 kateqoriyalara gerçəklikdə obyektiv mövcud olan əşyaların, hadisə və proseslərin başlıca, mühüm xassələrini əks etdirən ümumi anlayışlar kimi baxmışdır. Aristotel hətta kateqoriyaların təsnifatı sistemində dair xüsusi bölgü cədvəli də vermişdir. Aristotellə görə kateqoriyalar bunlardır: **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 daşmış, 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 ilahiyyətçilər həmin ideyalardan Allahın varlığının sübutu kimi istifadə etmişlər). Aristotel həmçinin kateqoriyalar arasındakı dərin daxili əlaqələri, onların bir-birinə keçməsinə, mütəhərriqliyini də axıradək ardıcıl izah etmişdi.

Sonrakı dövrlərdə kateqoriyaların mahiyyətinin təhlil edilməsində İ.Kantın xüsusi rolu olmuşdur. Kant kateqoriyalara "özündə şeylər" iddiasının obyektivliyindən irəli gələn bir hadisə kimi deyil, subyektə, təfəkkürə xas olan bir fenomen kimi baxmış, onları 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, gəm, 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 bür-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 burjuva 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-idrakı əhəmiyyətini rədd edir, hətta onlarla məşğul olmağı faydasız sayırlar. Neotomistlər isə kateqoriyalara dini mənə verərək qeyd edirlər ki, kateqoriyalar ilahi idraka məxsus formalardır və real əşya, xəssə 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 mövqə seçməyini şərtləndirən mühüm metodoloji əhəmiyyət kəsb edən fenomendir. İnsan kateqoriyaların mahiyyətini bilmədən də, onlar əsasında düşünür, gerçəklik hadisələrinə yanaşır. Məhz kateqoriyaları dərinlən mənimsəmək əsasında insan hadisələri saf-çürük etmək, gerçəkliyə yanaşmaq üsulları seçmək, onları təhlil edib fərqləndirmək imkanları əldə edir; düzgün metodoloji mövqə tuta bilir. Bu yolla hadisələr arasındakı zəruri, qanunauyğun, müəyyənədicə, mühüm əlaqələri seçmək, ayırd etmək asanlaşır, elmi-idrakı və sosial-praktik fəaliyyəti yanlışlıqlardan xilas etmək, faydalı metodoloji mövqə 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", "şüür" 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", "zıddiyyət", "keyfiyyət", "kəmiyyət", "ölçü", "hal" və i.a. belə atributiv kateqoriyalardır; **v) 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 aiddirlər. **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.

Ən ümumi və ya universal əlaqələri ifadə edən kateqoriyalar

a) 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 danışq tərz, 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 tək (təkcəni, "ayrıca"nı) təşkil edir. **Tək - özünəməxsus keyfiyyət, zaman, məkan və digər xüsusiyyətləri ilə başqa,**

hətta oxşar əşya, hadisə və proseslərdən fərqlənən ayrıca götürüləni, təkəni 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, ümumiyyə 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 ümumiyyə doğru aparıcı 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 ümumi ilə, 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.

Xüsusi. Xüsusi-ümumi ilə təkə arasında əlaqə formasıdır; təki ümumiyyə aparıcı əlaqədir, yoldur. Hər bir əşya, hadisə və prosesdə tək və ümumi arasındakı dialektik qarşılıqlı əlaqəni "xüsusi" fəlsəfi kateqoriyası ifadə edir. Məsələn, bitki ümumini, taxıl xüsusi, arpa 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 başlayıb ümumiyə doğru, ən ümumi qanunauyğunluqları dərk etməyə doğru getməliyik və ya ümumi qanunauyğunluqları mənimsəmə ilə tək-tək hadisə və proseslər müəyyən ümumiləşdirici nəticələrə gəlməliyik. Tək və ümuminin nisbətini nəzərə almadan heç bir obyektin düzgün tədqiq və dərk edilməsi mümkün deyildir.

Tək, xüsusi və ümumi arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin düzgün mənimsənilməsinin həm nəzəri, həm də ciddi ictimai-praktiki əhəmiyyəti vardır. Bu qarşılıqlı əlaqələri nəzərə almadan yalnız ümumi olana istinad etmək, yalnız ümumini əsas götürmək nəzəriyyədə ehkamçılığa; yalnız təkə əsas götürmək isə təftişçilik mövqeyinə gətirib çıxara bilər. Hər iki hal nəzəriyyədə həqiqətə nail olmağa imkan verməzdi. İctimai-praktiki 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 ayrılır, tənəzzülə uğraya bilər.

b) Qanun və qanunauyğunluq kateqoriyaları.

c) Mahiyyət və təzahür - dialektikanın ən ümumi, universal kateqoriyalarından biridir. **Mahiyyət-cisim, hadisə və prosesin müəyyənliyidir, mənlidir, 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.

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. Təsadüfi deyildir ki, mahiyyət anlayışından danışarkən onun məzmun anlayışına yaxın olduğu qeyd olunur. Lakin onlar bir– birinin eyni deyildir. Çünki məzmun müəyyən predmeti təşkil edən bütün ünsürlərin və proseslərin məcmusu olduğu halda, mahiyyət predmetin başlıca daxili, nisbətən sabit tərəfidir və ya onun tərəfləri və münasibətlərinin məcmusudur. Mahiyyət predmetin təbiətini müəyyən edir, predmetin bütün qalan tərəfləri və əlamətləri mahiyyətdən irəli gəlir. Təzahür isə mahiyyətin bilavasitə xarici vasitəsidir, onun meydana çıxması formasıdır.

Dialektik fəlsəfə elmi və əməli fəaliyyətin nailiyyətlərini ümumiləşdirərək, mahiyyət ilə təzahürün vəhdət təşkil etdiyini irəli sürür. Doğrudan da məzmun və formada olduğu kimi, mahiyyət ilə təzahür də qarşılıqlı əlaqədədir, qırılmazdır. Əslinə qalanda mahiyyət təzahür edir, təzahür mahiyyətlidir. Təzahür eyni mahiyyətdir, lakin bilavasitə gerçəkliklə meydana çıxması cəhətdən götürülmüşdür. Təzahür gerçəkliyin xarici, səth tərəfidir, şeylərin ayrı – ayrı xassələri, momentləri, cəhətləridir. Mahiyyət həmin təzahürlər, müxtəlif momentlər, tərəflərdir, lakin ən sabit, dərin, ümumi şəkildə götürülmüşdür. Bəzən mahiyyəti obrazlı şəkildə sürətli çayın nisbətən sakit, güclü, dərin axını ilə müqayisə edirlər.

Maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, bir təzahürdə hökmən mahiyyət aşkara çıxır, lakin tam şəkildə deyil, onun müəyyən bir hissəciyi aşkara çıxır. Əslində təzahür mahiyyəti tamamilə əhatə etmir, onu yalnız hər hansı bir tərəfdən səciyyələndirir. Bununla yanaşı, xalis mahiyyət, yəni heç bir şeydən meydana çıxmayan mahiyyət də yoxdur. Hər bir mahiyyət özünü bir sıra təzahürlərdə büruzə verir.

Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, mahiyyət ilə təzahür nəinki vəhdət təşkil edir, habelə onlar bir – birinə əksdir, bunlar heç zaman bir – birinə mütabiq gəlmir. Onların

əksliyi gerçək predmetlərinin özlərinin daxili ziddiyyətlərinin ifadəsidir. Çox vaxt mahiyyət də üzdə olmur, yəni görünür. O, gizlidir, bilavasitə müşahidə oluna bilmir. Mahiyyət yalnız predmetin uzun müddət hərtərəfli öyrənilməsi prosesində aşkara çıxarıla bilər. Əgər şeylərin təzahür forması bir – birinə bilavasitə müvafiq olsaydı, onda hər hansı bir elm gerçeksiz olardı (K.Marks). Bu, o deməkdir ki, elmin vəzifəsi məhz gerçəkliyin çoxlu təzahürləri, xarici tərəfləri, cəhətləri arxasında mahiyyəti, bunların əsasını təşkil edən daxili, dərin prosesləri axtarıb tapmaqdan ibarətdir. Təzahürlər iki tip olur: 1. Adekvat təzahürlər və 2. Adekvat olmayan təzahürlər. Zahirilik qeyri – adekvat tipi kimi iki növə bölünür: a) mahiyyət daxili və b) mahiyyətlərərası.

Ümumiyyətlə, «təzahür» və «mahiyyət» kateqoriyalarının təhlili zamanı həmin tiplər onların hər ikisinə aid edilir. Çox vaxt təzahür həm hadisə, həm reallıq, həm proses kimi də başa düşülür. Əslinə qalanda isə bu, mahiyyətin təzahürüdür.

Struktur əlaqələri ifadə edən kateqoriyalar.

a) Məzmun və forma - struktur əlaqələrini 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 məzmunla daxilən xas deyil, forma isə məzmunun daxili strukturu, yerləşməsi qaydasıdır.

Görünüşün dəyişməsi və hətta itirilməsi məzmununda o qədər də dəyişiklik əmələ gətirmir. Forma məzmunun strukturu, quruluşudur, həm də forma məzmununa nisbətən zahiri bir şey deyil, ona daxilən xasdır.

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.

Ümumiyyətlə, məzmun yoxdur, yalnız formalaşmış, yeni müəyyən forması olan məzmun vardır. Eynilə xalis məzmunuz forma yoxdur. Forma daim məzmunludur, o müəyyən məzmun olmasını nəzərdə tutur və bu məzmunun strukturunu, quruluşunu təşkil edir, məzmun formaya nisbətən fəallığı ilə seçilir. Məzmun özünə xas ziddiyyətlərin mövcudluğu ucbatından daim hərəkətdə, inkişafda olur. Məzmunun dəyişməsindən asılı olaraq, forma da dəyişir.

Məzmun formanı müəyyən edir. Lakin bu o demək deyildir ki, forma passivdir və məzmununa təsir etmir. O, məzmununa fəal təsir göstərir, məzmunun inkişafına kömək edir və ya əngəl törədir. Öz məzmununa uyğun gələn yeni forma məzmunun inkişafına, irəliləməsinə kömək edir. Öz məzmununa uyğun gəlməyən köhnə forma isə məzmunun inkişafına əngəl törədir.

Forma ilə məzmunun qarşılıqlı təsirini şərh edərkən, nəzərə almaq lazımdır ki, mövcud şəraitdən asılı olaraq eyni bir məzmun müxtəlif formalarda inkişaf edə bilər.

Formaların müxtəlifliyi məzmunu möhkəmləndirir, zəngin və çox cəhətli edir, ona ən müxtəlif şəraitdə inkişaf etmək imkanı verir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, məzmun ilə forma arasında müəyyən vaxtlarda kəskin ziddiyyətlər də meydana çıxır. Məzmunu nisbətən forma daha çox sabitdir. Buna görə də forma məzmunun inkişafından daim geri qalır, köhnəlir və məzmunla ziddiyyətə girərək onunla toqquşur. Yeni məzmun ilə köhnə forma arasındakı ziddiyyət çox vaxt

köhnə formanın atılması və onun yeni formanı əvəz etməsi ilə başa çatır. Bunun sayəsində məzmunun gələcək inkişafı üçün perspektivlər açılır. Məzmunun müxtəlif tipləri mövcuddur: vacib və vacib olmayanlar, zəruri və təsadüfi olanlar, maddi və «ideal» olanlar və s. Onlara uyğun müvafiq forma tipləri də mövcuddur.

Forma və məzmun anlayışları nisbidir. Məsələn, istehsal münasibətləri üstquruma nisbətdə məzmundur, cəmiyyətin məhsuldar qüvvələrinə nisbətdə isə formadır. Forma və məzmun nisbətinin traktovkasında dialektik mövqe aşağıdakı prinsiplərlə aydınlaşdırılır; 1. Məzmun və formanın ayrılmazlığı; 2. Əlaqələrin rəngarəngliyi; 3. Vəhdətin ziddiyyəti; 4. İnkişafın optimallığı – formanın məzmunu və yaxud əksinə, məzmunun formaya müvafiqliyi.

Əslinə qalanda elə bir maddi sistem yoxdur ki, orada məzmun və forma olmasın. Məzmun yoxsa forma da yoxdur. Yaxud da əksinə. Maraqlı cəhətlərdən biri də forma ilə məzmunun bir– birinə keçməsidir. Bir hadisə, proses və s. üçün forma olan digəri üçün məzmun olur və yaxud da əksinə. Əslinə qalanda bu proses həmişə davam edir. Dialektika özü də bunu tələb edir.

b) 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 tami 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 fəaliyyəti məhsulu kimi yanaşmışlar. Şelling, 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. Oudur ki, burada əsas cəhət hissə ilə tam arasındakı interaktiv əlaqələri tapmaq, onlara istinad etməkdir. Belə interaktiv 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 metodları ilə biz tamı hissələrə ayırmaq və ya tamı öyrənib hissələr haqqında nəticələr çıxarmaq vasitəsilə tam və hissə arasındakı qanunauyğun əlaqələri müəyyən edə bilərik.

c) 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 yarım sistem, sistem daxili 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 aqreقات 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 təminat 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 bilərlər. Bunlar da ikinci, üçüncü və i.ə. yarımsistemlərə ayırırlar, həmin sistemlərdə uyğun, birnövlü,

nisbi sabit əlaqə və münasibətlər isə strukturu təşkil edirlər. Çox strukturlu, çox səviyyəli sistemlər də mövcuddur.

Determinik 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 şərtlənməsi 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. Indeterminizm 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.

Ümumiyyətlə, determinizm ümumnəzəri prinsiplərinin bəzi tezislərini qeyd edək. **Hər şeydən əvvəl**, maddi sistem və proseslərin ən ümumi asılılığı, bir – birilə şərtlənməsi haqqında olan tezis ön planda göstərilməlidir. **İkincisi**, determinasiya şərtlənmə münasibətlərinin bütün rəngarəngliyi əsasında genetik, səbəbiyyət asılılığı durur. **Üçüncüsü**, determinasiya

tiplərinin rəngarəngliyi və determinasiya münasibətlərinin səbəbiyyətsiz mövcudluğu haqqında olan tezis nəzərdə tutulmalıdır. **Dördüncüsü**, şərtlənmə münasibətlərinin requlyarlığı, yaxud da qanunauyğunluğu haqqında olan tezis də həmin qəbildəndir. Şərtlənmə prosesi requlyar və qaydaya salınmamış xarakterə malikdir.

a) Səbəb və nəticə. Səbəbiyyət və determinizmin eyniləşdirilməsinin tarixi kökləri də var və bu, həqiqətə yaxındır. Hər iki prinsip ayrılmazdır. Səbəbiyyət (kauzallıq) – hadisələrin ən ümumi qanunauyğun əlaqəsi formalarından biridir. Bütün elmlər hadisələrin meydana gəlməsi, inkişafı və məhv olması səbəblərini aydınlaşdırmaq istəyir. Bilik hər şeydən əvvəl, səbəbləri bilmək deməkdir. İnsan səbəb və nəticə anlayışlarını yaratmaqla vahid obyektiv bir prosesin bu və ya başqa cəhətlərini təcrid edir. «Ayrı-ayrı hadisələri başa düşmək üçün, biz onları ən ümumi əlaqə içərisindən qoparıb götürməli və ayrılıqda gözdən keçirməliyik, belə bir halda isə bir-birini əvəz edən hərəkətlərin biri səbəb kimi, digəri isə fəaliyyət kimi qarşımıza çıxır» (F.Engels).

Səbəb və nəticə bir-biri ilə bağlı anlayışlardır. Başqa bir hadisəni doğuran hadisə ona nisbətən bir səbəb kimi çıxış edir. Səbəbin təsirinin axırı nəticədir. Səbəbiyyət hadisələr arasında elə bir əlaqədir ki, hər dəfə biri olduqda, digəri də onun ardınca gəlir məsələn, suyun qızdırılması onun buxara çevrilməsinin səbəbidir, zira hər dəfə su qızdırıldıqda buxar əmələ gəlməsi prosesi başlanır. Səbəbiyyət ən ümumi, universal əlaqədir.

Səbəbiyyət münasibətlərinin birinci və əsas əlaməti iki hadisə arasında istehsal və yaxud yaranmanın mövcudluğudur. Səbəb yalnız zamanda nəticədən əvvəl deyildir o, həmçinin nəticəni doğurur. Ona görə də səbəb əlaqəsi substansional əlaqədir. Səbəbiyyət əlaqələrinin substansional xarakteri nisbilik nəzəriyyəsində inandırıcı təsdiqini tapmışdır. Bu nəzəriyyədən məlum olur ki, yalnız elə hadisələr səbəb əlaqələri ola bilər ki, səs sürəti ilə yayılan real fiziki siqnal-proses və s. ilə əlaqədar olsun.

Genetik törəmənin münasibəti səbəbiyyət münasibətinin mövcudluğunun ikinci əlamətini göstərir. Burada səbəbiyyət münasibətləri bir istiqamətliliyi və yaxud zaman assimetriyası kimi səciyyələndirilir. Bu, onu ifadə edir ki, səbəblərin formalaşması həmişə nəticənin yaranmasına gətirib çıxarır. Əksinə isə heç vaxt olmur. Səbəbiyyət münasibətlərinin üçüncü məcburi əlaməti onun zəruriliyi, birmənalılığdır. Əgər səbəb ciddi müəyyənləşdirilmiş daxili və xarici şəraitdə yaranırsa, deməli həmin vaxt zəruri olaraq nəticə törənir. Bu isə məkan və zamanda səbəbiyyət münasibətinin lokallaşmasından asılı olmur. Səbəbiyyət qanununu formulə etsək deyə bilərik: bərabər səbəblər bərabər nəticələri doğurur.

Səbəb – nəticə münasibətlərinin dördüncü əlaməti onun məkan və zaman fasiləsizliyidir, yaxud qarışığıdır. Hər bir səbəb münasibəti diqqətlə nəzərdən keçirilsə, faktiki olaraq səbəblərlə əlaqələndirilmiş hadisələrin müəyyən zənciridir. Əgər inteqral səbəb və nəticə məkan fasilələri ilə seçilirsə, o zaman bu, səbəb zənciri məkanda sınıb tökülür. Əgər səbəb və nəticə məkanın bir nöqtəsində yanaşı mövcud olursa, onda onlar zaman intervalı ilə ayrılır və səbəb zənciri zamanda reallaşır.

Əlbəttə, səbəb ilə nəticə arasındakı münasibəti funksional asılılıq formasında təsəvvür etmək olar: nəticə səbəbin funksiyasıdır, lakin burada səbəbiyyətdəki başlıca cəhət pərdələnmiş olur: real bir hadisə olmaq etibarilə səbəb başqa bir real hadisə olan nəticəni doğurur və şərtləndirir.

b) Zərurət və təsadüf. Determinizmin müxtəlif konsepsiyalarında mərkəzi yerlərdən birini **zərurət və təsadüf** kateqoriyası tutur. Fəlsəfi determinizm obyektiv zərurətin mövcudluğu fikrini irəli sürür. Zərurət səbəb-nəticə əlaqələrindən, qanun və qanunauyğunluq anlayışlarından ifadə olunan səbəbiyyət münasibətlərində müəyyənədicilik xarakteristikası kimi çıxış edir. Eyni zamanda determinizmin hər bir konsepsiyasında təsadüflər dünyasında mövcudluğa onun münasibətinin aydınlaşdırılması da tələb olunur. Zərurət –

müəyyən şərait olduqda hökmən baş verən hadisədir. Təbiətdə və insan cəmiyyətində baş verən çox müxtəlif hadisələr içərisində elələri də vardır ki, bunlar müəyyən şeyin və ya baş verə bilən, amma baş verməyə də bilən, bu və ya digər bir şəkildə baş verə bilən müəyyən hadisələr silsiləsinin qanunauyğun inkişafından heç də zəruri olaraq irəli gəlmir. Bunlara təsadüfi hadisələr deyilir. Fəlsəfi determinizmin mühüm məsələlərindən biri təsadüf kateqoriyasının obyektiv idrakı statusudur. Təsadüf və zərurət bir-birindən təcrid olunmuş halda, «saf» şəkildə mövcud deyildir. Zərurət bu və ya başqa prosesdə inkişafın başlıca istiqaməti, meyl kimi meydana çıxır, lakin bu meyl özünə çoxlu təsadüflər arasında yol açır. Təsadüf zərurəti tamamlayır, onun təzahür formasıdır. Çoxlu təsadüf arxasında həmişə obyektiv zərurət, qanunauyğunluq gizlənir.

Zərurəti və təsadüfi düzgün başa düşmək üçün nəinki bunların arasındakı fərqləri, həmçinin bunların arasındakı əlaqəni də görə bilmək lazımdır. Zərurət və təsadüfün dialektikası bundan ibarətdir ki, təsadüf zərurətin təzahür formasıdır. Deməli, zəruri proses daxilində də təsadüflər olur. Bundan əlavə təsadüflər zəruri prosesin inkişafı gedişinə təsir göstərir, bunlar həmin prosesi ya sürətləndirər, ya da yavaşıda bilər. Çox vaxt inkişafın gedişində təsadüflər zəruri prosesə o dərəcədə qarışır ki, özləri zərurətə çevrilir. Bu, o deməkdir ki, zərurət ilə təsadüf arasında heç də keçilməz bir uçurum yoxdur, inkişaf prosesində bunlar bir-birinə təsir göstərir, bir-birinə keçir.

Təsadüf ilə zərurət arasındakı əlaqədən belə bir nəticə çıxır ki, təsadüfi hadisələr də müəyyən qanunauyğunluqlara tabedir və həmin qanunauyğunluqlar öyrənilib dərk edilə bilər. Həm zərurət, həm də təsadüf səbəbiyyət əlaqələrində mühüm olduqlarından onları qarşı-qarşıya qoymaq düz deyildir.

Fəlsəfə tarixində bu vəziyyətdən çıxış üçün 2 yol təklif olunur: ya təsadüf determinizm prinsipinin hərəkəti çərçivəsindən çıxarılır və mütləq təsadüfin determinə

edilməyən hadisə, təzahür və proses kimi verilməsi qəbul olunur, yaxud da təsadüf bu və ya digər hadisənin səbəbini bilməməyimizin məhsulu kimi göstərilir. Birincisi, determinizm prinsipini inkara aparırdısa, ikincisi, təsadüfilik kateqoriyasının obyektiv idrakı əhəmiyyətini heçə endirir.

c) Azadlıq və zərurət, azadlıq və məsuliyyət. İnsanın iradə azadlığının sadələşdirilmiş materialist anlamı onu yalnız dərk edilmiş zərurətlə əlaqələndirdiyinə görə faktiki olaraq insanı bu azadlıqdan məhrum edir. Fransız filosofu P.Holbax qeyd edirdi ki, insan özünün bütün hərəkətlərində zərurətə tabe olur. Onun iradə azadlığı xülyadır. Buxnerə görə, azadlıq – qolu bağlı insanın azadlığıdır, quşun qəfəsdəki azadlığıdır.

Doğrudanda da hər şey zəruridisə, əgər təsadüf, imkan yoxdursa, əgər insan yalnız robot kimi hərəkət edərsə, o zaman azadlıq üçün yer qalmır. Əgər insan bu və ya digər zərurəti dərk etsə də bu dərkətmənin özü də vəziyyəti dəyişdirmir, cinayətkar həbsxanada qalmağının zərurətini «dərk etməklə» azad ola bilmir.

Lakin azadlığın başqa izahı da vardır. Həmin izaha görə, azadlıq necə istəyirsən elə hərəkət etmək imkanındır. Azadlıq – iradə azadlığıdır. İradə – öz mahiyyətinə görə həmişə azad iradədir.

Bəzi filosoflar mütləq azadlıqdan danışırlar ki, bu da ağlabatan deyildir.

Bir fransız əfsanəsində qolunu yelləməklə təsadüfən yoldan ötənin burnunu sındıran insanın məhkəməsindən söhbət gedir. Günahkara ona görə bəraət verirlər ki, heç kim ona öz qolunun yelləməyi qadağan edə bilməz. Lakin bu hadisə ilə əlaqədar məhkəməni qərarında deyilirdi: müttəhim müqəssirdir, çünki bir adamın qolunu yelləməyin hüdudu digər adamın burnunun yaxınlığında qurtarır.

Göründüyü kimi, azadlıq həm hüdudsuz, həm də hüdudlu ola bilər. Azadlıq çox vaxt həyatın elementar normaları ilə münaqişəyə girir. Fransız əfsanəsi bir daha sübut edir ki, mütləq azadlıq yoxdur, azadlıq həmişə nisbidir.

Azadlıq özümüzü xəyalən təbiət qanunlarından asılı saymağımızdan ibarət deyil, ondan ibarətdir ki, həmin qanunlar dərk edilsin və bu bilik əsasında təbiət qanunları plana uyğun bir surətdə müəyyən məqsədlər üçün fəaliyyət göstərməyə məcbur edilə bilsin. Bu, həm xarici təbiətin qanunlarına, həm də insanın özünün cismani və mənəvi varlığını idarə edən qanunlara aiddir, – bunlar iki qisim qanunlardır ki, bunları biz bir – birindən, uzaq başı, öz təsəvvürümüzdə ayıra bilərik, gerçəklikdə isə ayıra bilmərik. Deməli, iradə azadlığı işi bilmək əsasında bir qərara gəlmək qabiliyyətindən başqa bir şey deyildir. Beləliklə, insan müəyyən bir məsələ haqqında nə qədər azad mühakimə yeridir, bu mühakimənin məzmunu da o qədər böyük bir zərurətlə müəyyən olacaqdır, halbuki bilməməkdən irəli gələn və imkan daxilindəki bir çox müxtəlif bir– birinə zidd qərarlar arasında guya istədiyini seçib götürən inamsızlıq özünün azad olmadığını, məhz özünün tabe edəcəyi şeyə tabe olduğunu sübut edir. Deməli, azadlıq təbiət zərurətlərini dərk etmək əsasında özümüzə və xarici təbiətə hakim olmaqdan ibarətdir, buna görə də azadlıq tarixi inkişafın zəruri məhsuludur (F.Engels).

Qeyd etmək lazımdır ki, iradə azadlığı problemi insanın öz əməlləri müqabilində əxlaqi və hüquqi məsuliyyəti problemi ilə sıx surətdə əlaqədardır. Əgər insan bu və ya digər hərəkətə güc ilə məcbur edilərsə, o zaman həmin hərəkətə görə o heç bir əxlaqi və hüquqi məsuliyyət daşımır. Bunu zorakılıq edənin ölümü və zədə alması faktı ilə də eyniləşdirmək olar.

İnsanın azad hərəkəti öz aləmində həmişə cəmiyyət qarşısında cavabdeh olduğunu nəzərdə tutur.

Azadlıq və məsuliyyət bir bütöv, şüurlu insan fəaliyyətinin iki tərəfidir. Azadlıq məqsədə uyğun fəaliyyətin həyata keçməsi imkanındır. Məsuliyyət obyektiv şəraitin dikte etdiyi hərəkətin dərk edilməsi deməkdir. Azadlıq məsuliyyət doğurur, məsuliyyət azadlığı istiqamətləndirir.

Elmi–fəlsəfi dünyagörüşünə görə həm azadlıq, həm də məsuliyyət obyektiv səbəbiyyət determinizmin hökm sürdüüyü

dünyada mümkündür. Məsuliyyət ictimai şüurun inkişafı, sosial münasibətlərin səviyyəsi ilə mövcud sosial institutlarla şərtlənir.

d) İmkan və gerçəklik. Dialektik fəlsəfə öyrədir ki, təbiət və cəmiyyət hadisələrinin çox müxtəlif qanunauyğun əlaqə formalarından biri imkanın gerçəkliyə çevrilməsidir.

Bu və ya başqa hadisələrin, proseslərin meydana gəlməsi imkanı maddi aləmin obyektiv qanunlarının fəaliyyətindən irəli gəlir və müəyyən şəraitdə gerçəklik olur, yaxud gerçəkliyə çevrilir. Təsadüfi deyildir ki, çox vaxt gerçəkliyə imkanın həyata keçməsi deyirlər. Geniş mənada gerçəklik dedikdə obyektiv surətdə mövcud olan bütün dünya, obyektiv reallıq başa düşülür. İmkan hadisələrin qanunauyğun hərəkətinin müəyyən meylini ifadə edir. Lakin imkan təkcə zərurətlə deyil, təsadüflə də bağlı olur. Bu və ya başqa imkan nəinki bir sıra hadisələrin qanunauyğun, zəruri hərəkətindən, habelə təsadüfi məcmusundan ibarət olur.

İmkan ilə gerçəklik inkişafın iki tərəfi kimi, inkişafın çıxış momenti və nəticəsi kimi bir birinə nisbi surətdə əksdir. İnkişaf isə hadisələr silsiləsi təşkil etdiyinə görə bu silsilənin hər bir halqası birinə nisbətən çıxış momenti və digərinə nisbətən nəticədir: həm imkandır, həm də gerçəklik. İmkan və gerçəklik bir-birinə keçsələr də onları qəti fərqləndirmək lazımdır.

İmkanlar müxtəlif olur. İki növ imkanı – **abstrakt (formal) imkan** ilə **real imkanı** bir- biri ilə qarışdırmaq olmaz. Müəyyən qanunauyğunluğun olması ancaq abstrakt, formal imkanı şərtləndirir ki, bu da həmin konkret tarixi şəraitdə hələ gerçəkliyə çevrilə bilməz, çünki onun gerçəkliyə çevrilməsi üçün ilkin şərait yoxdur, əməli fəaliyyətdə formal imkana arxalanmaq olmaz ki, guya hər şey mümkündür. 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. Əməli fəaliyyətdə yalnız mövcud şəraitdən, mövcud olan və fəaliyyət göstərən qanunauyğunluqdan irəli gələn real imkana arxalanmaq lazımdır. Lakin obyektiv qanunauyğunluğun mövcud olması hələ heç də bu və ya başqa bir real imkanın meydana çıxması üçün kifayət deyildir. Həmin qanunauyğunluğun məhz müəyyən formada təzahürünə kömək edəcək şərait lazımdır.

İmkanlar eyni zamanda **konkret** olur. Konkret imkan maddi sistemin inkişafının müəyyən mərhələsində, müvafiq şəraitin olması sayəsində mövcud olan imkandır. Əgər bütün zəruri şərait olmazsa, hətta ən real imkan da əldən qaçırılır və bu imkan gerçəkliyə çevrilə bilmir. Məsələn, toxumda bitkiyə çevrilmək imkanı vardır, lakin bunun üçün ilin müəyyən bir vaxtında onu yumuşaldılmış nəm torpağa əkmək, müvafiq temperaturun olması və s. lazımdır. Bir çox toxumlar zəruri şərait olmadığına görə cücərmir.

İmkanlar içərisində elələri də vardır ki, onlar **zəruri** xarakter daşıyır və gec-tez reallaşır. **Mütərəqqi və mürtəcə** imkanlar da ola bilər. **Dövrünü başa vurmuş qüvvə və amillərə istinad edən imkan mürtəcə, yeni, mütərəqqi qüvvə və amillərə əsaslanan imkan isə mütərəqqidir.** İctimai həyatda imkanların gerçəkliyə çevrilməsi üçün insanların əməli fəaliyyəti olduqca zəruridir.

Məlum olduğu kimi, kerçəkliyin hansı sahəsini öyrənib öyrənməməsindən asılı olmayaraq hər bir elm tək-cə qanunlardan deyil, həm də müəyyən kateqoriyalar– yəni ümumi anlayışlar sistemindən istifadə edilir.

Ümumiyyətlə, fəlsəfi kateqoriyalar gerçəkliyin ümumi cəhətlərini və əlaqələrini, tərəflərini və xassələrini əks etdirən anlayış-lardır. Biz artıq bu kateqoriyalardan tək-cə, xüsusi və ümumi haqqında qısa da olsa məlumat vermişik. Əslində dialektikanın kateqoriyaları insanların min illər boyu davam edən təcrübəsinin, onların əmək fəaliyyəti və idrakının yekunu, ümumiləşdirilməsidir. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, dünyanı

dərk etməyin pillələridir. Determinizmin müxtəlif konsepsiyalarında mərkəzi yerlərdən birini zərurət və təsadüf kateqoriyası tutur. Fəlsəfi determinizm obyektiv zərurətin mövcudluğu fikrini irəli sürür. Zərurət səbəb– nəticə əlaqələrindən, qanun və qanunauyğunluq anlayışlarından ifadə olunan səbəbiyyət münasibətlərində müəyyən edici xarakteristika kimi çıxış edir. Eyni zamanda determinizmin hər bir konsepsiyasında təsadüflər dünyasında mövcudluğa onun münasibətinin aydınlaşdırılması da tələb olunur. Zərurət– müəyyən şərait olduqda hökmən baş verən hadisədir. Təbiətdə və insan cəmiyyətində baş verən çox müxtəlif hadisələr içərisində elələri də vardır ki, bunlar müəyyən şeyin və ya baş verə bilən, amma baş verməyə də bilən, bu və ya digər bir şəkildə baş verə bilən müəyyən hadisələr silsiləsinin qanunauyğun inkişafından heç də zəruri olaraq irəli gəlmir. Bunlara təsadüfi hadisələr deyilir. Fəlsəfi determinizmin mühüm məsələlərindən biri təsadüf kateqoriyasının obyektiv idrakı statusudur. Təsadüf və zərurət bir-birindən təcrid olunmuş halda, «saf» şəkildə mövcud deyildir. Zərurət bu və ya başqa prosesdə inkişafın başlıca istiqaməti, meyli kimi meydana çıxır, lakin bu meyl özünə çoxlu təsadüflər arasında yol açır. Təsadüf zərurəti tamamlayır, onun təzahür formasıdır. Çoxlu təsadüf arxasında həmişə obyektiv zərurət, qanunauyğunluq gizlənilir.

Təsadüf ilə zərurət arasındakı əlaqədən belə bir nəticə çıxır ki, təsadüfi hadisələr də müəyyən qanunauyğunluqlara tabedir və həmin qanunauyğunluqlar öyrənilib dərk edilə bilər. Həm zərurət, həm də təsadüf səbəbiyyət əlaqələrində mühüm olduqlarından onları qarşı– qarşıya qoymaq düz deyildir.

Fəlsəfə tarixində bu vəziyyətdən çıxış üçün 2 yol təklif olunur: ya təsadüf determinizm prinsipinin hərəkəti çərçivəsindən çıxarılır və mütləq təsadüfin determinə edilməyən hadisə, təzahür və proses kimi verilməsi qəbul olunur, yaxud da təsadüf bu və ya digər hadisənin səbəbini bilməməyimizin məhsulu kimi göstərilir. Birincisi,

determinizm prinsipini inkara aparırdısa, ikincisi, təsadüfilik kateqoriyasının obyektiv idrakı əhəmiyyətini heçə endirir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI :

1. A.Şükürov. Fəlsəfə. Dərslük. Bakı, 2006;
2. B.Nəsirov, Ə.Məmmədov. Müasir elm və məkan-zaman problemi. Bakı, 1985;
3. Ensiklopedik lüğət. Bakı, 2009;
4. İ.Rüstəmov. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti. Bakı, 1992;
5. Z.Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi. Bakı, 2001;
6. R.Fərhadov. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, 2007;

Xarici ədəbiyyatlar.

1. Асмус В. Ф. Античная философия. – 3-е изд. – М.: Высшая школа, 1989, 2001.
2. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1985.
3. Введение в философию: Учебник для высш. уч. заведений. В 2 ч. / [Фролов И. Т., Араб-Оглы Э. А., Арефьева Г. С. и др.] 2-е изд. – М.: Республика, 2002.
4. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения: Учебное пособие. – М.: Высшая школа, 1980.
5. Гурина М. Философия: Учебное пособие: Пер. с фр. яз. – М.: Республика, 1998.
6. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. – Л.: Эго, 1991 (Философское наследие России). Имеется переиздание 2001 г.
7. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1996.
8. Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М.: Высшая школа, 2001.
9. Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Буржуазная философия середины XIX – начала XX века: Учеб. пособие для филос. фак. ун-тов. – М.: Высшая школа, 1988.

- 10.Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. – М.,1994.
- 11.История русской философии / Ред. кол.: Маслин М. А. и др. – М.: Республика, 2001.
- 12.История философии: Запад – Россия – Восток. Учебник для студентов высш. уч. заведений. В 4-х кн. / Под ред. Мотрошиловой Н. В., Руткевича А. М. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1995-1999.
- 13.Карпушина С., Карпушин В. История мировой культуры. – М., 1998.
- 14.Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века: Уч. пособие для ун-тов. – М.: Высшая школа, 1989.
- 15.Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века. – М.: Мысль, 1981.
- 16.Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991.
- 17.Мир философии. Книга для чтения. В 2-х ч. – М.: Политиздат, 1991.
- 18.Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века: Уч. пособие. – М.: Высшая школа, 1976.
- 19.Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века: Уч. пособие. – М.: Высшая школа, 1974.
- 20.Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века: Уч. пособие. – М.: Высшая школа, 1973.
- 21.Рассел Б. История западной философии в её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. В 2 т. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1994.
- 22.Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. – СПб.: Петрополис, 1994-1998.
- 23.Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000.

- 24.Соколов В. В. Европейская философия XV-XVII веков: Уч. пособие. – М.: Высшая школа, 1984.
- 25.Соколов В. В. Средневековая философия: Уч. пособие. – 2-ое изд., испр. и дополн. – М.: М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- 26.Спиркин А. Г. Философия: Учебник для студентов вузов. М.: Гардарики, 2001.
- 27.Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. – М.: Восточная литература, 2001, 1997.
- 28.Философия мировой политики: Актуальные проблемы (Учебное пособие). – М.: МГИМО, 2000.
- 29.Хрестоматия по истории философии. – Ч. II. От Шопенгауэра до Деррида. – М., 1997.
- 30.Хрестоматия по истории философии. – Ч. I. От Лао-Цзы до Фейербаха. – М., 1997.
- 31.Хрестоматия по философии/ Сост. Алексеев П.В., Панин А.В. – М.: Проспект, 1997.