



FƏLSƏFƏ

Ali məktəblər üçün dərs vəsaiti

Rəyçi:
Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında
Dövlət İdarəçilik Akademiyası

Layihənin rəhbəri:
Aslan Aslanov
AzərTAC-ın baş direktoru

Elmi redaktor:
Bəxtiyar Əliyev
AMEA-nın müxbir üzvü

Redaktor:
Dağbəyi İsmayılov
AzərTAC-ın baş direktorunun müavini

Tərcüməçi redaktor:
Oktaedr Məmmədov

Mehdiyev R.Ə.

Fəlsəfə. Dərs vəsaiti. Bakı, "Şərq-Qərb", 2010, 360 səh.
Rusca ikinci nəşrindən tərcümə

Bu dərs vəsaitində müstəqil elmi fənn və insanların mənəvi fəaliyyət sahəsi olan fəlsəfənin sistemli şərhli, o cümlədən fəlsəfənin mövzusu, onun metodları, məqsəd və vəzifələri, baza anlayışları, kateqoriyaları və cərəyanları haqqında geniş söhbət açılır. Kitabda fəlsəfəyə girişlə yanaşı, fəlsəfənin, o cümlədən Şərq fəlsəfəsinin tarixi, müasir fəlsəfənin əsasları, habelə tarix fəlsəfəsi və siyasi fəlsəfə şərh edilir. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsinin problemləri, XIII–XX əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikrinin təşəkkülü ayrıca nəzərdən keçirilir.

Nəşr tələbələr, müəllimlər, fəlsəfə problemləri ilə maraqlanan bütün oxucular üçün nəzərdə tutulmuşdur.

Kitabın ikinci nəşri ali məktəblərin müəllim və tələbə heyətinin xahişi ilə hazırlanmışdır.

Kitab Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi tərəfindən ali məktəblər üçün dərs vəsaiti kimi tövsiyə olunmuşdur.

ISBN 978-9952-34-504-9

© R.Ə.Mehdiyev, 2010-cu il.

MÜQƏDDİMƏ

Fəlsəfə ruhun bədəni tərək edərək xəyalən olsa da, mütləq dünyaya qayıtmaq cəhdidir. Müxtəlif insanların ruqları Həqiqət, Xeyir və Gözəllik aləminə eyni dərəcədə yaxın olmadığına görə, onların hafizələrində mütləq aləmin rəngarəngliyi müxtəlif şəkildə iz qoymuşdur. Fəlsəfi sistemlərin çoxluğu, həmçinin onların arasında ziddiyyətlər buradan irəli gəlir.

Deyə bilərik ki, fəlsəfə mənəvi tərək küür mədəniyyətinin ayrıca bir hissəsidir. O, fəlsəfəni öyrənən insanı praktiki həyat proqramı, həyatın ali mənasının dərək edilməsi, əxlaqi ideallar ilə silahlandırmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur. İ.Kant fəlsəfənin fəal praktiki xarakterini vurğulayaraq yazırdı: "Ümumiyyətlə, müdrəklik bilikdən daha çox fəaliyyət tərindən ibarətdir..." Fəlsəfə mükəmməl müdrəklik ideyasını təcəssüm etdirir, insan zəkasının ali məqsədlərini göstərir. Filosoqluğun mahiyyəti ali mənəvi dəyərləri əsaslandırmaqdır.

Fəlsəfə dünyanı əvvəlcə dərək edən, sonra isə onu qiymətləndirən insanın mənəvi istiqamətləndirilməsi funksiyasını yerinə yetirir.

İnsanda insaniyyətlik, bütövlükdə insanın nə demək olduğı fəlsəfəni maraqlandıran məsələlərdir. Onu öyrənənlərə insan haqqında həqiqəti dərək etmək imkanı yaradır. Onu sadəcə olaraq insana yönəlməsi deyil, insana məhz subyekt, şəxsiyyət kimi istiqamətlənməsi səciyyəlidir.

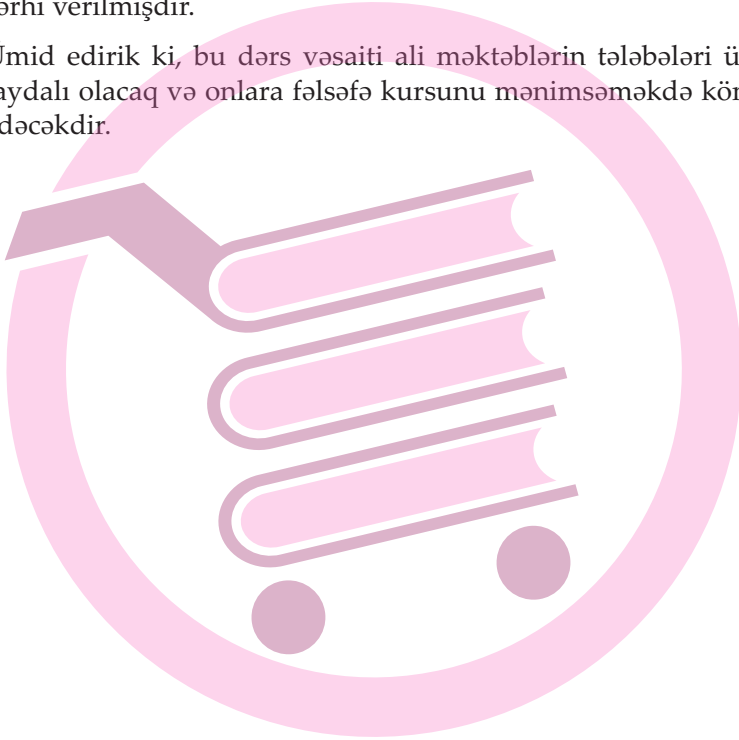
Fəlsəfə biliyin ən humanist nəzəri formasıdır. O, insanla xüsusi dildə danışıq, ona kim olduğunu, insani ləyaqət və vəzifənin nədən ibarət olduğunu, onun cəmiyyətə, təbiətə, başqa insana, bütöün Kainata münasibətdə bir insan kimi hüquq və vəzifələrinin nədən ibarət olmasını izah edir.

Biliyin dünyagörüşü sistemi olan fəlsəfənin əsas vəzifəsi insan mənəviyyatını, ali humanist əqidələr sistemini inkişaf etdirməkdir.

Fəlsəfənin öyrənilməsi onun tarixini, ən görkəmli nümayəndələrinin baxışlarını, əsas anlayış və kateqoriyaları bilməyi nəzərdə tutur.

Bu dərs vəsaitində fəlsəfə tarixinin, müasir fəlsəfə elminin problemlərinin və ona müvafiq olaraq, anlayış və kateqoriyaların qısa şərhı verilmişdir.

Ümid edirik ki, bu dərs vəsaiti ali məktəblərin tələbələri üçün faydalı olacaq və onlara fəlsəfə kursunu mənimsəməkdə kömək edəcəkdir.







Fəlsəfə nədir. Fəlsəfə insan biliyinin ən qədim sahələrindən biri, dünyagörüşü xarakterli problemlərin qoyuluşuna və həllinə yönəlmiş mənəvi fəaliyyətin xüsusi sahəsidir. Bizim eradan əvvəl VII-VI əsrlərdə Hindistanın, Çinin və Qədim Yunanistanın böyük filosoflarının fəaliyyəti sayəsində yaranmış fəlsəfə ictimai şüurun əsas formalarından birinə, dünya və onun dərk edilməsi haqqında ən ümumi anlayışlar sisteminə çevrilmişdir. Filosoflar öz söylərini dünyagörüşü məsələlərinin qoyuluşuna və onlara cavab axtarışına yönəldirdilər. Fəlsəfənin təxminən üç minillik tarixi ərzində onun nümayəndələri bəşəriyyət üçün həyati əhəmiyyətli məsələlər qarşıya qoymuş, bu barədə öz baxışlarını irəli sürmüşlər. Bu nöqtəyi-nəzərin hər biri həmin məsələlərin başa düşülməsinə yeni məna çaları vermişdir.

“Fəlsəfə” sözü yunan mənşəli olub, “hikmətə” (sofiya) “məhəbbət” (fileo) deməkdir. Bəzi tarixi sənədlərə görə bu sözün yaranması Herodot, Heraklit və Pifaqorun adı ilə bağlıdır. Bu sözü ilk dəfə Pifaqor (e.ə. təqribən 580-500-cü illər) müdriqliyə və düzgün həyat tərzinə can atan insanlar barəsində işlətməmişdir. Lakin bu sözün mənasını ilk dəfə Platon (e.ə. 428-348-ci illər) və Aristotel (e.ə. 384-322-ci illər) dərinlən təhlil etmişlər. Fəlsəfəni xüsusi bir elm kimi ilk dəfə fərqləndirən Platon olmuşdur.

“Fəlsəfə” sözü müxtəlif dövrlərdə müxtəlif mənalarda başa düşülürdü. Bununla belə, bütün hallarda bu söz biliyin xüsusi bir növü olan həqiqətə, müdriqliyə məhəbbət, dərin təfəkkür, həyat fəaliyyətinin düzgün oriyentirlərinin axtarışı və tapılması, insan həyatının düşünülmüş şəkildə qurulması yollarını nəzərdə tuturdu. Beləliklə, deyə bilərik ki, fəlsəfə varlığın əsas suallarına insan tərəfindən cavabların axtarılması və tapılması deməkdir. Fəlsəfə dünyagörüşü, bütövlükdə dünyaya və insanın bu dünyaya münasibətinə baxışlarının məcmusudur.

Fəlsəfənin mövzusu. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, müxtəlif dövrlərdə “fəlsəfə” anlayışına müxtəlif mənalar verilmişdir. Başlanğıcda bu anlayış daha geniş məna – yaranmaqda olan elmin və nəzəri təfəkkürün cizgilərinə malik idi. Qədim dövrün fəlsəfəsi insanların təbiət və özləri haqqında ilkin elmi bilik və

nəzəri mülahizələrinin vəhdəti ilə fərqlənirdi ki, sonradan da onların əsasında müstəqil fəlsəfi fikir inkişaf etmişdir.

Filosoflar əsrlər boyu təbiətin nə olduğu haqqında çox üzücü və dərin mülahizələr irəli sürmüşlər. İlk yunan filosoflarının maraqlarının predmeti də bu olmuşdur. Onların müşahidələri, düşüncələri, analogiya və hipotezləri dünyanın, Yer, Günəşin və ulduzların yaranması, təbiətin əbədiliyi və sonsuzluğu haqqında suallara idrakı qane edən cavablar axtarışına yönəlmişdi. Filosoflar onları maraqlandıran məsələlərə müxtəlif nöqtəyindən nəzərdən yanaşırdılar və buna görə, onların cavabları da müxtəlif idi. Bununla bərabər, problemin həlli üçün onların hər birinin təklif etdiyi variant mütləq həqiqət hesab edilmirdi: həmişə istər problemə yeni yanaşmalara, istərsə də bu barədə yeni suallara yer qalırdı. Bu fikir və yanaşma müxtəlifliyi şəraitində fəlsəfə özünün əsas vəzifəsini insanların pərakəndə biliklərinin toplanmasında və ümumiləşdirilməsində görürdü. Beləliklə, fəlsəfə başlanğıcda təbiət fəlsəfəsi kimi çıxış edirdi.

Filosoflar tədricən insana, insanın mahiyyətinə, onun ictimai-həyati məsələlərinə, tarixin və mədəniyyətin mənasına da maraq göstərməyə başladılar. Qədim yunan filosofu Sokrat (e.ə. 469-399-cu illər) insanın həyatı və ölümü, insan həyatının mənası, insan biliklərinin mənbələri barədə, mərdlik, əzmkarlıq, ədalətlik və müdriklik kimi etik kateqoriyalar haqqında mühakimə yürüdü. Sokratın dövründən başlayaraq insan problemi fəlsəfi axtarıqların diqqət mərkəzinə çevrilmişdir.

Aydındır ki, fəlsəfi düşüncələr təbiətə və insana aid mövzular ətrafında cəmləşmişdi. Amma bu mövzular təkcə fəlsəfi dünyagörüşünün deyil, ümumiyyətlə, dünyagörüşünün mövzusu. Əgər belədirsə, onda fəlsəfənin spesifikasiyası nədən ibarətdir? Onun əsas xüsusiyyəti bununla bağlıdır ki, burada təfəkkür nəzəri xarakter daşıyır: filosoflar nəzəri mühakimələrə daha çox diqqət yetirir, insanın zəkasına daha tez-tez müraciət edirlər. Məhz özünün bu xüsusiyyəti sayəsində bu gün fəlsəfə bəşəriyyətin gələcəyi, ictimai inkişafı öncəgörmə yolları və imkanları, mədəni-tarixi prosesin istiqaməti barədə məsələlərə çox böyük maraq göstərir.

Bu gün həmin problemin dünyagörüşü və ideologiya kimi xüsusi kəskinliyi eksponensial artımın bəşəriyyəti düşər etdiyi böhran, yaxınlaşmaqda olan ekoloji fəlakət təhlükəsi, planetdə milli və konfessional münaqişələrin davam etməsi, totalitar ideologiyaların iflası, eləcə də mədəniyyətlərin inteqrasiya prosesləri ilə bağlıdır. Fundamental həyati problemləri öyrənməyin alternativ yollarının axtarışı fəlsəfənin ən mühüm vəzifələrindən biridir.

Fəlsəfənin funksiyaları. Fəlsəfənin əhəmiyyəti onun “dünya - insan” sistemində ümumi problemlər üzərində mülahizələr yürütməklə insanları təbiət və cəmiyyət aləmində istiqamətləndirə bilməsindən ibarətdir. İnsan öz həyatının müəyyən anlarında seçim zərurəti qarşısında qalır və öz seçimindən asılı olaraq azadlığını reallaşdırır. Fəlsəfə insanın daha düzgün seçim etməsinə kömək etməlidir. Bu məsələnin həlli üçün fəlsəfə ən ümumi ideyaları, idealları, prinsipləri, baxışları, kateqoriyaları, təcrübə formalarını aşkara çıxarır, davranış meyarlarını, dəyərlərin iyerarxiyasını müəyyənləşdirir və onların zəkanın tənqidi süzgəcindən keçirilərək dəyişən dünyada yenidən qiymətləndirilməsinə kömək edir.

Bu prosesdə fəlsəfə bir sıra funksiyaları həyata keçirir. Onların ən mühümlərini araşdırmaq.

Dünyagörüşü funksiyası. Fəlsəfənin bu ən mühüm funksiyası bütövlükdə dünyanın mənzərəsini əks etdirmək, müxtəlif elmlərin məlumatlarını, incəsənət və praktiki fəaliyyətin bütün sahələrində qazanılmış bilikləri birləşdirə bilməsindən ibarətdir. Fəlsəfə bütövlükdə bəşəriyyətin intellektual, mənəvi və praktiki-həyati nailiyyətlərini əhatə etməyə, ümumiləşdirməyə və dərk etməyə çalışmaqla bərabər, həm də gerçəklik haqqında ümumi biliklərin məzmununu və onların əldə edilməsi üsullarını nəzəri cəhətdən əsaslandırır. Fəlsəfə dünyagörüşünün qeyri-fəlsəfi formalarını tənqid etmək və rasionallaşdırmaq yolu ilə həqiqi idrakin yolunu təmizləyir, dünya haqqında yeni təsəvvür formalaşdırır, insanların dünyaya münasibətini, ictimai hadisələrin qiymətlərinin nəyin əsasında yaranmasını, gerçəkliyin bu və ya digər faktlarının nəyə görə qəbul edilməsini və ya edilməməsini aydınlaşdırmağa kömək edir.

Fəlsəfənin **metodoloji funksiyası** elm, incəsənət və ya sosial praktika sahəsində qarşıya qoyulmasından asılı olmayaraq, hansısa məqsədə çatmağın vasitə, metod və prinsiplərinin müəyyənləşdirilməsidir.

Fəlsəfənin **humanist funksiyası** sosial gerçəkliyin şərhində, insana diqqətli münasibət yollarının axtarışında, mənəvi, bədii şüurda yaranan ideyaların nəzəri dilə çevrilməsində, etik və estetik yanaşmaların yayılmasında reallaşır.

Fəlsəfənin **praktiki funksiyası** onun əxlaqi dəyərlərində və insanların rifahında ardıcıl surətdə qayğıda təzahür edir. Bu halda fəlsəfə həm fərdin, həm də cəmiyyətin mənafələrini nəzərə alır. O, fərdin öz davranışını müstəqil tənzimləməsinə, həyatının mənasını və məqsədini, gələcək taleyini dərk etməsinə, öz problemlərindən baş çıxarmasına kömək edən Borc, Məsuliyyət və Vəhdan haqqında cəmiyyətdə yaranmış əxlaqi təsəvvürləri ümumiləşdirir. Çünki məhz ali oriyentirlərin itirilməsi çox vaxt insanları həyatda narkomaniyaya, alkoqolizmə və cinayətlərə gətirib çıxarır.

Fəlsəfə başqa funksiyaları da reallaşdırır. Onların ən vacibləri predmeti məlum olan sosial gerçəklikdə gündəlik oriyentirlər rolunu oynayan Nemət, Xeyir, Şər kimi dəyərlər haqqında təsəvvürlərin yaranmasından ibarət olan **konstruktiv-dəyər funksiyası**; **eksplikasiya funksiyası**, yəni obyektiv gerçəkliyi əks etdirən ümumi ideyaların aşkar edilməsi; **rasionalaşdırma funksiyası**, yəni dünyagörüşü tərkibli mövzuları, ideyaları və məsələləri məntiqi formaya salmaq; **sistemləşdirmə funksiyası**, yəni bəşər təcrübəsinin ayrı-ayrı elementləri arasında əlaqələrin və münasibətlərin müəyyən edilməsi, onların vahid tam şəkildə birləşdirilməsi və məcmu nəticələrin formalaşdırılması; **tənqid funksiyası**, yəni qeyri-fəlsəfi dünyagörüşü formalarının nəzəri xurafatlarını və yanlışlarını onların obyektiv məzmunu baxımından təhlil və aşkar etmək funksiyasıdır.

Bundan əlavə, fəlsəfənin izahat-informasiya, mədəni-tərbiyəvi və başqa funksiyaları da vardır.

Fəlsəfənin təyinatı. Fəlsəfənin əsas təyinatı dünyanı və insan həyatını anlamaq prinsiplərinə yiyələnməkdir. O, insan təfəkkürünü rasionallığa doğru istiqamətləndirməlidir. Keçmişin və bu günün mədəni-tarixi təcrübəsinə müraciət etməklə fəlsəfə dünyanı anlamağın köhnə baxışlarını və sxemlərini şübhə altına alır, onları tənqid edir və puç etməyə çalışır, onların əsasında gələcəyə istiqamətlənmiş prinsipçə yeni ideyalar, dünyagörüşü obrazları və idealları formalaşdırmağa imkan verən təfəkkür üsulu yaradır. Fəlsəfə onu öyrənən insanın adiliklərin fəvqünə qalxmasına, özünü təkmilləşdirməsinə və gələcək taleyini aydın təsvir etməsinə kömək edir. Fəlsəfə olmasa, insan öz mövcudluğunun mənəvi bütövlüyünün ən ümumi əsaslarını dərk edə bilməz.

Fəlsəfə, mifologiya və din. Qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfə dünyagörüşü formalarından biridir, lakin birincisi deyildir. Fəlsəfə üç min il bundan əvvəl, ilk böyük filosofların yaşayıb-yaratdığı dövrdə meydana gəlmişdi. O dövrdə şüurun hakim formaları mifologiya və din idi.

Fəlsəfənin genezisinin, onun sosial funksiyalarının və ictimai şüurda tutduğu yerin dərk edilməsi yolunda fəlsəfənin mifologiyaya və dinə münasibətinin başa düşülməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir. Elmin son nailiyyətləri ilə əlaqədar bu məsələnin təhlili tarixi-fəlsəfi prosesin bəzi adı sxemlərindən müəyyən qədər kənarlaşmağı nəzərdə tutur.

Mifoloji şüur dini və ya fəlsəfi şüurdan daha qədim şüur tipidir. O, sinkretikdir və dinin, bədii yaradıcılıq başlanğıcının, əxlaqi norma və məqsədlərin elementlərinin bölünməmiş vəhdəti kimi çıxış edir. Mifoloji şüurda təxəyyüldə canlandırılan, fantastik anlayışlar reallığa çevrilir, həqiqətdə mövcud olanlar kimi qəbul edilir.

Mifoloji və dini şüurun nisbəti məsələsi maraqlıdır. Əlbəttə, mifoloji şüur dini şüurun bir sıra cəhətlərini və xüsusiyyətlərini ehtiva edir: dünyanın fantastik inikası, mifik, illüзор obrazlara reallıq kimi münasibət, xaosu mifoloji vasitələrlə kosmosa “çevirməklə” mövcud ictimai münasibətlərin sakrallaşması. İnsanın

özünü və ətraf ələmi dərk etmək kimi ümdə tələbatı həm dində, həm də mifologiyada ifadə olunur. Lakin dinin əsas əlaməti fəvqəltəbiiliyə inamdır, bu əlaməti mifoloji şüura tətbiq etmək çətinidir. Çünki mifoloji şüurda təbii ələmin fəvqəltəbiiliyə zidd olması yalnız potensial imkan kimi verilmişdir. Təbii ilə fəvqəltəbiinin tamamilə və ya qismən eyniləşdirilməsi, onlardan birinin digərinə çevrilməsi mifologiyanın xüsusiyyətidir. Məhz bu xüsusiyyət mifologiyanın fəvqəltəbiiliyinə baxmayaraq, insan məntiqinə tamamilə uyğun olmaq xüsusiyyətini qoruyub saxlamağa imkan verir. Y.E.Qolosovker göstərir ki, mifik qəhrəman müəyyən düşüncənin təcəssümüdür və onun mifdə təsvir edilən bütün hərəkətləri bu düşüncənin müxtəlif təzahürləridir: məsələn, Düşüncənin qızı olan Afinanın Zevsin başından, düşüncə mənbəyindən, yəni Zevsin düşüncəsindən doğulması təbiidir; Tesey Poseydonun mağarasının dibinə düşmüş, ancaq ölməmişdir, lakin Nikomed onu qayadan dənizə atanda Tesey batır, çünki o artıq öz mənasını itirmiş və lazımsız olmuşdu.

Dinə bağlı halda isə Allaha inam xüsusi məna kəsb edir. Dinə görə, o cümlədən islam dininə görə, Allaha inam insanın yaradıldığı andan ona xas olan təbii qabiliyyət, həqiqi həyat və davranış tərzidir.

Quranın 30-cu surəsinin 30-cu ayəsində deyilir: “Üzünü Allahın fitri olaraq insanlara verdiyi dinə (islama) tərəf tut... Doğru din budur”. Quranın bu ayəsindəki “din” (“fitrə”) anlayışını mütəxəssislər insanın Allahı bütün varlığın yaratıcısı kimi tanımaq, Onun tək olmasını qəbul etmək və bu təkallahlılıq əsasında Allahın adlarının və atributlarının məcmusunun inikası olan dünyanı dərk etmək kimi fitri qabiliyyət hesab edirlər. Onun mahiyyəti prinsip etibarilə dərkedilməz və transsendentdir. Allahın transsendent olması o deməkdir ki, O, hər bir anlayışın, dilin və təcrübənin fəvqündədir. Allah hüdudsuz olduğuna görə, elə bir yer yoxdur ki, O, orada olmasın. Eyni qayda ilə əgər O, hüdudsuzdursa, onun yaratdıqlarından nəyisə eyni zamanda yaşamadan Onu təcrübədə dərk etmək üsulu yoxdur. İnsan özünü də eyni əsasla dərk edir, həqiqəti yanılmadan, doğrunu

yalandan fərqləndirir. Allah bu qabiliyyəti insanda lap əzəldən cilovlana bilməyən heyvani instinktlərdən, nəzarət edilə bilməyən, kamilliyə doğru aparan düz yoldan sapdıran arzulardan qorunma vasitəsi kimi proqramlaşdırmışdır. Bu vəzifənin yerinə yetirilməsi üçün O, insana hər şey vermişdir – biliyin nur saçdığı zəka, böyük quruculuq imkanları.

Lakin insanlar heç də həmişə bu dinə sadıq olmamışlar. Dünya yaranandan insanlar nəsil-nəsil öz biliklərinin ilkin mənbəyindən uzaqlaşmış, yanılmış, süni tanrılarda müdafiə axtarmış və Allahu bu fərdi obyektlərlə eyniləşdirərək çoxallahlı büt-pərəstlərə çevrilmiş, miflər yaratmışlar. Hər dəfə insanlar məhv olmaq həddinə lap yaxınlaşanda Allah onların yanına peyğəmbərlər və özünün kəlamlarını – müqəddəs yazılar şəklində vahid mənbədən yaranan və vahid məqsədə xidmət edən nəsihətlərini göndərmişdir.

Təkallahlıq ənənələrini ilk dəfə tam bərpa edən İbrahim peyğəmbər olmuşdur. Bütün monoteist dinlər – iudaizm, xristianlıq və islam bu ənənədən qaynaqlanırlar. Bütün bəşəriyyət üçün rəhbər göstəriş olan Allah kəlamının universal xarakteri üç səmavi kitabda – “Tövrat”, “İncil” və “Quran”da daha dolğun əksini tapmışdır. Eyni zamanda, Müqəddəs kitab tək-cə bəşər tarixinin universal faktı olmayıb, həm də silsilə şəklində reallaşan və Tanrının Məhəmməd peyğəmbərə göndərdiyi ən mükəmməl səviyyəyə çatmış bir hadisədir.

Beləliklə, dini şüur insanın mövcud olduğu ən qədim dövrlərdə yaranmışdır. Dini öyrənmədən dünyagörüşünün spesifik forması olan fəlsəfənin genezisini aydınlaşdırmaq mümkün deyildir. Rasionallığın xüsusi forması olan dini şüur həmişə mövcuddur və ətraf aləmi dərk etməyin mifoloji, fəlsəfi və elmi üsullarını tamamlayır. Dünyanı qavramağın və anlamağın dini üsulu fəlsəfi və elmi qurumlar yaranmaqla nəinki yox olmur, hətta dünya və həyat haqqında təfəkkür elementlərindən biri kimi onlara qovuşur. Fəlsəfə öz yaranışında dindən bəhrələnir və dini təfəkkür hüdudlarında kristallaşmağa başlayır.

İlahi nüfuza əsaslanan din, hazır cavabların zəkani qane edib-etməməsindən asılı olmayaraq, həmişə bu cür cavablar təklif edir. Müqəddəs dini kitablar hazır həqiqətlərin toplularıdır. Dindar adamın malik olduğu biliklər idrak vasitəsilə deyil, çox güman ki, insanın qəlbində olan mənəvi göz, Allah qarşısında xof, sevgi və qorxu, Ona sədaqət vasitəsilə əldə edilir, o, Allahu heç vaxt öz zəkası ilə dərk edə bilməz.

Din vahid Allahın, bütün canlıları yaradanın, dərk edilə bilməyən, transsendent olanın mövcudluğunu, Onun mələklərinin, peyğəmbərlərinin, müqəddəs kitablarının, məhşər gününün və ölümdən sonrakı həyatın həqiqiliyini qəbul etməyə sövq edir, ehkamların və qanunların müqəddəs nüfuzundan çıxış edərək insanın hisslərinin, fikirlərinin və davranışının tərzini formalaşdırır. Bunun sayəsində din bütün dövrlərdə çox güclü sosial tənzimləmə vasitəsi, əxlaqi ənənələrin mühafizəçisi olmuşdur. Din bəşər övladının vahidliyi şüurunu formalaşdırır. Dinin mənəvi dəyərlərinin əhəmiyyətinin dərk olunması bəşəriyyəti idarə edir.

Fəlsəfə ilə din arasında yaxınlıq ondan ibarətdir ki, onların hər ikisi dünyagörüşü qəbilindən olan oxşar məsələləri həll edirlər. Fəlsəfə özünün ayrı-ayrı cəhətlərinə, eləcə də ayrı-ayrı konsepsiyalarına görə, xüsusən, təkcə adi müdrikiyə deyil, həm də ali müdrikiyə can atmaq baxımından dinlə çox oxşardır. Onlar ictimai şüurun formaları olmaqla ayrılmaz şəkildə bağlıdırlar. Fəlsəfə din zəminində yaranmışdır. Aristotel Allahu əbədiyaşar bir varlıq, bütün hərəkətin qeyri-maddi forması və hərəkətsiz mənəbəyi kimi təsəvvür edirdi. O deyirdi: “Əbədi, hərəkətsiz və hissi şeylərdən təcrid olunmuş bir varlıq mövcuddur... Allah canlı, əbədi, ən yaxşı varlıqdır”. Quran da Allahu təxminən eyni şəkildə səciyyələndirir: “Allah təkdir, daim canlı, hər yerdə mövcud olan. Ondan qeyri ilahi varlıq yoxdur”. Orta əsr mütəfəkkirləri ilahi zəkanın təzahürünü hər yerdə görürdülər, kəşf edilmiş hər bir yeni qanunauyğunluq onları buna inandırırtdı.

Fəlsəfə və din dünyagörüşünün ictimai-tarixi formalarıdır. Onların məqsədi insanların şüuruna və davranışına təsir göstər-

mək yolu ilə dünyanı onlara izah etməkdir. Lakin onların izah metodları fərqlidir.

Fəlsəfə ictimai şüurun elmi sahəsinə aiddir, onun özünün spesifik kateqoriyalar aparatı vardır və bəşəriyyətin vahid məcmu inkişaf təcrübəsinə əsaslanır. Buna baxmayaraq, onu mifologiya və din ilə eyniləşdirmək olmaz. Onun mövzusu mifoloji şüur üçün əlçatmaz olan və problemin qoyuluşu baxımından dini şüur üçün heç də həmişə məqbul olmayan problemlər axtarışından ibarətdir: Ruh nədir? Qəlb, materiya, şüur, varlıq nədir? Bütün bu suallar “dünya-insan” sistemində ən ümumi problemlərə aiddir. Fəlsəfə problemlərin həlli üçün öz variantını təklif etməklə, bir tərəfdən bütövlükdə dünya haqqında və insanın bu dünyaya münasibəti haqqında informasiya mənbəyi, digər tərəfdən idrak prinsipləri kompleksi kimi çıxış edir.

Quranda ruhun mahiyyəti və keyfiyyəti barədə soruşanlara belə cavab verilir ki, ruh Allahın əmri ilə yaranmışdır, insanlara isə yalnız bir qədər bilik bəxş edilmişdir. Din insanları ruhun “fövqəlsüuri başlanğıc” kimi mövcud olmasına inanmağa çağırır, elm isə müxtəlif eksperimentlər yolu ilə ruhun fiziki çəkisini müəyyən etməyə çalışır. Fəlsəfə isə nəzəri mühakimələr və rasional dəlillər vasitəsilə ruhun əsaslandırılmış anlayışını verməyə səy göstərir. Bu halda fəlsəfə yeni yanaşmalara və yeni suallara yer saxlayır.

Ayrı-ayrı filosoflar və fəlsəfi məktəblər “ruh” anlayışını müxtəlif şəkildə izah edirlər: təfəkkür; şüur; intuitiv şəkildə dərk edilən fövqəlsüuri başlanğıc; zəkada həyata keçirilən özünüdərk və şüurun vəhdəti; ruhun zəkalı hissəsi; mənəvi yaradıcılıq. Nöqtəyi-nəzərlərin və yanaşmaların variantlılığı və azad düşüncə fəlsəfi fikrin səciyyəvi əlamətləridir.

Bununla bərabər, həyat təcrübəsi inandırıcı şəkildə göstərir ki, fəlsəfəni mifologiya və dinə qarşı qoymaq düzgün deyildir. Fəlsəfə, mifologiya və din bir-birini inkar etmir, dünyabaxışı kimi bir-birini qarşılıqlı tamamlayır. Əgər din ona əməl edənlərə dini biliklər, yaxşılıq və ədalət haqqında universal fikirlər verirsə, fəlsəfə bu

dəyərlər haqqında dolğun təsəvvürlər yaradır. Lakin bu halda unutmaq olmaz ki, hər hansı dünyabaxışı sisteminin əsasını müəyyən anlayışlar və terminlər aparatı təşkil edir. Bu aparatı bilmədən həmin sistemin ideya-nəzəri konstruksiyalarının və ya prinsiplərinin çoxunun, bəlkə də əksəriyyətinin real məzmununu adekvat şəkildə başa düşmək mümkün deyildir. Fəlsəfəni düzgün başa düşmək üçün onun anlayışlarını və kateqoriyalarını bilmək, onların məzmununu və həcmi konkretləşdirmək lazımdır.

Fəlsəfə və elm. Elm insanın təbiət, cəmiyyət və şüur haqqında obyektiv biliklərinin yaranmasına, sistemləşdirilməsinə və yoxlanılmasına yönəlmiş fəaliyyətidir. Hər hansı bilik yox, yalnız arqumentlərlə əsaslandırılmış bilik elmi bilik hesab edilir.

Elm bütün məntiqi sxemlərdən mürəkkəbdir. Onun inkişafı təkcə elmi ideyaların hərəkət məntiqi ilə deyil, ilk növbədə həyatın özü ilə, onun tələbləri və şərtləri ilə müəyyənləşir. Elmin inkişafının gedişinə mövcud dini, fəlsəfi dünyagörüşü və ideoloji cərəyanlar, zamanənin sosial-psixoloji mühiti və başqa amillər təsir göstərir.

Elmin formalaşması çox qədim dövrlərdə başlamışdır. O, praktiki həyatın tələblərindən qaynaqlanmışdır. Fəlsəfi fikrin, ilk növbədə qədim Hindistanda inkişaf etməsi elmin təşəkkülündə mühüm rol oynamışdır. Asiya qitəsinin sivilizasiyalarına fəlsəfi fikrin təsiri qədim Hindistandan yayılmışdır. Qədim Hindistan fəlsəfəsi Aristotələ də təsir göstərmiş, onun məntiqi Avropa elmində hakim rol oynamağa başlamışdır.

Fəlsəfə kimi, elm də qədim Yunanıstanda yaranmışdır. Akademik V.İ.Vernadski yazır: "Elm müxtəlif dövrlərdə, müxtəlif yerlərdə, onun strukturunun əsas cizgiləri üçün müxtəlif şəkildə yaranmış və özünün tarixi köklərindən – bədiilərdən, dini təfəkkürdən (magiyadan, teologiyadan və s.), fəlsəfədən ayrılmışdır". Bütün kainatı ehtiva edən vahid müasir elm ellin elmindən bəhrələnmişdir. Elm Çinə, Hindistana və Amerikaya özünün yeni formasında Avropadan gəlmişdir.

İlk dövrlərdə, elm yalnız riyaziyyat, astronomiya, həndəsə və digər erkən biliklərin başlanğıcından ibarət olanda, o, qədim

insanların fəlsəfə adlandırdığı biliklərin tərkib hissəsi idi. Başqa sözlə desək, qədim dövrdə fəlsəfə dünyagörüşü qəbilindən olan mühakimələrlə yanaşı, elmin başlanğıc vəziyyətini də əhatə edirdi. Fəlsəfə yenidən yarandığı o uzaq dövrlərdən başlayaraq ta XVII əsrə qədər universal elm hesab olunur, bütün digər elmlər isə onun tərkib hissələri kimi çıxış edirdi. Antik yunan alimləri, orta əsrlərdə müsəlman və Avropa alimləri həm də filosoflar idi.

Lakin tədricən, xüsusən ən yeni dövrdə fəlsəfə ilə elmin qarşılıqlı münasibəti məsələsinə yanaşmada iki meyil aşkar şəkildə təzahür etmişdir. Bir tərəfdən, fəlsəfi mühitin özündə fəlsəfənin elm kimi qəbul edilməsinə qarşı çıxan meyil yaranmışdı. Məsələn, alman filosofları Artur Şopenhauer (1788-1860) və Fridrix Nitsşe (1844-1900) iddia edirdilər ki, fəlsəfə elm deyil, incəsənətdir. Digər tərəfdən, fəlsəfə təməlinə yaranmış və ondan ayrılmış elm özünəməxsus təfəkkür tərzini, onun üçün spesifik sübut, biliyin əsaslandırılması və sınaqdan keçirilməsi formaları, həqiqət haqqında təsəvvürlər, tədqiqat vasitə və metodları yaratmaqla fəlsəfədən uzaqlaşmış və onun müstəqil eksperimental bazaya malik olmadığını iddia etməyə başlamışdır.

Müasir dövrdə fəlsəfə ilə elmin qarşılıqlı münasibətləri probleminə bu baxışların hər birinin öz tərəfdarları vardır. Biz də bu problemə aydınlıq gətirməyə çalışacağıq.

Hər hansı biliklər sisteminin elmi biliklər sistemi hesab edilə bilməsi üçün: 1) onun necə təşkil edilməsi; 2) yeni biliyin necə yaranması; 3) onun nəyi əks etdirməsi; 4) onun necə fəaliyyət göstərməsi; 5) onun gerçəkliklə əlaqəsinin nədən ibarət olması aydınlaşdırılmalıdır. Birinci iki əsasa görə, fəlsəfə elmdir, sonrakı iki əsasa görə o, dünyagörüşüdür, beşinci əlamətə görə fəlsəfə və elm eyni şeylərdir. Beləliklə, fəlsəfə təşkil üsuluna görə elmdir, lakin spesifik şüur forması kimi elm deyildir.

Fəlsəfə elmi məzmununa malikdir, buna görə o, elmdir. Fəlsəfə fikrin ayrıca və xüsusidən ümumiyyə, hadisədən mahiyyətə doğru hərəkətini nəzərdə tutur. Fəlsəfənin vəzifəsi, obrazlı şəkildə desək, ağacların sayına əsasən canlı meşəni, onun dolğun mənzərə-

sini görmək, bir-birini əvəz edən təlimlərdə ən səciyyəvi və davamlı cizgiləri, üstünlük təşkil edən meyilləri aşkar etməkdir.

Fəlsəfə elmdir, lakin o, bütünlüklə elmdən ibarət deyildir. İlk növbədə, dünyagörüşünün kateqorial refleksiyası olan fəlsəfə təkcə elmin deyil, bütövlükdə mədəniyyətin, bütün insani münasibətlər sisteminin, insanın qüvvələrinin mahiyyətinin həmin münasibətlərdə təzahür etməsi baxımından, insanın dünyada tutduğu yeri dərk etmək mövqeyindən özünüdərk kimi çıxış edir. Əgər fəlsəfəyə bu cür yanaşsaq, o, ontoloji və qnoseoloji məzmunla bitmir. Fəlsəfədə əsas yeri aksiologiya tutur.

Fəlsəfə elmi-idrak fəaliyyətinin xüsusi növü olmaqla onun öz mövzusu, vasitələri, son məhsulları, subyektləri və digər struktur elementləri vardır. O, əsas etibarilə insana, onun daxili həyatına və ruhuna yönəlmişdir.

Fəlsəfədə olduğu kimi, elmin də öz metodları, kateqoriyaları, gercək dünyanın ən mühüm cəhətlərini, xassələrini, münasibətlərini əks etdirən ümumi anlayışları vardır. Lakin fəlsəfi kateqoriyalar ən ümumi xarakter daşıyır, elmi kateqoriyalar isə bütövlükdə gerçəkliyin xassələrini deyil, onun müəyyən fraqmentinin xassələrini əks etdirir.

Elmi idrak metodu təfəkkürün və praktiki fəaliyyətin elə üsulları və qaydaları sistemidir ki, tədqiqatçılar onları tətbiq etməklə yeni bilik əldə edirlər.

Elmin strukturunda idrakın **empirik** və **nəzəri** metodları fərqlənir. Empirik tədqiqatın əsası müşahidə və eksperimentdir. **Müşahidə** hadisələrin öyrənilməsi üçün müstəqil üsul, **eksperiment** isə həmin hadisələrin nəzarət və idarə edilə bilən şəraitdə sınaqdan keçirilməsi deməkdir.

Elmi idrakda fəlsəfi metodlar xüsusi yer tutur. Əgər çıxış nöqtəsi kimi idrak prosesinin hissi-predmet əsaslarını və deməli, praktiki əsasını, subyekt ilə obyektin qarşılıqlı təsirini götürsək, elmi idrakın metodoloji problemlərinin təhlilini və sistemləşdirilməsini kifayət qədər səmərəli şəkildə həyata keçirmək

olar. Bu qarşılıqlı təsirin təkamülü elmi idrakın inkişafını əhəmiyyətli dərəcədə şərtləndirən amildir. Bu halda müşahidələr və ölçmələr vahid prosesin – daxili ziddiyyətlərə malik olan idrak fəaliyyəti kimi eksperimental tədqiqatın ayrı-ayrı məqamları, cəhətləri hesab edilir. Bu səbəbdən nəzəriyyənin idrak statusu onun anlayışlar aparatının qnoseoloji alternativliyi vasitəsilə üzə çıxır, yəni eksperimental fəaliyyətin ziddiyyətli xarakteri nəzəriyyədə idrak prosesinin ziddiyyətliliyinin məntiqi-qnoseoloji ifadə forması kimi antinomiya yaranmasına gətirib çıxarır. Beləliklə, antinomiya subyekt ilə obyektin qarşılıqlı təsirinə nəzəriyyədə spesifik inikasıdır, çünki subyektin rolu artıq hissi məlumatların sadəcə qeydə alınmasından ibarət olmur. Əksinə, o, həqiqi biliyin formalaşmasının mühüm ilkin şərti olur.

Fəlsəfə və ideologiya. Fəlsəfə ictimai elm olmaqla, ideologiya ilə müəyyən dərəcədə əlaqəlidir və onun təsirinə məruz qalır. Onların qarşılıqlı əlaqəsinin ilkin qnoseoloji zəmini gerçəkliyin inikasına istiqamətliliyidir. Lakin fəlsəfənin ideologiya ilə əlaqəsi fəlsəfənin yalnız bir cəhətidir və bu cəhəti mütləqləşdirmək fəlsəfəni ideologiya ilə əvəz etmək arzusu demək olardı. İdeologiyada qiymətləndirmə funksiyası idrak funksiyasını müəyyən qaydada istiqamətləndirən və səmərələndirən üstün funksiyadır. Fəlsəfədə isə idrak funksiyası üstünlük təşkil edir.

İdeologiya dedikdə, adətən, ictimai varlığın, eləcə də onun şərtləndirdiyi ictimai münasibətlərin mürəkkəb və dəfələrlə dəyişikliyə məruz qalmış inikası olan ictimai şüur, baxışlar, ideyalar, nəzəriyyələr sistemi, müəyyən sosial qrupun fəaliyyətinə rəhbərlik başa düşülür. Beləliklə, ideologiyaya sosial gerçəkliyin bu və ya digər sosial qrupların maraqları prizmasından inikası və qiymətləndirilməsi kimi tərif verilir. Cəmiyyətin müəyyən hissəsinin ideoloqları mövcud təfəkkür materialını əsas götürərək ideya və nəzəriyyələr işləyib hazırlayır, onları cəmiyyətin özlərini təmsil etdiyi hissəsinin maraqlarına uyğun gələn sosial qaydaların əsaslandırılmasına və əksinə, onların

müləhizələrinə görə sosial aləmdə yeri olmayan qaydaların tənqidinə və dəyişdirilməsinə yönəldirlər.

İdeologiya obyektivlik prinsipini deyil, partiyalılıq prinsipini rəhbər tutur. Partiyalılıq isə ideoloji nəzəriyyələrin sosialyönümlü olmasını nəzərdə tutur və heç də həmişə biliyin maksimum doğruluğuna nail olmağa istiqamətləndirmir, bəzən isə elmə kənardan zorla qəbul etdirilən süni konstruksiya kimi çıxış edir.

Fəlsəfə ilə ideologiya arasında müəyyən əlaqə olduğuna görə, onun məzmunu da müəyyən mənada sosial baxımdan şərtlənmiş olur. Məsələn, baxmayaraq ki, həm Hegel, həm də Marks rasionalist idilər, Hegel zəkanı fəlsəfənin mərkəzi hesab edir, Marks isə fəlsəfəni cəmiyyətə tərəf yönəldərək, onun prinsiplərini proletariatin sosial-qrup və sinfi maraqları baxımından tətbiq edirdi. Bertran Rasselin (1872-1970) fəlsəfəsi də Leninin (1870-1924) fəlsəfəsi kimi ateist fəlsəfədir, amma dini dünyagörüşün B.Rassel tərəfindən burjua tənqidi, Lenin tərəfindən isə marksist-proletar tənqidi arasında böyük fərq vardır.

Fəlsəfə cəmiyyətin və dövrün xarakterinin güclü təsirinə məruz qalmışdır. Hegel fəlsəfənin bu xüsusiyyətini nəzərdə tutaraq onu zamanın mənəvi məhək daşı, dövrün mənlilik şüuru adlandıırırdı.

Fəlsəfənin ideoloji əsasları onun sosial əhəmiyyətini artırır, insanların ictimai həyatında fəlsəfənin yerini gücləndirir, lakin onun həqiqi dünyabaxışı və nəzəri əhəmiyyətini azaltmır. Elmi fəlsəfə öz dövrünün ictimai-tarixi şəraitinin təsirinə məruz qalır, lakin bununla bərabər öz problemlərini müstəqil şəkildə, ideoloji pərdələnməyə əl atmadan və bilərəkdən sanksiyalaşdırılmış "sosial sifariş" olmadan təhlil və həll etmək üçün nə mümkündürsə edir.

Fəlsəfə və sinergetika. Son illər elmdə sinergetika adlanan yeni istiqamət diqqəti cəlb edir. Sinergetika mürəkkəblilər, müəyyən qaydanın xaos şəraitində necə yaranması və sonra necə dağılması haqqında elmdir. Qədim yunan dilindən götürülmüş "sinergetika" termini açıq sistemlərdə çox sayda altsistemlərin qarşılıqlı təsirinin tamlıq effektidir.

Sinergetika ilə sıx əlaqədar olan fəlsəfi prinsiplər sırasına, ilk növbədə, özü hərəkət edən materiyanın hissələrinin qarşılıqlı təsiri prinsipi aid edilməlidir. Sinergetika metodundan istifadə edilməklə universal evolyusionizm həm canlı və sosial materiyayı qarşılıqlı əlaqədə nəzərdən keçirməyə, həm də qeyri-üzvi materiyayı inkişaf etməkdə olan dünyanın, o cümlədən bəşər sivilizasiyasının bütöv kontekstinə daxil etməyə imkan verir. O, insana kosmik təkamül obyektini kimi baxmağa zəmin yaradır. Sinergetika mürəkkəb quruluşlu dinamik sistemlərdə elementlərin qarşılıqlı təsir mexanizmlərinə tətbiqən sistemli yanaşmanı inkişaf etdirir. Həmin elementlərin özünü təşkil edən bu cür qarşılıqlı təsir nəticəsində yaranır.

Sinergetika komponentlərin nizamlanmasına və davamlı struktur yaradılmasına gətirib çıxaran konkret qarşılıqlı mexanizmləri açıqlamağa çalışaraq yeni özünü təşkil konsepsiyası irəliləyir. Obyektlər əvvəlcə özlərini tam müstəqil aparır və onların hərəkətində heç bir qarşılıqlı nizamlama müşahidə olunmur. Bu cür başlanğıc vəziyyət "xaos" və ya "nizamsızlıq" anlayışları ilə xarakterizə olunur. Sonra kənarından müəyyən təsirlər nəticəsində obyekt arasında qarşılıqlı fəaliyyət yaranır, onlar uzlaşdırılmış hərəkətdə işlənməyə başlayır və sistem bəzi hallarda nizamlılıq kəsb edir, digər hallarda nizamlılığın pozulması nəticəsində davamsız vəziyyətə düşür. Bu halda nəzərə almaq lazımdır ki, nizamlanmış strukturlar yaranması və sistemin özünü təşkil edən tədrici, rəvan proses deyil, qəflətən baş verən sıçrayış şəklində prosesdir. Məsələn, mayeni aşağıdan qızdıranda temperaturun müəyyən qradiyent qiymətindən başlayaraq konveksiya sayəsində həmin mayədə özünü təşkil prosesi baş verir, bu isə həmin hadisəni kəşf etmiş alimin şəərəfinə Benar oyuqları adlanan nizamlanmış struktur yaranmasına gətirib çıxarır.

Sinergetikanın fəlsəfi mənası ondan ibarətdir ki, o, cansız bioloji sistemlərdən canlı sistemlər yaranması proseslərinə yeni mövqedən baxmaq imkanı verir. Bunun sayəsində biz ulduzların, planetlərin, insan birliyinin həyatının necə yaranması sualına cavab tapırıq.

Sinergetikada əldə edilmiş ideyalar və nəticələr materiyanın öz-özünə hərəkətindən ibarət fundamental prinsipin təbii-elmi təsdiqidir.

Sinergetika “xətti” təfəkkürdən elmin inkişafının yeni mərhələsinə müvafiq olan qeyri-xətti təfəkkürə keçməyə imkan verir. O, öyrəndiyi obyektlərin əksəriyyətini qeyri-xətti qanunlarla idarə edilən açıq, qeyri-taraz sistemlərə aid edir. Bu sistemlərin hər biri özünütəşkil qabiliyyətinə malikdir, davranışları isə onların əvvəlki təkamül tarixi ilə müəyyənləşir.

Sinergetika müxtəlif elmlər arasında əsas prinsiplərin intensiv mübadiləsi üçün şərait yaratmışdır. Sinergetikanın inkişafı ilə əlaqədar fəlsəfənin və riyaziyyatın qarşılıqlı yaxınlaşması müşahidə olunur. Bu isə fəlsəfi və riyazi metodların inteqrasiya gücünü artırır. Sinergetika elmi biliyin təşkilinin elə səviyyələrini aşkar etməyə imkan verir ki, orada fəlsəfə inteqrasiyanın zəruri amillərindən biri kimi çıxış edir. Alimlər inteqrativ amillərin aşağıdakı iyerarxiyasını aşkar etmişlər: fəlsəfə - qanun - metod - prinsip - nəzəriyyə - ideya - metanəzəriyyə - konkret elm - metaelm - qonşu elm - kompleks elm - dünyanın elmi mənzərəsi - fəlsəfə. Bu iyerarxiyada fəlsəfə ən ümumi inteqratordur.

Fəlsəfə və hüquq. Şüurun konkret tipləri olan fəlsəfə və hüquq mənəvi həyatın müxtəlif sahələridir. Fəlsəfə dünyagörüşü xarakterli problemlərin qoyuluşuna və həllinə yönəltdiyi halda, hüquqda sosial obyektlərin hüquq və vəzifələrinin tənzimlənməsi üçün dövlət hakimiyyəti tərəfindən sanksiyalaşdırılmış normalar və qaydalar rəsmiləşdirilir və təsbit olunur. Onların istifadə etdiyi fəaliyyət metodları, ilkin şərtlər və prinsiplər, həmçinin dillər də müxtəlifdir.

Bununla belə, fəlsəfə ilə hüquq arasında müəyyən oxşarlığın olması şəksizdir: mənəvi fəaliyyətin hər iki sahəsində ictimai inkişafın obyektiv qanunauyğunluqları və tələbatı, müəyyən sosial qrupların mövqe və maraqları, dövrün ruhu və problemləri öz spesifik əksini tapır. Həm fəlsəfə, həm də hüquq insan və cəmiyyətin təbiətini dərk edir, onların təkmilləşdirilməsi şəraitini təmin etməyə çalışırlar.

Fəlsəfə ilə hüququn qarşılıqlı münasibətləri məsələsinə fəlsəfənin hüquqi problemlərin həllinə təsir göstərməklə bu sahəyə necə müdaxilə etməsi və hüququn dövrün fəlsəfi təsəvvürlərinə necə təsir göstərməsi baxımından yanaşmaq lazımdır.

Nəzəri biliyin ilk forması kimi yaranmış fəlsəfə dini-mifoloji dünyabaxışından ayrılmışdır. Bu, həm fəlsəfənin, həm də hüquqi şüurun müstəqil formalaşması üçün zəruri idi. Hələ qədim yunan mütəfəkkirləri Fales, Anaksimandr və Anaksimen o uzaq dövrdə Yer, Günəşin, ulduzların, heyvanların və insanın mənşəyi barədə doqmatik dünyagörüşü təsəvvürləri ilə razılaşmadıqlarını bildirir və göstərirdilər ki, bütün şeylərin ilkin əsası su, hava və ya oddur. Filozoflardan Sokrat, Platon və Aristotel “ədələti” hər kəsin tabeçilik göstərməli olduğu qanunamüvafiqlik və ya ictimai sazişin nəticəsi kimi təsəvvür edirdilər. Beləliklə, qədim yunan cəmiyyəti nəzəri hüquqi şüuru ilk dəfə fəlsəfə əsasında yaratmışdır.

Fəlsəfənin bütövlükdə dini xarakter daşdığı Orta əsrlərdə hüquqi şüur ilə fəlsəfə arasında ciddi oxşarlıq olduğunu görmək mümkündür. Orta əsrlərdə fəlsəfə kimi hüquqi şüur da dinin çox güclü təsirinə məruz qalmışdı. Həmin dövrdə hüquq yaradıcılığı kilsə və şəriət normaları ilə məhdudlaşdı.

Maarifçilik dövründə hüquqi şüur üstünlük təşkil edən fəlsəfi ideyaların təsiri altında təbiətşünaslığın tətəkkür üsullarını mənimsəyir. Ən yeni dövrdə də fəlsəfi şüur hüquqi problemləri yenidən dərk etməyin ən adekvat forması olmuşdur. V.P.Jeltova və O.Q.Drobnitski göstərir ki, hüquqi şüur özünün nəzəri formasında ali “etiraf” kimi fəlsəfəyə müraciət edir. Fəlsəfə isə öz növbəsində bu ideoloji rolu yerinə yetirərkən hər hansı başqa konkret sosial problemdə olduğu kimi, hüquq probleminin də ən ümumi formasıdır. Biz fəlsəfi kateqoriyaları elmi nəzəriyyələrin qurulmasının əsası olan idrak fəaliyyətinin fundamental, ilk növbədə metodoloji ilkin şərtləri kimi tətbiq etməklə onların hüquq sahəsində necə “işlədiyini” izləyə bilərik. Bunun üçün tarixi və məntiqi, konkret və mücərrəd, sistemlilik və komplekslik kateqoriyalarını fərqləndirmək olar.

Fəlsəfə və kulturologiya. Kulturologiya mədəniyyət haqqında elm, onun elmi əsasıdır. Bu elmin predmeti ümumbəşəri və milli mədəni proseslərin qanunauyğunluqları, insanların maddi və mənəvi həyatının ən mühüm hadisələridir.

Kulturologiya mədəni proseslərin və insanların tələbatının yaranmasının və formalaşmasının ilkin şərtlərini və amillərini öyrənir, mənəvi dəyərlərin istehsalını, mənəvi məhsulların bölgüsünü, mübadiləsini, istehlakını, qorunub saxlanmasını və gələcək nəsillərə çatdırılmasını, dəyər oriyentasiyalarının, müəyyən ideyaların, təsəvvürlərin, estetik zövqlərin yaranmasını tədqiq edir.

Kulturologiya həm də müxtəlif cəmiyyətlərdə mədəni həyatı öyrənir və beləliklə, müxtəlif konkret mədəniyyətlərin tarixi tiplərinin nailiyyətlərini və xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmağa çalışır. Kulturologiyanın ən mühüm vəzifəsi dünya mədəniyyətinin tarixi və nəzəriyyəsi məsələlərini öyrənmək, müasir dövrün sosiomədəni meyllərini və proseslərini təhlil etməkdir.

Fəlsəfə ilə kulturologiyanı yaxınlaşdıran onların öyrəndiyi problemlər, tədqiqat metodları, bu və ya digər sosiomədəni hadisələrə yanaşmalardır. Onların hər ikisi elmi biliyin müstəqil formaları olmaqla bu prinsipdən çıxış edirlər ki, cəmiyyətin məqsədi mədəni-tarixi prosesin subyektivi olan insanın inkişafıdır. Bununla əlaqədar həm fəlsəfənin, həm də kulturologiyanın cəmiyyətin mənəvi həyat problemlərinə maraq göstərməsinin səbəbi aydındır.

Mədəniyyət fenomeninin elmi baxımdan dərk edilməsi müəyyən metodoloji əsasların hökmən tətbiq edilməsini nəzərdə tutur. Başqa sözlə desək, mədəniyyətin tədqiqi bu və ya digər fəlsəfi fikir, nəzəriyyə və ya sistem çərçivəsində həyata keçirilməlidir. Beləliklə, fəlsəfə mədəniyyətin artıq qərarlaşmış formalarının dərk edilməsinə yönəlmiş xüsusi bilik formasıdır.

Fəlsəfə cəmiyyətin mənəvi həyatı ilə bağlı problemlərə güclü maraq göstərir. Keçən əsrin 60-cı illərinin ortalarından başlayaraq, kulturologiyanın fəlsəfə zəminindən ayrılması, onun

müstəqil elmi bilik sahəsi kimi yaradılması çox cəhətdən bununla bağlıdır. Bununla əlaqədar kulturologiyanın predmetinin ayrılmasının əsası aydınlaşdırılmalıdır ki, bu da kulturologiyanın bütövlükdə cəmiyyətin mənəvi həyatı ilə bağlı problemlərə və xüsusən “mənəvi istehsal” anlayışının ehtiva etdiyi proseslərin məzmununa münasibətinin müəyyən olunmasını nəzərdə tutur. Lakin bir tərəfdən “mənəvi istehsal” anlayışının yetərinə araşdırılmaması, digər tərəfdən mədəniyyətə çoxsaylı təriflər verilməsi onların qarşılıqlı münasibətinin xarakteristikalarında mühüm fikir ayrılıqlarına gətirib çıxarır.

Latınca “cultura” sözündən yaranmış “mədəniyyət” (“kultura”) termini ilk dəfə Romada məşhur siyasi xadim, natiq və filosof Mark Tulli Siseron (e.ə. 106-43-cü illər) tərəfindən “becərmə” mənasında işlədilmişdir. Bu onu göstərir ki, əvvəllər mədəniyyət dedikdə, insanın təbiətə məqsədyönlü təsiri nəzərdə tutulurdu. Sonralar “mədəniyyət” anlayışı şəhər həyat tərzini ilə assosiasiya edilməyə başlanmışdır.

Mədəniyyət çox vaxt ideyaların, normaların, dəyərlərin məcmusu kimi interpretasiya edilən mənəvi istehsalın xüsusi sahələri ilə bu və ya digər şəkildə əlaqələndirilir. Bəzi mütəfəkkirlərin fikrincə, mədəniyyət insanın sosial ünsiyyət şəbəkəsində yaranan tələbatının təmin edilməsi üsullarının və məhsullarının məcmusudur. Digərləri belə hesab edir ki, mədəniyyət hissiyyat, emosiyalar, mənəvi temperament və bu hissləri tənzimləyən idrak sahəsidir. Çox vaxt mədəniyyəti insan fəaliyyətinin inkişafının universal vasitəsi kimi insanın təbiət üzərində - həm xarici qüvvələr, həm də təbiətin özünün üzərində hökmranlıq həddi hesab edirlər.

Mədəniyyətə təqribən 400 tərif verilmişdir. Bəs ona universal tərif vermək olarmı? Mədəniyyətin fəlsəfi problemlərini öyrənən bir sıra mütəxəssislərin fikrincə, bütövlükdə mədəniyyət bir kompleksdir, ona görə də kompleks yanaşma tələb olunur. Bu halda həmin kompleksin hər bir elementinin öz rolu vardır. Bütövlükdə mədəniyyət həm ona daxil olan elementlərin məcmusu, həm də onların təşkili deməkdir.

“Mədəniyyət” anlayışını çox vaxt “sivilizasiya” anlayışı ilə eyniləşdirirlər. Doğrudur, mədəniyyət və sivilizasiya bir çox cəhətdən fərqlənir, bir-birinə keçir, qarşılıqlı asılılıqdadır, amma eynilik təşkil etmirlər – sivilizasiya mədəni proses üçün ilkin şərait yaradır, mədəniyyət isə yeniliyin yaradıcısı olmaqla sivilizasiyanın inkişafı üçün şərait yaradır. Mədəniyyət sivilizasiyanın təsbit etdiyi sosial normaların təcəssümünü, gerçəkləşdirilməsini nəzərdə tutan müstəqil maddi və mənəvi fəaliyyətdir. Eyni bir sivilizasiya çoxsaylı mədəniyyətlər yaradır. Məsələn, orta əsrlərdə *ərəb, fars və Azərbaycan* mədəniyyətləri islam sivilizasiyasının məhsullarıdır; türk sivilizasiyası türk, qırğız və Azərbaycan mədəniyyətlərini, eləcə də digər türkdilli xalqların mədəniyyətlərini əhatə edir.

Əmək, məişət, təfəkkür, qarşılıqlı münasibətlər mədəniyyəti haqqında da danışılır. Sözün daha geniş mənasında **siyasi mədəniyyət** (ictimai münasibətlərin dəyişməsinin subyektivi olan şəxsiyyətin sosial inkişaf dərəcəsini səciyyələndirən cəmiyyətin, qrupların və fərdin fəaliyyətinin məqsədləri, vasitələri, nəticələri), **hüquq mədəniyyəti** (ictimai münasibətləri tənzimləyən norma və qaydalar sistemi) və mədəniyyətin digər növləri fərqləndirilir. Belə hesab edilir ki, mədəniyyət maddi mədəniyyət (texnika, texnologiya, maddi dəyərlər və sair) və mənəvi mədəniyyət (elm, incəsənət və mədəniyyət, fəlsəfə, əxlaq, maarif və sair) növlərinə bölünür. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, maddi mədəniyyət hansı dərəcədə mənəvidirsə, yalnız həmin dərəcədə mədəniyyət hesab edilə bilər. Mənəvi mədəniyyət mənəvi istehsalı da əhatə edən daha geniş anlayışdır.

Mədəniyyət yalnız zahirən nisbətən dəyişməz qalır, daxilən o, sonsuz dəyişir, öz mənəvi sərvətini inkişaf etdirir. Əvvəlki nəsillərin yaratdığı və hər bir cəmiyyətin sosiomədəni prosesinə daxil edilmiş dəyərlərin məcmusu mədəni irs adlanır. Mədəni irs real qərarlaşmış mədəniyyətin dəyərləridir: əxlaqi və dini ideallar, estetik təsəvvürlər, əxlaq normaları, abidələr. Bu dəyərlərə etinasız münasibət, keçmişə, əvvəlki nəsillərin yaratdığı hər şeyə

münasibətdə kəskin tənqidi mövqe tutmaq cəmiyyətin keçmişini və bu gününü, eləcə də onun gələcəyini qiymətdən salır. Cəmiyyət keçmişdə yalnız baxışların qeyri-mükəmməl, hərəkətlərin səhv olmasını düşünürsə, o, özünün taleyinə də marağı itirir. Keçmişlə əlaqəni kəsmək və “heçdən” yenilik yaratmaq barədə çağırışlar hiddət doğurur.

Keçmişə münasibətdə düzgün mövqe tutmaq üçün “sivilizasiyanın mənəvi irsi” anlayışına daxil olanların qeyd-şərtsiz dəyərinin əsaslarını müəyyən etmək lazımdır. Burada əsas məsələ sivilizasiyanın topladığı sərvətlərə münasibətdə şüurlu mövqe tutmaqdır. İrs barədə yalnız o yerdə danışmaq olar ki, orada həmin irsi başa düşsünlər, tarixi yaradanlara rəğbət və hörmət bəsləsinlər. Varlıq barədə təsəvvür yaradan və təkcə bunun hesabına müxtəlif dövrlərdə yaşamış insanları əlaqələndirən aktın xarakteri vacibdir. Bu, konkret həyati nümunələr əsasında qaynaqların, abidələrin, dünya incəsənət incilərinin emosional təsirində özünü göstərir.

Mədəni irsə münasibətdə şüurlu varislik cəmiyyətin mənəvi zənginləşməsinin rəhnidir. Mədəni varislik ziddiyyətli prosesdir. Varislik prosesində miras kimi mənimsənilmiş dəyərlər nəinki dirçəldilir, həm də inkişaf etdirilir, təkmilləşdirilir, yeni nəsillərin mədəni simasına uyğunlaşdırılır.

Mədəniyyəti insan fəaliyyətindən ayırmaq olmaz. İnsan mədəniyyəti yaratmaqla həm də özünü yaradır; mədəniyyət insanı yaratmaqla həm də özünü yaradır.

Fəlsəfə və incəsənət. İctimai şüurun spesifik formaları olan fəlsəfə və incəsənət arasında qarşılıqlı münasibətlərin kökləri çox qədimdir. Bu qarşılıqlı münasibətlərin bütün tarixi boyunca fəlsəfə gerçəkliyin incəsənət sahəsinə aid olan bədii mənimsənilməsi üçün tətbii edilmişdir.

Fəlsəfə və incəsənət arasında qarşılıqlı münasibətlərin təkamülü estetik ideal və onun tarixi taleləri nümunəsində daha asan izlənilə bilər. Çünki gerçəkliyi dərk etməyin bu iki üsulu arasında mübahisələr qədim tarixə malikdir. Estetik idealın mifoloji-

kosmoloji bünövrəsini daha universal və daha mücərrəd mənəvi bünövrə ilə əvəz etmək perspektivini, gözəlliklə mənəvi-ağlabatan olanı eyniləşdirmək perspektivini ilk olaraq nəzərdə tutanlardan biri Sokrat olmuşdur. Buna görə o, həm mifoloji ənənələrlə, həm də bu ənənələrin real daşıyıcıları ilə çox kəskin münaqişəyə girmişdi. "Komediyanın atası" Aristofanın (e.ə. təqribən 445-385-ci illər) qızıışdırdığı bu münaqişə Sokratın faciəli şəkildə həlak olması ilə nəticələnmişdir. Onun işini davam etdirən Platon gerçəkliyi dərk etməyin bədii üsuluna qarşı fəlsəfi əqli nəticələr çıxarmaq üsulunun həqiqiliyini təsdiq etməyə çalışmışdır. Y.N.Davidovun sözlərinə görə, antik dünyanın süqutu dövründə estetik ideal yaranır. Onun üçün, birincisi, ruhun təbiətə, daxilin zahirə, qəlbin bədənə, şəxsi həyatın ictimai fəaliyyətə qarşı qoyulması və ikincisi, fərdin daxili aləminə, onun mənəvi həyatına diqqətin artması mühüm əlamətdir. Bu idealın ən adekvat ifadəsi Roma heykəltəraşlıq portretində və tənha müdrik stoikin fəlsəfi-estetik idealında təcəssüm olunmuşdur.

Orta əsrlərdə estetik ideal xristian şüuru zəminində kamillik səviyyəsinə çatır – Platonun dini-etik münasibəti estetik-hissi münasibətə qarşı qoymaq ruhunda baxışlarını Avqustin inkişaf etdirir. Əşyalar aləminin estetik-hissi xarakteristikaları mənəvi-dini iztirablar, Allahın intellektual seyri sahəsinə keçir. Foma Akvinski gözəlliyi mənəviyyatla, daha doğrusu, idrak sahəsi ilə əlaqələndirir və Allahın özünü estetik xüsusiyyətlərlə səciyyələndirirdi.

Analoji prosesi Orta əsrlərdə müsəlman aləmində də müşahidə edirik. Məşhur sənətsünas Şərif Şükürov islamın estetik mövqeyini bu cür səciyyələndirir: "Məhz bədii yaradıcılıq - ədəbiyyat, memarlıq, təsviri sənət və sənətkarlıq mədəniyyətə və deməli, dinə də ötəri olmayan xarakter verir". İslamda dinin estetik mövqeyi Məhəmməd peyğəmbərin dilindən belə ifadə edilir: "Allah özü gözəldir və O, gözəlliyi sevir". Allah gözəldir, deməli, Onun yaratdığı dünya da, xəlv etdiyi insan da gözəl olmalı, poetik, memarlıq və təsviri sənət formaları dünya mədəniyyətinə mənsub olmalıdır (onu da əlavə edək ki,

yaratıcılıq fəaliyyətinin müxtəlif növləri üçün xüsusilə əlverişli olan ilhamlı vəziyyət islam dininə görə ilahi nemət kimi bəxş edilir). İslamın dialoji varlığının, mövcudluğunun, onun ritorik yönümünün zəruri şərtləri belədir.

Estetik ideal və ictimai şüurun qeyri-dini formaları arasında əlaqə - İntibah dövrünün səciyyəvi cəhətidir. Bu dövrdə dini dünya seyrçiliyinin hüdudlarından kənara çıxmaq panteizm və onun Yaradan - Allah ideyası vasitəsilə həyata keçirilirdi. Hissi, cismani gözəlliyin həqiqi mənbəyi ruhdur. İndi ondan həmin gözəlliyin alçaldılması üçün deyil, ucaldılması üçün istifadə edilir. C.Bruno, Servantes və Şekspir gözəlliyi məhz bu cür başa düşürdülər.

Fransa burjua inqilabı dövründə Həqiqətin, Xeyirin və Gözəlliyin vəhdəti İdrak əsasında təsdiqlənir. Lakin maarifçi rasionalizmə romantik reaksiya incəsənətin təbiətinin mahiyyətinin qeyri-rasionalist, bəzən isə hətta antirasionalist təfsirinə yönəlmiş geniş fəlsəfi cərəyanı doğurmuşdur.

İnqilabdan sonrakı dövrdə maarifçi rasionalizm əsasında yaranmış pozitivizmin səciyyəvi cəhəti Həqiqəti, Xeyiri və Gözəlliyi İdrak əsasında birləşdirməkdən ibarət idi. Ogüst Kont təbiət səltənətinin dəyişməsində insanın fəal şüuruna çox böyük əhəmiyyət verirdi, Herbert Spenser isə belə hesab edirdi ki, elmsiz nə mükəmməl əsər ola bilər, nə də mükəmməl qiymət. Spenser üçün gözəllik və zəka eynilik təşkil edir.

Sonralar Şopenhauer və Nitsşe estetik ideal məsələsini Azadlığa fəlsəfi məhəbbət prizmasından keçirmişlər. Berqson, Şpenqler, Maks Veber, Yaspers, Sartr və marksist filosoflar isə Həqiqətin, Xeyirin və Gözəlliyin qarşılıqlı münasibəti məsələsinin özünəməxsus həllini təklif etmişlər.

Nəzərdən keçirdiyimiz tarixi-fəlsəfi material fəlsəfə ilə incəsənətin qarşılıqlı münasibətini daha dərindən və daha dolğun başa düşməyə imkan verir. Bu qənaətə gəlmək olar ki, fəlsəfə incəsənətlə ədəbiyyatın təsirini dərindən qəbul edir, lakin o da öz növbəsində dünyanın bədii dərkini bu formalarına əks-təsir göstərir.

İncəsənət dünyanı müxtəlif bədii obrazlar vasitəsilə öyrənir və əks etdirir. Bədii yaradıcılıq sənətkarın fikir və emosiyalarını maddi incəsənət vasitələrində idrakın obyektı olan dünya ilə qırılmaz əlaqədə əyaniləşdirmə kimi müəyyən edilir. Bədii yaradıcılıqda şəxsi-emosional komponent ön plana çəkilir. Sənətkar yaradıcı fəaliyyət vasitəsilə bədii obrazı formalaşdırır və başqa insanların psixikasına müəyyən təsir göstərmək məqsədi ilə öz qavrayışını resipiyentə translyasiya edir.

Beləliklə, incəsənətin təbiəti inikasetdirmə-ifadə etmə şəklinə təzahür edir.

İncəsənət gerçəkliyin obrazlı dərkidir. Burada fərdilik, vahidlik üstünlük təşkil edir. Təbiətşünaslıqda isə əksinə, biliyin müxtəlif səviyyələrdə, o cümlədən qanunlar şəklinə ümumiləşdirmələri üstünlük təşkil edir. İncəsənət də ümumini inikas etdirir, lakin bu ümumi konkret canlı obrazlarda təqdim olunur. İncəsənətdə sintetik başlanğıc çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Əgər təbiət elmlərində indiyə qədər elementar yanaşmaların üstünlük təşkil etdiyi və sistem yanaşmanın yalnız son onilliklərdə böyük rol oynadığı halda, obyektlərin tam şəklinə dərk incəsənətdə yaradıcı insanların şüurlu və dəyişməz məqsədidir. Yaradıcı insanlar tərəfindən dünyanın qavranılması öz xüsusiyyətlərinə görə fitrən dolğun olur. Onların yaradıcılığının nəticəsi sintetik, dolğun və idealda harmonik, estetik baxımdan dəyərli əsərlər olur.

Fəlsəfi əsərlər də müəyyən mənada şəxsi xarakterli, filosofun hisslərini, onun gerçəkliyə münasibətini ifadə edən əsərlər ola bilər. Lakin filosofların keçirdiyi hisslər, onların gerçəkliyə münasibəti müxtəlif olduğu üçün fəlsəfədə bu dünya barədə anlayışlar daha çox ola bilər. İncəsənətdə olduğu kimi, fəlsəfi düşüncələrin də məhsulları fərdiliklə sıx bağlıdır. V.İ.Vernadski yazırdı: "Beləliklə, fəlsəfə şəxsiyyətin mahiyyəti dərk etmək cəhdidir və eyni zamanda, elmi həqiqətlər kimi mahiyyət etibarilə şəxssizdir".

Fəlsəfədə şəxsiyyət təkcə idrak prosesində deyil, idrakın nəticələrində də əks olunur. Böyük filosofların əsərləri bəşər ta-

rixinin müxtəlif dövrlərində dərin düşüncəli şəxsiyyətlərin nəzərində həyatın və dünyanın mənasına ən böyük abidədir.

Fəlsəfi biliyin incəsənətdə yaradıcılığın nəticələri ilə müqayisə edilə biləcək bu özünəməxsusluğu oxucuların bəzi filosofların əsərlərini, necə deyərlər, daxilən qəbul etməməsi və başqalarının əsərlərinə maraq göstərməsi fenomeninin əsasını təşkil edir.

Ümumiyyətlə, fəlsəfədə emosional gərginlik incəsənətlə müqayisədə azdır. Lakin təbiət elmləri ilə müqayisədə, hər halda, bu emosional gərginlik fəlsəfənin həm də incəsənət olub-olmaması haqqında məsələ qaldırmaq üçün kifayətdir.

Fəlsəfə və ədəbiyyat. İndi “fəlsəfə-ədəbiyyat” əlaqəsini təhlil etməyə çalışaq.

Ədəbiyyatı fəlsəfə ilə bağlayan odur ki, fəlsəfə kimi ədəbiyyat da gerçəkliyin mənəvi qavranılması üsuludur. Fəlsəfənin və bədii ədəbiyyatın qarşılıqlı təsiri və bir-birini qarşılıqlı zənginləşdirməsi bununla şərtlənir. Ədəbiyyatın axtarış sahəsi həmişə fəlsəfi məsələləri də əhatə etmişdir. Fəlsəfə çox vaxt ədəbiyyata müraciət edir, yazıçı şüurunun süzgecindən keçmiş və ədəbiyyat qanunları üzrə təqdim olunmuş ədəbi faktlardan istifadə edir. Söz ustaları, mütəfəkkir yazıçılar da öz növbəsində həyatın ali mənası konsepsiyasını, mənəvi idealları fəlsəfədən əxz edirlər.

Çox mühüm ictimai tribuna, mənəvi ferment və milli şüurun yaradıcı katalizatoru olan bədii ədəbiyyat cəmiyyətdə xüsusi yer tutur. Böyük ingilis yazıçısı Şekspir, rus xalqının nəhəng söz ustaları Puşkin, Dostoyevski, Tolstoy, Azərbaycanın məşhur ədəbiyyat xadimləri Mirzə Fətəli Axundzadə və Hüseyn Cavid həm də dərin zəkalı, bənzərsiz mütəfəkkirlər idi. Dostoyevski təhtəşüür sahəsinə hamıdan dərin nüfuz etmiş, insanın daxili aləmini, azad şəxsiyyət idealını hamıdan inandırıcı şəkildə təsvir etmişdir.

Ədəbiyyat dünyanı bədii baxımdan dərk edir və qiymətləndirir. Bu halda yazıçının müəyyən idealın təcəssümü və bərqərar olması vasitəsi kimi tətbiq etdiyi bədii metod bədii yaradıcılığa müsbət və ya mənfi təsir göstərən dünyagörüşü ilə

ələqədardır. Puşkinin “Pindemontidən”, “Tərkidünya atalar”, “Sövqi-təbii”, “Yudinə məktub”, “Dünyəvi hakimiyyət” və bir sıra başqa şeirlərinə ümumi nəzər salsaq və onları ideya-fəlsəfi baxımdan təhlil etsək, deyə bilərik ki, qarşımızda insan ruhunun, ilk növbədə, şəxsi yaradıcılıq azadlığının özünəməxsus poetik fenomenologiyası açılır. Böyük təbii istedadla, varlığa xüsusi baxışa malik olan şairlər və yazıçılar insanın daxili həyatına, onun qəlbinə, vicdanına, keçirdiyi hisslərə daim maraqla göstərir, insanı pragmatik həyat proqramı ilə təchiz etməyə çalışırlar.

Lakin fəlsəfə və ədəbiyyat gerçəkliyi əks etdirməyin müxtəlif üsullarıdır. Əgər fəlsəfə özünün çoxsaylı funksiyalarını həyata keçirərkən müvafiq anlayışlara və kateqoriyalara müraciət edirsə, elmlərin, incəsənətin və praktikanın məlumatlarına istinad edirsə, bədii ədəbiyyat intuitiv duyumla və bədii obrazlarla işləyir. Ədəbiyyat gerçəkliyi özünəməxsus yaradıcı tərzdə, öz qanunları üzrə əks etdirir, oxucunun diqqətini müəyyən amillərə cəlb edir, müəyyən vəziyyətlər yaradır və s.

Lakin ədəbiyyat çoxşaxəlidir. Ali və rəzil, mənəvi və mənəviyatsız bədii ədəbiyyata eyni hüquqlar vermək meyindən imtina etmək lazımdır. 100 il bundan əvvəl L.N.Tolstoy şikayətlənirdi ki, biz bədii hesab edilən əsərlərin əhatəsindəyik - ətrafda minlərlə roman, minlərlə dram, minlərlə rəsm, minlərlə musiqi pyesi var; incəsənət əsərləri adlanmağa iddialı əsərlər bütün dünyanı bürümüşdür. Böyük yazıçı bədii əsərin müəllifindən bu predmetə əxlaqlı münasibət göstərməyi tələb edir və hesab edirdi ki, bunlarsız hətta ən mürəkkəb formal axtarışlar belə heç bir bədii həqiqəti əks etdirməyəcək, həqiqət olmayan yerdə isə gözəllik də olmayacaqdır.

Bədii mükəmməllik hamılıqla qəbul edilmiş qanunlar, normalar vasitəsilə deyil, açıq yaradıcı axtarış, şairin və ya yazıçının dünya və özü ilə sərbəst ünsiyyəti nəticəsində yaranır. Həqiqi bədii ədəbiyyat idealın formalaşmasına yönəlməlidir. Vaxtilə A.S.Puşkin yazırdı: “Sənətin məqsədi nəsihətçilik deyil, idealdır”.

Fəlsəfə və əxlaq. İctimai şüurun formaları kimi fəlsəfə və əxlaq ilk baxışda bir-birindən uzaqdır və insan mənəviyyəti sahəsində onlar demək olar ki, əks qütblərdə dayanır. Əxlaqın genezisini izləsək, görürük ki, o, sosial tənzimləmənin ilk formalarının yaranması ilə eyni vaxta düşür, şəxsiyyətin tayfa kollektivindən ayrılması dövrünə aiddir və onun özünüdərkinin təşəkkülü deməkdir. Erkən antik mədəniyyətdə əxlaq şəxsi həyatın qurulmasının mənəvi vasitəsi kimi, Platonda və Aristoteldə isə həm də ictimai həyatın qurulması üçün mənəvi vasitə kimi çıxış edir. Aristotel birinci olaraq əxlaq mənəviyyatçı kimi deyil, alim və nəzəriyyəçi kimi yanaşmışdır. Dünya haqqında iki - əxlaqı və fəlsəfi təfəkkür üsulunun tarixən bir-birindən ayrılması məhz Aristoteldən başlanır. Bu proses yalnız XIX-XX yüzilliklərdə tam başa çatmışdır. Şüurun spesifik formaları və təfəkkür üsulları kimi fəlsəfə ilə əxlaq arasında mövcud olan fərq ictimai fikir tarixində onların qarşılıqlı münasibətlərini kifayət qədər rəngarəng və mürəkkəb etmişdir.

Əxlaq insanların cəmiyyətdə davranışının tənzimlənməsi funksiyasını yerinə yetirən sosial təsisatdır. "Əxlaq" və "mənəviyyat" anlayışları çox vaxt identik anlayışlar kimi işlədilir, lakin onlar mənəvi şüurun və mənəvi praktikanın müxtəlif aspektlərini göstərə bilirlər.

İctimai şüurun bir forması olan əxlaq həm də mənəvi praktikanın xüsusi növüdür. Əxlaq təkə mənəviyyəti deyil, həm də onu doğuran sosial şəraiti, insanın və cəmiyyətin ümdə tələbatını əks etdirdiyi üçün xeyir və şər, xoşbəxtliyə can atmaq, varlığın mənası və digər anlayışları praktikadan təcrid olunmuş şəkildə təyin etmək qeyri-mümkündür. Mənəviyyətin tərəqqisinin başlıca şərti mənəvi şüurun inkişaf etməkdə olan praktikaya adekvat olmasıdır. Məhz əxlaq münasibətlərin bu anlayışı fərdin öz davranışını müstəqil tənzimləməsinə və ətrafında baş verən bütün hadisələrin mənəvi əhəmiyyəti barədə mühakimə yürütməsinə kömək edir.

Mənəviyyat şüurun klassik dəyər formasıdır və buna görə də fəlsəfə ilə mənəviyyətin münasibəti məsələləri xüsusi əhəmiyyət

kəsb edir. Əgər mənəviyyata fəlsəfənin gündəlik tənzimləyici funksiyası kimi deyil, dünyaya mənəviyyatlı baxış kimi nəzər salsaq, onların təmas nöqtələrini tapmaq olar. Bu baxımdan, əxlaqi təsəvvürlər dünyaya münasibətin, sosial gerçəkliyi qəbul və ya inkar etməyin müəyyən üsulu kimi çıxış edir ki, fəlsəfə də bu faktdan dəfələrlə istifadə etmişdir.

Orta əsrlər fəlsəfəsinin, maarifçilik fəlsəfəsinin, burjua fəlsəfəsinin təhlili göstərir ki, elmi və dəyər yanaşmalarının bir-birinə qarşı qoyulması ilə yanaşı, xüsusilə də insan haqqında söhbət gedəndə, fəlsəfənin əxlaqi şüurla razılaşmadığı hallar da olmuşdur. Bu fakt onu göstərir ki, fəlsəfi şüur öz təbiətinə görə dəyər elementlərindən xilas ola bilmir. Kantın mövqeyi buna əyani misaldır. Həmin mövqeyə görə, fəlsəfə insan zəkasının onların ən mühüm sərvət meyilləri, ilk növbədə mənəvi dəyərləri ilə bağlı olan ən ali məqsədlərini göstərməlidir. Əxlaqın fəlsəfədən törəmə olması Kant üçün xarakterikdir. O, belə hesab edir ki, saf və həqiqi əxlaq qanununu yalnız fəlsəfədə axtarmaq lazımdır. Müasir burjua fəlsəfəsi də fəlsəfə ilə mənəvi dünyagörüşünün qarşılıqlı münasibəti probleminə diqqəti cəlb edir. Bu məsələ barədə onun mövqeyi müstəsna dərəcədə alternativdir: ya fəlsəfə əxlaq baxışını ehtiva edir və bu zaman insana elmi baxışa qarşı çıxır, ya da "ciddi elm" xatirinə mənəviyyat problemlərini öz tərkibindən çıxarır.

Marksizm fəlsəfə ilə əxlaqın qarşılıqlı münasibəti problemini mövcud sosial qaydaların inqilabi yolla dəyişdirilməsi haqqında daha geniş məsələ çərçivəsində həll edir. Marksizm belə hesab edir ki, şüurun başqa formaları kimi, mənəviyyat da real sosial praktikadan irəli gələn və buna görə müstəqillik görkəmini itirməkdə olan ideologiya sahəsinə aiddir.

Fəlsəfə və ekologiya. Müasir elmi-texniki inqilab cəmiyyətlə təbiətin qarşılıqlı münasibətlərini həddən artıq mürəkkəbləşdirmişdir. Bu gün cəmiyyət bəşəriyyəti təhlükə qarşısında qoyan, hava və su mühitinin yad materiallarla (sənaye tullantıları ilə) çirkləndirilməsi, qarşısızalmaz iqlim dəyişmələri, atmosferin ozon təbəqəsinin dağılması, ölümsaçan

yeni virusların yaranması, təbii ehtiyatların qıtlığı, eləcə də cəmiyyətlə təbiət arasında maddələr, enerji və informasiya mübadiləsi prosesində təbiətə daha intensiv antropogen təsir nəticəsində “bəşəriyyət-təbiət” sisteminin dağılması ilə əlaqədar ekoloji problemlərlə üzləşir. Cəmiyyətlə təbiətin münasibətlərində böhran başlanması bütövlükdə elmdə və ilk növbədə, sosial-fəlsəfi nəzəriyyədə insanın, cəmiyyətin və təbiətin gələcək taleyi haqqında tamamilə haqlı təşvişə səbəb olmuşdur. Demək olar ki, bundan dərhal sonra bəşəriyyətin gələcəyi barədə fundamental öncəgörmələr və proqnozlar yayılmışdır. Ekoloji problemlərin yaranması şərtlərinin və səbəblərinin aşkara çıxarılmasına, onların səviyyələrinin və istiqamətlərinin müəyyən edilməsinə yönəlmiş elmi konsepsiyalar irəli sürülmüşdür. Elmi biliklərin yeni sahəsi olan ekologiya həyata vəsiqə almışdır.

“Ekologiya” termini etimoloji baxımdan “oikos” (ev) və “logos” (təlim) sözlərindən yaranmış və elmdə biologiyanın bölmələrindən birinin adı kimi bərqərar olmuşdur. “Ekologiya” terminini elmə gətirən alman biolog-evolyusionisti Ernst Hekkel (1834-1919) olmuşdur. O, 1866-cı ildə çapdan çıxmış “Orqanizmlərin ümumi morfoloqiyası” kitabında həmin termini “qeyri-üzvi və üzvi mühitdə heyvanların ümumi münasibətlərini, onların bir-başına və ya dolayı əlaqəyə girdiyi başqa heyvanlara və bitkilərə dost və düşmən münasibətlərini tədqiq edən” elm barəsində işləmişdir. Tədricən ekologiya canlı orqanizmlərin ətraf mühitlə qarşılıqlı təsirini öyrənən elm kimi inkişaf etmişdir. Sonralar yaranmış sosial ekologiya XX əsrin 70-ci illərinin ortalarına qədər özünün aşağıdakı dörd əsas qanununu ifadə etmişdir:

- hər şey hər şeylə əlaqəlidir;
- hər şey harayasa getməlidir;
- yaxşısını təbiət bilir;
- heç nə havayı əldə edilmir.

Bu gün sosial ekologiya ilə yanaşı, elmi biliyin başqa sahələri də məlumdur: insan ekologiyası, qlobal ekologiya, şəhər ekologiyası və s.

Lakin bu elmlərin necə inkişaf etməsindən asılı olmayaraq, bir məsələ getdikcə daha çox ehtimallı və mübahisəsiz olur ki, ekoloji problemlərin əsas səbəbi təbiətdə deyil, insanın və cəmiyyətin dəyər-etik təsəvvürlərindədir. Ekoloji problemlər təbiətdə yaranmazdan və ekoloji böhranın təzahürü olmazdan əvvəl insanın mənəvi aləmini ehtiva edən böhranı əks etdirir, bu isə artıq fəlsəfinin maraqlı sahəsidir. Ona görə də bu problemlərin fəlsəfi baxımdan mənalandırılması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir, çünki onların dərin gizli fəlsəfi mənası vardır. Ən ümumi problemlər, dünyanın əzəli əsasları haqqında suallar, solumda üstünlük təşkil edən dəyər-dünyagörüşü məsələləri məhz mənəvi fəaliyyətin xüsusi sahəsi olan fəlsəfədə öz əksini tapır.

Fəlsəfə və cəmiyyət. Bəşəriyyət global problemlər qarşısında.

Tarix insanların təbiəti dəyişmək və onu öz maraqlarına tabe etmək məqsədilə ona təsir qabiliyyətini necə inkişaf etdirməyin və təkmilləşdirməyin şahidi olmuşdur. İbtidai insanlar özlərinin həyat qabiliyyətini saxlamaq üçün zəruri məhsulları (bitkilər, quşlar, balıqlar və s.) təbiətdən hazır şəkildə alırdı. Lakin heyvandarlıq və əkinçilik inkişaf etdikcə insan özünün yaşayış mühitini əhəmiyyətli dərəcədə dəyişərək təbiətə məqsədyönlü şəkildə təsir göstərməyə başlayır. Təbiətə antropogen təsirin artmasına baxmayaraq, insan uzun bir tarixi dövr ərzində cəmiyyət-təbiət sistemində hələ asılı vəziyyətdə olmuşdur.

İctimai şüur insanların təbiətə münasibətində baş verən dəyişiklikləri güzgü kimi əks etdirirdi. İnsanın təbiətə təzyiqinin artması onun təbiətdən təcrid edilməsinin dərinləşməsi, onların arasında münasibətlərin qarşılıqlı münasibətlərinə çevrilməsi ilə müşayiət olunurdu. İnsan təbiətə təsir göstərərək getdikcə daha mükəmməl vasitələr tətbiq etməklə yanaşı, təbii qüvvələr qarşısında qorxu hissi keçirirdi. Qədim cəmiyyətlərin rəvayət və mifləri bu gerçəkliyi fantastik şəkildə olsa da, dəqiq əks etdirirdi.

Antik dövrdə filosoflar təbiət-cəmiyyət münasibətlərinin elə iza-hını təklif edirdilər ki, orada təbiət harmoniyanın ideali kimi çıxış edirdi. Həmin dövrdə insan ilə təbiət arasında münasibətlər barəsində qədim yunan filosofu Diogenin aşağıdakı sözlərini

səciyyəvi hesab etmək olar: "İnsanın sərvəti onun onlarsız keçinə biləcəyi əşyaların sayı ilə müəyyən edilə bilər". Sərvətə məhz bu cür yanaşdıqda insanın təbiətə münasibəti etik, dəyərli və harmonik ola bilər.

Orta əsrlərdən başlayaraq təbiətə hökm etmək meyilləri güclənmiş və XX əsrin ortalarında ən yüksək həddə çatmışdır. Həmin dövrdə insanın getdikcə artan ekspansiyasının, təbiət üzərində öz hakimiyyətini artırmağa, bütün problemlərini elmi-texniki tərəqqi yolu ilə həll etməyə yönəlmiş, nəzarət edilə bilməyən cəhdlərinin mənfi cəhətləri kifayət qədər dəqiq cizgilər kəsb etmişdi. Orta əsrlərdə xristian teologiyası antik fəlsəfənin təbiətə münasibətdə mövqeyinə yenidən baxmış, insanı təbiətin fəvqünə qaldırmış, təbiəti ona tabe etdirmişdir. Amerikalı tədqiqatçı L.Uayt "Bizim ekoloji böhranın tarixi kökləri" adlı məqaləsində, onun ardınca D.Medouz "Artımın həddləri" adlı əsərində və C.Forrester "Dünya dinamikası" kitabında belə bir fərziyyə irəli sürürlər ki, xristianlıq və onun "Törəyib artın, yer üzünü insanla doldurun və ona sahib olun..." nəsihəti (Varlıq, 1,28) müasir insanın təbiətə münasibətini, Qərbdə təbiətşünaslığın və texnikanın mövcud səviyyəsini mümkün etmiş ümumi ekoloji məqsədləri müəyyən edən mənəvi paradigmalardan mənəvi olmuşdur. Onların fikrincə, iqtisadiyyatın, texnologiyanın və əhalinin eksponensial artım etikasının məsuliyyəti xristianlığın üzərinə düşür. Müasir elm xristian natural teologiyasının mənəvi irsi ilə yaşayır, onun davamı və eksplikasiyasıdır, müasir texnika isə insanın fəvqəltəbiiyi və onun təbiət üzərində qanuni hökmranlığı haqqında xristian əhəmiyyətinin həyata keçirilməsi kimi başa düşülə bilər. Beləliklə, müasir ekoloji böhranın təqsiri bir növ xristianlığın üzərinə qoyulur və belə nəticə çıxarılır ki, əziyyət çəkən bəşəriyyət xristianlıqdan üz döndərməli və kömək üçün başqa dinə üz tutmalıdır. Qlobal tarazlıq fəlsəfəsinin və müvafiq etikanın tərəfdarları üçün Şərqi dinlərinin daha məqbul olması göstərilir.

Göründüyü kimi, qlobal problemlər fenomeninin şərhində və həllində etikaya, insani keyfiyyətlərə müraciət üstünlük təşkil

edir. Burada, məsələn Roma klubunun fəaliyyətinə xas olan yeni dəyər və məqsədlər axtarışı əlamətdardır.

İnsan ilə təbiətin vəhdətinin pozulması nəticəsində yaranmış problemlər elmdə qlobal problemlər adlanır. Qlobal problemlər həm bütövlükdə dünyaya, həm də onun regionlarına və ya ölkələrə aid olan planetar miqyaslı ümumbəşəri problemlər kompleksidir. Lakin qlobal problemlərin planetar xarakteri onların müxtəlif regionlarda spesifik şəkildə təzahürünü istisna etmir.

Ağır nəticələr doğura biləcək böhranlı vəziyyətin uzanması müasir dövrün bəzi qlobal proseslərinin inkişafının səciyyəvi əlamətidir. Təbii fəlakət xarakteri daşıyan böhranlar bəşəriyyətə qədimdən məlumdur. Bu cür böhranlar lokal xarakter daşıyır və zaman etibarilə məhdud olurdu, insan isə həmin böhranların səbəbkarı deyil, yalnız onların qurbanına çevrilirdi. İndiki böhranlar isə əksinə, insanın özünün fəaliyyətinin nəticəsidir. Bunlar antropogen böhranlardır. Xammal böhranı, enerji, ərzaq, ekoloji, demoqrafik və başqa böhranların hamısı maddi xarakterli hadisələrdir. Lakin elə böhranlar da olur ki, onlar insanın mənəvi aləminə təsir göstərir. Onlardan ən təhlükəlisi identiklik böhranıdır. Bu halda insan dünyada özünün missiyası haqqında aydın təsəvvürünü itirir. Bu problemlərdən təcrid olunmuş şəkildə, onların dinamika və təsirini nəzərə almadan müasir cəmiyyəti anlamaq qeyri-mümkündür.

Belə bir məntiqi sual yaranır: müasir elm sistemində elə mexanizmlər varmı ki, onlar ekoloji, energetik, xammal və ya demoqrafik xarakterli qlobal problemlərin həllinə kömək etsin? Bu suala cavab axtararkən iki məxsusi məqamı nəzərə almaq zəruridir: 1) qlobal problemlərin inkişaf dinamikası, o cümlədən daxili mürəkkəbliklərin qarşılıqlı şərtlənməsinin artması elmin müvafiq imkanlarının genişlənməsini xeyli qabaqlayır; 2) müasir elmi biliklərin yığılıb qalmış potensialı qlobal problemlərin şərhində tətbiq edilən elmdən xeyli üstündür. Bu, bir daha ona dəlalət edir ki, əvvələn, müasir elmi biliklərin nəticələrindən sosial praktikada istifadə dərəcəsini gücləndirmək və

ikincisi, elmin ümumbəşəri istiqamətini genişləndirmək, yəni dünyada qlobal inkişaf problemlərinin tədqiqinə istiqaməti gücləndirmək lazımdır.

Qlobal problemlərin həlli yollarının axtarışı müxtəlif elm sahələrinin nümayəndələrinin söylərinin cəmləşdirilməsini tələb edir. Lakin təkə əhalinin sayı ilə əlaqədar qlobal problemlər barəsində konsepsiyaların sadalanması nəzəri tədqiqatların və yanaşmaların elmi və sosial diapazonunun nə qədər geniş olduğunu göstərir: **demoqrafik maksimalizm** (demoqrafik problemlər uydurmadır, Yer kürəsinin ərzaq potensialı 35-100 milyard nəfəri təmin etməyə imkan verir); **demoqrafik populyasionizm** (əhalinin sayının artmasını alqışlamaq lazımdır, uşaqsız varlı olmaqdan, uşaqlı kasıb olmaq yaxşıdır); **demoqrafik utopizm** (kosmosun məskunlaşdırılması, kimya elminin nailiyyətləri əsasında okeandan enerji və ərzaq mənbəyi kimi istifadə edilməsi yolu ilə demoqrafik problemləri həll etmək olacaqdır); **demoqrafik fatalizm** (əhali artımı problemləri öz-özünə aradan qalxacaqdır, bəşəriyyət öz sayını tənzimləməyə qadirdir); **demoqrafik biologizm** (Yer kürəsinin əhalisi məntiqi qrafik üzrə artır, əvvəlcə artım sürəti böyüyür, böhran nöqtəsinə çatandan sonra isə azalmağa başlayır); **demoqrafik determinizm** (əhalinin sıxlığı ictimai inkişafda həlledici rol oynayır); **demoqrafik alarmizm** (Yer kürəsinin əhalisinin sayı həndəsi silsilə üzrə artır, bu isə labüd olaraq aclığa, ölüm hallarının artmasına, epidemiyalara və müharibələrə gətirib çıxarır); **demoqrafik finalizm** (yaxın gələcəkdə planetdə əhalinin sayının hədsiz artması nəticəsində bütün təbii ehtiyatlar tükənəcək, bəşəriyyət məhv olacaqdır) və s.

Bütün bu konsepsiyalarda müəyyən qədər müsbət məzmun vardır.

Qlobal inkişafın müxtəlif modelləri də təklif edilir: dünya inkişafının qarşılıqlı əlaqəli faktları, hadisələri və prosesləri sisteminin uzunmüddətli hesabları üçün mühüm vasitələr olan modelləşdirmə, proqramlaşdırma və proqnozlaşdırma üsulları bu qəbildəndir.

Qlobal problemlərin genezisi və inkişafı elmi-texniki inqilabın mürəkkəb proseslərinə yeni elementlər əlavə etməklə müasir sosial-iqtisadi vəziyyətin ümumi formada ifadə edilən xüsusiyyətlərini, ictimai-təbii proseslərin qloballaşmasını qabaqcadan müəyyənləşdirir. Əvvələn, sözün geniş mənasında insan fəaliyyətinin miqyası planetar xarakter kəsb edərək, bütövlükdə biosferanı əhatə edir və kosmik fəzaya yayılır; ikincisi, biosferanın məhsuldarlıq imkanları ilə ictimai tələbatın artması arasında təbii-tarixi ziddiyyətlər o qədər çoxalır ki, onların aradan qaldırılması üçün bəşəriyyətin elmi-texniki potensialının getdikcə daha geniş hissəsinin məqsədyönlü şəkildə oriyentasiyası tələb olunur; üçüncüsü, insanın təbii yaşayış mühitində baş verən deqradasiya dəyişiklikləri tarixən yaranmış təbii əlaqələrin və münasibətlərin pozulmasına gətirib çıxarır, dünyada ekoloji sistemlərin sabitliyi üçün təhlükə doğurur; dördüncüsü, sosial-ekoloji ideyalar, nəzəriyyələr və konsepsiyalar müasir sivilizasiyanın maddi və mənəvi mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmaqla mahiyyət etibarilə cəmiyyətin həyat fəaliyyətinin bütün tərəflərinə təsir göstərir. Başqa sözlə desək, insan həm düşünmək, həm də V.İ.Vernadskinin təbirincə desək, “planet aspektində” fəaliyyət göstərmək imkanı əldə edir.

Qlobal problemlərin həlli yollarının axtarışında fəlsəfə xüsusi rol oynayır. O, həmin problemlərin təhlilinə getdikcə daha fundamental şəkildə qoşulur, onların tədqiqinə dünyagörüşü və metodoloji yanaşmaları müəyyənləşdirir.

Məhz qlobal problemlərin fəlsəfi təhlili onların, həqiqətən elmi mövqedən öyrənilməsi və humanist baxımdan qiymətləndirilməsi üçün zəmin yaradır. Bu gün fəlsəfə həm “insan amilinin” reallığını, həm də onun sosial mənada şərtlənməsini nəzərə alan yeni dəyərlər axtarışına istiqamətlənməlidir.

Ədəbiyyat

- Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
- Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Валери Поль. Об искусстве. М., 1976.
- Вишневский А.Г. Мировой демографический взрыв и его проблемы. М., 1978.
- Гуревич П.С. Культурология. М., 1995.
- Каган М.С. Культурология. М., 1996.
- Каган М.С. Философия культуры. Санкт-Петербург, 1996.
- Казин А.Л. Художественный образ и реальность. Опыт эстетико-искусствоведческого исследования. Л., 1986.
- Керимов Д.А. Философские основания политико-правовых исследований. М., 1986.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сжатых систем. М., 1994.
- Коммонер Б. Замыкающийся круг. М., 1975.
- Курбанов Ф. Возможности применения синергетики в социальной системе // Известия АНА, 1999, №2.
- Мамедов Н. Экологическая проблема и технические науки. Баку, 1982.
- Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. М., 1990.
- Поликарпов В.С. Лекции по культурологии. М., 1997.
- Урманцев Ю. О формах постижения бытия. – Вопросы философии, 1993, №4.
- Хакен Г. Синергетика. М., 1980.
- Хёсле В. Философия и экология. М., 1994.
- Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.







I fəsil. Tarixi-fəlsəfi proseslər: fəlsəfi fikrin əsas mərhələləri və istiqamətləri

Biz bundan əvvəlki materialda fəlsəfəni ictimai şüurun digər formalarından fərqləndirən funksiyalarını və ən səciyyəvi cəhətlərini nəzərdən keçirdik, dünyanın fəlsəfi idrakının xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirdik. İndi isə tarixi-fəlsəfi proseslərin mahiyyətini açmağa, dünya fəlsəfi fikrinin inkişafının əsas mərhələ və istiqamətləri haqqında təsəvvür yaratmağa çalışacağıq.

Amma fəlsəfə tarixini araşdırmağa başlamazdan əvvəl az əhəmiyyət daşımayan bir suala cavab vermək zəruridir: ilk baxışdan paradoksal görünən belə bir faktı necə izah etmək olar ki, elmi, o cümlədən fəlsəfi biliklərin inanılmaz dərəcədə artdığı şəraitdə biz fəlsəfə tarixinə müraciət etməyə ehtiyac duyuruq? Yəqin bunu onunla izah etmək olar ki, “əbədi” mövcud olan Xeyir və Şər kimi problemlər insanların bütün nəsillərini müşayiət edir, cəmiyyətin elmi-texniki inkişaf yolunda irəliləməsindən asılı olmayaraq, bütün dövrlərdə öz aktuallığını və əhəmiyyətini itirmir. Elmin və texnikanın nailiyyətlərinin düzgün və ağıllı şəkildə tətbiq edilməsinin, elmi nailiyyətlərdən sui-istifadə imkanlarının qarşısının alınmasının əsası yalnız Xeyir və Şərin nədən ibarət olmasını bilmək sayəsində mümkündür. Xeyir və Şərin bilinməsi isə yalnız onların əvvəllər necə olması və indi onların nədən ibarət olması barədə aydın təsəvvür vasitəsilə yaranır. Fəlsəfə tarixinin öyrənilməsi məhz bu cür aydın anlayışlar verir.

Digər tərəfdən, fəlsəfə tarixini bilmək müasir fəlsəfi idrakın zəruri ilkin şərtidir. Fəlsəfə bu və ya digər dövrün mədəniyyəti barədə mənlilik şüuru kimi çıxış edir. Xüsusi elmlərin və incəsənətin inkişafı heç də həmişə onların tarixinin hökmən öyrənilməsinə tələb etmir. Prinsip etibarilə elm müasir problemlərin öyrənilməsinə gec, ya tez qoşularaq həmin problemləri uğurla tədqiq edə bilər. Fəlsəfədə isə tarixdə bu və ya digər filosofun qarşısına çıxmış dünyagörüşü məsələlərini necə həll

etdiyini bilmədən ötürmək mümkün deyildir. Qədim dövrün bir sıra rəssamlarının, memarlarının və şairlərinin yaradıcılığı bu gün də öz əhəmiyyətini itirmədiyi kimi, qədim filosofların təlimləri və baxışları da həmişə müasirdir.

Beləliklə, fəlsəfə tarixinin öyrənilməsi həm idraki, həm də praktiki baxımdan əhəmiyyətlidir. O, yaddaşımızı əvvəlki nəsillərin müsbət bilikləri ilə zənginləşdirməyə, fəlsəfi fikrin ən yaxşı ənənələrini qoruyub saxlamağa və davam etdirməyə kömək edir. Fəlsəfə tarixinin predmeti fəlsəfi təlimlərin, məktəblərin və cərəyanların yaranması və inkişafı tarixidir.

Fəlsəfə tarixində mütərəqqi ənənələrə, yəni keçmiş fəlsəfi təlimin bu və ya digər şəkildə fikrin inkişafının ümumi məcrasına daxil olmuş, onun irəliyə doğru hərəkətinə, fəlsəfi tədqiqatlar problematikasının zənginləşməsinə və inkişafına, biliklərin dərinləşməsinə kömək edən nəticələrinə, haqlı olaraq, xüsusi diqqət yetirilir. Dünyagörüşlərinin, yanaşmaların və mövqələrin dialoqu fəlsəfi prosesin səciyyəvi əlamətləridir. Keçmişin fəlsəfi mədəniyyəti ilə bu cür dialoq olmasa, yeni ideyalar yaranıb inkişaf edə bilməz.

Fəlsəfi təlim bir-biri ilə müəyyən qarşılıqlı məntiqi əlaqədə olan baxışlar sistemidir. Ayrı-ayrı filosofların təlimləri özlərini həmin filosofların sədaqətli davamçıları elan etmiş insanların konsepsiyalarında formalaşır və təkmilləşir. Məsələn, Platonun davamçıları platoniklər, Kantın davamçıları kantçılar, Marksın davamçıları isə marksistlər adlandırılırlar.

Fəlsəfi məktəblər, yaxud, başqa sözlə desək, fəlsəfi istiqamətlər və qruplaşmalar əsas ideya prinsipləri bazasında birləşdirilmiş fəlsəfi təlimlərin məcmusudur.

Lakin fəlsəfənin yarandığı vaxtdan təqribən üç min il keçmişdir. Bu gün biz fəlsəfi təlimlər tarixinə müraciət etməklə bu tarixi, fəlsəfi məktəblərin və istiqamətlərin bütün nümayəndələrinin yaradıcılığını əhatə edə bilərik, yoxsa fəlsəfi biliyin əsas tarixi tipləri və ya fəlsəfənin inkişafının əsas mərhələləri üzərində diqqəti cəmləşdirməyimiz kifayətdir?

Fəlsəfənin tarixi tipləri haqqında danışarkən biz onu əsas götürürük ki, fəlsəfi biliyin tiplərini şəxsiyyətin mədəni-tarixi tipləri ilə müqayisə etmək olar. Vaxtilə alman filosofu Fixte (1762-1814) insanın şəxsiyyət kimi xüsusiyyətləri ilə fəlsəfənin əlaqəsi məsələsinə toxunaraq deyirdi: “İnsan necədirsə, fəlsəfə də elədir”.

Həqiqətən, hər hansı mühüm fəlsəfi konsepsiya nə qədər “şəxs-siz” görünsə də onun arxasında insan şəxsiyyəti dayanır. O, öz dövrünün və özünün məxsusi mövqeyinin çərçivəsində insanın təyinatı və məsuliyyəti kimi əbədi problemlərin həllini özünəməxsus tərzdə üzərinə götürür.

Fəlsəfə tarixində fəlsəfi təlimlərin tipologiyasının müxtəlif konsepsiyaları irəli sürülmüşdür. Filosofların təlimləri materialist və idealist, dialektik və metafizik, monist və dualist, rasionalist və empirik və s. təlimlər kimi təsnif edilmişdir. Bu və ya digər fəlsəfə tarixçisinin təsnifatda hansı meyarları rəhbər tutmasından asılı olaraq, fəlsəfi istiqamətlər də elm yönümlü (məsələn, Aristotelin, Hegelin fəlsəfəsi), estetik yönümlü (məsələn, Şopenhauerin, Nitsşenin fəlsəfəsi) və praktik yönümlü (məsələn, Marksın fəlsəfəsi) istiqamətlərə bölünür.

Sonrakı fəsillərdə biz fəlsəfi fikrin inkişaf tarixinə qısa nəzər salmağa çalışaraq, onun aşağıdakı əsas mərhələ və istiqamətlərini fərqləndirəcəyik:

1. Şərq fəlsəfəsi
2. Antik fəlsəfə
3. Orta əsrlər fəlsəfəsi
4. Qərbi Avropa Renessans fəlsəfəsi
5. Qərbi Avropa klassik fəlsəfəsi
6. Neoklassik fəlsəfə
7. XIX-XX əsrlərdə rus fəlsəfəsi
8. Azərbaycan yeni dövr fəlsəfi təfəkkürünün təşəkkülü
9. XX əsr fəlsəfəsi



II fəsil. Şərq fəlsəfəsi

- *Qədim və Orta əsrlərdə Hindistan fəlsəfəsi*
- *Qədim və Orta əsrlərdə Çin fəlsəfəsi*
- *Ərəb-islam dünyası fəlsəfəsi. Quranın fəlsəfi əhəmiyyəti*
- *Qədim və Orta əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi*
- *Azərbaycan Renessansı fəlsəfəsi*

Qədim və Orta əsrlərdə Hindistan fəlsəfəsi. Hindistan çox-çox əsrlər bundan əvvəl fəlsəfənin mənəvi mədəniyyətin spesifik bir hadisəsi kimi formalaşdığı mənbələrdən biri olmuşdur. Qədim hind fəlsəfəsi magik-mərasim mədəniyyəti əsasında yaranmışdır. Brəhmənizmin mərasim fəaliyyətinə müvafiq fiziki hərəkətlər və dini formulların tələffüz edilməsi ilə yanaşı, mental hərəkət də daxil idi, yəni bu mərasim özünün hərəkətverici başlanğıcı olan Brəhmənin tanınmasını tələb edirdi. Bu “tanıma” təkcə obrazlara deyil, mücərrəd anlayışlara da aid idi. Buna görə də fəlsəfi refleksiya yaranırdı.

“Hind fəlsəfəsi” termini üç min il bundan əvvəl qədim Hindistanda yaranmış və hind müqəddəslərinin ilkin və əhatəli mənəvi uzaqgörənliyi əsasında inkişaf etmiş fəlsəfi sistemlərin geniş qrupunu əhatə edir. Bizim eradan əvvəl I minillikdə yaranmış vedanta, yoqa, vayşeşika, sankhya və başqa təlimlər, eyni zamanda, həm müstəqil fəlsəfi sistemlər, həm də Hindistanda hakim din olan induizmin korrelyativ elementləri kimi çıxış edirdi.

Hindistanda ilk fəlsəfi əhənələr Vedalarda – hind mədəniyyətinin ən qədim yazılı abidəsi olan dini mətnlər məcmuələrində şərh edilmiş Upanişad – dünyagörüşü məsələlərinin dini-fəlsəfi təfsirləri əsasında yaranmağa başlamışdır. Əsası yarıəfsanəvi müdrik Brixaspati (e.ə. I minilliyin ortaları) tərəfindən qoyulmuş **lokayata** fəlsəfi məktəbi yalnız bilavasitə qavrayış yolu ilə dərk

edilə biləni həqiqət hesab edirdi. Lokayatiklərin fikrincə, insanın mövcudluğunun məqsədi dünyadan həzz almaq, şəxsi və ictimai həyatı qurmaqdır. Onların fikrincə, insanın dünyaya gəlməsi labüd olaraq iztirablar zəncirini doğuracaqdır. İnsanın həyatı, onun bu həyatdan həzz almaq istəyi hissi təcrübə ilə şərtlənmişdir və iztirablarla müşayiət olunur.

Lokayatanın e.ə. VI əsrdə yaranmış **çarvak** (hərfi mənası “dörd söz” deməkdir) adlı cərəyanı geniş yayılmışdı. Çarvaklar belə hesab edirdilər ki, dünya dörd əsas ünsürdən ibarətdir: torpaq, su, hava və od. Onlar bildirirdilər ki, dünyadakı bütün əşyalar və hadisələr bu dörd maddi ünsürün müxtəlif kombinasiyalarıdır.

İnduizmin ideya-dünyagörüşü mahiyyəti Hindistanın təfəkkür tarixində ən nüfuzlu dünyagörüşü sistemi olmuş **vedantada** daha adekvat, nəzəri cəhətdən geniş və yaxşı tərtib olunmuş ifadəsidir. Mütəxəssislər çox vaxt vedantanı hind xalqının mənəvi simasını formalaşdıran prinsip və həyati problemlərin həllinin əsas vasitəsi hesab edirlər.

Hindistanda fəlsəfi fikrin inkişafı gedişində vedantanın beş əsas tipi formalaşmışdır: **advayta-vedanta** (Şankaranın təlimi), **vişiş-ta-advayta-vedanta** (Ramanucanın təlimi), **dvayta-advayta-vedanta** (Nimbarkanın təlimi), **dvayta-vedanta** (Madhvanın təlimi) və **şudxa-advayta-vedanta** (Vallabhinin təlimi).

Şankaranın (təqribən 788-820-ci illər) advayta-vedantası ən çox inkişaf etmiş, davamlı və nüfuzlu dünyagörüşü sistemi idi. Şankara Upanişadın təfsirini darşana-fəlsəfə adlandırır və belə hesab edirdi ki, fəlsəfənin ali zəfərləri yalnız öz ruhunun saflığına nail olmuş insanlar üçün əlyetərlidir. Onun fəlsəfəsində idrakdan daha çox müdriklik və məntiqi öyrənmədən daha çox mənəvi azadlıq vardır.

Şankaranın mütləq monizm fəlsəfəsinə görə, insan ruhunun (Atmanın) əsas məqsədi Brəhmən-ali obyektiv başlanğıc ilə vəhdət hissini bilavasitə yaşamaqdır (Anubhava). Lakin Şankaranın fikrincə, bu təcrübə yalnız müqəddəs mətnlərə söykəndikdə qanuni olur. Brəhmən və ya Mütləq Gerçəklik xalis şüurun eyni-

dir, dünya isə illüziyalar toplusudur; dünya haqqında təsəvvürlər bilməzliyin məhsuludur.

Vedantada həyatın məna və məqsədini müəyyən edərkən **mokşa** – insanın dünyaya bağlılıqdan tam azad olması, onun zəka nuru tapması və Brəhmənlə qovuşması idealına müraciət etmək səciyyəvi haldır. Vedantistlər özlərinin ən ali nemət, son məqsəd kimi başa düşdükləri mokşa vəziyyətinə çatmağa çalışırlar. Hind fəlsəfəsinin məqsədi fəlsəfə ilə həyat arasında körpü yaradan mokşa konsepsiyasıdır.

Klassik hind fəlsəfəsi bütün hind mədəniyyətini sıx birləşdirən başlanğıca çevrilərək çox cəhətdən bu mədəniyyətin xarakterini müəyyən etmişdir. Qədim hind təfəkkürünün tolerantlığı, onun sintetik və geniş əhatəli xarakteri sayəsində hind mədəniyyəti həyat qabiliyyəti, çeviklik və dözümlülük kimi keyfiyyətlər kəsb etmiş, bu isə həmin mədəniyyətin xalq arasına yol tapmasına və inkişafın fasiləsizliyini pozmaq, qədim ənənələri məhv etmək cəhdlərinə qarşı davam gətirməsinə imkan vermişdir.

Qədim və Orta əsrlərdə Çin fəlsəfəsi. Çində fəlsəfi təfəkkür bizim eradan əvvəl II-I minilliklərdə formalaşmağa başlamışdır. Bu ölkədə ilk fəlsəfi təlimlərin yaranması isə e.ə. VI-V əsrlərə aiddir.

Qədim Çində təbiətə pərəstişdən və ruhlara inamdan başqa heç bir din olmamışdır. İnsanın gəldi-gedər olmasını dərk etməsi dünyanı iki hissəyə: əcdadların-ruhların əbədi dünyasına və insanların müvəqqəti dünyasına bölməyə gətirib çıxarmışdır. Bugünkü insanın bədbinliyi onun ölümündən sonra əbədi keçmişə qovuşacağı barədə nikbinliklə tarazlaşır. İnsan ruhlar dünyasına inanır və ömrünü ibadətlə keçirirdi. Mif vasitəsilə Yer ilə Göyü, göylərdəki qaydaları və insanı qovuşdurmaq cəhdləri daosizmin, onları ritual vasitələri ilə qovuşdurmaq cəhdləri isə konfutsiçiliyin təməlini qoymuşdur. Beləliklə, qədim Çində daosizm və konfutsiçilik kimi ilk fəlsəfi məktəblər yaranmışdır. Onlar bu ölkənin ənənəvi dini təsəvvürləri ilə bilavasitə bağlı idi. Həmin təsəvvürlərə görə, Səma adi ilahi varlıq kimi öz iradəsini insana diktə edir.

Çin filosofları dünyanın vəhdəti məsələsinə böyük əhəmiyyət verirdilər. Bununla əlaqədar Tyan (hərfi mənası “Göy”) və Dao (hərfi mənası – “yol”) anlayışları yaranmışdır. Tyan böyük başlanğıc, əbədi, şəxsiyyəti olmayan, şüurlu ali qüvvədir. Dao isə bu qüvvənin təsiri ilə əşyaların bölünməsi qanunudur. Lakin Tyan və Dao barədə daosizmin və konfutsiçiliyin interpretasiyaları fərqli idi.

Daosizm e.ə. VI-V əsrlərdə Çində yaranmışdır. Daosizmin banisi Lao-Tszı adlı müdrik şəxs (e.ə. VI-V əsrlər) hesab edilir. Lao-Tszının təliminin əsas ideyaları “Dao-de tszin” adlı məşhur qədim Çin abidəsində şərh edilmişdir.

Lao-Tszının fikrincə, Tyan və Dao dünyanın fəvqündə dayanan anlayışlardır. O deyirdi ki, dünyada mövcud olanların hamısı Tyanın istəyi ilə əşyaların dəyişməsi barədə Dao qanununa uyğun olaraq yaranır və idarə edilir. Dünyada hər şey hərəkətdə və dəyişməkdədir, dəyişməz şeylər yoxdur və dəyişmə prosesində zərurət yarandıqda bütün şeylər özünün əksinə çevrilir. Şeylərin dəyişməsi zərurət üzündən və müəyyən qanuna uyğun olaraq baş verdiyi üçün insan təbii inkişaf prosesinə müdaxilə etməməlidir. İnsanların inkişaf prosesinə hər hansı müdaxiləsi bu qanunun pozulmasına və bununla da pislik yaranmasına kömək edə bilər. İnsanların bütün bədbəxtliklərinin səbəbi onların hadisələrin təbii gedişinə müdaxilə etməsi, təmtərağa və israfçılığa meyil etməsidir.

Təfəkkürü “Yerin və Göyün güzgüsü” adlandıran Çjuan-Tszı (e.ə. təqribən 369-286-cı illər) daosizmin inkişafına sanballı töhfə vermişdir. O, gerçək dünyanı reallığın rəmzi inikası hesab edir və idrakın vəzifəsini bu simvolikanın açıqlanmasında görürdü.

Qədim Çində ən nüfuzlu və üstün fəlsəfi təlim konfutsiçilik olmuşdur. Konfutsinin (e.ə. 552-497-ci illər) Tyan və Dao haqqında təlimində onlara əsasən etik məna verilir. Konfutsinin etik konsepsiyası cəmiyyətdə yaranmış davranış normalarına riayət etmək yolu ilə solumla insan arasında harmoniyanı qoruyub saxlamağa yönəlmişdir. O, belə hesab edirdi ki, insan Göydən

asıldır. Tyan – Göy insanı doğmaq, ona nələrini isə bəxş etmək və onu məhv etmək iqtidarındadır. Göy bütün canlıların ulu əcdadı və böyük hökmdarıdır: insan övladını dünyaya gətirən də odur, şeylərin dəyişməsi qanununu insana şamil edən də. Konfutsi bunu əsas götürərək insanı Göy – İnsan – Yer triadasının orta üzvü hesab edirdi. Burada insanın mövcudluğunun həm Göy, həm də Yer tərəfindən şərtlənməsinə aşkar işarə edilir. Konfutsinin nəzərində Göy qeyri-müəyyəndir, o, “danışmır” və buna görə də insanın öz təbiəti haqqında təsəvvürləri çox dolaşıqdır. Deməli, insan Daonu hiss etməli, ona tabe olmalı və dediklərinə riayət etməlidir. Daonun göstərişlərinə riayət etmək mükəmməl insan olmaq deməkdir.

İnsanın mükəmməlliyi haqqında Konfutsinin təsəvvürü insanda beş yaxşı cəhətin olmasını nəzərdə tutur: **jen** – insanlıq, yəni abırlı davranış normativlərinə, etiketə, “başqalarının mənə etmək istəmədiyini mən də başqalarına etmək istəmirəm” əxlaq imperativinə riayət edilməsi; **çji** – müdriklilik, ziyalılıq; **i** – düzgünlük, namusluluq, ailədə və işdə münasibətlərdə ədalətlik; **li** – müəyyən olunmuş qaydalara riayət etmək qabiliyyəti, ideal prinsip, tarazlıq, intizamlılıq; **syao** – valideynlərinə danışqsız qulaq asmaq.

Konfutsi ritual, abırlılıq, hörmətçilik, həssaslıq, nəzakətlik kimi başa düşülən **li** keyfiyyətinə çox böyük əhəmiyyət verirdi. Bundan əlavə, **li** dedikdə, çox güman ki, **daoya** zidd olmayan düzgün hərəkət başa düşülürdü. Konfutsi deyirdi: “**li**-yə müvafiq olmayan hörmətçilik qorxaqlıq deməkdir. **li**-yə müvafiq olmayan cəsarət qıyamçılıq deməkdir. **li**-yə müvafiq olmayan inadkarlıq kobudluq deməkdir”. Bu sözlərin mənasını belə başa düşmək lazımdır ki, insanın əməlləri onun şəxsi marağına deyil, ümumi rifaha tabe edilməlidir. Yalnız bu halda dünya humanistləşər, həqiqi təbiətini qazanar.

Konfutsi insanın “həqiqi insan” olması üçün onun can atmalı olduğu ideali təklif edir: “Həqiqi insan qruplar şəklində birləşmiş, lakin ümumidir; kiçik insan qruplarda birləşir, lakin ümumi deyildir”. Öz ixtiyarına verilmiş həqiqi insan mükəmməlləşir, öz

həqiqi “Mən”ini tapır, bütün şeylərlə vəhdət təşkil edir. Kiçik insan isə əksinə, xüsusi maraqlarını güdərək həmişə qruplar şəklində birləşir.

Konfutsi insan haqqında, onun təbiəti haqqında bir sıra dərin fikirlər söyləmişdir. O deyirdi ki, insanlar öz təbiətinə görə bir-birinə yaxındır, lakin tərbiyə prosesində bir-birindən aralanırlar. Fikirsiz təlim hədəf, elmsiz fikir cəfəngiyatdır.

E.ə. 195-ci ildə imperator Konfutsiyə qurban kəsəndən sonra konfutsiçilik Çində geniş yayılmağa başlayır və tədricən dövlət dininə çevrilir; E.ə. 136-cı ildə Konfutsi qanunlarını mənimsəmiş insanlar üçün elmi rütbə tətbiq edilir; bizim eranın 59-cu ilində ölkənin bütün məktəblərində Konfutsiyə rəsmi qurbanlar kəsilməsi haqqında fərman verilir. Lakin konfutsiçiliyin dövlət dini kimi bərqərar olması daosizm problemlərinə marağı zəiflətmir. Men-Tszı (e.ə. 372-289-cu illər), Syun-Tszı (e.ə. təxminən 313-238-ci illər), Çjou Dunya (1017-1073-cü illər), Çjan Tszay (1019-1077-ci illər), Çju Si (1130-1200-cü illər) kimi mütəfəkkirlərin təlimlərində konfutsiçilik Konfutsinin ifadə etdiyi ilkin ideyalar kompleksindən təkamül edir, konfutsiçiliyin fəlsəfi məzmunu dərinləşir.

Konfutsinin Göy, İnsan və Yer haqqında təsəvvürləri Orta əsrlərdə (960-1279-cu illər) Çində yaranmış Sun fəlsəfi məktəbində xüsusi modifikasiyaya uğramışdır. Qərbin fəlsəfə tarixçilərinin “neokonfutsiçilik” adlandırdığı bu cərəyanı təmsil edən mütəfəkkirlər diqqəti buna cəlb edirlər ki, insanın varlığı təbiikosmik sferanın universal qanunlarına tabedir. Konfutsinin davamçıları olan filosofların fikrincə, insan özünün “həqiqi təbiəti” haqqında bilikləri özünü təkmilləşdirmə yolu ilə qazanır. Özünü təkmilləşdirmə dedikdə, fərdin dəyişməkdə olan sosisiumun strukturunda həqiqi vəziyyətini daim bu vəziyyətə müvafiq davranış normaları, ideal etik prinsiplərlə müqayisə etməsi prosesi başa düşülür.

Sun mütəfəkkirləri qədim konfutsiçilərin insana xas olan “əzəli yaxşı keyfiyyətlər” haqqında təsəvvürünü nəinki qoruyub

saxlamış, hətta onu inkişaf etdirmişlər. Xeyirxahlıq insana əzəldən xas olan keyfiyyətdir. Göy bu keyfiyyəti insana xalis şəkildə, yəni pisliyə qarşı qoyulmadan bəxş etmişdir. Lakin insanın daxili təbiəti fəaliyyətə başlayan kimi Xeyir və Şər bölgüsü baş verir: xeyirxahlıq insanın təbiətindən irəli gəlir, pislik isə insanın öz təbiətinə zidd əməllərinin nəticəsidir.

Qədim dövrdə konfutsiçilik İnsana yönəlmişdisə, Orta əsrlərdə konfutsiçi filosoflar antropologizləşmiş kosmosa müraciət edirdilər.

Konfutsiçilik fəlsəfəsini dini etiqad olan konfutsiçilikdən fərqləndirmək lazımdır. Çünki Göy, İnsan, Yer münasibətlərinin fəlsəfi və dini anlamı dünyagörüşü və idrak baxımından müxtəlif istiqamətlərə yönəlmişdir: fəlsəfədə şüurun idrak məqsədi, dində isə fəvqəltəbii qüvvələrə inam ön plana keçir.

Ərəb-islam dünyası fəlsəfəsi. Quranın fəlsəfi əhəmiyyəti.

Bundan əvvəlki şərhdə nəzərdən keçirdiyimiz Qədim və Orta əsrlərin Şərq fəlsəfəsi Hindistan və Çin müdriklərinin dühası sayəsində yaranmışdır. VIII əsrdən başlayaraq ərəb-islam dünyasında Şərq fəlsəfəsinin başqa bir şaxəsi inkişaf etmişdir. Bütövlükdə Orta əsrlərdə ərəb-müsəlman təfəkkürü istər Hindistanda və Çində varlıq problemlərinin etik maarifçilik təsəvvürlərinə yönəlmiş dini və mistik baxışlardan, istərsə də irəlidə görəcəyimiz kimi, erkən orta əsrlərdə Avropa fəlsəfəsinə xas olan esxatoloji və sxolastik baxışlardan uzaq olan dünya miqyaslı həqiqi fəlsəfi təfəkkür nümunəsi idi.

Lakin nə üçün məhz ərəb-müsəlman fəlsəfəsi? Ona görə ki, bu fəlsəfə həm ərəb mədəniyyəti, həm də islam dinini qəbul etmiş xalqların – ərəblərin, farsların, türklərin, bərbərlərin və başqalarının mədəniyyəti bazasında formalaşmışdır. “Yunan fəlsəfəsi” anlayışına verilən mənaya analogi olaraq “müsəlman fəlsəfəsi” haqqında danışmaq olarmı? Bəli, olar, özü də buna görə: islam mədəniyyətinin özəyi Quranın təfsiri ənənəsi olmuşdur. Bu mədəniyyəti təmsil edən teoloji-fəlsəfi düşüncə tərzinin ən mühüm cəhəti həm Quranın mətni ilə, həm də bu mətnin oxucusu ilə

dialoga girmək istəyi olmuşdur. Ərəb-müsəlman mədəniyyətinin bu xüsusiyyəti onun nümayəndələrinin qədim mütəfəkkirlərin fəlsəfəsini, xüsusən Platon, Aristotel, Plotin və digər antik mütəfəkkirlərin əsərlərinə yeni həyat bəxş etmək üçün gördükləri böyük işi başa düşmək və qiymətləndirmək imkanı verir. Ərəb-müsəlman fəlsəfəsi qədim yunan fəlsəfəsi təsiri altında formalaşmışdır. Antik dövrün fəlsəfi fikrinin bütün əsas əsərləri xəlifə əl-Möminin hakimiyyətdə olduğu dövrdən (813-833-cü illər) başlayaraq ərəb dilinə tərcümə olunmuş və şərh edilmişdir. Platonun əsərlərinin çoxunun, o cümlədən “Timey”, “Qanunlar” və ola bilsin ki, “Respublika” əsərinin də bütöv halda ərəb dilinə tərcümə edilməsi barədə məlumatlar vardır. Platon fəlsəfəsi müsəlman etikasına mühüm təsir göstərmişdir. Əmirinin “Xoşbəxtlik və insanların xoşbəxt edilməsi haqqında kitab” və İbn Fatihin “Müdrək kəlamlar kitabı” adlı əsərlərində ərəb dilində təqdim edilmiş aforizmlərdən ibarət geniş ədəbiyyat Platonun əxlaq etikasının bu mühitdə üstünlük təşkil etməsini aşkar əks etdirir. Lakin ərəb-müsəlman fəlsəfəsi ellinizm fəlsəfəsinin irsi hesab edilə bilməz. O, islam sivilizasiyasının mühüm elementidir. Ona ilham verən islamdır və bütövlükdə müsəlman mühitinə xas olan spesifik cəhətləri vardır. Quranın dünyagörüşü postulatları nəzərə alınmaqla, müvafiq konsepsiyaların geniş tənqidi şərh və dəqiqləşdirilməsi ərəb-müsəlman fəlsəfəsinə özünəməxsus xarakter vermişdir.

İslamın monoteist dini baxışlarının təşəkkülü müsəlman təfəkküründə teoloji-fəlsəfi problemlərin genişlənməsi və dərinləşməsi şəraitində cərəyan edirdi. Dini təfəkkürün yeni, nüfuzlu istiqamətləri yaranmışdı, bu istiqamətləri qədərilər – insanın iradə azadlığı haqqında təlimin tərəfdarları, cəbərilər – mütləq qəzavü-qədər haqqında təlimin tərəfdarları, mütazililər – ilahi ədalət haqqında təlimin tərəfdarları, ismaililər – Quranın gizli mənası haqqında təlimin tərəfdarları, əşarilər – insanın əməllərində onun iradəsinin qismən iştirakı haqqında təlimin tərəfdarları və digərləri təmsil edirdi. Sxolastik teologiyanın bütün bu məktəbləri rəşadət üsulundan istifadə edirdilər. Onların

bəziləri öz doktrinalarına fəlsəfi mənşəli müxtəlif ideyalar daxil edirdi. İslamın ilk rəsionalistləri olan mütəzililər “kəlam” (hərfi mənada “nitq”, “söz”) adı almış ağlabatan müsəlman teologiyası və sxoüstikası yaratmış, bununla da fikir azadlığının və fəlsəfənin inkişafına kömək etmişdilər.

Ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin formalaşmasına Quranın təsiri çox böyük olmuşdur. Buna görə də Quran ayələrinin ən səciyyəvi dünyagörüşü təsəvvürlərini qeyd edəcəyik. Quran monoteizmin parlaq nümunəsidir. Quranda bildirilir ki, Allah təkdir və hər şeyə qadirdir. Dünyanı və dünyada nə varsa hamısını Allah yaratmışdır. Yaratmaq Onun gücünün və müdrikliyinə, Onun səxavətinə və rəhmliyyətinə təzahürü olan işardır, çünki O, hər şeyi insanın xeyri üçün yaradır.

O, gördüyümüz dünyanı: göyü və yeri, işığı, suyu, qurunu, dənizi, bitkiləri, ulduzları, sürünənləri, quşları, balıqları və insanları heçlikdən və qısa müddətdə - altı gündə yaratmışdır. Allah Adəmi və onun arvadı Həvvanı yaratmış, Adəmə və onun bütün nəslinə buyurmuşdur ki, Allahdan başqa heç kəsə itaət etməsələr, Ona ehtiram etsələr və Ona tabe olsunlar. Lakin Adəm öz Tanrısına qulaq asmamış, yolunu azmış və Yerə endirilmişdir. Adəm Allahdan bağışlanmasını istəmiş və Allah onu bağışlamış və insanın yerdəki həyatında onun qarşısına iki vəzifə qoymuşdur: təbiəti rəm etmək və özünü, öz instinktlərini rəm etmək. Adəmin bu vəzifələri yerinə yetirməsi üçün hər şeyi vardı: biliklə ziyalanmış ağı və çox böyük quruculuq imkanları. Lakin insan təbiətdən zəifdir. Buna görə də o, öz daxilində əvvəldən proqramlaşdırılmış arzulara uyaraq Şeytanın əməllərinin qurbanı olur. Bu vaxt ona İlahidən vəhy gəlir: “Biz (onlara) dedik: “Hamınız buradan (yer üzünə) enin! Mənim tərəfindən sizə bir hidayət (peyğəmbər və Kitab) gəldiyi zaman Mənim hidayətimə tabe olanlara (axirət əzabından) heç bir qorxu yoxdur və onlar (qiyamətdə) qəmgin olmazlar” (Quran, 2:38).

Quran müsəlman təkəürünə müstəsna əhəmiyyətli bir amil – Allahın ədalətli olması ideyasını daxil etmişdir: Allah ədalətlidir

və O, insanlara onların əməllərinə, fikirlərinə və ya sözlərinə görə əvəz verir. Məhşər günündə *“insanlar əməllərinin özlərinə göstərilməsi üçün (qəbirlərindən məhşərə) dəstə-dəstə çıxacaqlar! (Cənnətlilər sağ tərəfdə, cəhənnəmlilər isə sol tərəfdə olacaqlar). Kim (dünyada) zərrə qədər yaxşı iş görmüşdürsə, onu (onun xeyrini) görəcəkdir (mükafatını alacaqdır). Kim də zərrə qədər pis görmüşdürsə, onu (onun zərərini) görəcəkdir (cəzasını çəkəcəkdir)”* (Quran, 99: 6-8). Bütün fərdlər özlərinin təfəkkür və davranış tərzini seçmək hüququna malik olduğu üçün onlar öz əməllərinə görə cavab verməlidirlər və ədalətli məhşər günündə, həqiqətən öz əməllərinə görə cavab verəcəklər. İnsan öz təbiətini dəyişmək iqtidarında deyil, bununla belə, xeyir və ya şər arasında, deməli, mükafat və ya cəza arasında şüurlu seçim etməklə öz hisslərinə və istəklərinə nəzarət edə bilər. Allah insana əsas mənəvi məsələnin – onun yer üzündə mövcudluğu məsələsinin həllində tam sərbəstlik vermişdir. Lakin təkə yaxın gələcəkdə deyil, uzaq həyatda da onun taleyini özündən başqa heç kəsin həll edə bilməyəcəyi insanın məsuliyyəti də böyükdür.

Allahın atributları haqqında Quran təlimi insanın öz mənəviyyatını təkmilləşdirməsinin əsasını və hərəkətverici qüvvəsini təşkil edir. Bu təlim dərin etik məzmununa malikdir. Allah elə bir idealdır ki, hər kəsin özünü ona bənzətməyə çalışması, insanın ilahi ideala gerçək həyatda nail olması prinsipə qeyri-mümkündür, lakin bu istək onun qarşısında mənəvi inkişaf üfüqləri açır.

Buradan daha bir məntiqi nəticə çıxır: təbiətin dərk edilməsi islamın əzəli prinsipidir, çünki hər şeyi Allah yaratmışdır, şeylərin və hadisələrin mahiyyətinə varmaq ilahi niyyətlərə nüfuz etmək və Tanrıya yaxınlaşmaq deməkdir. Bu cür nüfuzetmə Quranın təbliğ etdiyi, insanı nəcibləşdirən biliklərə hörmətli münasibət ilə də təsdiqlənir.

Biliklərə hörmət təkə rasionalizmin geniş yer tutduğu Quran vasitəsilə deyil, Məhəmməd peyğəmbərin hədisləri vasitəsilə də təşviq edilir. Peyğəmbər özünün dini təfəkkür sistemində biliklərə böyük əhəmiyyət verirdi. O, bilik öyrənməyi hər bir müsəl-

manın dini borcu hesab edirdi: “Bilik həтта Çində də olsa, onun ardınca get”. Peyğəmbərin fikrincə, biliklərə can atmaq Allaha tərəf yol açır: “Kim özünü dərk edirsə, o, öz Tanrısını dərk edir”. “İnsan bu dünyada öz qəlbinin qüdrətini nə dərəcədə dərk etmişdirsə, o dünyada həmin dərəcədə qüdrətli olacaqdır”.

Orta əsrlər ərəb-müsəlman fəlsəfəsi tarixçisi Q.Şaymuxambetova maraqlı bir sual verir: Təkallahlılığı təbliğ edən islam dininin yayıldığı regionda fəlsəfə ilə dinin münasibəti məsələsində yaranmış vəziyyəti necə izah etməli? O, öz sualına cavabı xristianlığın təmsil etdiyi dindarlıq formasından fərqli olan islam dininin doqmatik hissəsinin xüsusiyyətlərində axtarır. İslamın doqmatikası, **ilk növbədə** xristianlığın “Üçallahlılıq” ehkamından uzaq olan çox ciddi monoteizmlə; **ikincisi**, kilsənin bir təsisat kimi, ruhaniliyin müəyyən iyerarxiyası kimi mövcud **olmaması**, üçüncüsü, normativ, requlyativ aspektlərin xüsusi izahedici-rasionalist aspektlər üzərində üstünlük təşkil etməsi ilə izah olunur. Bu xüsusiyyətlər müsəlman aləmində intellektual vəziyyətin özünəməxsusluğu – dini ehkamların rasionalist təhlilinə kəskin tənqidi münasibəti şərtləndirmişdir. Bu, teologiyanın əqli nəticələrə əsaslanan doqmatika sistemi kimi yaranmasını şərtləndirən İlahi, təbii və insani dəyərlərin qarşılıqlı münasibətləri problemini istisna edən monoteizmi şərtləndirmişdir. Müqəddəs Kitabın rasionalist təhlili kimi teologiyanın müsəlman aləmində məhdud inkişaf etməsi və əksinə, fiqhın – hüquqşünaslığın güclü inkişaf etməsi də bununla bağlıdır. Başqa amillərlə yanaşı, dini etiqad ehkamları haqqında spekulyativ təlim kimi teologiyanın zəifliyi Orta əsrlərdə müsəlman dünyasında fəlsəfi təfəkkürün həmin dövr üçün nadir xarakterini şərtləndirmişdir – antiavtoritar, rasionalist, antidoqmatik, dünyəvi yönümlü, təbii-elmi biliklərlə sıx əlaqəli təlim.

Bütün bunlar müsəlman Şərqiində fəlsəfənin islam dünyagörüşü sisteminin hüdudlarında və onun güclü təsiri altında inkişafı üçün zəruri olan mənəvi və intellektual ab-hava yaranmasına kömək etmişdir. Ərəb-islam dünyasının fəlsəfi təfəkkürü Orta əsrlərdə bu xüsusiyyət sayəsində aşağıdakı cərəyanlarla təmsil

edilmişdir: 1) "Saf qardaşlar" təlimi, 2) rasionalist kəlam teologiyası, 3) Şərq peripatetizmi, 4) sufilik.

"Saf qardaşlar" təlimi. Orta əsr müsəlman ensiklopediyaçıların X əsrin ikinci yarısında Bağdadda "İhvan əs-səfa" ("Saf qardaşlar") adlı gizli elmi-fəlsəfi cəmiyyət şəklində təşkilatlanmış təlimi belə adlanırdı. Bu cəmiyyətin adından yazılmış 52 traktat əsl elmi ensiklopediya idi. Ensiklopediyanın tərtibçiləri arasında islamın dini və ictimai-siyasi hərəkətlərindən biri olan ismaililik cərəyanının tərəfdarları olan azərbaycanlılar da vardı.

"Saf qardaşlar" öyrədirdilər ki, idrakın üç üsulu var: ruh **hisslərin köməyi ilə** qəlbın içindəkiləri dərk edir, özündən uca olanları **məntiqi nəticələr yolu ilə** öyrənir, özünü **bilavasitə intuisiya və zəkaya əsaslanan mühakimələr yolu ilə** dərk edir.

"Saf qardaşlar"ın traktatları əzəli ənənələri təqlid etmək, xarakterin tərbiyə edilməsi, güclü iradi keyfiyyətlər aşılması mərhələlərindən ardıcıl keçməklə mənəvi və intellektual kamilliyin son mərhələsinə çatan saf əxlaqlı və bacarıqlı gənclər üçün nəzərdə tutulurdu. Bu mərhələdə qazanılan ali ezoterik bilik səmavi dirlər arasında fərqlərin fəvqündə dayanır, insanın ruhu "dünyanın ruhu" ilə qovuşur. Bu vəziyyətə çatmaq üçün fani dünyadan üz döndərmək və əməlisaleh həyat tərzi keçirmək tələb olunur.

Rasionalist kəlam teologiyası. VIII əsrdə yaranmış və IX əsrin birinci yarısında ən yüksək inkişaf mərhələsinə çatmış mütazililərin dini-fəlsəfi məktəbi kəlam deyilən sxolastik teologiya – islam fəlsəfəsi yaratmışdır. Əsarilər məktəbinin fəaliyyəti sayəsində kəlam zəkanın dəlillərinə əsaslanan yeni təlimə çevrilmişdir. İslamda rasionalist teologiya zərdüştilərlə insanların əməllərində Xeyir və Şər haqqında, Dəməşqin xristian teoloqları ilə İlahi atributlar haqqında diskussiyaların təsiri altında formalaşmışdır. Kəlam yunan fəlsəfəsinin təsirini də hiss edir, lakin öz məxsusi orijinallığını qoruyub saxlayaraq həqiqi müsəlman teologiyası kimi qalırdı.

Radikal rasionalistlər olan mütazililər Təkallahlılıq və İlahi ədalət, varlığın vəhdəti və dünyanın yeganəliyi, İlahi atributlar və

insan iradəəsinin azadlığı ideyalarını müzakirə edir, bu zaman zəkanın dəlillərinə söykənən yeni arqumentləşdirmə metodundan istifadə edirdilər.

Mütazilizmin banisi və ən görkəmli nəzəriyyəçisi Vasil bin Ata (699-748-ci illər) olmuşdur. Təkallahlıq problemi əsasən Allahın hansı atributlara malik olması məsələsindən ibarət idi. Mütazililər teologiyada antropomorfizmin əleyhinə çıxırdılar. Onlar Allahın bilik, qüdrət, iradə kimi atributlarını inkar edir və öz mövqelərini onunla əsaslandırırırdılar ki, Allahın əzəli keyfiyyətlərinin qəbul edilməsi iki Allahın qəbul edilməsi deməkdir. Vasil bin Ata deyirdi ki, Allah ədalətlidir: pisliliyi və ədalətsizliyi Ona aid etmək günahdır; ola bilməz ki, O, insanlara əmr etdiyinin əksini onlardan tələb etsin, ola bilməz ki, O, insanlara nəyisə tapşırırsın, sonra isə buna görə onları cəzalandırırsın. Xeyri və şəri, inamı və inamsızlığı, itaəti və asiliyi yaradan insan özüdür və öz əməllərinin əvəzini alacaqdır.

Mütazilizmin ən məşhur nümayəndələri Əbül-Hüzeyl əl-Əllaf (849-cu ildə vəfat etmişdir), İbrahim bin Səyyar ən-Nəzzam (836-cı ildə vəfat etmişdir), Bişr bin əl-Mutamir (825-ci ildə vəfat etmişdir), Müəmmər bin Abbad əs-Süllami (830-cu ildə vəfat etmişdir), Hişam əl-Fuvati (833-cü ildə vəfat etmişdir), Abbad bin Süleyman əd-Dəmri (864-cü ildə vəfat etmişdir), bir sıra ədəbi əsərlərin müəllifi Cahiz (869-cu ildə vəfat etmişdir), Həyyət (931-ci ildə vəfat etmişdir) və başqaları olmuşdur. Onlar hamısı mahir polemistlər idi, Aristotel fəlsəfəsini, zərdüştilik və xristianlıq əhkamlarını yaxşı bilir, əyanlar və adi insanlar arasında böyük hörmət qazanmışdılar.

Tezliklə kəlamın daha bir cərəyanı - əsası Əbülhəsən əl-Əşari (935-ci ildə vəfat etmişdir) tərəfindən qoyulmuş əşarizm cərəyanı yarandı. Əşarilər insanın iradə azadlığı haqqında fəlsəfi təlimlə qismət haqqında dini əhkamın bəridirilməsi üçün mütazililərin isbat metodundan istifadə edirdilər. Onlar insanın əməllərində onun iradəsinin müəyyən qədər iştirakını etiraf etsələr də deyirdilər ki, insanın əməlləri bilavasitə Allah tərəfindən idarə edilir, insan isə sadəcə olaraq yarandığı anda həmin əməlləri qəbul

edir. Cuvayni (1085-ci ildə vəfat etmişdir), İsfaraini (1027-ci ildə vəfat etmişdir) və başqaları əşariliyin tanınmış nümayəndələri idi.

Mütazililər və əşarilər kəlam əhli və ya mütəkəllimlər idi. Onlar ziyalı və rəsionalistlər idi. Onların rəsionalizmi dini etiqaqla zəkənin nisbəti haqqında Orta əsrlər üçün fundamental əhəmiyyət kəsb edən dünyagörüşü məsələsinin həllində daha parlaq şəkil-də əks olunur. Onlar zəkəni əsas, inamı isə törəmə hesab edirdilər. Yəni zəka ilə inam arasında ziddiyyət yarananda, zəkənin dəlillərinə istinad edərək onu alleqorik mənada təfsir edirdilər.

Mütəkəllimlər özlərinin antiavtoritarizmi ilə fərqləndirildilər. Şüb-həni hər bir biliyin əsas şərti hesab edən bu insanlar təqlidi, yəni nüfuzlu şəxslərdən nümunə götürməyi inkar edirdilər. Məsələn, Nəzzam deyirdi: "Heç vaxt o dərəcədə etibarlı bilik olmamışdır ki, ondan əvvəl şüb-hə olmasın". Böyük Cahiz isə belə tövsiyə edirdi: "Təsadüfləri və labüd əminliyə gətirib çıxaran halları bilmək iqtidarında olmaq istəyirsənsə, labüd şüb-hə doğuran halları öyrən, şüb-həliyə tətbiq edilə bilən şüb-hələri hökmən öyrən".

Mütəkəllimlərin rəsionalizmi və kritisizmi ərəbdilli fəlsəfənin formalaşması üçün mühüm amil olmuşdur.

Şərq peripatetizmi. Sözüün hərfi mənasında, fəlsəfə ərəb-müsəl-man dünyasında əsasən IX-XII əsrlərin Şərq peripatetizmi ilə təmsil olunmuşdur. Peripatetizmin əsası Aristotel fəlsəfəsi ilə neoplatonizm sisteminin əlaqələndirilməsidir.

Şərq peripatetikləri Aristotelin əsərlərini ərəb dilinə tərcümə etməklə yanaşı, eyni dərəcədə çətin bir məsələni həll etmişlər – onlar qədim yunan filosofunun təliminin əsas müddəalarını (özlərinin şərh etdiyi şəkildə) islamın intellektual həyatına daxil etmişlər. Aristotel fəlsəfəsinin tətbiq olunması üçün islam konsepsiyaları sisteminin yenidən qurulmasının minimumu tələb edilirdi.

Ərəb-islam dünyasında fəlsəfi ədəbiyyat iki ümumi tipə bölünür: 1) qədim yunan mətnlərindən qaynaqlanan və öz fikirlərini bu mətn ruhunda inkişaf etdirən istiqamət; 2) öz fikirlərini mətndən

asılı olmayaraq inkişaf etdirən istiqamət. Hər halda “fəlsəfə” sözü əvvəlcə islam tərəküründə yunan-Roma mütəfəkkirləri tərəfindən yaradılmış sistemi bildirirdi. Sonralar bu söz rasionalizmi ifadə etməyə başlamış və nəhayət, peripatetizm fəlsəfəsi mənasını kəsb etmişdir.

Şərq peripatetizminin banisi və “ərəblərin birinci filosofu” **Əbu Yusuf əl-Kindi** (800-879) fəlsəfəyə, riyaziyyata, astronomiyaya və təbiət elmlərinə aid bir sıra əsərlərin müəllifi olmuşdur. O, mütazilit ilahiyatçılar mühitində yetişmiş olsa da, öz tədqiqatlarının metodunu və istiqamətini yunan mənbələrindən əxz etmişdi. Onun bu müəyyənedici maraqları xəlifə əl-Möminin dövründə Bağdadda bir növ akademiya kimi fəaliyyət göstərən “Müdrəklik evi”nin elmi tərcüməçilik fəaliyyəti ilə əlaqədar yaranmışdır. Kindi islam dünyasına metafizika və teologiyayı gətirmiş birinci mütəfəkkir idi. Onun müəllimləri Platon və Aristotel olmuşdur. Kindi belə hesab edirdi ki, həqiqət axtarışı onu axtaranı nəcibləşdirir və ucaldır. O yazırdı: “Həqiqətin mənbəyindən asılı olmayaraq, hətta bizimlə həmhüdüdü olmayan ölkələrin bizdən uzaq qəbilələrindən və xalqlarından qaynaqlanmış olsa belə, həqiqəti təqdir etməyə və onu öyrənməyə utanmamalıyıq. Həqiqəti axtaran üçün həqiqətin özündən yaxşı heç nə yoxdur və həqiqətə etinasız yanaşmaq və həqiqəti söyləmiş və ya çatdırmış insanlara yuxarıdan baxmaq lazım deyil: həqiqət ilə heç kəsi alçaltmaq olmaz, əksinə, həqiqət hər kəsi nəcibləşdirir”.

Kindi “bilini” insanın elm və təhsil vasitəsilə təkmilləşmək cəhdini təcəssüm etdirən anlayış hesab edirdi. O, “bəşəri bilikləri” “ilahi biliklərdən” fərqləndirərək yazırdı ki, Allah öz bildiklərini yalnız peyğəmbərlərə öyrədir. İlahi bilik Allah elçilərinin nəsi-bidir, bu bilik onları daxilən təmizləyir, qəlblərinə nur saçır və ali varlıqlara çevirir. İnsanlar öz təbiətinə görə bu cür bilik əldə etməyə qabil deyildir. Onların bilik əldə etməsi üçün araşdırmalar və vaxt lazımdır.

Kindi insanın yaradılması, önlərin dirilməsi və o dünya haqqında dini əhkamları qəbul edir, lakin bu fikrini möhkəmlətmək üçün ellinist tərəkürə müraciət edir, bu əhkamları zəka ilə inamın

mümkün harmoniyası baxımından öyrənməyə çalışır. Kindinin təlimində zəka dini qanunun dəstəyinə arxalanaraq sözün həqiqi mənasında müsəlman fəlsəfəsinin yaranmasını qabaqlayır.

Şərq peripatetizminin sonrakı inkişafı **Əbu Nəsr əl-Fərabinin** (870-950-ci illər) adı ilə bağlıdır. Mənşəcə türk olan Fərabî erkən orta əsrlərdə müsəlman dünyasının rəasionalist elmi və fəlsəfi fikrinin banilərindən biri hesab edilir. Fərabî özünün çoxsaylı fəlsəfi və sosial-etik traktatlarında fəlsəfəni həqiqi bilik əldə etməyin vasitəsi kimi qəbul edir. Rəasional biliklər isə insanı, cəmiyyəti və bütün bəşəriyyəti səadətə qovuşduran yeganə yoldur. Məhz bu ümumi fəlsəfi məqsəd Fərabidə özü üçün ilk müəllim adlandırdığı Aristotelin irsinə maraqla oymuşdur. Fərabî özü isə "İkinci müəllim" adı ilə tanınmışdı. Buna görə də Fərabî özünün "Fəlsəfəni öyrənməzdən əvvəl nə etmək lazımdır" adlı traktatında qədim yunan fəlsəfəsinin, onun çoxsaylı məktəblərinin fəaliyyətini dərinədən öyrənmək zərurəti ilə yanaşı, Aristotelin fəlsəfi irsinin öyrənilməsi məsələsini də qoymuşdur. Fərabî zəka ilə dünyagörüşü və mənəviyyat arasında sıx əlaqə olduğunu vurğulayaraq göstərirdi ki, biliklərlə yanaşı özünü fəlsəfəyə həsr etmiş insanın mənəvi bütövlüyü zəruridir. Zəka ilə mənəviyyatın bir-birini qarşılıqlı şərtləndirməsi və zəkanın təkmilləşmək qabiliyyəti ideyası Fərabinin humanizminin mahiyyətini təşkil edir. Q.V.Şaymıxambetova haqlı olaraq qeyd edir ki, ərəbdilli fəlsəfənin və bütövlükdə orta əsrlərin fəlsəfi fikrinin tarixində Fərabinin yeri və əhəmiyyəti bununla müəyyənləşir ki, Aristotel fəlsəfəsini transformasiya edən məhz o olmuş, sonralar bu fəlsəfə ərəbdilli peripatetizmin mahiyyətini və orta əsrlərdə bütün sonrakı ərəbdilli mütəfəkkirlər tərəfindən onun qavranılmasını müəyyən etmişdir.

Fərabî emanasiya haqqında təlimi aristotelizmə daxil etməklə bütöv bir doktrina yaratmış və bənzərsiz fəlsəfi sistem kimi Şərq peripatetizminin təməlini qoymuşdur.

Fərabinin fəlsəfi sistemində Allah hər şeyin ilk səbəbi, birinci mahiyyət, yaxud zəruri mövcud olandır. Dünyada mövcud olan hər şey – kosmos da, Ayın altındakı dünyamız da təbiətin ilkin

səbəbindən asılıdır. Lakin yaranma emanasiya yolu ilə baş verir, hər bir emanasiyanın ilk mənbəyi isə zəruri mahiyyətdir.

“İki filosofun – İlahi Platonun və Aristotelin baxışlarının ümumiliyi haqqında” traktatda Fərabi fəlsəfəyə varlıq haqqında elm kimi tərif verir. Fərabiyə görə, fəlsəfə bütün elmlərin məlumatlarını ümumiləşdirir, nəticələr çıxarır və bu mühakimələrə elə yekun vurur ki, dünyada fəlsəfənin aidliyyəti olmayan heç nə qalmır. Fəlsəfənin məqsədi – insanın qabiliyyətləri həddində dünyanın dərk edilməsi də onun tərifindən irəli gəlir. Sonra Fərabi belə bir fikri əsaslandırır ki, Aristotel ilə Platon arasında fikir ayrılığı yoxdur, yəni hər iki müdrik eyni məqsədə - həqiqəti öyrənməyə can atır, lakin onlar bu məqsədə müxtəlif yollarla yaxınlaşırlar.

Fərabi özünün “Xoşbəxt olmaq haqqında” traktatında fəlsəfənin qaynaqlarını izah edir və yazır ki, fəlsəfə müsəlman aləminə yunanlardan – Platondan və Aristoteldən gəlmişdir. Onların baxışlarının təməli ortaqdır. Aristotel filosofluq etmək metodlarının işlənilib hazırlanmasında Platonun işini davam etdirmişdir. Platon belə hesab edirdi ki, dolğun tərif əslində bölünmə yolu ilə yaranır, Aristotelin fikrincə, buna isbat və birləşdirmə yolu ilə nail oluruq. Bununla bərabər, Fərabi Aristoteli, onun sintetik, deduktiv-rasionalist metodunu Platonun analitik, induktiv metodundan açıq-aşkar üstün tutur.

Fərabinin fəlsəfə və dinin nisbəti məsələsinə dair baxışları da maraqlıdır. Bu mütəfəkkirin fikrincə, həm din, həm də fəlsəfə eyni predmetləri ehtiva edir və mövcud şeylərin başlanğıcı barədə son prinsipləri irəli sürür. Fəlsəfə bütün bunları zəkanun dərk edə biləcəyi varlıqlar və ya anlayışlar şəklində, dini təlimlər isə təxəyyüldə yaranan təsəvvürlər şəklində təqdim edir. Fəlsəfə isbat edir, din isə inandırır.

“Xeyrixahlar şəhərinin sakinlərinin baxışları haqqında” traktatda Fərabi xeyrixahlar şəhərini nadanlar, mənəviyyatsızlar, yolunu azmışlar şəhərlərinin müxtəlif tiplərinə qarşı qoyur, şəhərin xeyrixahlar şəhərindən cəlladlar şəhərinə çevrilməsinin sosial və mənəvi səbəblərini açıqlayır. Burada o, insan və onun dünyada

yeri, "Allah – insan" münasibətləri məsələlərini müzakirə edir, şəxsiyyətin təkmilləşmə və özünütəkmilləşdirmə qabiliyyəti baxımından ictimai-siyasi, qnoseoloji, etik, estetik və psixoloji problemlərə toxunur. Bütün bunlar onu söyləməyə əsas verir ki, ərəb-müsəlman fəlsəfəsi tarixində insanın və cəmiyyətin öyrənilməsinə elmi yanaşmanı ifadə etməyə birinci cəhd göstərən Fərabî olmuşdur.

Ərəb-islam dünyasında aristotelizmin ən parlaq nümayəndəsi əslən Orta Asiyadan olan, Avropada latınsayağı Avisenna adı ilə məşhur olan **İbn Sina** (980-1037-ci illər) idi. Aristotel, Plotin və Fərabî Şərqdə *əş-Şeyx ər-Rəis* ("Başçı-müəllim") adı ilə tanınmış İbn Sinanın üç əsas müəllimi hesab edilir. O, Fərabidən əxz etdiyi peripatetizm sistemini özünün əsas əsərləri olan "Şəfa kitabı", "Nicat kitabı", "Biliklər kitabı", "Göstəricilər və qeydlər kitabı", "Şərq fəlsəfəsi" və "Arbitraj" əsərlərində hərtərəfli araşdırmış və inkişaf etdirmişdir. Onun sosial-siyasi baxışları "Quş", "Yakzanın oğlu Hay", "Solomon və Absal" traktatlarında əksini tapmışdır.

İbn Sinanın yaradıcılığı Empedoklun ünsürlər haqqında təlimi, Pifaqorun riyaziyyatı, Hippokrat və Qalenin təbabəti, Platonun ideyaları, Aristotelin fəlsəfi irsi ilə təmsil olunmuş antik dühadan doğulmuş elmi-fəlsəfi ənənələr mühitində cərəyan etmişdir. Lakin öz dövrünün oğlu olan İbn Sina sırf müsəlman mütəfəkkiri olaraq qalır və yazırdı ki, peyğəmbər filosofdan, dini qanunlar isə fəlsəfədən ucadır. İntellekt aydınlığı, təxəyyülün gücü və fəaliyyət qabiliyyəti peyğəmbərin simasında ən yüksək zirvəyə çatır. İbn Sinanın dünyagörüşü Quran ehkamları ilə üst-üstə düşməyəndə o, müqəddəs kitabda gizli ezoterik mənə axtarmağa başlayır, emanasionist neoplatonizm konsepsiyasına müraciət edir və yaranış onun nəzərində emanasiyaya çevrilir. Emanasiya ilk mahiyyətdən ümumi zəkaya doğru inkişaf edir. Bu proses triada ritmində gedir: səmavi zəka, səmavi ruh, səmavi cisim. Səmavi Zəka insanın passiv fərdi zəkasına işıq saçır.

İbn Sina ənənəvi islam təliminə hörmət bəslədiyindən ruhun ölməzliyini təsdiq edir, lakin bu anlayışa platonizm və neoplatonizm üslubunda yanaşır: insanın ölümündən sonra onun ruhu

ayrı-ayrı intellektlərin ömrünü yaşamaq üçün öz həqiqi təbiətini kəsb edir. İbn Sina "Göstəricilər və qeydlər kitabı" əsərində ruhun ilk mahiyyət şüalarını əks etdirən güzgüyə çevrildiyi mərhələyə keçməsinə təhlil edir.

Zəka ilə inamı bərişdirməyə çalışan İbn Sina inama aşkar üstünlük verir. Bununla belə, o əmindir ki, Allahı anlamağın həqiqi yolunu yalnız bilikləri hərtərəfli dərinləşdirməklə tapmaq olar.

İbn Sinaya görə, fəlsəfə mütləq varlıq haqqında elmdir. Mütləq varlıq, ilk mahiyyət Allahdır. Onun mahiyyəti isə onun mövcudluğu ilə üst-üstə düşür. O, mövcudluğu zəruri olandır. Beləliklə, İbn Sinanın təlimində fəlsəfənin və teologiyanın mövzuları eyniləşdirilir. Bununla belə o, qüsursuz fəal intellektin, insanı təsadüfi şeylər və yalançı biliklər aləmindən həqiqət dünyasına, dəqiq biliklər dünyasına aparən substansiyanın fəaliyyətinin təzahür etdiyi biliyi yüksək qiymətləndirir və ona üstünlük verir.

İbn Sina mənəvi kamilliyə can atmağı xoşbəxtliyə nail olmağın ən mühüm vasitəsi hesab edir. Hökmdarların özlərini təkmilləşdirməsinə adi insanlar müqayisədə daha çox ehtiyac vardır. Çünki onlar ölkəni idarə edirlər. Buna görə də onların ətrafında namuslu, müdrik insanlar olmalıdır.

Ruh haqqında təlim İbn Sinanın fəlsəfi görüşlərində mühüm yer tutur. Aristotel kimi İbn Sina da bitkilərin, heyvanların və ağıllı varlıqların ruhlarını fərqləndirir. Ruhun bu növləri insanda onun üzvü qabiliyyətinin müxtəlif funksiyaları kimi çıxış edir. Dörd ünsürün qarışığının ardıcıl olaraq nizamlanması, insan ruhu da daxil olmaqla, ruhun bütün bu müxtəlif növlərini təşkil edir.

İbn Sina hər məsələdə mütədilliyin tərəfdarıdır. Onun fikrincə, artıq sərvət insanı korlayır və yoldan çıxarır.

İbn Sinaya görə, insan öz fəaliyyətində müstəqildir və öz seçiminə uyğun olaraq həm yaxşı, həm də pis hərəkətlərin yaradıcısıdır. Lakin onun fikrincə, ən ali yaxşılıq insanın ağıllı seçim etməsidir.

İbn Sina humanizminin əsasını belə bir ideya təşkil edir ki, insan yaranmışların əşrafidir və buna görə də hörmətə layiqdir. O,

yalan, paxıllıq, tamahkarlıq kimi xüsusiyyətləri pisləyir və səxavət, ədalət və namusluluq kimi yüksək mənəvi cizgiləri onlara qarşı qoyur.

İbn Sina Aristotelin və Platonun təsirinə məruz qalmış, lakin bu böyük filosofların təlimlərini inkişaf etdirmiş və antik fəlsəfədən islam Renessansı fəlsəfəsinə qədər böyük bir addım atmışdır.

Fəlsəfi fikir ərəb-müsəlman dünyasının qərbində də, xüsusən İspaniyada inkişaf etmişdir. Orta əsrlərdə İspaniya ərazisinin çox hissəsində ərəblər hökmranlıq edirdi. Kordoba, Saraqos və Qranada elm və mədəniyyət mərkəzlərinə çevrilmişdi. Ərəb-müsəlman təfəkkürünün görkəmli nümayəndələri İbn Bajja (Avempace - təqribən 1070-1138-ci illər), İbn Tufeyl (Abubatser – təqribən 1110-1185-ci illər) və İbn Rüşd (Averroes – 1126-1198-ci illər) kimi görkəmli nümayəndələri bu şəhərlərdə yaşayıb yaratmışlar.

Rəsmi islamın fəlsəfəyə qarşı açıq çıxış etməsi Qərb müsəlman mütəfəkkirlərinin fəlsəfi görüşlərinin xarakterinə ciddi təsir göstərmişdir. Nüfuzlu əşəri ilahiyyatçısı və sufi müdriklərindən olan Əbu Amid əl-Qəzali (1059-1111-ci illər) filosoflarla polemika aparırdı. Hegelin sözlərinə görə, "Hazır cavab skeptik olmuş, böyük şərq aqlına malik olan" Qəzali özünün "Filosofların niyyətləri", "Filosofların təkzibi" və "Yanılmalardan xilas" adlı əsərlərində müsəlman filosoflarının baxışlarını şərh etmiş və onların irəli sürdüyü dünyanın əbədiyi ideyasını, Allahın fərdi olanları deyil, yalnız universal olanları bilməsi haqqında onların təlimini təkzib etməyə çalışırdı. Bu təlim Onun hər şeyə qadir olması fikrini ciddi məhdudlaşdırırdı. Onların özlərinin dirilməsi haqqında əhkamı inkar edən sırf mənəvi ölməzlik barədə konsepsiyasını rədd edirdi. Qəzali "İnam haqqında elmlərin dirçəlməsi" adlı fundamental əsərində müsəlman teologiyasını sistemli şəkildə şərh etmək və islamda islahat aparmaq məqsədini qarşıya qoymuşdur. Filosof İbn Rüşd özünü müdafiə etmək məqsədi ilə yazdığı əsərlərində daim Qəzaliyə cavab verməli olurdu.

Ərəbdilli dünyada peripatetizm, ilk növbədə İbn Rüşdün adı ilə bağlıdır. O, Aristotelin demək olar ki, bütün əsas əsərlərinə

yazdığı şərhələr sayəsində çox məşhurlaşmışdır. Bu şərhlərdə o, Aristotelizmi neoplatonizm qalıqlarından “təmizləmiş” qədim dövrün böyük mütəfəkkirinin təlimini həqiqi formada bərpa etmişdi. A.Gertsen İbn Rüşdün fəaliyyətinin bu cəhəti barədə yazırdı: “Aristotel qədim dünyanın xarabalıqları altında dəfn edilmişdi, lakin bir ərəb onu dirilti və nadanlıq zülmətinə batmış Avropaya gətirdi”.

İbn Rüşd özünün xüsusi şəraitdə yazdığı traktatlarında müsəlman teoloqlarının filosoflara ünvanlanmış ittihamlarını təkzib etməyə çalışırdı. Bu səbəbdən onun əsərləri “Təkzibin təkzibi”, “Din ilə fəlsəfə arasında əlaqə barədə qərar çıxaran mühakimə”, “İcma ehkamlarının əsaslandırılması yollarının kəşfi haqqında kitab” adlanır.

İbn Rüşd din ilə fəlsəfə arasında münasibəti müəyyən etməkdən başlayır və şüurun bu formaları arasında əlaqəni elə şərh edir ki, bu, onların bərhəddirilməsinə şərait yaradır. Prinsip etibarilə İbn Rüşdün konsepsiyası din ilə fəlsəfəni bərhəddirilməyə cəhdi hesab edilməməlidir, çünki müsəlman filosofları Kindi, Fərabi, İbn Sina, İbn Tufey və İbn Rüşd üç əsr ərzində özlərini mömin müsəlmanlar kimi təsdiq etmişdilər, islamda isə dini qanunlarla filosofluq arasında ziddiyyət yox idi. Qəzali bir ilahiyatçı kimi filosoflarla polemikaya girişməklə dini etiqad və zəka arasında əlaqənin dini qanunla icazə verilən hədlərinin aşılmasına yol verməmək ümidində idi. İbn Rüşd də fəlsəfəni ilahiyatçıların hücumlarından qoruyaraq filosofların öz baxışlarını izah edərkən istifadə etdikləri rəşional isbat üsullarına və metodlarına bəraət qazandırır. Aristotelizmin anlayışlar aparatına müraciət edən İbn Rüşd apodiktik, dialektik və ritorik arqumentləri fərqləndirir. O, apodiktik, yəni qeyd-şərtsiz isbat edən arqumentləri (xatırlayaq ki, Aristotel həqiqiliyinə şübhə olmayan faktlardan zəruri, deduktiv yolla çıxarılan isbatı **apodeyktika** termini ilə işarə edirdi) fəlsəfənin vasitəsi, ritorik arqumentləri, öz bəlağəti, stilistik baxımdan düzgün və buna görə də inandırıcı olan, inandırma arqumentlərini isə peyğəmbər təliminin vasitəsi hesab edirdi. Apodiktik arqumentlər filosofun bilavasitə intelliği-

bel, yəni zəka ilə dərk edilə bilən həqiqətləri ifadə etməsinə imkan verir; ritorik arqumentlər isə peyğəmbərin həmin həqiqətləri xalqa çatdırmasına imkan verir. Fəlsəfə və din eyni məqsədə müxtəlif üsullarla çatır. Bu mövqə İbn Rüşdün ikili həqiqət haqqında, fəlsəfi və peyğəmbərənə həqiqətləri fərqləndirməyin zəruri olması haqqında təlimi inkişaf etdirməsinə kömək edirdi. Bundan əlavə, İbn Rüşd ölülərin dirilməsi barədə Qəzaliyə cavabını əsaslandırmaq üçün "Təzkibin təzkibi" kitabında dini qanunun doğruluğunu və peyğəmbərliyin üstünlüyünü nəzərdən keçirir.

İbn Rüşdün izahatlar sistemi rasionaldır. O göstərir ki, idrak şeylərin, onların ayrı-ayrı keyfiyyətlərinin və kəmiyyətlərinin qavranılmasından başlanır; zəka hiss orqanlarının duyğularına əsaslanaraq şeylərin mahiyyətini öyrənir, onu anlayışlarla ifadə edir. Zəka fəal qüvvə, şeylərin və onların səbəblərinin dərk edilməsi vasitəsidir.

İbn Rüşd belə hesab edir ki, insan zəkası universal zəkanın mühüm hissəsi və fəal zəkadır, yəni formaların paylaşdırıcısı və saxlanıcı yeri, dünya nizamının təşkilədiçi prinsipidir.

İbn Rüşdün fikrincə, hərəkət - göy cisimlərinin ən səciyyəvi cəhətidir. Məhz hərəkət bir obyektə digərindən fərqləndirməyə imkan verir. Hərəkət vasitəsilə hər bir səma cismi onun mahiyyətinin özünü üstələmək cəhdi kimi qəbul edilir. Belə olan təqdirdə, İbn Rüşdün fikrincə, forma və materiya nəticə etibarilə vahid varlıq kontiniumunun metaforları, göy cisminin varlığının üstün cəhəti isə yenə də real varlıqdır.

İbn Rüşd fəlsəfəsinin etik tərəfi xüsusi maraq doğurur. O, dəyərin real mövcud olmasına, yəni onun təbiətdə və insan fəaliyyətində obyektiv mövcudluğuna inanırdı. İbn Rüşd görə, maddi başlanğıc insanların pisləklərinin və digər xoşagəlməz əməllərinin təbiətini şərtləndirir. Materiyanın nisbi xassəsi olan pislilik, eyni zamanda, formallaşdırılmış gerçəkliyin bir hissəsidir və Allahın adı ilə bu və ya digər şəkildə əlaqəlidir. Çünki məhz Allah materiyanın inkişafını elə istiqamətləndirə bilər ki, onun

daxilində pislik yaransın. Lakin insanın sərbəst seçiminə və pis əməlinə görə Allahın cavabdeh olduğunu söyləmək səhv olardı.

İbn Rüşdə görə, insanın hərəkətlərinin sərbəst və determinə edilmiş olması da varlığın yalnız spesifik sahələrinə tətbiq edilə bilən nisbi anlayışlardır. Əslində, insan öz hərəkətlərində sərbəst və determinə edilmiş deyil, hər şey onun hansı şəraitdə olmasından asılıdır.

Orta əsr müsəlman cəmiyyətinin spesifik şəraitində bütün potensialları və fəlsəfi fikrin yekunlarını kifayət qədər dəqiq aşkar etmiş İbn Rüşd fəlsəfəsi tam əsasla dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı prosesində çox mühüm əlaqələndirici ünsür hesab edilir.

Ərəb-müsəlman fikri tarixində ən parlaq və qeyri-adi simalardan biri **İbn Haldun** olmuşdur (1338-1406-cı illər). Onun əsas əsəri olan “Nəsihətlər kitabı və ərəblərin, farsların, bərbərlərin və onların ali hakimiyyət sahibləri sırasından müasirlərinin güzəranı haqqında məlumatlar məcmuəsi” sosial fikrin inkişafında həlledici məqam olmuşdur. “Proleqomenlər” (“Əl-Müqəddimə”) adı almış “Böyük tarix” kitabına müqəddimə ensiklopedik əsərdir. İbn Haldun bu əsəri yazmaqda yeni bir elm sahəsini – sosial formasiyaların tarixi hərəkəti prosesində həmin formasiyalar haqqında elmi başa düşülən etmişdir. İbn Haldunun həyat və yaradıcılığını tədqiq etmiş A.İqnatenkonun sözlərinə görə, o, özünün sosioloji mülahizələrinin əsas istiqamətini bu şəkildə müəyyən etmişdir: “O, Aristotelin təbiət haqqında təsəvvürlərini inkişaf etdirmiş, öz dövrünə aid fizikanı nümunə kimi götürmüşdür. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, İbn Haldun sadəcə olaraq, təbii-elmi kateqoriyaları sosial gerçəkliyə aid etmişdir, hərçənd “Proleqomenlər”in bəzi yerlərində birbaşa fiziki analogiyalar tapmaq olar. Məsələn, filosof cəmiyyətdə kəskinləşməkdə olan problemləri xroniki xəstəliklərlə müqayisə edərək sülalə dövlətinin “yaşından” söhbət açır, onun müxtəlif mərhələlərini insan həyatının dövrləri ilə müqayisə edir və s”.

İbn Haldun elə bir yeni elm yaratmaq istəyirdi ki, onun köməyi ilə bu və ya digər qəbilələrin və xalqların həyat tərzindəki fərqlərin

səbəblərini rasionalist mövqedən təfsir etmək mümkün olsun. İdrakın bu yeni sahəsinin kəşfi üç qnoseoloji istiqamətdə həyata keçirilirdi: birincisi, İbn Haldun həm filosofları, həm də teoloqları tarixi hərəkətin səbəblərini başa düşmədiklərinə görə tənqid edirdi; ikincisi, o, belə hesab edirdi ki, tarix müsbət elm olmaqla təkə bu və ya digər dövrə aid hadisələri təsvir etməklə kifayətlənməyib, həm də həmin hadisələrin səbəblərini və əsaslarını izah etməlidir; üçüncüsü, tarixin yeni anlayışı fəlsəfi düşüncələr və dini mülahizələr obyektindən idrak obyektinə çevrilən siyasətin transformasiyasını nəzərdə tuturdu. İbn Haldun ilk dəfə olaraq etnoqrafiya, tarix, coğrafiya və iqtisadiyyata dair elmi təsvirləri müəyyən qanunauyğun əlaqəyə tabe olan sistemə daxil etmişdir.

İbn Haldun dəfələrlə vurğulayırdı ki, cəmiyyətdə baş verən hadisələr müəyyən qanunlara tabedir. O, sosial hadisələrin əsasını cəmiyyətin maddi həyatında axtarır. O yazır ki, müxtəlif xalqların adət və təsisatlarında nəzərəçarpan fərqlər bu xalqlardan hər birinin öz mövcudluğunu hansı üsulla təmin etməsindən asılıdır.

Sufilik orta əsr ərəb-islam təfəkkürünün spesifik cərəyanıdır. Şərşünas filosof A.Saqadeyevin fikrincə, "sufiliyin spesifikasi ondan ibarətdir ki, o, tərki-dünyalığı təbliğ edir və Allahu mistik intuisiya vasitəsilə dərk etməyin mümkün olduğunu təsdiq edirdi. Bu intuisiya Onunla ekzistensial əlaqə kimi təfsir edilirdi". Sufilik islama və müsəlman ilahiyyətinə meydan oxuyan təfəkkür cərəyanı deyildir. Sufiliyi tədqiq etmiş iranlı S.X.Nəsrin fikrincə, "sufilik islama daxilən xas olan cəhətdir, faktiki olaraq islamın cövhəri və ya ezoterik ölçüsüdür".

Sufilik özünün inkişafı prosesində neoplatonizmin, hermetik və qnostik təlimlərin, kabbala, fəlsəfə və mistikanın təsirinə məruz qalmışdır. Lakin müsəlman sufi mütəfəkkirləri bu dini-fəlsəfi sistemlərin ünsürlərini o qədər özünəməxsus şəkildə mənalandırmışlar ki, sufilik sırf islama xas olan ezoterik-fəlsəfi ənənə kimi formalaşmışdır.

Sufilik VIII əsrin ortaları – IX əsrin əvvəllərində İraqda formalaşmağa başlamış, oradan İrana və Orta Asiyaya yayılmışdır.

Sufiliyin banilərindən biri hesab edilən **Həsən əl-Bəsri** (642-728-ci illər) deyirdi: “Kim öz Tanrısını tanımışdırsa, Onu sevmişdir, kim dünyanı dərk etmişdirsə, ondan üz döndərmişdir”.

Allah və insan, Allaha məhəbbət, insanın Allaha qovuşması, Allahın simasında əbədiyyətin məhv edilməsi və əbədiyyət qazanmaq problemləri sufiliyin sırf nəzəri xarakterli əsas məsələləridir. Allahın adlarının xatırlanması, müşahidə, çalışqanlıq, seyrçilik və başqa məsələlər sufiliyin xalis praktiki məsələlərinə aiddir.

Sufiliyin əsas ideyası varlığın vəhdəti və yeganəliyi ideyasıdır. Ərəb-müsəlman təfəkküründə bu ideya **vəhdət əl-vücut** anlayışı kimi məşhurdur. Həqiqətdə fasiləsiz yaradan və emanasiya edən Mütləq qüvvədən, yeganə gerçəklikdən – Allahdan başqa heç şey mövcud deyildir. Sufilər islamda etiqad rəmzi olan “Allahdan qeyri Tanrı yoxdur” formulunu dəyişdirərək “Allahdan qeyri varlıq yoxdur” şəklinə salmışlar. Sufiliyə görə, varlıq mütləq qüvvənin yeni-yeni adlarının və atributlarının bitib-tükənməz təzahürlər zəncirinin şərtləndirdiyi fasiləsiz transformasiya prosesindədir.

Sufilikdə insanın özünü dərk etməsinə xüsusi yer ayrılır. Çünki sufiliyin əsas məqsədi – Allahın dərk edilməsi, məhz insanın özünü dərk etməsi vasitəsilə həyata keçirilir. Buna görə də sufilikdə tövsiyə edilir: “Sən özünü dərk et, onda öz Tanrını da dərk edərsən”.

Ərəb-müsəlman təfəkküründə mistisizm iki əsas cərəyanla – unitar və rəsionalist cərəyanlarla təmsil olunmuşdur.

Unitar mistisizmin parlaq nümayəndələri Allaha mistik sevgini təbliğ edən **Əbu Yazid əl-Bistami** (875-ci ildə vəfat etmişdir) və **Hüseyn bin Mənsur əl-Həllac** (922-ci ildə vəfat etmişdir) idi.

Həllacın təliminə görə, Allah transsendent varlıqdır, O, dünyanın hüdudlarından kənardadır. Dünyada nə varsa hamısı mahiyyətə Allahdır, yəni Onun atributlarının inikasıdır. Lakin insan mənəviyyatca inkişaf etmək və təkmilləşmək yolu ilə Allaha çevrilə bilər, yəni o, yer üzündəki bütün günahlardan,

maddiyatdan, cismani fərdilikdən təmizlənməklə elə səviyyəyə çata bilər ki, onda Allaha sevgidən başqa heç nə qalmaz və bu sevgi insanı Ona qovuşdurar. Həllacın poeziyasında Allaha mistik qovuşma barədə misralar var:

“Mən vurğunu olduğum Oyam,

Vurğunu olduğum O da mənəm.

Biz bir canda iki ruhuq.

Əgər məni görürsənsə, Onu görürsən.

Əgər Onu görürsənsə, bizim hər ikimizi görürsən”.

İlahilik iddiasına düşmək kimi yozula biləcək bu cür fikirlərə görə Həllac 922-ci ildə edam edilmişdir. Mühafizəkar ilahiyyətçilər Həllacın məşhur “Haqq mənəm” kəlamına görə onu bağışlamadılar. Lakin D.Massinyon haqlı olaraq deyir ki, Həllac bu fikri söyləyərkən ilahi və bəşəri təbiətin substansional mənada deyil, məhəbbət mənasında qovuşmasını nəzərdə tuturdu. Vaxtilə **Cəlaleddin Rumi** (1207-1273-cü illər) də bu barədə demişdir: “Mənsur Allaha sevgi həddinə çatanda özü-özünə düşmənlər kəsilmiş, özünü məhv etmiş və demişdi: “Haqq mənəm”.

Rumi Allah ilə dünya arasında münasibətlərin maraqlı bir konsepsiyasını işləyib hazırlamışdır. Ruminin təlimində Allah sənətkar-yaradandır. O, yoxluq müstəvisində yerləşən transsendent aləmdə, öz emalatxanasında fəaliyyət göstərir. Hissiyat aləmi və hətta insanın fikirləri də ilahi atributların emanasiyası və ya təzahürləri nəticəsində deyil, “sərbəst yaradıcılıq” nəticəsində yaranır, yəni Allah ilə dünya arasında münasibətlər emanasiyadan daha çox yaradıcılıq münasibətləridir.

Rumi Allaha sevgi naminə tərəki-dünyalığı təbliğ etmir, dünyadan mistik şəkildə getməyi fərz etsə də bu, dünyanın gözəl olmasını bilən, lakin Allahın “yoxluq emalatxanasında” ona

“bizim dünyadan daha zəngin” dünyalar hazırlamış və ya hazırlamaqda olduğunu güman edən insanın dünyanı tərک etməsidir.

Əbülqasim əl-Cunayd (910-cu ildə vəfat etmişdir) haqlı olaraq rasionalist mistisizmin banisi hesab edilir. Onun fikrincə, mistik təcrübənin mahiyyəti bundan ibarətdir ki, mistik Allahla sazış bağlamışdır, özü üçün öləndə Allah üçün diri olacaqdır. Mistik öz iradəsini daim Allahın iradəsinə tabe etməklə, özünün varlığını, bəşəri keyfiyyətlərini tamamilə itirir və Allahın içində əriyib gedir. Lakin bundan sonra mükəmməl mistik öz yolunu davam etdirməli və sayıqlıq vəziyyətinə çatmalıdır. Bu vəziyyətdə onun Allahı dərk etməsi onu daha mükəmməl insana çevirə bilər, o, özünə tam nəzarət edə bilər.

Rasionalist mistisizmin ən böyük nəzəriyyəçilərindən biri **İbn Ərəbi** (1240-cı ildə vəfat etmişdir) olmuşdur.

Sufiliyin və ümumiyyətlə, müsəlman fəlsəfi fikrinin tarixində İbn Ərəbi şəxsiyyətinin ayrıca yeri vardır. O, sufilik nəzəriyyəsini sistemləşdirmiş və sufilik ənənələrinin beş əsrlik inkişafına yekun vurmuşdur. İbn Ərəbi özünün “Məkkə vəhyləri” və “Müdrəklik hemmləri” adlı əsas əsərlərində varlıq və idrak məsələlərinə kifayət qədər inandırıcı cavablar tapmağa müvəffəq olmuş, özü də həmin cavabları öz həmməsləklərini mənəvi kamilliyə çatdırmağa çalışan mütəfəkkir kimi şərh etmişdir. A.Kniş göstərir ki, İbn Ərəbi sufinin Allaha – mütləq varlığa qovuşması dialektikasını başqalarından daha mahir tərzdə şərh edir, Tanrının adları və atributları Kainatın predmetlərində əşyalaşdırılır: Onu dərk edənə fasiləsiz dəyişməkdə olan, Mütləq mövcudluğunun və özünüdərkən yeni-yeni moduslarını hissi qavrayışlar səviyyəsində əks etdirən varlıq qarşısında özünü itirməsi, gözlənilmədən vəhy gəlməsi və Kainatda həqiqi vəziyyətin dərk edilməsi ilə əvəz olunur. Bundan sonra dərin ümitsizlik mərhələsi başlanır. Bu onunla əlaqədardır ki, insan Mütləq varlığın dərk etdiyi xüsusiyyətləri onun saysız-hesabsız cizgilərindən yalnız biri olduğunu başa düşmüşdür, mütləq varlığı tam dərk etmək isə yalnız onu dərk edənə özünün vəziyyətinin fasiləsiz və sinxron şəkildə dəyişməsi sayəsində mümkündür. Varlıq və Allah haq-

qında ali biliklərə doğru aparan yol dərk edilən obyektə düşünüb-daşınmadan, fədakarcasına sevgi yoludur. Bu sevgi dəyişməzdir, o, mistiki hər dəfə mistik iztirabların zirvəsinə - dərk edilənin və dərk edənin ayrılmaz tam şəklində qovuşmasına gətirib çıxarır.

Öz davamçıları arasında “Ən böyük müəllim” və “Platonun oğlu” kimi məşhurlaşmış İbn Ərəbi insanın “kiçik dünya” və Kainatın “konspekti” olması haqqında çox maraqlı bir təlim işləyib hazırlamışdır. Bu “kiçik dünya” Mütləq varlığın özünüdərkənin və yaranışın son məqsədi olan “Allah obrazı” kimi təsəvvür edilir. Müsəlman sxolastikasında “mükəmməl insan” terminini ilk dəfə İbn Ərəbi işlətmişdir. O, yaranışı İlahi Gerçəkliyin varlığının zəruri modusu hesab edirdi. İlahi gerçəklik bu modus vasitəsilə özünə sanki kənardan baxaraq onu bir obyekt kimi dərk edir. İlahi mütləq varlığın bu iki cəhətinə xas olan bütün cizgiləri özündə birləşdirən mükəmməl insan bu özünüdərk prosesində mühüm rol oynayır. Mükəmməl insan elə bir güzgüdür ki, onda Allah öz adlarını və atributlarını, öz potensialarını seyr edir.

Sufiliyin əsas müddəaları **Əbu Nəsr əs-Sərracın** (988-ci ildə vəfat etmişdir), **Əbubəkr Məhəmməd əl-Kalabazinin** (təqribən 995-ci ildə vəfat etmişdir), **Əli əl-Hücvirinin** (təqribən 1074-cü ildə vəfat etmişdir) və başqalarının əsərlərində şərh edilmişdir.

Sufilik fəlsəfəsinin əsas müddəalarının obrazlı şərhinə **Cami** (1492-ci ildə vəfat etmişdir) poeziyasında rast gəlmək olar. Onun sözlərinə görə, “dünya minlərlə atributu (və formaları) əks etdirən İlahi nur şəfəqidir və dünya həmin formalar vasitəsilə özünü də təzahür etdirir. Dünya adlanan bu çoxsaylı və müxtəlif varlıqlar zahirən çoxsaylı görünən, həqiqətdə isə özünün gerçək vəhdətinə məxsus olan Həqiqətin müxtəlif təzahürləridir”. M.F.Axundzadə Caminin bu fikirlərini belə şərh edir: “Mənim əzizim! Materiyada və məkanda bir substansiyadan başqa heç nə yoxdur... Bu substansiya Allah, Kainat isə Onun təzahürüdür. Vəhdət yalnız budur, qalan fərziyyələr isə yanlışdır”.

Sufilik dünyagörüşünün mahiyyəti ikili xarakter daşıyır. Sufilik insan və onu əhatə edən dünya haqqında müəyyən sistem-

ləşdirilmiş bilik verir, lakin bu bilikdə iki səviyyə olduğunu görmək mümkündür: mücərrəd-metafizik və mistik və intuitiv səviyyələr. Sufilik mütəfəkkirləri bəzi məsələlərin şərhində filosoflara yaxınlaşır, rəsionalistlər və sxolastlar kimi çıxış etsələr də, bütövlükdə intuitiv və İlahi mənbəli bilikləri üstün tuturlar. Sufilikdə çox vaxt mistisizm və tərki-dünyalıq meyilləri üstünlük təşkil edir.

Sufiliyin bəzi konsepsiyaları, xüsusən "Allahı görmək", "sufi şəxsiyyətinin Allahın simasında görünməsi və əriyib getməsi" və digər oxşar konsepsiyalar ilahiyyətçilər tərəfindən kəskin tənqid edilmişdir və indi də tənqid edilməkdədir. Orta əsrlərdə böyük mütəfəkkirlər: Həllac, illüminasionizmin azərbaycanlı tərəfdarları Eynəlkuzat Miyanəçi (1099-1131-ci illər) və Şihabəddin Sührəvərdi (1154-1191-ci illər) bu cür tənqidin qurbanları olmuşlar. Sufiliyin ünvanına tənqidlər bu gün də səslənir. Məsələn, Misir Xalq Məclisi 1979-cu ildə fundamentalist ilahiyyətçilərin tələbləri qarşısında güzəştə gedərək sufi mütəfəkkiri İbn əl-Ərəbinin əsərlərinin şəriətə zidd əsərlər kimi bu ölkədə nəşrini və yayılmasını qadağan edən qanun qəbul etmişdir. Lakin bu cür tənqid sufiliyin özünün dünyagörüşü sistemi kimi istiqaməti ilə deyil, çox güman ki, dini-siyasi hadisələrin gedişi ilə bağlıdır.

Yuxarıda şərh edilən materialı yekunlaşdıraraq deyə bilərik ki, sxolastik teologiyanın – kəlamın nümayəndələri olan "Saf qardaşlar", eləcə də sufi mütəfəkkirləri filosofların əsas siyahısına daxil edilmir. Ərəb-islam dünyasında filosof dedikdə, qədim yunan fəlsəfəsinin və ilk növbədə, Aristotel fəlsəfəsinin ideya və doktrinalarını qəbul etmiş mütəfəkkirlər nəzərdə tutulur.

Şərq peripatetizminin əsasını Aristotelin ideyaları təşkil edir. Bu ideyalar uzun müddət Orta əsrlər ərəb-müsəlman fəlsəfəsi çərçivəsində davam etmiş, bu fəlsəfə özünün əsas müddəalarının prinsiplial fərqlərinə baxmayaraq, aristotelizmin həqiqi ruhunu və mahiyyətini qoruyub saxlamış, dirçəltmiş və avropalıların sonrakı nəsillərinə çatdırmışdır. Orta əsrlərin xristian fəlsəfəsi tomizmin simasında Aristotelin fəlsəfi irsini cılızlaşdırmış, kasıblaşdırmış və əsas məzmunundan məhrum etmişdir. Şərq

peripatetizmi kimi məşhur olan müsəlman fəlsəfəsi isə aristotelizmin həqiqi, təhrif edilməmiş şəkildə uyğunlaşdırılması üçün böyük xidmətlər göstərmişdir.

Orta əsrlərin ərəb-müsəlman fəlsəfəsi təbii-elmi təfəkkürlə sıx əlaqəli şəkildə inkişaf edirdi. Həmin dövrün filosoflarının çoxu, eyni zamanda həm də astronom, riyaziyyatçı, həkim alimlər idi.

Ərəbdilli filosofların hamısı öz təlimlərində din ilə fəlsəfəni, dini etiqadla zəkani bərişdirməyə, bir araya gətirməyə çalışırdılar.

Qədim və Orta əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi. Azərbaycan Ön Şərqi yüksək dərəcədə mədəni inkişafa nail olmuş qədim ölkələrindən biridir. Əlverişli coğrafi mövqeyi və zəngin maddi ehtiyatları sayəsində Azərbaycan tezliklə dünya tarixinə düşmüşdür. Bu ölkənin ərazisində Manna, Midiya, Qafqaz Albaniyası kimi ətraf dünyanın sivilizasiyaları ilə geniş əlaqələri olan müxtəlif dövlətlər yaranmış və mövcud olmuşdur. İran, Hindistan, Yunanıstan, ərəb dünyası və Orta Asiya ölkələri ilə səmərəli əlaqələr nəticəsində Azərbaycanda yüksək dərəcədə inkişaf etmiş mədəniyyət yaranmışdır. Bu mədəniyyət nəinki başqa mədəniyyətlərin elementlərindən yaradıcı şəkildə istifadə etmiş və onları inkişaf etdirmiş, hətta özü də həmin mədəniyyətlərə ciddi təsir göstərmiş və onların nailiyyətlərinə sanballı töhfələr vermişdir. Azərbaycanın fəlsəfi fikri onun mənəvi mədəniyyətinin ən mühüm tərkib hissələrindən biridir.

Azərbaycanın dini-fəlsəfi fikir tarixini öyrənmək üçün əsas ədəbi mənbə zərdüştiliyin müqəddəs "Avesta" əsəridir. Onun qanunları çərçivəsində yaradılmış kitabda materiya və hərəkət, yarıma və məhv olma, məkan və zaman anlayışları, habelə Aristotel fəlsəfəsinin digər anlayışları şərh edilmişdir. Zərdüştilik təlimi təqribən 3000 il bundan əvvəl yaşamış Zərdüştün adı ilə bağlıdır. Hələ Platon Zərdüştün qədim dövr filosofu olmasını bildirirdi. Aristotel də Zərdüştün Xeyir və Şər arasında mübarizə haqqında təlimi ilə tanış idi. Məşhur müsəlman yerəsiqrafı Məhəmməd əş-Şəhrəstani (1153-cü ildə vəfat etmişdir) göstərir ki, Purtuşaspanın oğlu Zərdüşt çar Viştaspın hakimiyyəti dövründə

anadan olmuşdur. Onun atası əslən Azərbaycandan, anası Dukdihova isə Rey şəhərindən idi.

Zərdüştilik və onun müqəddəs kitabı "Avesta" uzun əsrlər boyu formalaşmışdır. Zərdüştilik təliminin əsasını təkcə fiziki təbiətdə deyil, həm də ilahiyyat sahəsində əzəli vəhdət ideyası təşkil edir. Zərdüşt göstərir ki, başlanğıcda yalnız bir Tanrı – müdrik hökmdar Hörmüz mövcud olmuşdur. Bütün İlahi yaxşılıqlar yalnız onun adı ilə əlaqələndirilirdi, Tanrıların çoxalması və müxtəlifləşməsi isə yalnız şər İlahisi Əhrimənin mövcudluğu ilə bağlıdır. Hörmüz özünə kömək məqsədi ilə digər xeyir allahları, ilk növbədə yeddi "səxavətli ölməz" Tanrıları yaratmışdır. Onlar çox güman ki, dünyanın yaranmasının yeddi mərhələsini əks etdirir – od, su, səma, torpaq, bitkilər, heyvanlar və insan. Od "Ədalət" və ya "Qayda" bildirən Aşa Tanrısı ilə bağlıdır. Odun yaranması "Novruz" – "Yeni gün" adı almış yaz gün durumu ilə eyni vaxta düşür.

Akademik A.Makovelski göstərir ki, "Avesta"ya görə Kainat torpaqdan, okeandan, səmadan, başlanğıcı bilinməyən işıqlı kürədən və Cənnətdən ibarətdir. O dövrdə Yeri dairəvi şəkildə, sərhədləri bəlli olan və okeanla əhatələnmiş ərazi kimi təsəvvür edirdilər. Bütün təbiət canlıdır, ruh anlayışı təkcə insanlara, heyvanlara, digər canlılara və əşyalara deyil, həm də personlaşdırılmış mücərrədliklərə - evlərə, kəndlərə, suya və s. şamil edilirdi. İnsanın ruhu fəvqəladə şəkildə mühüm rol oynayır. İnsanın sağlığında şüurlu fəaliyyət məhz ona məxsusdur: hisslər, təfəkkür, nitq, iradə - bu fəaliyyətin növləridir. Ruh bədənə hökm edir.

Zərdüştiliyyətin əxlaq fəlsəfəsi üç sözlə ifadə olunur: Qumat – xeyirxah fikirlər, Qukta – xeyirxah sözlər və Qvaršta – xeyirxah əməllər. Torpağı suvarmaq və becərmək, meyvə ağacları əkmək, həm fiziki təmizliyə (bədənin, paltarın, otağın və s. təmizliyi), həm də mənəvi saflığa (fikirlərin, sözlərin və hərəkətlərin saflığı) riayət etmək mənəvi borc hesab edilir.

Dünyada Xeyirlə Şər arasında mübarizə gedir, özü də pisliklər və iztirablar Allahın iradəsi ilə baş vermir, onlar öz xoşbəxtliyinin fəal yaradıcıları olan insanların özündən asılıdır.

Eramızın III-IV əsrlərində Azərbaycanda **zərvanilik** fəlsəfi məktəbi yaranmağa başlamışdır. Bu məktəb Yaxın və Orta Şərq ölkələrində inkişaf etmişdir. İslamdan sonrakı dövrdə həmin məktəb **dəhrizm** adı ilə məşhurlaşmışdır. Zərdüştilik dualizm ilə fərqləndiyi halda, zərvanilik monizmə meyil edir, sonsuz zamanı (zarvana akaranata) bütün varlığın ilk başlanğıcı hesab edirdi. Zarvanist fəlsəfi əqli mühakimələrin səciyyəvi xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, bu təlim zaman və məkanın əbədililiyini təsdiqləyir, təbii qanunauyğunluqları, dünyanın – mineralların, cisimlərin və canlı varlıqların ilk başlanğıcdan təbii yolla yaranmasını etiraf edirdi. Dəhrilər dünyanın əbədililiyini etiraf edirdilər.

Təxminən həmin dövrdə yaranmış manilik təliminin banisi Mani adlı bir müdrik şəxs (216-278-cı illər) olmuşdur. Ən ümumi təlim sayılmağa iddia edən maniliyin tərəfdarları bildirdilər ki, onun missiyası bütün başqa dinləri əvəz etməkdir. Mani öyrədirdi ki, dünyada zülmət şəklində təmsil olunmuş Şər hökmranlıq edir; İlahi substansiya və ya İlahi nur ilə təmsil olunmuş, həyat və yaradıcılıq mənbəyi olan Xeyir isə zülmətin əsiridir. Xeyiri əsirlikdən yalnız tərk-i dünya həyat tərzində sayəsində xilas etmək olar. Bu yolu seçmiş insan sadə həyat tərzini keçirməli, ət yeməməli, şərab içməməli, mülkiyyətdən imtina etməli və nikah bağlamamalıdır.

Bütün Yaxın Şərq regionunda olduğu kimi, Azərbaycanda da fəlsəfi fikir tarixində V əsrin axırları-VI əsrin əvvəllərində İranda yaranmış **məzdəkizm** hərəkatı mühüm yer tutur. Məzdəkizmin banisi Məzdək (529-cu ildə vəfat etmişdir) əslən Nişapurdan və ya Təbrizdən idi. Məzdəkizmin əsasını işıqla zülmətin mübarizəsi ideyası təşkil edir. Nurlu, xeyirxah başlanğıc iradə və şüura malikdir, zülmət başlanğıc isə kordur. Zülmət başlanğıc bəzən qalib gəlsə də, onun qələbəsi müvəqqəti, təsadüfi və ötürüdür. O, gec-tez öz yerini nurlu başlanğıca verməlidir.

Orta əsrlərdə Maninin və Məzdəkin təlimləri Azərbaycanda fəlsəfi təfəkkürün xarakterinə və xüsusiyyətlərinə çox güclü təsir göstərmişdir.

IV əsrdən başlayaraq Azərbaycanın şimalında – Albaniyada xristianlığın mövqeləri möhkəmlənir. Alban kilsəsi tarixən təkcə Qafqazda deyil, bütün xristian dünyasında ən qədim kilsələrdən biri olmuşdur. III əsrdə xristianlığın ilk vaizləri Yerusəlimdən və Suriyadan Qafqaza gəlir və öz dinlərini bu regionda, o cümlədən Albaniyada yaymağa başlayırlar. Burada xristian-monofizitlərin ilk icmaları yaranır. IV əsrin ortalarından VII əsrin ortalarına qədər, yəni islam dini bu ölkəyə gətirilənə qədər Albaniyada rəsmən tanınmış xristianlıq dünyagörüşünün mövcud olmasını nəzərə alsaq, təfəkkürün formalaşmasına bu dinin təsir dərəcəsini təsəvvür etmək olar.

Azərbaycan xalqının fəlsəfi və sosioloji fikrinin əsasları folklorda da müşahidə olunur. Bizim eradan əvvəl VII-VI əsrlərə aid olan Midiya əfsanələri – poetik xalq dastanları məlumdur. “Avesta”da bir sıra mifoloji personajlar haqqında dəqiq məlumatlar vardır. Orta əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli yazılı abidəsi olmuş “Kitabi-Dədə Qorqud” bütün dünyada məşhurdur. Bu epos islam dininin regiona gəlişindən bilavasitə əvvəl və islamın ilk üç əsrində baş vermiş hadisələr, qəhrəmanlıqlar barədə hekayətdir. Müdrik Dədə Qorqud bu hadisələrin bilavasitə iştirakçısı və onları epos şəklində təsvir etmiş müəllifdir. Bu eposda müdrik şərqlinin varlıq qanunları barədə düşüncələri, yaranışın məqsədləri haqqında, Allah-insan münasibətləri barədə onun mülahizələri ilə tanış olmaq imkanı əldə edirik. Dədə Qorqudun nəsihətləri çox dərin etik məzmunla malikdir: insanın başına gələn bütün fəlakətlər şöhrətpərəstlik, təkəbbür, lovğalıq, tənbellik, abırsızlıq, acıq və qəzəb kimi saxta dəyərlər doğuran bilməzliyin və yanlış təsəvvürlərin nəticəsidir. Eposda belə bir ideya da diqqəti cəlb edir ki, insan bilik qazandıqca onun azadlıq səviyyəsi artır. Eposun təlqin etdiyi əsas ibrət dərsi budur: əvvəl özünü dərk et, onda Allahı da, Onun mütləq iradəsi ilə yaranmış dünyanı da dərk edərsən. Kömək üçün Allaha müraciət edəndə, Ona ümid edilməsi bu həqiqətin dərk olunmasının nəticəsi kimi təzahür edir.

Azərbaycanda əsl fəlsəfi təfəkkür erkən Orta əsrlərdə, ərəblər bu ölkəni istila edəndən və VII əsrin 40-cı illərində burada islam dini

yayılandan sonra yaranmışdır. VIII əsrin əvvəlindən XIII əsrə qədər olan dövr fəlsəfi problemlərin müxtəlifliyi ilə səciyyəvidir. Azərbaycan fəlsəfi fikri özünün ən böyük nümayəndələri Bəhmənyar, Eynəlkuzat Miyanacı, Şihabəddin Sührəvərdi, Siracəddin Urməvi, Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, Nəsirəddin (Nəsir əd-Din) Tusi və bir sıra başqalarının simasında antik fəlsəfənin, Şərq peripatetizminin, ümumiyyətlə, həqiqi fəlsəfi fikrin nailiyyətlərinin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

Peripatetizmin Azərbaycanda yayılması məsələsi ilə əlaqədar, ilk növbədə XI əsrin görkəmli Azərbaycan filosof-peripatetiki, İbn Sinanın şagirdi Bəhmənyarın adını çəkmək lazımdır. **Bəhmənyar ibn əl-Mərzban əl-Azərbaycani** (1066-cı ildə vəfat etmişdir) nəinki Azərbaycanın, hətta bütün Yaxın Şərq regionunun fəlsəfə tarixində fəxri yer tutur. O, İbn Sinanın ən yaxın davamçılarından biri, onun fəlsəfəsinin bilicisi və təfsircisi idi. O, "İdrak", məntiqə aid "Bəzək", "Sevinc və səadət", "Musiqi haqqında" kitabların və çoxsaylı traktatların müəllifidir.

Bəhmənyarın şah əsəri "İdrak" ("ət-Təhsil") kitabıdır. Müəllif bu kitabı öz müəlliminin əsərlərinə, onunla şəxsi söhbətlərinə, eləcə də İbn Sina fəlsəfəsinin bəzi qaranlıq məsələlərinin müstəqil tədqiqinə əsaslanaraq yazmışdır. Bu kitabda, ilk növbədə, varlığı, mövcudluğu, yəni "ilkin fəlsəfə"nin mövzusunu Şərq peripatetiklərinin necə təfsir etmələri barədə suala cavab tapırıq. "Metafizikanın predmetinin bütün şeylər üçün ümumi olan cəhətinin, məhz mövcudluq, yəni varlıq" olduğunu qeyd edən Bəhmənyar mövcudluğun iki növünün – zəruri mövcudluğun və ehtimal edilən mövcudluğun olmasını etiraf edir. Zəruri mövcudluğun istər yaxın, istərsə də uzaq səbəbi yoxdur. Zəruri mövcudluq heç nədən asılı olmadan mövcuddur, o, ilk başlanğıcdır, özlüyündə mövcud olan, özünün səbəbi olmayan, özü isə ehtimal edilən mövcudluğu təmsil edən bütün başqa varlıqların mövcudluğunun səbəbi olan Allahdır. Düzdür, bu halda Bəhmənyar "Allah" anlayışından və ya başqa dini terminlərdən istifadə etmir, lakin filosof birmənalı olaraq göstərir ki, peripatetiklər İlahi atributların

rəmzi şərhı əsasında Allahın zəka, bilik, iradə və qüdrətlilik kimi atributlara malik olmasını bildirirlər.

Bəhmənyara görə, hər şeyin ilk mövcudata aidiyyəti vardır və hər şeyin varlığı da Onunla bağlıdır. Buna görə də şeylərin öz daxilində mövcud ola bilməsinin zəruriliyi və onların səbəbləri üzündən mövcud olmalarının zəruriliyi Ona məlumdur.

Bəhmənyar öyrədir ki, hər bir mükəmməllik və gözəllik insana həzz verir, çünki yaxşı odur ki, hər kəs ona can atır. Hər kəsin can atdığı şey isə varlıq və ya varlığın mükəmməlliyidir, çünki yoxluq özünə cəlb etmir. Zəruri mövcud olan isə saf nemətdir, çünki ona heç bir pislilik qarışmamışdır. Əgər O, xalis gözəlliyə və saflığa malikdirsə, O, özlüyündə mütləq nemətdir. O, özünü ən mükəmməl tərzdə dərk edir. Hər hansı mükəmməllik özünə sevgi doğurur, deməli, O, özünü sevir, lakin bu sevgi məhəbbət vasitəsilə olur; Onun üçün "olmaq" Özünü əzablı sevgi ilə deyil, fəal məhəbbətlə sevmək, Özündən zövq almaq deməkdir. Onun sevilən və sevən olması Onun mövcudluğunun eynidir.

Beləliklə, O, ağıl gücü ilə dərk edilə biləndir – ağıl Onu dərk etsə də, etməsə də; O, seviləndir – sevgi obyektı olsa da, olmasa da.

Mövcud şeylər zəruri varlıqdan yaranır və onların mövcudluğu bir peşədir. Hadisələr ondan Onun iradəsi ilə eyni olan bilikləri sayəsində yaranır. Zəruri mövcud olanın atributlarından biri canlı atributudur. Canlı – qavrayan və fəaliyyət göstərəndir; canlılığın xassələrinə aid olan hərəkətlər Ondan bəhrələnir. Eyni zamanda, zəruri mövcud olan gerçəyin atributuna malikdir. Şeyin gerçəkliyi Onun varlığının fərdiləşdirilməsindədir.

Buna görə də, özlüyündə Zəruri Mövcud Olandan daha gerçəyi yoxdur. Onunla müqayisədə hər şey qeyri-real, Onun sayəsində hər şey realdır, Zəruri Mövcud Olan gerçək olmağa daha çox layiqdir. Elə buna görə də Onun simasından başqa hər şey fanidir.

Gördüyümüz kimi, Orta əsrlərdə Yaxın Şərqlin digər filosof-peripatetikləri kimi, Bəhmənyar da Platonun təsirindən azad deyildi. Onun əsərlərində Quran ayələrinə istinadlar olmasa da yenə

görürük ki, o, dini həqiqətləri filosof kimi mənalandırır, fəlsəfəyə aşkar üstünlük verməklə dini və fəlsəfəni bərişdirməyə çalışır.

Bəhmənyar ağıl gerçəkliyin dərk edilməsi vasitəsi kimi qəbul edirdi. O, məntiq elminə aid bilikləri yüksək qiymətləndirir və məntiqi məsələlərin həllinə böyük mənə verirdi. O, öz hökmlərini zəkanın köməyi ilə, məntiqi üsulla isbat etməyə çalışırdı. O, məntiqi dərindən tədqiq edir, məntiqin vəzifəsini təfəkkürü səhvlərdən qorumaqda görürdü. Onun fikrincə, təfəkkürün həm forma, həm də material baxımından düzgün olması həqiqəti dərk etməyin zəruri şərtidir: istənilən materialdan ev və ya kilsə tikmək, eləcə də müxtəlif materiallardan istənilən formada ev və ya kilsə tikmək mümkün olmadığı kimi (hər bir tikinti üçün müvafiq material və forma lazımdır), müxtəlif materiallardan və istənilən formada düzgün fikir qurmaq da mümkün deyildir. Və əksinə, təfəkkür yolu ilə dərk edilə bilən hər bir predmet üçün ona müvafiq olan material və forma vardır ki, onlara əsasən müəyyən predmet dərk edilir.

Bəhmənyarın fikrincə, insanın qəlbi zəka ilə dərk edilə bilənləri bilavasitə, maddi şeyləri isə duyğular vasitəsilə dərk edən qeyri-maddi substansiyadır. Ruh həm də bədəni idarə edir.

Orta əsrlər Azərbaycanında fəlsəfi problemlərlə Əfzələddin Xunaci, Nəcməddin Naxçıvani, Siracəddin Urməvi və adları hələ onların sağlığında Azərbaycanın hüdudlarından çox-çox uzaqlarda məlum olan digər görkəmli mütəfəkkirlər məşğul olurdu. Onların çoxu İbn Sinanın əsərlərinə şərhlər yazdıqlarına görə tanınmışdı.

Orta əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsini tədqiq etmiş tarixçi Z.Məmmədov göstərir ki, **Nəcməddin Naxçıvani** (1253-cü ildən sonra vəfat etmişdir) Şərq peripatetizmini mükəmməl öyrənmişdi, lakin o, ardıcıl aristotelçi deyildi. O, İbn Sina fəlsəfəsinin bəzi müddəalarını tənqidi mövqedən araşdırmışdı. Digər görkəmli filosof **Siracəddin Urməvi** (1283-cü ildə vəfat etmişdir) özünün varlıq, idrak və məntiq haqqında təlimi ilə Şərq peripatetizmini zənginləşdirmişdir. Onun əsərlərində

hərəkət, zaman və məkan kateqoriyalarının, idrak və məntiq məsələlərinin nəzərdən keçirilməsi mühüm yer tutur. Onun mühakimələr və əqli nəticələr haqqında təlimi, xüsusən silloqizmlər forması kəsb edən deduktiv əqli nəticələrin təhlili xüsusi maraq doğurur.

Sufilik fəlsəfəsini xüsusi qeyd etmək lazımdır. Nəzəri sufiliyin ən parlaq nümayəndələrindən biri işrakizm cərəyanının banisi **Sihabəddin Yəhya Sührəvərdi** (1191-ci ildə vəfat etmişdir) idi. Qəribə tədqiqatçıların əksəriyyəti Sührəvərdini işrakici və ya emanasiya sufiliyinin nəzəriyyəçisi hesab edir. Azərbaycanlı tədqiqatçı Z.Məmmədovun fikrincə, bu filosofun 52 əsərindən 13-ü peripatetizmə, 15-i sufiliyə, 8-i emanasionizmə, qalan 16-sı müxtəlif problemlərə aiddir. Bu da Sührəvərdi fəlsəfəsini sufilik fəlsəfəsi hesab etməyə imkan verir.

Z.Məmmədovun fikrincə, işrakizm təliminə görə işıqlardan və onların kölgələrindən ibarət olan bütün varlıqların zirvəsini Mütləq nur – Nurlar nuru təşkil edir. Digər işıqlar və onların kölgələri (cisimləri) bu vahid işıqdan əmələ gəlir. Burada Platonun emanasiya nəzəriyyəsinin Sührəvərdinin baxışlarına müəyyən qədər təsir göstərməsi müşahidə olunur. Buna baxmayaraq, Platonun “emanatizmi” və Sührəvərdinin “işrakizmi” müxtəlif şeylərdir. Platonda Allah təbiətin hüdudlarından kənara çıxarılmış, ona qarşı qoyulmuş olduğu halda, Sührəvərdidə Allah təbiətlə vəhdətdə olan bölünməz təmdir. Bundan əlavə, işrakizm fəlsəfəsində zəka, ruh və bədəndən ibarət üçhədli sistemə deyil, işıq ilə zülmətdən ibarət ikihədli sistemə əsaslanan yeni emanasiya nəzəriyyəsi yaradılmışdır. İşrakizm təliminə görə, insanın ruhu mücərrəd nurdan yaranan işıqdır. İnsan özünün bütün fəaliyyətini onun daxilində mövcud olan mücərrəd işıq sayəsində həyata keçirir.

Sührəvərdinin təliminə görə, bütün mövcudluğu təşkil edən substansiya materiyadır. Müxtəlif aksidensiyaların sayəsində materiyanın görkəmi dəyişir. Məsələn, materiya dörd ünsürdə dörd forma – gah od, gah hava, gah su, gah da torpaq forması kəsb edir. Ünsürlər arasında ləğv edilə bilməyəcək maneə yox-

dur – onların qarşılıqlı çevrilməsi mümkün hesab edilir. Təbiətdə heç nə yox olmur və tamam məhv olmur.

Sührəvərdi idrakın hissi, əqli və intuitiv pillələrini fərqləndirir. O, həmin pillələrin ilk ikisini “tədqiqat fəlsəfəsi” və ya “isbat fəlsəfəsi”, üçüncü pilləni isə fəvqəltəbii dünyanın sirlərini açan, İlahi həqiqəti aşkara çıxaran “vəhyə əsaslanan fəlsəfə” adlandırır.

Sührəvərdinin fəlsəfi irsində maraqlı və orijinal sosial-etik baxışlar da vardır.

Azərbaycan Renessansı fəlsəfəsi. Azərbaycan tarixində XI-XIII əsrlər Renessans dövrü hesab edilir. Həmin dövrdə Şərqdə, o cümlədən Cənubi Qafqazda da iqtisadiyyat, mədəniyyət, incəsənət, elm, ictimai-fəlsəfi fikir və poeziya sürətlə inkişaf edirdi. Azərbaycanın Şərqdə ən iri şəhərlər olan Bərdə, Gəncə, Şamaxı, Ərdəbil, Təbriz kimi mədəniyyət mərkəzləri çiçəklənməkdə idi. Sənətkarlıq geniş inkişaf edir, gözəl memarlıq abidələri ucaldılırdı. Azərbaycan özünün mədrəsə deyilən təhsil müəssisələri, həkim, tarixçi, astronom, coğrafiyaçı alimləri, mütəfəkkir humanistləri, eləcə də zirvəsi Nizami Gəncəvi dühası olan zəngin poeziyası ilə ad çıxarmışdı. Bu dövrdə Azərbaycan dili ümumxalq dilinə çevrilir, ölkənin ayrı-ayrı şəhərləri arasında müəyyən təsərrüfat-iqtisadi əlaqələr inkişaf edir və möhkəmlənir, Azərbaycan xalqı formalaşır.

Həmin dövrdə Azərbaycanın fəlsəfi fikri daha çox tərəqqi edir. Onun görkəmli nümayəndəsi **Xaqani Şirvani** (1120-1199-cu illər) olmuşdur. Mükəmməl təhsil almış bu mütəfəkkir Şərq peripatetizmi, sufilik, antik fəlsəfə ilə tanış idi, tez-tez onların ənənələrinə müraciət edirdi, lakin özündən əvvəlki filosofların heç birinin baxışlarına şərik çıxmırdı. Əksinə, o tez-tez Platonun, Aristotelin, Evklidin, habelə şərqli aristotelçilərin, o cümlədən İbn Sinanın baxışlarını tənqid edirdi. Çox güman ki, onun antik və ərəbdilli fəlsəfə ənənələrinə tənqidi yanaşmasının səbəbini yaratmaq eşqi ilə coşan zəkani həmin dövrün hakim ideologiyasının – dinin icazə verdiyi hədlər daxilində saxlamaq istəyində axtarmaq lazımdır.

Xaqani fəlsəfəyə şeylərin və hadisələrin mahiyyətinin kəşfi və öyrənilməsi ilə məşğul olan elm kimi tərif verir. O, Allahın mövcudluğunu qəbul edir, dünyanın yaradıldığına əmindir. Əbədi mövcud olan Tanrının yaratdığı dünya da əbədilik atributuna malikdir, çünki onu yaradan əbədidir.

Xaqaniyə görə, maddi aləm dörd ilkin ünsürdən ibarətdir: torpaq, hava, su və od. Bu dünya, o cümlədən insan özü də İlahi varlığın təzahürü və Allahın varlığının təsdiqidir. İnsan Allahın kiçildilmiş surətidir. Mütəfəkkir yazır: “Mənim bütün obrazım Odur (Allahdır), mənim bütün keyfiyyətlərim Odur, buna görə də mənim sözlərimdə nə “mən” var, nə də “biz””.

Xaqaniyə görə, ruh “əbədi substansiyadır” və öz təbiətinə görə, “xalis işığa” oxşayır. O, ruhun üç növünü fərqləndirir: bitki ruhu, heyvan ruhu və ağıllı, yaxud danışan ruh. Əgər ruh bədəni tərk edərsə, bədən məhv olar.

Mütəfəkkir belə hesab edir ki, həqiqətin dərk edilməsi varlığın on kateqoriyasını dərk etməkdən ibarətdir. Aristotelin irəli sürdüyü və İbn Sinanın fəlsəfi sistemində də rast gəlinən həmin kateqoriyalar bunlardır: mahiyyət, keyfiyyət, kəmiyyət, nisbət, məkan, zaman, mövqe, maliklik, hərəkət və iztirab. “On məntiqi kateqoriyanı dərk etməlisən, çünki (onları dərk edən) həqiqətə yiyələnmiş hesab olunur”.

Xaqaniyə görə, idrak prosesində hisslər və zəka iştirak edir və bu və ya digər həqiqətin yəqinliyini yalnız zəka söyləyə bilər.

Böyük Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri **Nizami Gəncəvi** (1141-1209-cu illər) erkən Şərqi Rənəssans fəlsəfəsinin parlaq nümayəndəsidir. Onun yazdığı dərin fəlsəfi məzmunlu beş böyük poema – “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl” və “İsgəndərnamə” Azərbaycanın və bütün Yaxın Şərqi ədəbiyyat tarixinə “Xəmsə” (“Beşlik”) adı ilə daxil olmuş, farsdilli və türkdilli şairlər həmin poemalara çoxsaylı nəzirələr yazmışlar. Nizami poeziyasının fəlsəfi dərinliyini həm şairin varlığın qanunlarını və strukturunu dərk etmək istəyi, həm də mükəmməl təhsil alması ilə izah etmək olar. Bu

təhsil onun Şərq peripatetiklərinin, xüsusən Fərabinin və İbn Sinanın mütarəqqi ideyalarını, eləcə də zərdüştilik, qədim hind və qədim yunan fəlsəfəsi ənənələrini mənimsəməsinə və onlardan yaradıcılıqla istifadə etməsinə imkan verirdi.

Heç şübhəsiz, Nizaminin dünyagörüşündə mistisizmin və din fəlsəfəsinin güclü təsiri hiss edilməkdədir. Biz bunu şairin fəlsəfəsinin “zəif və mənfi cəhətlərinin” təzahürü hesab etməməliyik. Bunlar olmasaydı, Nizaminin müasirləri, sadəcə olaraq, onu başa düşməzdilər. Başlıca məsələ odur ki, dünyanın dərk olunması üçün Nizaminin təklif etdiyi əsas metod meditasiya və ya ənənəvi dini izah deyil, məntiqi təfəkkür idi. Nizami fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparmaq istedadına malik olan dahi şairdir. O, öz qarşısında mülahizələr yürütmək üçün mücərrəd mövzu kimi həyatın ayrıca bir parçasını deyil, həyatın bütün panoramını, onun bütün sosial mənzərəsini görürdü. Bu, təkcə incəsənətdə tam əks olunmağı deyil, həm də fikrin gərgin işini, fəlsəfi nəticələr çıxarmağı tələb edir. “Leyli və Məcnun” poemasında:

“Ey öz varlığı da bilinməz hikmət,

Zahirə, batınə bir sənə sən bələd.

Bütün bu canlılar, cansızlar ki var,

“Yaran” deməyinlə yaranmış onlar”,-

deyən Nizami “Xosrov və Şirin” poemasında elə qayda təklif edir ki, ona əsasən Tanrının yaratdığı dünyanı dərk etmək olar:

“Hər şeydən üstündür səbəb” deyirkən,

O böyük qüdrəti sən kiçildirsən.

Varlığın əvvəli əgər səbəbsə,

Bəs səbəb pünhandır neçin hər kəsə?

... O böyük Tanrıdan olmasa fərman,

Məlumdur ki, gəlməz vücuda bir can”.

Dərk edilə bilməyən yeganə varlıq Allahdır. O, transsendentdir. Onu dərk etmək mümkün deyil, yalnız Onun yaratdıqlarını dərk etmək olar.

Nizaminin kosmoloji baxışları, eləcə də Yer in səthinin dəyişməsinin səbəbləri haqqında təsəvvürləri böyük maraq doğurur. Şairin bu məsələlərə dair mülahizələri onun mükəmməl təhsilinə, ensiklopedik biliklərə malik olmasına dəlalət edir.

Nizamiyə görə, ruh bədənlə bağlıdır və onu hərəkətə gətirir. Hərəkət etdirəni hərəkət edəndən ayrı təsəvvür etmək mümkün olmadığı kimi, ruhu da bədəndən ayrı təsəvvür etmək mümkün deyildir. Lakin bədən öldəndən sonra ruh bədənin hərəkətinin səbəbi olmur, o, bir növ pərgərə, Göyün dairəvi hərəkətinin səbəbinə çevrilir. Nizaminin ruh və bədənin əlaqəsi barədə baxışlarında aristotelizm fəlsəfəsinin təsiri aşkar görünür.

Nizaminin əksliklərin vəhdəti barədəki fikirləri də maraqlıdır. Şairin bu məsələyə münasibətdə mövqeyi belədir: dünyada və həyatda bir-biri ilə ayrılmaz şəkildə bağlı olan və əksliklərin vəhdətini təşkil edən işıqlı-müsbət və qaranlıq-mənfi cəhətlər vardır. Yer üzündə xalis sevinc olmur. Burada sevinc həmişə kədərlə, məmnunluq iztirabla, xoşagələn qüssə ilə qarışmış olur.

Nizami insanın ləyaqətinə inanan, yaxşılığın və ədalətin zəfər çalmasını arzu edən humanist idi. Nizami bütün yaradıcılığı ərzində ədalətli hökmdar ideali axtarmış və onu İsgəndərin obrazında təcəssüm etdirmişdir: Nizaminin bu qəhrəmanı ideal hökmdar, müdrik filosof və uzaqgörəndir. Şairin humanizmi dini dözümlülük, azadfikirlilik, qadına hörmət ruhu ilə fərqlənir. Mütəfəkkirin humanist konsepsiyasının özəyini təşkil edən əsas ideya insanın böyüklüyünün və gözəlliyinin, fiziki və idraki qüvvəsinin təntənəsidir.

Nizaminin etik baxışları böyük maraq doğurur. Şair tamahkarlığı, hədsiz acgözlüyü, sərvət hərisliyini pisləyir. "İqbalnamə" də "Acgöz olma, sərvət bolluğuna uyma" deyən şair "İsgəndərnamə"nin başqa bir yerində tövsiyə edir: "Çox ver, az al". "Xosrov və Şirin" poemasında o, səxavətli olmağı nəsihət edir: "Dəniz

kimi səxavətli ol, bunun müqabilində mükafat axtarma". "İqbalnamə"də səxavətlilik Aristotelin və Sokratın müdriklik haqqında fikirlərinə əsasən təsvir edilir. Aristotel pul barəsində deyir: "Sənin yanında olan xəzinə sənin üçün ağır bir yüküdür. Əgər onu paylasan, xilas olacaqsan. Pul od kimidir, onu yığmağa dəyməz. O, qılgıncıdır, onu özündən kənara atmaq lazımdır". Nizami Sokratın dilindən səxavətli olmağı, kuzələri daim su ilə dolduran çeşməyə oxşamağı məsləhət görür; kuzələr sınır, lakin çeşmədəki su tükənmir.

Nizami ideyalarının oxucuların zəkasına və qəlbinə uzun müddət təsir göstərməsinin sirri ondan ibarətdir ki, o, insanın, insani dəyərlərin, gözəlliyin və xeyirxahlığın nə olduğu barədə suallara kifayət qədər inandırıcı cavablar tapmağa müvəffəq olmuşdur. Şair bu cavabları insanın mənəvi təkmilləşmə yolunu göstərməyə çalışmış müdrik kimi poetik formada şərh etmişdir.

Nəsirəddin Tusi (1201-1274) Azərbaycan, İran, ərəb ölkələri və Orta Asiya xalqlarının mənəvi inkişafına ciddi təsir göstərmiş görkəmli astronom, riyaziyyatçı və filosof olmuşdur. Mənbələrdə onun 150-dən artıq əsərin müəllifi olması göstərilir. Bu əsərlər arasında "Əxlaqi-Nasiri", "Qədim şahların adət və hüquqları haqqında traktat", "Abaka xana nəsihət" kimi fəlsəfi əsərləri mühüm yer tutur. N.Tusi özünün bir sıra əsərlərində İbn Sina fəlsəfəsini inkişaf etdirir və onu Fəxrəddin Razi və Məhəmməd Şəhristani kimi tənqidçilərin hücumlarından müdafiə edir.

1235-ci ildə yazılmış "Əxlaqi-Nasiri" kitabı xüsusi elmi və tarixi-fəlsəfi əhəmiyyət kəsb edir. Bu kitabda idrak nəzəriyyəsi, etika və sosiologiya məsələləri şərh edilir. N.Tusinın böyük xidməti ondan ibarətdir ki, o, XIII əsrdə Şərqdə ilk dəfə materiyanın yox olmaması və qarşılıqlı çevrilməsi prinsipini irəli sürmüşdür. O, "Əxlaqi-Nasiri" əsərində yazırdı: "Əgər bir adam diqqətli və kamil bir tədqiqatçı gözü ilə maddələrin dəyişməsinə, quruluş və tərkiblərin dağılıb yenidən qurulmasına, onlar arasındakı çevriliş və ziddiyyətlərə nəzər salsın, maddələr mübadiləsindən, yaranıb yox olma proseslərindən xəbərdar olsa, mütləq görərsən ki, dünyada heç bir şey tam şəkildə məhv olmur, bəlkə onun formaları, vəziyyəti, tərkibi, quruluşu, rəngi, key-

fiyyətləri ya şərikli bir varlığa və ya sabit bir maddəyə çevrilir. Məsələn, su hava olur, hava da od”.

N.Tusi dərk edilə bilən dünyanın obyektiv mövcudluğuna şübhə etmir. Onun fikrincə, idrak dünyanın təfəkkür məzmununun dərk edilməsi deyil, xarici şeylərin obrazlarının onları dərk edən hisslərində və zəkasında inikasıdır. Yalnız mükəmməl zəkaya və sağlam təbiətə malik olan insanlar dünyanı dərk edə bilirlər.

Mütəfəkkir qazanılmış və qazanılmamış bilikləri fərqləndirir. Qazanılmamış biliklər onların əldə edilməsi üçün vasitələrdən istifadə edilmədən yaranan, tərif verilməsinə və isbat edilməsinə ehtiyac olmayan biliklərdir. Aydın ki, N.Tusi apriori bilik ideyasını təbliğ edir. Qazanılmış biliklər isə təriflər, təsvirlər və müqayisələr vasitəsilə əldə edilən biliklərdir.

İbn Sinadan sonra N.Tusi elmlərin maraqlı təsnifatını işləyib hazırlamışdır. Təsnifatın əsası kimi o, elmlərin tədqiqat predmetini götürmüşdür. O yazır: “Elmin predmeti elmin mühüm xassələrinin tədqiq edilməsi ilə məşğul olduğu şeydir”. N.Tusi üçün elmin predmeti təkcə onun təsnifatının əsası deyil, həm də onun müxtəlif sahələri arasında qarşılıqlı əlaqənin əsasıdır. O, bu ideyalardan çıxış edərək belə hesab edir ki, metafizika-fəlsəfə bütün elmlərin zirvəsidir və həmin elmi nəzəri və praktiki fəlsəfəyə bölür. Nəzəri fəlsəfə metafizika, riyaziyyat və fizikadan ibarətdir. Məntiq də nəzəri elmlər kateqoriyasına aiddir.

Praktiki fəlsəfə əxlaq fəlsəfəsinə, evdarlıq fəlsəfəsinə və cəmiyyət fəlsəfəsinə bölünür. Fiqh – müsəlman hüquqşünaslığı bu təsnifata aid edilmir, çünki o, rəşadət problemlərinin tədqiqatı ilə məşğul olan elmin – fəlsəfənin kateqoriyaları sırasına daxil deyildir.

N.Tusi Nizami ənənələrini davam etdirərək özünün “azadlıq şəhəri” adlandırdığı gələcək cəmiyyətə öz baxışlarını şərh edir. “Azadlıq şəhəri”nin hər bir sakini müəyyən hüquqlara malikdir və bu sakinlərin hüquqları bərabərdir. Burada N.Tusinın humanizmi özünü göstərir. O, belə hesab edirdi ki, insan özünün bütün qüsurlarına və zəifliklərinə rəğmə, Tanrının ən nəcib

məxluqudur, o, Tanrının iradəsi ilə bütün başqa canlılardan uca-
dadır, onlardan üstündür və onlara hökm etməlidir. Q.E. fon
Qrünebaumun sözlərinə görə, insanın yarandığı andan ölümün
ali məqamına yetişdiyi vaxta qədər keçdiyi həyat yolunun ən
gözəl təsvirini Nəsirəddin Tusinin “Əxlaqi-Nasiri” adlı məşhur
traktatında sözün vəsfinə həsr etdiyi bölmədə tapmaq olar.

N.Tusi insanın taleyinin alın yazısı olması və onun həyatında
Allahın rolu məsələsinə toxunaraq bildirir ki, insan öz
hərəkətlərində sərbəstdir və öz hərəkətlərinə görə cavabdehdir.
Onun həyatında Allahın rolu ondan ibarətdir ki, Allah öz
bəndələrinə özlərinin xeyrinə olan işləri görməyi əmr edir və
onlar üçün zərərli olan işləri görməyi qadağan edir.

N.Tusi İbn Sina fəlsəfəsinin ardıcıl davamçısı idi. Bununla
bərabər, Tusinin əsərlərində yeni ideyalar, fəlsəfi fikri inkişaf
etdirən orijinal konsepsiyalar təklif olunur. N.Tusinin dinə
dərindən inanmasına baxmayaraq, dünyanın əbədiliyi, insan
həyatının tale qisməti olması və insanın iradə azadlığı
məsələlərini təhlil edərkən zəkaya əsaslanan konsepsiyalar irəli
sürür, dünyada baş verən hadisələri onların təbii səbəblərindən
çıxış edərək izah etməyə çalışır.

Ədəbiyyat

- Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил (Познание). Книги I-II. Перевод и комментарии А.В.Сагадеева. Баку, 1986.
- В.Буров. Современная китайская философия. М., 1980.
- Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- М.Диноршоев. Философия Насиреддина Туси. Душанбе, 1968.
- А.Игнатенко. Ибн Халдун. М., 1980.
- Б.Исмаатов. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX-XV вв. Душанбе, 1986.
- Z.Məttədov. Azərbaycanca XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. Bakı, 1978.
- Z.Məttədov. Vəhtənyarın fəlsəfəsi. Bakı, 1983.
- З.Мамедов. Азербайджанские философы и мыслители средневековья. Баку, 1993.
- Мери Бойс. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.
- Очерки по истории азербайджанской философии. Т. I. Баку, 1966.
- A.Rzayev. Nəsirəddin Tusi: həyatı, elmi diünya görüşü. Bakı, 1996.
- А.Сагадеев. Ибн Сина. М., 1985.
- В.Соколов. Средневековая философия. М., 1979.
- Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
- Е.Фролова. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.
- Г.Шаймухамбетова. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.



III fəsil. Antik fəlsəfə

- *Antik fəlsəfənin dövrlərə bölünməsi*
- *Qədim yunan fəlsəfəsinin təşəkkülü*
- *Fəlsəfənin inkişafında ziddiyyətli meyillər: dialektika və metafizika*
- *Qədim yunan fəlsəfəsinin klassik əsri*
- *Ellinizm fəlsəfəsi*
- *Qədim Roma fəlsəfəsi*
- *Müasir filosofların əsərlərində antik fəlsəfənin qiymətləndirilməsi*

Antik fəlsəfənin dövrlərə bölünməsi. Qədim Şərq ölkələrində fəlsəfənin rüseymlərinin necə inkişaf etməsini, bu ölkələrdə mifoloji və dini təsəvvürlərin sırf fəlsəfi baxışlarla necə qarışdığını gördük. Lakin qədim Yunanıstanda və qədim Romada mədəniyyətin müstəqil bir hadisəsi kimi yaranmış fəlsəfə bizim eradan əvvəl VII əsrin sonlarından eramızın VI əsrinə qədər uzun inkişaf yolu keçmişdir. Qədim yunan və qədim Roma filosoflarının təlimlərinin məcmusu antik fəlsəfə adı almışdır.

Antik fəlsəfə e.ə. VII əsrin sonu – e.ə. VI əsrin əvvəllərində Yunanıstanın özündə deyil, kiçik Asiyanın qərb sahillərində İoniyanın yunan məskənlərində, ilk növbədə, Miletə yaranmışdır. O, özünün inkişafı dövründə iki əsas və nisbətən uzun mərhələ keçmişdir: birinci mərhələ e.ə. VII əsrin axırlarından e.ə. II əsrə qədər davam etmiş qədim yunan ellinist dövrü, ikinci mərhələ e.ə. II əsrdən başlamış və b.e. VI əsrinin əvvəlində başa çatmış qədim Roma dövrüdür. Bu dövrlərin hər birində antik fəlsəfənin inkişafının bir neçə iri və xırda mərhələsini

fərqləndirmək olar. Məsələn, qədim yunan dövrünün birinci – Milet mərhələsi (Fales, Anaksimandr, Anaksimen, Efesli Heraklit, Kolofanlı Ksenofan) e.ə. VII-VI əsrlərdə başlanmış və e.ə. VI əsrin ikinci yarısında, İoniya şəhərləri öz siyasi müstəqilliyini itirdiyi və yunan fəlsəfəsinin inkişaf mərkəzi İtaliyanın və Siciliya adasının yunanlar yaşayan şəhər-dövlətlərinə keçdiyi vaxtda başa çatmışdır (Pifaqorun həmfikirlər ittifaqı, Parmenid və Zenon rəhbərliyi altında eley məktəbi, Aqriqent adasından olan Empedokl).

Antik fəlsəfənin inkişafının növbəti mərhələsi e.ə. V əsrin ortalarından başlanır. Həmin dövrdə yunan-İran müharibələrindən (e.ə. 500-449-cu illər) sonra Afina Yunanıstanın demokratik şəhər-dövlətlərinin – polislərin mədəni həyat mərkəzinə çevrilmişdi (Anaksaqor, Sokrat, Platon, Epikur, Aristotel). Afina fəlsəfi məktəbi ilə paralel olaraq Abderdə Levkipp və Demokritin məktəbi inkişaf edir. Antik Yunanıstan fəlsəfəsi parlaq çiçəklənmə dövründən sonra Makedoniyalı İsgəndərin imperiyasının yarandığı dövrdə də inkişafını davam etdirmişdir. Bundan sonra antik fəlsəfə artıq qədim Romada, bütün Aralıq dənizi regionunda hegemonluğa nail olmuş Roma imperiyasının hakimiyyəti altında inkişaf edir. Qədim Roma fəlsəfəsi (Lukretsi Kar) Romanın respublika dövrünün axırlarında (e.ə. II-I əsrlər) yaranmış və Roma imperiyası dövründə təxminən onun süqutuna qədər (b.e. V əsrin sonu, VI əsrin əvvəli) yunan fəlsəfəsi ilə paralel inkişaf etmişdir.

Göründüyü kimi, antik fəlsəfə dolğun bir fenomen kimi dünya mədəniyyətinin qədim mərkəzləri olan Hindistandan, Çindən və İrandan çox uzaqlarda yerləşən yunan şəhər-dövlətlərində yaranmışdır. Lakin bu fakta istinad edərək demək olarmı ki, antik fəlsəfə bəşəriyyətin fəlsəfi şüurunun inkişafında təcrid olunmuş bir hadisədir? Əlbəttə, olmaz. Yunanıstanın Kiçik Asiyadakı İoniya məskənləri daha qədim sivilizasiyalara, o cümlədən Misir və Babilistan sivilizasiyalarına məxsus Şərq xalqları ilə geniş ticarət və mədəni əlaqələr saxlayırdı. Onlar həmin xalqlar vasitəsilə astronomiya, riyaziyyat və digər elmlərə aid

biliklərin əsasları ilə tanış olmuşdular. Şərq fəlsəfi baxışlarının əsasları da bu şəhərlərə gəlib çatmışdır. Məsələn, məlumdur ki, Platon Zərdüştü qədim dövrün filosofu adlandırır, Aristotel isə Xeyir ilə Şər arasında mübarizə haqqında Zərdüştün təlimi ilə tanış idi.

Antik fəlsəfə də, öz növbəsində, Yaxın Şərq ölkələrində fəlsəfi şüurun inkişafına çox böyük təsir göstərmişdir. Aristotel, Platon və Plotinin fəlsəfi təlimləri İsgəndəriyyədə və Suriyada geniş yayılmışdı. Neoplatonizmin ən böyük nümayəndələri Porfiri (e.ə. təqribən 304-cü ildə vəfat etmişdir) və onun şagirdi Yamvlix (e.ə. təqribən 330-cu ildə vəfat etmişdir) əslən suriyalı olmuşlar. Bundan əlavə, V əsrin ikinci yarısında–VI əsrin əvvəllərində Bizansın hakim dairələri xristianlığı bütünpərəstliyin hücumlarından qorumaq üçün bütünpərəst aristotelizmə zərbələr endirmişdir. Məsələn, imperator Zenon 489-cu ildə dekret verərək peripatetiklərin məktəbini, imperator Yustinian isə Afinadakı sonuncu – neoplatonist fəlsəfə məktəbini bağlatdırmışdır. Bu məktəblərin davamçıları Sasanilər sülaləsinin hakimiyyətdə olduğu İranda, o cümlədən Nisibin və Hinduşapur şəhərlərində sığınacaq tapmışdılar. V-VI əsrlərdə həmin şəhərlərdə fəlsəfə məktəbləri yaranmışdı.

Antik fəlsəfə ideyalarının əsas əhatə dairəsi öz inkişafını beləcə başa vurdu.

Qədim yunan fəlsəfəsinin təşəkkülü. E.ə. VII əsrdən IV əsrə qədərki dövr qədim Yunanıstanın ictimai fikir tarixində əqli inkişafın mifologiya və dindən elmi və fəlsəfi təfəkkürə doğru yönəlməsi ilə səciyyələnir. Ətraf aləmlə səmərəli əlaqələrin qurulması qədim yunanalara qonşuları olan misirlilərin və babillilərin sənətkarlığını, texniki vərdişlərini və ilkin elmi biliklərini mənimsəməyə imkan vermişdir. İstedadlı yunanlıların bu nailiyyətlərə yaradıcı yanaşması sırf yunan mədəniyyətinin inkişafına yeni təkan vermişdir ki, bunun da nəticəsində ən mühüm hadisələrdən biri olan qədim yunan fəlsəfəsi meydana gəlmişdir.

Qədim yunan fəlsəfəsinin formalaşmasının və inkişafının başlanğıc nöqtəsi Fales (e.ə. təqribən 625-547-ci illər), Anaksimandr (e.ə. təqribən 610-546-cı illər) və Anaksimenin (e.ə. təqribən 588-525-ci illər) təmsil olunduqları Milet məktəbi hesab edilir. Bəşəriyyətin bu ilk filosofları həm də təbiətşünas idilər. Onlar bütövlükdə təbiətin, kosmosun və dünyanın mahiyyətini anlamağa səy göstərir, bütün varlıqların əmələ gəldiyi ilkin maddəni müəyyənləşdirməyə çalışırdılar.

Kainatın eyni elementlərdən ibarət olması indi çoxları üçün aşkar və aydındır. Amma görəsən e.ə. VI əsrdə **Fales** nəyə əsaslanaraq belə bir nəticəyə gəlmişdi ki, bütün varlıqlar sudan yaranır və dağılıqda yenidən suya çevrilirlər? Əlbəttə, zəkanın gücünə.

Anaksimandr hesab edirdi ki, ilkin maddə su deyil, apeyrondur - başqa maddələrdən fərqlənən, özünün mümkün vəziyyətlərindən hər birinə münasibətdə qeyri-müəyyən olan hüdudsuz ilk maddə olaraq, bütün maddələrə başlanğıc verən isti və soyuğun əksliklərinə ayrılır. O öyrədirdi ki, dünyalar yaranır və dağılır, Günəş sistemi yeganə deyil və sonsuz sayda dünyalar mövcuddur. Dünya əbədi deyil, lakin o dağılanda hüdudsuzluqdan yeni bir dünya əmələ gəlir və dünyaların bir-birini belə əvəzləməsi əbədi davam edir. **Anaksimen** hesab edirdi ki, hava əbədi ilk mövcudiyətdir və onun boşalması və ya qatılması hər şeyin - əvvəllər mövcud olmuşların, hazırda mövcud olanların və gələcəkdə mövcud olacaqların əmələ gəlməsinin ilk mənbəyidir. O, heliosentrik sistem ideyasını birinci olaraq irəli sürərək hesab edirdi ki, Ayda həyat var, yəni həyat kosmosda məskunlaşmışdır və deməli, başqa planetlərdə də insanlar mövcuddur.

Onların ardınca şair-filosof **Ksenofan** (e.ə. VI-V əsrlər) gəlir. Bir növ ayrıca yer tutan sima olsa da, o, Eley məktəbinin müjdəçisi idi. O, çoxlu sayda allahların Olimpdə məskunlaşması haqqında təsəvvürləri tənqid etmişdir. Onun fikrincə, insanlar özlərinə oxşayan allahlar uydurmuş və özlərinə xas olan fiziki əlamətləri onlara da şamil etmişlər. Amma bir Allah mövcuddur ki, o da hər şeydə var və hər şeyi ağıl gücü ilə idarə edir.

Bütün doğulan və böyüyən nə varsa, hamısı torpaq və sudur; insanlar torpaqdan və sudan yaranmışlar. Nə allahların təbiəti haqqında, nə bütün yerdə qalanlar barəsində həqiqi bilik ola bilməz, ancaq fikir ola bilər. O, Homeri və Hesiodu ona görə tənqid edirdi ki, onlar insana xas olan qüsurları allahlara aid etmişlər. Biz Ksenofanın təlimində mütərəqqi mədəniyyət nəzəriyyəsi görürük: “Allahlar bəndələrə hər şeyi əvvəldən açıqlamamışlar, lakin insanlar tədricən, axtararaq daha yaxşı olanı tapırlar”.

Pifaqor özü heç nə yazmırdı, ancaq o da Sokrat kimi yalnız danışırdı. Onun təlimi həm dini təsəvvürləri, həm də fəlsəfi baxışları əhatə edirdi. Pifaqorun dini təlimi ruhun ölməzliyi və ölümdən sonra insan ruhunun başqa canlıların bədəninə köçməsi, saymanın əsas elementi olan vahidin ilahi ədəd olması haqqında təsəvvürləri təbliğ edirdi. Burada Şərq mütəfəkkirlərinin təlimləri ilə müəyyən bir oxşarlıq, xüsusən də, buddizmin təsiri nəzərə çarpır. Pifaqorun hesab və həndəsə ilə məşğul olması onun fəlsəfəsinə də öz təsirini göstərmişdir. O, dörd substansiya – od, su, torpaq və hava haqqında ideyadan imtina etmir, lakin hesab edirdi ki, ədəd dünyanın bütün şey və hadisələrinin ilk elementidir: əks ədədlər cütlüyündən hissi qavranılan cisimlər yaranır ki, onların da dörd əsası var – od, su, torpaq, hava; bu dörd əsasın çevrilmələri nəticəsində insan və digər canlılar yaranır. Ədədləri (təbiətin kəmiyyət cəhətlərini və qanunauyğunluqlarını insanın şüurunda ifadə edən mücərrəd təfəkkürün məhsullarını) onları doğuran obyektiv mənbədən – konkret şeylərdən və hadisələrdən ayıran pifaqorçular bir idealist kimi ədədləri bütün mövcudluğun ilkin, əzəli ünsürləri hesab edirdilər.

Pifaqor insanlara qidalanma və davranış barədə çoxlu məsləhət və göstərişləri, üç həyat tərzini haqqında təlimi irs kimi qoymuşdur. Bu həyat tərzlərindən ən alisi praktiki həyat deyil, seyrçi həyat hesab edilirdi.

Pifaqorun aforizmlərindən birində deyilir: “Tərəzinin üstündən keçməyin”, yəni bərabərliyi və ədaləti ayaqlar altına salmayın.

Pifaqor dövründən başlayaraq fəlsəfənin inkişafında ikinci xətt – idealist xətt aydınca təzahür edir. Fales, Anaksimandr və Anaksimenin baxışları materializm xəttini təmsil etdiyi halda, Pifaqor faktiki olaraq idealizm xəttinin banisidir.

Fəlsəfənin inkişafında ziddiyyətli meyillər: dialektika və metafizika. Əksliklər ideyasının ilk dəfə olaraq pifaqorçular tərəfindən ədədə nisbətdə irəli sürülməsinə baxmayaraq, onlar əkslikləri hərəkətdən kənarda, statika vəziyyətində nəzərdən keçirirdilər. Hər şeyin axması, hər şeyin dəyişməsi və dünyada baş verən bütün hadisələrin mənbəyi kimi mübarizə haqqında ilk dəfə fikir söyləyən yunan və dünya fəlsəfəsi tarixində ən orijinal mütəfəkkirlərdən biri – **Efesli Heraklit** (e.ə. təqribən 544-483-cü illər) olmuşdur. O, yunan tarixi üçün gərgin və böhranlı bir dövrdə - demosun tayfa aristokratiyasına qarşı kəskin mübarizəsinin sonuncunun hakimiyyətinin devrilməsinə və polis demokratiyasının formalaşmasına gətirib çıxardığı, kiçikasialı yunan polislərinin və bütün Elladanın İran şahlığına qarşı azadlıq müharibəsi dövründə yaşamışdır.

Heraklit mənsəyinə və siyasi baxışlarına görə aristokrat idi. O, aristokratiyanın hakimiyyətini əvəz etmiş demokratik hakimiyyətə düşmən münasibət bəsləyir və belə hesab edirdi ki, hakimiyyət “ən yaxşılardan” azlığına mənsub olmalıdır.

Heraklitin fəlsəfi təliminin əsasında bütün varlığın ötəri, dəyişkən xarakteri barədə təsəvvürlər dayanırdı. Hər şey axır, hər şey dəyişir – dünya haqqında ilk dialektik nəticə buradan irəli gəlir. Heraklit güman edirdi ki, dünyada mövcud olanların hamısı maddi ilkin başlanğıcdan yaranmışdır. Bu mənada o, sadəcə dialektik deyil, dialektik-materialist idi. Lakin bu ilkin maddə nə Falesin dediyi su idi, nə Anaksimandrın dediyi apeyron, nə də Anaksimenin dediyi hava. Heraklit bildirirdi ki, təbiətin əsasını təşkil edən ilk maddə oddur. Dünya və ya təbiət fasiləsiz dəyişmə prosesindədir. Bütün təbii maddələr arasında dəyişməyə ən çox qabil olan və ən mütəhərrik olan isə məhz oddur. Heraklit od obrazını bütün dünyaya, bütün kainata bu cür şamil edir: kosmos bütün mövcudiyət üçün eynidir; o, hərdən alovlanan,

hərdən də sönən canlı od olmuş, var və əbədi də olacaqdır. Deməli, bütün kosmos və bütün dünya hərdən közərən, hərdən sönməyə başlayan oddur.

Heraklitin inkişaf etdirdiyi baxışa görə, dünya hərəkətsizlik yox, elə bir prosesdir ki, bu zaman bütün şey və xassələr necə gəldi dəyişmir, onlar əks keyfiyyətə - özlərinin əksinə çevrilirlər. Soyuq isti, isti soyuq, nəm quru, quru isə nəm olur və s. Sadələvh dialektikadır, amma çalış ki, onu təkzib edəsən. Burada nəyi təkzib etmək olar? Soyuq yalnız isti ola bilər və başqa cür ola bilməz ona görə ki, o, bu vəziyyətdə daim mövcud deyildir. Eynilə yaş da yalnız quruya çevrilə bilər və s. Günəş özü hər an yeniləşir. Heraklitin təliminə görə, əbədi hərəkət həm də əbədi dəyişiklikdir: "Hər gün çıxan Günəş yeni deyil: o, daim, fasiləsiz yeniləşir". Ona görə də iki dəfə eyni çaya girmək mümkün deyil: çünki o, hər dəfə başqadır.

Hər şeyin öz əksinə çevrilməsi insan həyatında sadə keçid deyil, mübarizədir. Heraklitin təbirincə desək, mübarizə hər şeyin atası, hər şeyin şahıdır. Məhz əksliklərin mübarizəsi sayəsində onların daxili eyniliyi üzə çıxır. Şeylərin bütün keyfiyyətləri nisbidir. Dəniz suyu bir tərəfdən ən saf və eyni zamanda, ən çirkli sudur: balıqlar üçün bu su qida və xilas mənbəyi, insanlar üçün isə yararsız və təhlükəlidir.

Təbiətin hərəkəti və dəyişməsi qanunauyğunluqdur. Heraklit bu qanunauyğunluğu loqos adlandırır. Loqos həm də insan idrakının həqiqiliyinin əsasıdır, yəni Heraklitə görə, loqos idrakın özünün qanunauyğunluğu kimi çıxış edir.

Təbiəti dərk etməyə, hərəkət proseslərini anlamağa və əks etdirməyə cəhd edən yunan fəlsəfi fikrinin mərkəzi bundan sonra həmin dövrdə Yunanistanın müstəmləkəsi olan Cənubi İtaliyaya keçir. E.ə. VI-V əsrlərdə burada üç böyük filosofun – Eleyli Parmenid, Eleyli Zenon və Samoslu Melisin təmsil etdiyi fəlsəfə məktəbi mövcud idi. Bu məktəbin əsas təlimləri Parmenid və Zenon tərəfindən yaradıldığına görə, onu Eley məktəbi adlandırırdılar.

Eley məktəbinin baş filosofu Ksenofanın davamçısı **Parmenid** idi (e.ə. təqribən 540-470-ci illər). Onun təliminin bəzi müddəaları pifaqorçulara qarşı yönəlmişdi. Parmenid onlarla əlaqəni kəsmişdi. O, həmçinin Heraklit və Anaksimənə qarşı onların materializminə görə kəskin çıxışlar edirdi. O, əqli biliyi hissi biliyə qarşı qoyurdu, lakin varlığı dünyanın mərkəzində hərəkətsiz vəziyyətdə olan maddi kürə şəklində təsəvvür edirdi. Parmenidin fikrincə, dünya məkanı həmişə tamamilə dolu olur, hər bir fikir mövcud olan haqqında fikirdir, buna görə də yoxluq ola bilməz. Əgər yoxluq **mövcud deyilsə**, deməli, heç nə yaranmır və heç nə məhv **olmur**. Dünya vahiddir, onun hissələri yoxdur. Hər hansı çoxluq yalnız hissələrin aldanmasıdır. Hərəkət də mümkün deyil: hərəkət və məhvolma haqqında təsəvvürlər yalnız adı insanların fikridir, yəni dünya haqqındakı güzəran təsəvvürləridir və fəlsəfəni həqiqət haqqında təlim kimi bu cür təsəvvürlərdən fərqləndirmək zəruridir.

Həqiqətdən mövcud olanlar haqqında Parmenidin metafizik konsepsiyası belədir. O, hissələrin yaratdığı dünya mənzərəsinə etimadsızlığı və hətta müəyyən inkarı nəzərdə tutur. Parmenidin özünəməxsus tərzdə zəkanın idraddakı rolunu yüksək qiymətləndirməsinə baxmayaraq, onun təlimi qeyri-elmi fikirlər və mifoloji anlayışlara görə fərqlənir.

Parmenidə görə, bütün bu hadisələrin əsasında işıq və zülmətin əksliyi dayanır. Yer kürəsini konsentrik şəkildə dövrələyən göy halqaları vardır. Bu halqalardan biri saf odla, digəri zülmət qaranlıqla doludur. Onların arasında yerləşən halqada müəyyən qədər od var. Yer dünyanın mərkəzində dayanan cisimdir. Dünyanın mərkəzində hökmran ilahə, yaxud başqa sözlə desək, Həqiqət və Zərurət dayanır. Bu ilahə bütün göy cisimlərinin hərəkətini "püşk atmaqla" idarə edir. O, insanlarda bir-birinə qovuşmaq cəhdini oyadan məhəbbət Allahını - Erosu bütün allahlardan əvvəl yaratmışdır.

Parmenidin bəzi gümanları, məsələn, Ayın qaranlıq təbiəti, onun yalnız Günəş işığını əks etdirməsi və özünün işıq saçmağa qabil olmaması, eləcə də bizim hissələrimizin və aqlımızın öz fiziki

təbiətimizdən və bədən orqanlarının vəziyyətindən asılı olması haqqında güman elmi təsəvvürlərin sonrakı inkişafında böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Parmenidin şagirdi **Zenon** (e.ə. 480-430-cu illər) buna oxşar, lakin daha güclü fikirləri müdafiə edirdi. O, Parmenidin nəzəriyyəsini müdafiə etmək üçün bir sıra arqumentlər irəli sürmüşdür. Zenon mübahisəni çox bacarıqlı şəkildə aparırdı və Aristotel həqiqətin müəyyən edilməsi üçün Zenonun təklif etdiyi metodu tərifləyərək, onu "dialektika"nın banisi adlandırmışdır. Qədim Yunanıstanda "dialektika" sözü mübahisə aparmaq məharətini, öz müddəalarını əsaslandırmaq və rəqibin dəlillərindəki daxili ziddiyyətləri aşkar etmək bacarığını bildirirdi. Sonrakı dövrdə, xüsusən də Hegelin əsərlərində "dialektika" sözü başqa mənə kəsb etmişdir. "Metafizika" sözü də müxtəlif mənalara malikdir. Bu söz Aristotel tərəfindən tətbiq edilmişdir. Deməli, Zenonun dövründə "metafizika" sözü ümumiyyətlə olmamışdır. Aristotel "fizikanın" hüdudlarından kənarında olanları metafizika adlandırır. O, elmi əsər yazaraq əşyavi dünyanı "fizika" kimi səciyyələndirmiş, öz fəlsəfi müddəalarını isə "Metafizika" əsərində şərh etmişdir. O vaxtdan fəlsəfəni "metafizika" adlandırmışlar. Engels bu sözü hərəkəti inkar edən təlim barəsində mənfi mənada işlətməmişdir.

Beləliklə, Zenon dialektikanın banisi olmuşdur. Onun dialektik metodunu "əksindən isbat" riyaziyyat metodu ilə müqayisə etmək olar. Zenon Parmenidin əleyhdarlarının tezislərini şərti olaraq qəbul edir, lakin sonra sübut edir ki, həmin tezislərin qəbul edilməsi labüd olaraq ziddiyyətlərə gətirib çıxarır. Beləliklə, o, həmin müddəaların yalan olmasını əsaslandırır. Hərəkətin mümkünsüzlüyü haqqında Zenonun mühakimələrini çətin həll edilə bilən problemlər mənasında aporiyalar adlandırmaq qəbul edilmişdir, hərçənd, o, özü həmin anlayışı işlətməmişdir. Zenon bir neçə bu cür aporiya yaratmışdır: "Dixotomiya", "Axilles", "Uçan ox", "Mərhələlər". Zenonun iki min il bundan əvvəl ifadə etdiyi arqumentlər antik riyaziyyatın, məntiqin və dialektikanın sonrakı inkişafına güclü təkan vermiş, qarşıya çıxan çətinliklərin

aradan qaldırılması yollarının axtarışı fikrini oyatmışdır. Bu aporilərin məzmun zənginliyi sayəsində onlar hərəkət haqqında qararlaşmış təsəvvürlərin dəyişməsində məhək daşı rolu oynamışlar. Çünki onlarla bağlı məntiqi çətinliklərin aradan qaldırılması üçün xeyli səy göstərmək tələb olunurdu.

Eley məktəbinin üçüncü nümayəndəsi **Meliss** (e.ə. V əsrin ortaları) olmuşdur. Həqiqi varlığın vəhdəti, əbədiliyi və dərk edilə bilən olmaması haqqında Parmenidin təlimini təkrarladığına baxmayaraq Meliss sübut edirdi ki, dünya o zaman əbədi, yaranmayan və yox olmayan ola bilər ki, o, sonsuz olsun.

İndi isə materialist istiqamətin başqa səviyyəyə və başqa dövrə aid daha bir nümayəndəsinin – **Empedoklun** (e.ə. təqribən 490-430-cu illər) təlimini nəzərdən keçirək. Öz baxışlarını “Təbiət haqqında” traktatda şərh etmiş filosof və həkim Empedokl Siciliyanın Aqriqente şəhərində yaşayıb-yaratmışdır. Bu şəhərdə fəlsəfi fikrin yeni bir istiqaməti inkişaf etməyə başlamışdı. Empedokl həqiqi varlığın əbədi, sarsılmaz və dəyişməz olması barədə Parmenidin fikrinə əsaslanırsa da, varlığın elementlərinin sayı məsələsində onunla razılaşmır: Parmenidə görə, həqiqi varlıq yeganədir, Empedokl isə dörd maddi başlanğıcı – od, hava, su və torpağı fərqləndirərək, onları “bütün şeylərin kökləri” adlandırır. Şeylərin yaranması, əslində bu, əbədi köklərin birləşməsidir ki, onların da arasında od daha mühüm rol oynayır. Köklərdən əlavə daha iki hərəkətverici qüvvə var: növbə ilə dünyada hökmranlıq edən Məhəbbət və Ədavət. Məhəbbət hökmran olduğu dövrdə hər şey vəhdət təşkil edir, Ədavətin hökmranlıq etdiyi dövrdə isə hər şey çoxalır. Empedokl şeylərin mənşəyində məqsədə uyğunluğu inkar edərək, öz araşdırmalarında cisimlərin yaranması prosesində təsadüfün roluna da toxunmuşdur.

Empedokl kosmologiya və fizika sahəsində Pifaqor və Parmenidlə müqayisədə xeyli irəli getmişdir. O, Ay və Günəş tutulmalarını izah etmiş, bu hadisələri Ayın Yer ilə Günəş arasından keçməsinin nəticəsi hesab etmişdir. Heyrətamizdir ki, Empedoklun gümanına görə, işığın məkanda yayılması üçün

zaman zəruridir, amma işıq çox böyük sürətlə yayıldığı üçün biz onun yayılma müddətini hiss etmirik. O bildirirdi ki, bitkilər heyvanlardan daha əvvəl və ixtiyari şəkildə yaranmışdır. Heyvanların formalarının çoxalması tədricən baş vermişdir. Empedoklun təlimində fizika, kosmologiya və fiziologiya artıq dindən asılı deyildi.

E.ə. V əsrin ortalarından başlayaraq qədim yunan fəlsəfi fikri ilk dəfə olaraq, sözün həqiqi mənasında, Yunanıstan zəmininə düşür. E.ə. V əsrin əvvəlində iranlıların dəhşətli basqınlarının müzəffər şəkildə dəf olunmasına başçılıq etmiş Afina az sonra siyasi və mədəni həyat mərkəzinə çevrildi. Afina demokratiyasının görkəmli lideri Periklin dövründə burada fəlsəfə də yaranır. Onun ilk görkəmli nümayəndəsi **Anaksaqor** (e.ə. təqribən 500-428-ci illər) idi.

Anaksaqor özünəqədərki materialistlər kimi hesab edirdi ki, mövcud dünya ilkin nizamsız, xaotik şəkildə qarışmış maddi hissəcikləri nizama salan "ağlın" fəaliyyəti sayəsində yaranmışdır. Anaksaqor üçün "ağıl" maddi - mexaniki - hərəkətverici qüvvədir.

Anaksaqor təkcə filosof deyil, həm də elmi tədqiqatçı idi. Müəyyən araşdırmalar sayəsində onun çıxardığı nəticələr dini postulatlarla zidd idi. Buna görə Anaksaqora böhtan ataraq dini kafirlikdə ittiham etmişdilər. Bu ittiham üçün bəhanə Anaksaqorun belə bir fikri olmuşdur ki, göy cisimləri ilahi varlıqlar deyil, Yerdən qopub ayrılmış və havada sürətli hərəkət nəticəsində közərmiş nəhəng maddi cisimlər və ya qayalardır. O, mühakimə olunaraq Afinadan qovulmuş, bundan sonra Kiçik Asiyadakı Lampsak adlanan yerdə məskunlaşmış və az sonra orada vəfat etmişdir.

Başqa aləmlərin məskunlaşması haqqında nəzəriyyə də Anaksaqora məxsusdur. O, belə hesab edirdi ki, Ayda həyat vardır. Anaksaqora görə, gözlə görünməyən həyatı başlanğıc hər yerdə yerləşdirilmişdir. Bütün canlıların yaranmasının mənbəyi də onlardır. Bu isə yenə panspermiya nəzəriyyəsi demək idi. Yeri

gəlmişkən, kosmik şüalar kəşf ediləndən və radiasiyanın bioloji obyektlərə təsiri aydınlaşdırıldıqdan sonra kiçik bir həlqə çatışmır, sübut edilsin ki, Yer üzündə həyat heç vaxt yaranmayıb, o, kainatda hadisədir, ən elementar orqanizmlərin yaranması səviyyəsində kainatda əbədi mövcuddur və bu anlamda ona istər zaman, istərsə də məkan məhdudluğu yoxdur. Kosmik cisimlərdə və kosmik tozda artıq həyatın prototipi olan üzvi maddələr aşkar edilmişdir.

Anaksaqor fəlsəfəsinin əsas vəzifəsi eleatlar tərəfindən müəyyən edilmiş həqiqi varlığın əbədiliyi və ötəri olmaması fikrini hissələrin dəlalət etdiyi dəyişmə, hərəkət və çoxluqla uzlaşdırmaqdır. Bununla o, metafizik konsepsiyalara qəti surətdə müəyyənləşdirilmiş materialist xarakter və bir qədər dialektik rəng verirdi. O, həm çoxluğun, həm də hərəkətin gerçəkliyini sübut edirdi. Anaksaqora görə, maddi ünsürlərin sayı sonsuzdur, amma onları hərəkətə gətirən qüvvə təkdir. Bütün əşyalar birləşmə və bölünmə yolu ilə yaranır və məhv olur. Dünya bölünməz deyil, o, hissəciklərin sonsuzluğundan ibarətdir. Hər bir əşyada digər əşyanın bir hissəciyi vardır. Mənidə (maya) tüklər, dırnaqlar, damarlar, arteriyalar, sinir və sümüklər olduğu kimi, bütün başqa əşyalarda da nə isə vardır. Məsələn, ağda qara, qarada ağ, ağırdə yüngül, yüngüldə ağır vardır. Beləliklə, Anaksaqor Demokritin atomistika haqqında, maddənin atom quruluşu haqqında təlimini hazırlamışdır.

Anaksaqor öz dövrü üçün dahiyənə sayıla biləcək bir fikir də söyləmişdir: İnsanın əlləri olduğuna görə, o, heyvanlardan üstündür. Məsələ heç də onda deyildir ki, insan heyvandan ağıllıdır, hərçənd, bəzən bunu da isbat etmək lazım gəlir; o, ağıllıdır ona görə ki, onun inkişaf etmiş əlləri vardır.

Anaksaqor tamamilə şüurlu şəkildə fəlsəfi anlayışları miflərdən xilas etməyə çalışırdı.

E.ə. V əsrdə Yunanıstanın bir sıra şəhərlərində köhnə aristokratiyanın siyasi hakimiyyəti quldarlıq demokratiyasının hakimiyyəti ilə əvəz edildi. İlk dəfə məhz bu hakimiyyətin yarat-

dığı seçkili təsisatların – yeni sosial qaydaların müdafiəsində böyük rol oynamış xalq məclisi və məhkəmənin inkişafı natiqlik məharətinə malik olan insanların hazırlanmasını tələb edirdi. Nitqin düzgünlüyü və natiqlik məharəti baxımından daha çox inkişaf etmiş insanların bəziləri siyasi biliklər və ritorikadan dərs deyirdilər. Bu adamları “sofistlər” adlandırırdılar. “Sofist” sözü başlanğıcda “mahir insan”, “müdrük”, “müdrüklük müəllimi” mənasında işlədilirdi. Lakin sonradan demokratik quruluşu inkar edən mühafizəkar yazıçılar gəncləri məhkəmə və siyasi karyeraya hazırlayan yeni müəllimlərə də düşmən kimi baxmağa başladılar. Onlar öz nitqlərində həqiqəti üzə çıxarmağa deyil, qərəzli, bəzən bilərəkdən yalan baxışları isbat etməyə çalışanları “sofistlər” adlandırmağa başladılar.

Hər hansı həqiqəti isbat etməyi və onu hər hansı yanlış fikrə çevirməyi bacaran bu sofistlər mükəmməl təhsilləri ilə fərqlənir və öz qazancları ilə dolanırdılar. Onlar dedikləri dərsə və camaat qarşısında çıxışlarına görə pul alırdılar. Onlar öz ağılları hesabına qazanc əldə edən ilk insanlar, mübahisə aparmaq və məntiqi araşdırmalar sahəsində çox mahir idilər.

Sofistlər bir sıra fəlsəfi traktatlar yaratmışlar. Skeptisizm onların dünya baxışlarının fərqləndirici cəhəti idi. Bu, skepsisin və relyativizmin ilk forması idi.

Abderli Protaqor (e.ə. təqribən 490-420-ci illər) sofistika liderlərindən biri olmuşdur. Bu məşhur kəlam ona məxsusdur: “İnsan bütün şeylərin ölçüsüdür: mövcud olan şeylərin mövcudluğunun, mövcud olmayan şeylərin mövcud olmamasının”. Protaqor bu tezisi hər şeyin nisbi olmasını sübut etmək üçün irəli sürmüşdü. Protaqora görə insanın hər şeyin ölçüsü olması o deməkdir ki, ağıllı və məntiqi fikirləşməyi bacaran fərd hər hansı problemin həlli üçün hər şeydən öz xeyri üçün istifadə edə bilər; deməli, insan həmin şeyin ölçüsü, onun ağasıdır.

Sofistləri iki qrupa bölürlər: böyüklər (Protaqor, Qorqi, Qippi, Prodik) və kiçiklər (Likofron, Alkidamant, Antifont, Frazimax). İdrak məsələləri onların diqqət mərkəzində idi. Lakin sosial-

siyasi məsələlərə də az diqqət yetirmirdilər. Likofron insanlar arasında sosial fərqlərin zəruri olmasını inkar edir, sübut edirdi ki, insanlar azad doğulurlar və təbiət heç kəsi kölə kimi yaratmır.

Sofistlərin tarixi xidməti ondan ibarətdir ki, onlar təbiət hadisələrinin, nisbilik haqqında təlimin rasionalist izahını inkişaf etdirmiş, kəskin sosial məsələlər qaldırmışlar. Sofistlər birinci olaraq insan problemini qaldırmışlar, lakin onların əsas xidməti Sokratın gəlişini hazırlamaları olmuşdur.

Qədim yunan fəlsəfəsinin klassik əsri. Sofistlər rasionalizmi inkişaf etdirməklə, dialektikanı hazırlamaqla və kosmoloji şüurun əsaslarını laxlatmaqla öz missiyalarını yerinə yetirdilər. Lakin onlar bəzi prinsipsiz, bəzən tamamilə nihilist təlimlər irəli sürməklə özlərini hörmətdən saldılar, nüfuzlarını itirdilər. Sofistlərin təlimləri həm idealistlər, həm də materialistlər tərəfindən inkar edilirdi.

İlk böyük idealist mütəfəkkir olan **Sokrat** da (e.ə. 469-399-cu illər) sofistlərin relyativizminə və subyektivizminə qarşı çıxırdı. Sofistlərlə Sokrat arasında ümumi cəhət ondan ibarətdir ki, sofistlər kimi Sokratın da nəzərində fəlsəfənin əsas problemi onların sələflərində olduğu kimi kosmoloji problem deyil, antropoloji problem; dünya və dünya nizamı deyil, insan və onun həyatı idi. Onların arasında fikir ayrılıqları "insan", "təbiət və insanın vəzifəsi", "xeyirxahlıq", "mif" və başqa anlayışların şərhilə bağlı idi.

Sokratdan sonra onun heç bir əsəri qalmamışdır və onun təliminin məzmununu yalnız şagirdlərinin – Platonun və Ksenofontun məlumatlarına əsasən təxmini müəyyən etmək mümkündür. Platon "Sokratın apologiyası" silsiləsindən 34 dialoq yazmışdır. Sokrat tez-tez deyirdi: "Mən bilirəm ki, heç nə bilmirəm". Lakin bir rəvayətə görə, Sokratın davamçısı Xerefont Apollonun müqəddəs ziyarətgahına gələrək pifiya – orakula müraciətlə Allaha belə bir sual vermişdir: "Dünyada Sokratdan müdrik adam varmı?". Onda belə cavab eşitmişdi: "Ondan müdrik yoxdur". Sokrat öz əhəmiyyətinə və fəlsəfəsinə görə o qədər nəhəng

simadır ki, tarixçilər filosofları üç qrupa bölürlər: “Sokratdan əvvəlkilər”, “Sokratın müasirləri” və “Sokratdan sonrakılar”.

Sokrat öz təlimini şərh etmiş və öz konsepsiyasını əsaslandırılmışdır: insan problemdən başqa heç bir problem yoxdur; kosmoloji şüur cəfəngiyatdır və onun mövzusu yoxdur: insan təbiətə aid məsələlərə qarışmamalıdır – orada Allah hökmranlıq edir və təbiətin qanunlarını öyrənmək insanın işi deyil; insanın əsas vəzifəsi özünü dərk etməkdir. Bu, özünüdərkdir. Özünüdərk isə qarşıya ən köklü məsələlər qoyur. Sən bu dünyaya nə üçün gəlmisən? Sən nə etməlisən? Sənin taleyin necədir, sənin fəaliyyətinin mənası nədir?

Sokratın baxışlarında mürəkkəb məqamlar çox olmuşdur. Həmin məqamlardan biri belədir: o, bir tərəfdən insan problemini qaldırır, idrakın vəzifəsinin insanın özünüdərk olduğunu bildirərək, hesab edirdi ki, insandan uca heç nə yoxdur, amma digər tərəfdən isə, mənşəcə aristokrat olmasa da, demokratik partiyaya deyil, aristokratlar partiyasına mənsub idi. Onun atası daşyonan, anası isə mamaça idi. Sokrat özü əvvəlcə heykəltəraş olmuşdur. O, demokratiyanın mövcud olmasını ağlabatan hesab etmirdi, çünki demokratiya xalq hakimiyyəti deməkdir və hakimiyyətin xalqa, yəni fiziki əmək nəticəsində mənəvi, əqli və fiziki cəhətdən şikəst insanlara verilməsi ağılsızlıqdır. Dünyanı ağıllı adamlar – filosoflar – mənəvi aristokratlar idarə etməlidirlər. Periklin dövründə Sokratdan dərs almış adamlar çevrilmiş, iki dəfə Afinanı idarə etmiş və hər iki dəfə də bu insanlara Sokratın şagirdi başçılıq etmişdir. Lakin onlar məğlub olmuş və edam edilmişlər.

Sonralar, e.ə. 399-cu ildə kafirlikdə, köhnə allahları inkar etməkdə və yeni ilahi qüvvələrə ehtiram göstərməkdə ittiham edilən Sokrat məhkəmənin hökmü ilə bir piyalə zəhər içmiş, bundan əvvəl isə bütün gecə kitab oxumuşdur. Ondan nə oxuduğunu soruşanda belə cavab vermişdi: “Təzə kitab oxuyuram, orada yeni biliklər şərh edilmişdir”. Ondan soruşdular: “Nəyə görə oxuyursan, axı sabah səhər səni edam edəcəklər?” Sokrat onlara belə cavab verdi: “Elə ona görə oxuyuram ki, daha vaxtım yoxdur”.

Sokrata məxsus olan bu kəlamlar bütün bəşəriyyət üçün əməli məsləhətlər kimi səslənir: “Özünü dərk et”, “Hər işi əndazəsində gör”, “Fəlsəfəni sev”, “Bilik xeyirxahlıqdır”, “Heç kəs öz iradəsi ilə pislik etmir”. Sokratın həyatın mənası haqqında mühakimələrinin məntiqi belədir: insan həqiqəti dərk etmək, yaxşılıq etmək və bunların hamısını gözəl etmək üçün doğulur. Həqiqətin, xeyirxahlığın və gözəlliğin vəhdəti insanın təyinatının mahiyyətidir. İnsan yalnız o halda insan olur ki, onun üçün həqiqət hər şeydən qiymətli olsun.

Əslində, Sokratın fəlsəfəsi antropologizmdir, lakin bu, etik antropologizmdir. Dünya fəlsəfə tarixində antropologizm dövrü Sokratla başlanır.

Sokratın öz sübutlarında hansı metoddan istifadə etməsi də mühüm məsələdir. O, dialektik idi. Onun anlamında dialektika anlayışların tədqiqat metodu, dəqiq təriflərin müəyyən edilməsi üsuludur. Onun metodu üçün iki üsul seçiyəvidir: istehza, sonra isə həqiqətin təsdiq edilməsi. Mübahisəni elə aparmaq lazımdır ki, onun nəticəsində həqiqət yaransın. Sokrat öz müsahibinə bir neçə istehzalılıq sual verirdi və həmin adam özünü itirirdi. Məsələn o, sərəkərdə Laxesə belə bir sual vermişdir: “İgidlik nədir?” Laxes belə cavab verir: “İgid o şəxsdir ki, sırada öz yerində qalmaqla düşmənlə vuruşur və döyüş meydanından qaçmır”. Sokrat bu fikri təsdiq edir, lakin qeyd edir ki, onun müsahibi igidliyi ayrıca bir hala aid etmişdir, çünki bəzən qaçıb qurtarmaq da igidlik hesab edilə bilər. Məsələn, skiflər düşmən qabağından qaçarkən təqib zamanı heç də vuruşduqlarından az igidlik göstərməmişlər. Sokrat hər dəfə elə faktlar seçir ki, müsahibinin mövqeyinin birtərəfli olması dərhal üzə çıxır. Sonra onun müsahibi igidliyə inadkarlıq kimi tərif verir. Sokrat isə belə bir sillogizm qurur: hər bir mərdlik yaxşıdır; heç də hər bir inadkarlıq yaxşı deyil; deməli, istənilən inadkarlıq mərdlik deyil.

Sokratın həll etməyə çalışdığı məsələlər bu gün də öz aktuallığını itirməmişdir, buna görə də Sokrat bizim də müasirimizdir.

Sokrat idealist idi, Levkipp və Demokrit isə atomist materializmi təmsil edirdilər.

Levkipp (e.ə. təqribən 500-440-cı illər) atomistikanın əsasını qoymuşdur. Atomistikaya görə dünyada hər şey ən xırda, sadə və bölünməz hissəciklərdən – atomlardan və boşluqdan ibarətdir. Mütəlak boşluq və bu boşluqda hərəkət edən atomlar anlayışlarını ilk dəfə elmi dövriyyəyə gətirən Levkipp olmuşdur.

Atomist materializmin ən böyük nümayəndəsi Levkippin şagirdi və dostu **Demokrit** (e.ə. təqribən 460-371-ci illər) olmuşdur. O, atomların və boşluğun mövcud olmasını, Kainatda atomların sayının sonsuz və onların birləşmə formalarının çox müxtəlif olmasını məntiqi yolla isbat etmişdir. Gördüyümüz dünyada bütün şeylər və cismlər görünən və hiss edilməyən maddi hissəciklərin, müxtəlif keyfiyyətlərə malik olan müxtəlif kiçik mövcudyyətlərin müvəqqəti birləşməsi nəticəsində yaranır. Kainat sonsuzdur və sonsuz dünya məkanında, eyni zamanda, mövcud olan dünyaların sayı-hesabı yoxdur. Bu dünyalar əbədi olaraq öz başlanğıc vəziyyətinə qayıdırlar.

Demokritin idrak haqqında təlimi də materialist təlimdir. O, duyğuları – şeylərin hissələrə təsiri nəticəsində yaranan obrazları idrakın başlanğıcı hesab edirdi. Lakin ölçüləri çox kiçik olduğuna görə, hissələr üçün əlçatmaz olan şeylər də mövcuddur. Onların mövcudluğuna ağıl vasitəsilə əmin olmaq olar.

Demokritin atomist baxışları zamanın əbədiliyi anlayışı ilə sıx əlaqəli şəkildə inkişaf etmişdir. O, zamanın və maddi başlanğıcların əbədi olmasını əsas götürərək təbiətdə bütün proseslərin və hadisələrin zəruri olması qənaətinə gəlirdi.

Demokritin təlimi fəlsəfənin inkişafında çox böyük addım olmuşdur. Materiyanın quruluşunun atomistik nəzəriyyəsi sonrakı dövrdə nəzəri təbiətşünaslığın inkişafının əsasını təşkil etmişdir.

Antik fəlsəfənin ən böyük nümayəndəsi görkəmli mütəfəkkir **Platondur** (e.ə. 427-347-ci illər). Sokratın şagirdi və onun çılğın tərəfdarı olan Platon müəlliminin ölümündən sonra Afinanı tərk etmiş, uzun müddət səyahətdə olmuş və 40 yaşında vətənə qayıdandan sonra mifik qəhrəman Akademın meşəsində fəlsəfə məktəbi yaratmışdır. Sonralar həmin məktəb akademiya adlandırılı-

mışdır. Sokratın 30-dan çox əsəri qalmışdır, onlardan ən məşhurları aşağıdakılardır: “Pir”, “Dövlət”, “Parmenid”, “Timey”, “Sofist”, “Qanunlar” və s.

Platon anlayışlar filosofudur. O, anlayışın mücərrədlik kimi rolunu mütəfəkkirlər arasında birinci olaraq başa düşmüş və təfəkkürün hissi qavrayışdan fərqlənən anlayışlardan ibarət təbiətini açmışdır. O, ideyaları mütləqləşdirməyə meyil edir, ideyalar dünyasını şeylər dünyasına qarşı qoyur, şeylər haqqında ideyaları şeylərin özündən təcrid edirdi. Buna görə, Aristotel onu tənqid edirdi. Aristotel belə hesab edirdi ki, şeyin mahiyyəti şeyin özündən kənarında ola bilməz.

Lakin Platona görə, təkə ideyaların mövcud olması hissi aləmə aid şeyləri izah etmək üçün kifayət deyildir. Bu şeylər keçici olduğu üçün onlar təkə varlıqla deyil, yoxluqla da şərtlənməlidir. O, yoxluğu materiya ilə eyniləşdirirdi. Atomistlər atomları cismani hesab edir, yoxluğu isə boşluğa bərabər tuturdular. Platonda isə yoxluq materiya, varlıq isə cisimsiz ideyalardır. Buna görə də Platonun təlimi obyektiv idealizm kimi xarakterizə edilir. Ona görə ki, onun fikrincə, mövcud olan əşya deyil, onun mahiyyəti – ideyadır, lakin ideya özlüyündə mövcuddur.

Platon fəlsəfəsi üçün mühüm məqamlardan biri də onun “gözəlliyi” ali ideyalardan biri hesab etməsidir. Gözəllik ideyası bütün şeylərə gözəllik verir, o, nümunədir, modeldir, paradıqmadır.

Lakin Platona görə ən ali, ən mühüm ideya nemət ideyasıdır. Nemət dərk edilən əşyalara təkə mövcudluq və ondan mahiyyət kəsb etmək qabiliyyəti vermir. Nemət ideyası hər şeydən ucadır, o, istər dünyada, istərsə də insanların həyatında bütün gözəlliklərin səbəbidir. Bu, o deməkdir ki, dünyada hökm sürən qayda məqsədəuyğun qaydadır: hər şey xoş məqsədlərə yönəlir.

Platona görə, bütün canlı varlıqlar üçün ali məqsəd nemətə malik olmaqdan ibarət səadətdir. Buna görə də hər bir ruh nemətə can atır və nemətə naminə hər şeyi edir. Ruh nemətə nail olmağa çalışmaqda nemət haqqında biliklərə can atır.

Platonun taleologiyası, obyektiv məqsədəuyğunluq haqqında təlimi, onun teologiyası ilə sıx bağlıdır. Platonun nəzərində Allah təkcə canlı varlıq deyildir. O, nemətlərin mükəmməliyidir. Allah özü nemətdir. Allah gözəldir və gözəlliyi sevir, buna görə də O, özünə oxşar dünya yaradır, çünki O, yalnız o halda xoşbəxt ola bilər ki, Onun dünyaya bəxş etdiyi həyat xoşbəxt olsun. Allah qadir demiurdur – o, ideyaları materiya ilə birləşdirmiş və kosmosu yaratmışdır.

Platonun kosmologiyasının mərkəzində dünya ruhu haqqında – ruhun insan bədənindəki zindana salınması, lakin çevrilməyə qabil olması haqqında təlim dayanır. Ruh üç hissədən ibarətdir: Ulu Tanrı tərəfindən yaradılan idraki hissə və aşağı səviyyəli allahların yaratdığı səmərəli və ehtiras hissələri. İnsan düzgün tərbiyə edildikdə ruhun idraki hissəsi ehtiraslara və xəyallara üstün gələ bilər.

Platonun idrak nəzəriyyəsi onun ruh haqqında təlimindən ayrılmazdır. O, dərk edilən əşyaların fərqlərindən asılı olaraq idrakın növlərini də fərqləndirirdi. Platona görə həqiqi idrak yalnız həqiqətən mühüm ideyalar barəsində mümkündür. Bu cür idrakın mənbəyi insanın ölməz ruhunun bədənə köçməsinə qədər seyr etmiş olduğu ideyalar dünyası haqqında xatirələrdir. Hissiyata aid şeylər və hadisələr barəsində bilik əldə etmək mümkün deyildir, onlar haqqında yalnız ehtimal söyləmək olar. Platon idrak metodu olan dialektikanı iki yol kimi başa düşürdü: anlayışların ümumiləşdirilməsi vasitəsilə ən aliyə çatmaq və əksinə, ən ümumi anlayışlardan daha az ümumi anlayışlara doğru aşağı enmək.

Platonun cəmiyyət və dövlət barədə baxışları böyük maraq doğurur. Bu filosofun fikrincə, insanlar öz səyləri sayəsində mükəmməliyə yaxınlaşa bilməzlər, buna görə də qanunlar təsis edən və cəmiyyətin təkmilləşməsi üçün zəruri zəmin yaradan dövlət olmalıdır. Yaxşı dövlət müdriklik, mərdlik, qaydaları gözləmək və ədalətlik kimi keyfiyyətlərə malik olur.

Platona görə, ideal tipli cəmiyyət odur ki, orada insanların davranışının əsas hərəkətverici qüvvəsi maddi qayğılar və stimullar

deyil, mənəvi prinsiplərdir. Dövlət azad vətəndaşlar arasında əmək bölgüsünə arxalanır. Məhz əmək bölgüsü vətəndaşların hər bir təbəqəsinin fəaliyyətinin cəmiyyət üçün daha faydalı olmasını təmin edir. Ailə və xüsusi mülkiyyət bir-birinə zidd maraqların mənəbləridir və bu səbəbdən onlar cəmiyyətin vəhdətini pozurlar. Cəmiyyətin vəhdətinin ali formasına nail olmaq üçün döyüşçülər və idarəçilər arasında şəxsi mülkiyyəti ləğv etmək, arvadların və uşaqların ümumi olmasını tətbiq etmək, böyüməkdə olan nəslin tərbiyəsini dövlətə həvalə etmək lazımdır. Platonun ideal cəmiyyəti filosofların hökmranlıq etdiyi, əsgərlərin isə özlərini təkmilləşdirmək və mənəvi rəşadətə daha yüksək pilləsinə çatmaq qabiliyyətinə malik olduğu yunan polisidir.

Qədim Yunanıstanın ən böyük filosofu **Aristotel** (e.ə. 384-322-ci illər) Platonun şagirdi idi.

Aristoteldən çoxlu əsərlər irs qalmışdır. Onun "Orqanon" adlı kitabına "Kateqoriyalar", "Analitiklər", "Topika", "Mühakimə haqqında traktat", "Sofist sübutlarının təkzib edilməsi" adlı məntiqi traktatları daxildir. Aristotelin "Metafizika" əsəri varlıq haqqında təlimə həsr edilmişdir. Filosof təbii-elmi məsələləri "Fizika" kitabında, "Göy haqqında", "Heyvanların hissələri haqqında" traktatlarında; psixologiya məsələlərini "Ruh haqqında" traktatında nəzərdən keçirir. Onun "Nikomaxın etikası" adlı etik traktatı çox məşhurdur. "Ritorika" və "Poetika" əsərlərində isə natiqlik sənəti, poeziya və estetika məsələləri təhlil edilir.

Bir filosof kimi Aristotel Platona həm yaxın, həm də ondan uzaqdır. Ona görə yaxındır ki, o, idealizm mövqelərində qalmışdır, ona görə uzaqdır ki, elm haqqında təcrübi biliklərə meyil edirdi. Platonun idealizmi dualizmə, materiya və formanın vəhdəti ideyasından çıxış edən Aristotelin idealizmi isə monizmə və empirizmə meyil edir. Aristotelin fikrincə, Platonun səhvi ondan ibarətdir ki, o, ideyaları hərəkətlə səciyyəvi olan hissiyyat aləmindən ayıraraq onların müstəqil mövcudluğunu güman edirdi. Aristotel özü isə fərdləri, məsələn, konkret insanı, konkret atı mahiyyət adlandırır, növləri və cinsləri isə birincilərdən törəmə olan ikinci dərəcəli mahiyyətlər hesab edirdi. O, şeyin

materiya (substrat) və formadan ibarət olmasını bildirirdi. Tunc heykəldə materiya tunc, forma isə heykəlin cizgiləridir. Aristotelin təliminə görə, forma varlığın əsas səbəbi, materiya isə varlığın imkanındır.

Aristotelə görə, hərəkət və dəyişmə dünyanın əsas xassələridir. Dünya dörd başlanğıcdan ibarətdir: materiya (anlayışın gerçəkləşdiyi məkan), forma (imkandan gerçəkliyə keçid baş verəndə materiyanın qəbul etdiyi anlayış), hərəkətin səbəbi və nəhayət, məqsəd, yəni məlum hərəkətin nəyin naminə baş verməsi.

Aristotel üçün səciyyəvi cəhət ondan ibarətdir ki, o, Allahı hər hansı hərəkətin qeyri-maddi forması və hərəkətsiz mənbəyi kimi başa düşür. Aristotelə görə, Allah ali başlanğıc, nemət ideyasıdır. Ona əbədilik, identiklik, yeganəlik kimi keyfiyyətlər xasdır. Allah hər şeyi ilk dəfə hərəkətə gətirən qüvvə və son gerçəklikdir. Allah mükəmməllik mücəssəməsidir, buna görə o, həm də zəka mücəssəməsidir. Allaha oxşamaq istəyən insan öz zəkasını inkişaf etdirməlidir.

Allahın bütün mövcudatın əzəli və sonradan yaranmayan səbəbi olması ideyası orta əsrlərdə müsəlman mütəfəkkirlərinə islam ehkamlarını fəlsəfi cəhətdən əsaslandırmaqda kömək etmişdir.

Aristotelin idrak nəzəriyyəsi onun ontologiyasına əsaslanır. Filosof elmi biliyi təcrübə, fərziyyə və fikirdən fərqləndirir. Biliyin əsas cəhətləri – sübutluluq, ümumilik və zərurilikdir. Hər bir bilik əşyanın doğurduğu duyğudan başlayır. Əgər əşyaya müvafiq duyğu yoxdursa, deməli, ona müvafiq dəqiq biliklər də yoxdur. Əşyanın mövcudluğu biliyin mövcudluğundan öncədir.

Elmi biliyin səciyyəsinə və onun vəzifələrinə xüsusi diqqət yetirən Aristotelin fikrincə, elmi bilik faktı qeyd etməli, şeyin mövcudluğunun səbəblərini aydınlaşdırmalı, faktın mahiyyətini və faktın mövcud olub-olmamasını müəyyənləşdirən şərtləri tədqiq etməlidir. Elmi bilik mütəbər bilikdir.

Aristotel tarixdə ilk məntiqi sistemi – sillogistikanı yaratmışdır. O, sillogistikanın əsas vəzifəsini müəyyən şərtlər əsasında etibar-

lı nəticələr çıxarmaq qaydalarını müəyyən etməkdə görürdü. Həmin qaydalar belədir: bir-birinə zidd olan hökmlər eyni əşyaya münasibətdə doğru ola bilməz; inkar və təsdiqin hər ikisi yalan ola bilməz; düşünülmüş hər bir ifadə mühakimə prosesində eyni mənada işlədilməlidir.

Aristotelin məntiqi terminlər məntiqidir və onun mərkəzində əqli nəticələr və sübutlar haqqında təlim dayanır. Bu, əsrlər boyu elmi sübutun əsas vasitəsi olmuş formal məntiqdir.

Qədim yunan filosofları belə hesab edirdilər ki, kosmosda təsadüfə yer yoxdur, orada hər şey qanunauyğundur, tale alın yazısıdır və heç nə ona qarşı çıxa bilməz: "Tale xoşluqla getmək istəyəni aparır və müqavimət göstərəni isə sürükləyir". Öz sələflərindən fərqli olaraq, Aristotel təsadüf haqqında başqa konsepsiya yaratmışdır: yalnız çox nadir hallarda baş verən və səbəbi aydın olmayan hadisə təsadüfdür; bu cür hadisə vəziyyətin müəyyən axarı sayəsində yaranır: təsadüf elmi cəhətdən izah edilməsi mümkün olmayan fenomendir.

Aristotel Platonun ideal dövlət layihəsində təklif etdiyi arvadların, uşaqların və əmlakın ümumi olması fikrinə etiraz edir və əsas kimi onu göstərirdi ki, arvadların və uşaqların ümumi olması əxlaqa ziddir, əmlakın ümumi olması isə dövlətdə hərc-mərcliyə səbəb olacaqdır.

Aristotel ictimai iğtişəşlərin səbəblərini maddi mənfəət əldə etmək istəyində görürdü. O, üsyanlara və vətəndaş iğtişəşlərinə səbəb olan psixoloji amilləri xüsusi fərqləndirirdi. Məsələn, bərabərliyə can atmaq bu cür amillərə aiddir. Dövlətdə bu və ya digər qrupların hədsiz ucalması, üstünlük hissi və tamahkarlıq, islahatlar aparılmasında qətiyyətsizlik, paxıllıq, qorxu və s. siyasi hərəkətlərə və üsyanlara səbəb olur.

E.ə. 335-ci ildə Aristotel Afinada Likeyli Apollon məbədinin yaxınlığında özünün Likeya adlı fəlsəfə məktəbini açmışdı. O, məktəbin dövrəsindəki bağın xiyabanlarında var-gəl edərək mühazirələr oxuyurdu. Bununla əlaqədar Aristotelin şagirdlərini "peripatetiklər" ("gəzişənlər") adlandırırdılar. Bu məktəb min

ilə yaxın mövcud olmuşdur. Aristotel fəlsəfəsinin davamçıları da peripatetiklər adlanırdı.

Ellinizm fəlsəfəsi. Filippin və İsgəndərin Makedoniyanı fəth etməsi böyük imperiya yaranması ilə nəticələndi. Lakin İsgəndərin ölümündən az sonra bu imperiya parçalandı. Əvvəlcə makedoniyalıların işğalına məruz qalmış, sonra isə Romanın tabeliyinə keçmiş yunan şəhər-dövlətləri e.ə. IV əsrdən b.e. V əsrinə qədər davam etmiş ellinizm dövründə dərin tənəzzülə məruz qalmışdır. Siyasi hakimiyyətin itirilməsi mənəvi həyatda böhranla müşayiət olunurdu. Eyni zamanda, nəzəri təfəkkür zəifləyir, fəlsəfənin seyrçi xarakteri güclənirdi. O, əsasən şəxsi davranış məsələləri ilə maraqlanır, fərdin daxili azadlığa qovuşması yollarını axtarırdı. Bu şəraitdə ellinizm fəlsəfəsinin dörd məktəbi yaranır: kinizm, epikureizm, skeptisizm və stoisizm.

Kinizm məktəbinin adı “kine” – it sözündəndir. Kinik Diogen özünü Diogen-it adlandırmışdı. Platon da ona it deyirdi. Latın transkripsiyasında bu məktəbin nümayəndələri “siniklər” kimi məşhur idi.

Sokratın şagirdi **Antisfenin** (e.ə. təqribən 435-370-ci illər) davamçıları olan kiniklər ruhi sakitliyə və səadətə qovuşma yollarını axtarmaqla məşğul olur, insanları yalnız ən zəruri şeylərlə kifayətlənməyə çağırırdılar. Onlar Sokratın təlimini inkişaf etdirir, bunun üçün öz müəllimlərinin malik olduğu mənəvi keyfiyyətləri – təmkinlilik, sakitlik, yeməkdə və geyimdə isə tələbkar olmamaq kimi xüsusiyyətləri əsas götürürdülər. Onlar səadət anlayışını ictimai normalara etinasız yanaşmaqla, sərvətdən və şöhrətdən imtina etməklə əlaqələndirirdilər.

İdeyalara ümumi mahiyyət kimi yanaşan Platonu buna görə tənqid edən **Sinodlu Diogen** (e.ə. təqribən 400-325-ci illər) kinizmin parlaq nümayəndəsi idi. O, passiv mövcudluğu, tərkidünya həyat tərzini təbliğ edir, aza qane olmağa, hökmdarların qarşısında cəsarətli və müstəqil olmağa çağırırdı. Deyilənə görə, o, özü gildən hazırlanmış çəlləyin içində

yaşayırmış. Yunanlar onlara “həyatda ən sadə yol göstərdiyinə görə” minnətdarlıq əlaməti olaraq Diogenə it şəklində abidə ucaltmışlar.

Epikureizm – qədim Yunanıstanın ən böyük mütəfəkkirlərindən biri olmuş **Epikurun** (e.ə. 341-270-ci illər) təlimidir. Epikuru bütün dünya deyil, tək insan maraqlandırır.

Epikur materialist idi, dünyanı atomizm əsasında dərk etməyə çalışırdı. Onun fikrincə, dünya atomlardan və boşluqdan ibarətdir. Atomların forması, ölçüsü və çəkisi var, onlar bölünməzdir və əbədi hərəkət vəziyyətindədir.

İnsanın biliklərinin mənbəyi hissi varlıq, kənar əşyalar və hadisələrdir. İnsan təbiətin qanunlarını dərk etməyə, həm qoca, həm də gənc üçün zəruri olan fəlsəfəni öyrənməyə çalışmalıdır.

Epikurun fikrincə, fizika və məntiq ilə müqayisədə etika fəlsəfənin əsas hissəsidir. Etika xoşbəxtlik, ona nail olmağın yolları və buna nəyin mane olması haqqında təlimdir. Xoşbəxtlik məmnunluqdur, lakin bu, mötədil məmnunluqdur. Ali məmnunluq ruhun sakitliyi – **ataraksiyadır**. İnsanın özünü təmin edə bilməsi – **avtarkiyadır**. Onun vasitəsilə bütün bədbəxtliklərdən xilas olmaq mümkündür.

Sonrakı dövrdə epikureizmin yayılmasında Lukretsi Kar mühüm rol oynamışdır.

Skeptisizm gerçəkliyi dərk etməyin mümkünlüyünü şübhə altına alan fəlsəfi fikir cərəyanıdır. Bu cərəyanın baniləri **Pirron** (e.ə. təqribən 365-275-ci illər) və **Sekst Empirik** (təqribən 200-250-ci illər) olmuşdur. Onlar bütün fəlsəfi məktəblərin ehkamlarını rədd edir, mühakimə yürütməkdən, biri digərinə zidd olan eynigüclü mühakimələrdən birinə qəti üstünlük verməkdən çəkinməyi tələb edirdilər.

Pirronun skeptisizmi aqnostisizm deyildi. O, hissi qavramanı etibarlı hesab edirdi. Pirrona görə, əgər mən bir şeyi acı və ya şirin hesab edirəmsə, bu, mənim mülahizəmdir. “Bu, mənə acı və ya şirin gəlir” ifadəsi həqiqət olacaqdır, lakin əgər bundan

sonra mən desəm ki, həmin şey həqiqətən acı və ya şirindir, onda mən yanılmış olaram.

Sekst Empirik skeptisizmin fəlsəfi təlim kimi doğru olmasını sübut etmək üçün böyük həcmdə empirik material işləmişdir. Bu fakt onun şərhini antik skeptisizm ensiklopediyası kimi qiymətləndirməyə əsas verir.

Stoisizm fəlsəfi məktəbinin əsası **Kitionlu Zenon** (e.ə. təqribən 333-262-ci illər) tərəfindən qoyulmuşdur. Stoiklər özlərinin əsas vəzifəsini fizika və məntiqə əsaslanan etika yaratmaqda görürdülər.

Stoiklərin fizika təlimi dünyanı vahid cisim hesab edirdi. Pnevma – cismani nəfəs hesabına canlanan bu dünya oddan yaranmışdır və vaxtaşırı oda çevrilir. Dünya Allahdır, Allah bütün təbiətdir.

Məntiqə və ya stoiklərin idrak haqqında təliminə görə duyğular hissələr vasitəsilə yaranır, nəticələr ağıl vasitəsilə çıxarılır, idrakın mərkəzi isə təsəvvürdədir.

Stoiklərin etikası insanı zərurət buxovlarından xilas etməyə yönəlmişdi. Onlar belə hesab edirdilər ki, insanı ətraf aləmin hakimiyyətindən xilas etmək xoşbəxt həyatın şərtidir. Xeyirxahlığı xoşbəxt olmaq naminə deyil, rahatlıq və Yer üzündəki bütün nemətlərə laqeydlik (apatiya) xatirinə axtarmaq lazımdır.

Müdrək insan öz rifahından ucada dayanır, o, hissi məmnunluğa can ata bilməz. O, dövlətin rifahını öz şəxsi rifahından uca tutur və cəmiyyətin rifahı naminə hətta ölümdən də qorxmur. Fəlsəfə - ölmək haqqında elmdir.

Qədim Roma fəlsəfəsi. Qədim Romada fəlsəfə daha gec, e.ə. II əsrdə yaranmış, e.ə. I əsrdə isə Neapol ətrafında Epikur məktəbi açılmışdır. Az sonra stoiklərin məktəbi Romada çox populyar olmuşdur. Bu məktəbin ən görkəmli nümayəndələri **Seneka** (e.ə. təqribən 5-ci il – b.e. 65-ci il), onun şagirdi **Epiktet** (təqribən 50-138-ci illər) və imperator **Mark Avreli** (121-180-ci illər) idi. Həm Seneka, həm də Epiktet insanın daxili azadlığı ideyasını təbliğ

edirdi. Xoşbəxt olmaq insanın iradəsindən asılıdır. Pislilik və yaxşılıq şeylərdə deyil, insanın onlara münasibətindədir.

Romalı filosof **Lukretsi Kar** (e.ə. təqribən 99-55-ci illər) məşhur “Şeylərin təbiəti haqqında” poemasında təbiətdə baş verən hadisələr və onların səbəbləri haqqında düşünür, Epikurun təliminin məzmununu şərh edir və öz müəlliminin müddəalarını inkişaf etdirir.

Lukretsinin fikrincə, dünya atomlardan və boşluqdan ibarətdir. Atomlar materiyanın əbədi hərəkətdə olan parçalanmaz hissəcikləridir, onlar şeylərin bölünmə dərəcəsinin son həddidir. Təbiətdə bütün şeylər boşluqda hərəkət edən atomların müxtəlif şəkildə birləşməsinin nəticələridir. Heç nə heçlikdən yaranmır, bütün şeylər toxumlardan əmələ gəlir. Bu toxumlar əbədidir. Bütün cisimlər və ruhlər həmin toxumlardan ibarətdir, lakin cisimlərin toxumları ilə müqayisədə ruhun toxumları daha xırda olur.

İdrakın məqsədi şeylərin təbiətini açmaqdır. Dünyanı dərkənin mümkünlüyünə əsla şübhə ola bilməz. İdrak hiss üzvləri və şüür vasitəsilə həyata keçirilir. İnsanın biliklərinin mənbəyi ətraf ələmdir. Dünyanın dərkə biliyin insanı cürətli və sakit vəziyyətə yaxınlaşdırmaq imkanı baxımından vacibdir.

Lukretsi Karın etikasına görə, həyatın məqsədi şəxsiyyətin “başqalarının diqqətini cəlb etmədən” mövcud olmasında, dövlət həyatından və siyasi həyatdan uzaqlaşmaqda görünür. İnsanın xoşbəxtliyi onun mülayim həyat tərzində, ruhi rahatlığındaır.

Neoplatonizm. Roma imperiyasının yaranması mənəvi həyatda dərin dəyişikliklərlə müşayiət olunurdu. Şərq ilə intensiv əlaqələr nəticəsində Qərbdə dini təlimlər yayılmaqda idi. Riyaziyyatın, astronomiyanın, mexanika və təbabətin inkişafı nəticəsində xüsusi elmlər fəlsəfədən ayrılmışdı. Fəlsəfə isə dinin təsirinə əvvəlki ilə müqayisədə daha artıq dərəcədə məruz qalır. Pifaqorizm və platonizm elementlərindən ibarət müxtəlif eklektik təlimlər yaranır. Belə təlimlərdən biri Plotinin (205-270-ci illər)

neoplatonizm təlimi idi. Bu təlim Platon fəlsəfəsinin dini-mistik məzmununu gücləndirmişdi.

Plotin Misirdə anadan olmuş, İsgəndəriyyədə təhsil almış, 244-cü ildən sonra Romaya köçmüş və orada öz fəlsəfə dərnəyini yaratmışdı.

Plotinin fikrincə, vahid ilahi ilk başlanğıc, bütün mövcudluğun əbədi əsası və mənbəyidir. O, öz fəlsəfəsinin vəzifəsini bu ilk başlanğıca əsaslanaraq dünyada mövcud olan bütün başqa şeyləri əsaslandırmaqda və geriyə, ilk vəhdətə doğru aparıcı yolu göstərməkdə görürdü. Plotin öyrədirdi ki, ilahi ilk başlanğıc hər şeyə qadir olduğuna görə, kainatın bütün sərvətini – dünyəvi ağıldan başlamış tək cisimlərə qədər, onun yoxluq kimi təsəvvür etdiyi materiyaya qədər hər şeyi özündən emanasiya edir.

Plotin öyrədirdi ki, insan ruhdan və bədəndən ibarətdir. Ruh bədən orqanizminin funksiyası deyil: o, özlüyündə mövcud olan varlıqdır, bədəni idarə edir, onun ehtiraslarına qarşı mübarizə aparır.

Plotinə görə, idrakın iki üsulu var: hiss və ağıl. İlk başlanğıcı isə nə hiss, nə də ağılla dərk etmək mümkün deyildir. O, hər hansı təyinetmədən yüksəkdir. Lakin hər halda Təkcəni dərk etmək mümkündür. Ruh ona qədər ucala bilər, lakin hiss və ya ağıl köməyi ilə deyil, yalnız diqqəti xüsusi şəkildə cəmləşdirməklə - seyrçilik, tərki-dünyalıq və vahid olmayan hər şeydən təmizlənmək – ruhu bədəndən azad etmək, onu Təkcə ilə qovuşdurmaq yolu ilə.

Müasir filosofların əsərlərində antik fəlsəfənin qiymətləndirilməsi. Müasir filosofların əksəriyyətinin yekdil fikrincə, fəlsəfə bu sözün həqiqi mənasında, qədim yunanların dühası ilə yaranmışdır.

Yunan sivilizasiyası tarixdə ilk sivilizasiyadır ki, onun daşıyıcıları olan qədim yunanlar elmi, fəlsəfi, estetik və digər təsəvvürləri kifayət qədər yüksək səviyyədə konseptuallaşdırmağa nail olmuşlar. Zehni fəallığın məhz bu tipinin – biliyi kon-

septuallaşdırmaq və bunun sayəsində təkcə faktlar və onların təsvirləri ilə deyil, həm də anlayışlarla əməliyyat aparmaq qabiliyyətinin, yəni nəzəri düşünmək bacarığının yaradılmasına və geniş tətbiqinə görə bəşəriyyət yunanlara borcludur.

Lakin fəlsəfə tarixinə dair müasir əsərlərdə antik fəlsəfənin şərhinə və qiymətləndirilməsinə az diqqət yetirilir. Çox ehtimal ki, məsələyə bu cür yanaşmanın əsasını vaxtilə Hegel qoymuşdur. Hegelin əsərlərində Levkipin və Demokritin təlimlərinə etinasız münasibət müşahidə olunur. O, Epikurun idrak nəzəriyyəsini “çox bayağı nəzəriyyə”, onun ruh haqqında təlimini isə “boş sözlər” adlandırır. Hegel Aristoteli də tənqid edir, lakin vurğulayırdı ki, Aristotel “insanların təsəvvürlərinin bütün dairəsini əhatə edir”, “Aristotelin zəkası real universumun bütün cəhətlərinə və sahələrinə nüfuz etmiş, onların dağınıq zəngin müxtəlifliyini anlayışa tabe etdirə bilmişdir”. O, təəssüflə deyirdi ki, Aristotelin əsərləri əsrlər boyu tamamilə unudulmuşdur: “Aristotelin fikir xəzinəsi əsrlər boyu ... demək olar ki, naməlum qalmışdır və Aristotel haqqında ən səhv xurafatlar yayılmışdır”.

İngilis filosofu Karl Popper antik mütəfəkkirlərin təlimlərinə çox diqqət yetirirdi. Digər ingilis fəlsəfə tarixçisi Çernis bildirirdi ki, Aristotel özünün dörd səbəb (maddi, formal, fəal və məqsəd) haqqında təlimindən çıxış edərək, Sokratdan əvvəlki filosofların təlimini prokuros yatağına pərçim etməyə çalışmış, onları yalnız özünün maddi səbəb haqqındakı təliminin təsdiqi kimi nəzərdən keçirmişdir.

Bakılı alim A.Makovelskinin çoxsaylı əsərlərində antik filosofların təlimləri tədqiq edilir. Onun “Qədim yunan atomistləri” adlı monoqrafiyası (Bakı, 1946) Levkipin və Demokritin fəlsəfi təlimlərinin təhlilinə həsr edilmişdir. O, antik atomistikani qədim fəlsəfə tarixinin ən mühüm bölməsi, qədim dövrün fəlsəfi fikrinin bu cərəyanının nümayəndələrinin bədii yaradıcılığını həcminə görə ən dəyərli və ən zəngin mənbə hesab edir.

Antik mütəfəkkirlərin fəlsəfəsinin ən yaxşı bilicilərindən olan A.Losev öz əsərlərində Platonun və Aristotelin təlimlərini dəqiq

və hərtərəfli təhlil etmiş, lakin sonuncunun təlimini “ziddiyyətli və düşünülməmiş anlayışlar toplusu” kimi qiymətləndirmişdir. Onun “Antik tarix fəlsəfəsi” kitabında (Moskva, 1977) antik mütəfəkkirlərin zaman və məkan, mədəniyyət və tarixi proses anlayışlarını necə tədqiq etdikləri göstərilmişdir.

Antik filosofların dialektik və elmi dərinliyi V.Asmusun “Antik fəlsəfə tarixi” (M., 1965) və “Antik fəlsəfə” (M., 1976) əsərlərində açıqlanır. V.Asmusun fikrincə, qədim yunan filosoflarında dünyanın və kosmosun şeylərin ölçüsü, harmoniyası və nizamlanmış quruluşu kimi xüsusi anlayışını aşkar etmək olar. Dünyaya bu cür baxış yunanların rəşionalizminin səciyyəvi cəhətidir. Bununla yanaşı, onlar cəmiyyətin tarixində və insan fərdinin davranışında irrəşional amili lazımcəna qiymətləndirməmişlər.

Stoiklər istər dünyada, istərsə də insanda irrəşional olanları prinsipcə inkar edirdilər. Yunan rəşionalizminin bu mənfi cəhəti antik dünyanın məhv olmasının və xristianlığın təntənəsinin mənəvi səbəblərindən biri idi.

Antik fəlsəfə problemlərinin öyrənilməsi müasir həyatı və onun problemlərini adekvat başa düşmək üçün əlavə imkanlar və vasitələr yaradır. Tarixi yaddaşın işləməsi sosial-mədəni tərəqqiyə həmişə dayaq olmuşdur.

Ədəbiyyat

В.Асмус. История античной философии. М., 1965.

В.Асмус. Античная философия. М., 1975.

Д.Джохадзе. Диалектика Аристотеля. М., 1971.

Ф.Кессиди. Сократ. М., 1976.

А.Лосев. Античная философия истории. М., 1977.

Платон и его эпоха. М., 1979.



IV fəsil. Orta əsrlər fəlsəfəsi

- *Teologiya və fəlsəfə: ontologiya və qnoseologiya problemləri*
- *Patristika*
- *Latın averroizmi*
- *Tomizm Qərbi Avropada sxolastik fəlsəfənin aparıcı istiqamətidir*
- *Realizm və nominalizm*

Teologiya və fəlsəfə: ontologiya və qnoseologiya problemləri.

Roma imperiyası süqut etdi. İmperiyanın Roma, Afina, Konstantinopol və İsgəndəriyyə kimi mədəni mərkəzləri avropalı barbarlar tərəfindən işğal edildi. Antik mədəniyyətin nailiyyətləri, ilk növbədə, onun fəlsəfi fikrinin məhsulları ictimai şüurdan sıxışdırılmağa başladı. Buna Qərbi Avropada xristianlığın yayılması da şərait yaradırdı.

Xristianlaşmış hökmdarlar ellinizmin bütpərəst ideologiyasını boğur və təqib edirdi. Antik filosofların əsərləri unudulmuşdu. Orta əsrlərdə fəlsəfi ideyalara din libası geydirirdilər. Gözəl Avqustin (354-430-cu illər) neoplatoniklərin təlimini xristian teologiyasının ehtiyaclarına uyğunlaşdırmışdı.

Sonrakı əsrlərdə sxolastik fəlsəfə demək olar ki, min il ərzində rəsmi xristian ideologiyasında şəriksiz hökmlərdir.

VIII əsrin əvvəlində ərəblərin İspaniyaya və Siciliyaya soxulması Qərbi Avropanın müsəlman mədəniyyəti ilə intensiv əlaqələrinin əsasını qoymuş oldu. Müsəlmanlarla xristianların əsrlər boyu çiyin-çiyinə yaşadığı Qranada, Kordova, Toledo və Sevilya Avropada müsəlman sivilizasiyası mərkəzləri olmaqla, alim və mütəfəkkirləri də cəlb edirdi.

XII əsrin axırları - XIII əsrin əvvəllərində Şərqi müsəlman ölkələrinin sosial-iqtisadi həyatında durğunluq, Qərbi Avropa ölkələrində isə əksinə, irəliləyiş başlananda burada sxolastik fə-

səfə inkişaf etdi. Bundan dərhal sonra mütəfəkkirlərin çoxu Aristotel ənənələrinə müraciət etdilər. Buna bir sıra amillər şərait yaratmışdı: əvvəlcə, Aristotelin Allahın ilk səbəb olması barədə təliminin teoloji ruhda səslənməsi, onun fəlsəfi baxışlarından xristianlığın əhkamlarının rəasional interpretasiyası üçün istifadə etməyə imkan verirdi; ikincisi, Qərbi Avropa filosoflarının əsas aristotelşünaslıq mənbəyi Averroesin - ərəb mütəfəkkiri İbn Rüşdün şərhləri idi. Bu isə həmin filosofların bir qisminin azad-fikirliyi inkişaf etdirməsinə, digərlərinin katolisizm əhkamlarının köməyi ilə ərəbdilli fəlsəfəni təkzib etmələrinə imkan verirdi.

Yaranmaqda olan xristian fəlsəfəsi dinlərin əhkamlarını müdafiə etmək və əsaslandırmaq məqsədini qarşıya qoymuşdur. Erkən xristian filosoflarını apologetlər adlandırırdılar. Onlar dini mədh edir, onu fəlsəfəyə qarşı qoyaraq sübut etməyə çalışırdılar ki, xristianlığın əsas prinsipləri yunan fəlsəfəsində qarşıya qoyulan suallara daha inandırıcı cavab verir.

Orta əsr filosofları xristian monoteizminin əsasını təşkil edən iki ən mühüm və qarşılıqlı əlaqəli prinsipi – büt-pərəstlərin fəlsəfi tək-kürünə tamamilə yabançı olan yaradıcılıq və vəhy prinsiplərini elə mənalandırmağa çalışırdılar ki, varlığa və idraka əsas isbat vasitələri kimi ən ümumi təriflər verən metafizik mənalandırmadan fərqli olaraq, müqəddəs kitabda qeyd edilmiş dini həqiqətlərdən çıxış etməklə, onların mənalandırılmasına bu və ya digər fəlsəfi anlayışları cəlb etsinlər. Bu dövrdə görkəmli filosofların bütöv bir nəslə yaranmışdır: Avqustin, Anselm, Abelyar, Siqer Brabantski, Foma Akvinski. Yaranış ideyası Orta əsr ontologiyasının əsasını, vəhy ideyası isə idrak nəzəriyyəsinin təməlini təşkil edirdi.

Patristika. Xristian mütəfəkkirləri dinin təməl prinsiplərini əsaslandırmaq üçün neoplatonizmin bir sıra müddəalarını ehtiyac duyurdular. II-VIII əsrlərdə erkən xristian fəlsəfəsi – patristika yarandı. Bu ad latınca “patres” – “atalar” sözündən yaranmışdı.

Patristikanın görkəmli nümayəndəsi ***Tertullian*** (təqribən 160-222-ci illər) dini etiqadla zəkanın bir araya sığmaması məsələsini qaldırmış ilk mütəfəkkirlərdən biri idi. O, sübut edirdi ki, din,

ilahi vəhy və insanın müdrikliyi arasında barışmaz fikir ayrılıqları mövcuddur. Tertullian fikirlərini ifadə etmək üçün fəlsəfi anlayışlardan istifadə edirdi: onun nəzərində Allah maddi deyil, cismanidir. İnsanın ruhu Allahın köməyi ilə toxumdan yaranır. Tertullian "Müdriklik haqqında" terminində Vahid Allahın – ata Allah, oğul Allah və Allah – müqəddəs ruhun üçlükdə vəhdəti haqqında ehkamı müzakirə edərkən ilk dəfə "üçlük" terminindən istifadə edir.

Patristika dövrünün ən böyük filosofu **Avreli Avqustin** (354-430-cu illər) idi. O, XIII əsrə qədər Orta əsr Avropa fəlsəfəsinin inkişafına çox güclü təsir göstərmişdir. Avqustin öz əsərlərində sübut edirdi ki, Allah ali varlıq, ali substansiya, ali səadətdir. O, neoplatonizm prinsiplərinə istinad etməklə xristian dini təlimini sistemləşdirməyə çağırırdı. O, insan həyatının mənasını səadətə can atmaqla əlaqələndirir, səadəti isə Allahu dərk etməkdə görürdü.

Avqustinə görə, Allah dünyanı heç nədən, zərurət üzündən deyil, öz istəyi ilə yaratmışdır. Dünya və insan bütünlüklə Allahdan asılıdır, Onun mövcudluğu isə təbiətin fəvqündədir.

Avqustin öz təlimində ilahi şəxsiyyət atributlarına çox diqqət yetirir. Onun təlimində Allah mütləq qüdrət sahibidir, əbədi və dəyişməz ideyalar Allahdadır, bu ideyalar dünyada mövcud olan qaydanı şərtləndirir. Allah hər şeyi qabaqcadan öz qərarı ilə həll edir.

Avqustinin xeyir və şər məsələləri barədə baxışları maraqlıdır. Allah hər şeyə qadirdir. Lakin onun yaratdığı dünyada hökm sürən pisliyə görə O, cavabdeh deyildir. Allah şeyləri yaradarkən onlara müəyyən ölçü, çəki və nizam bəxş etmişdir. Şeylərdə yaxşılıq da vardır. Pislik isə özlüyündə mövcud olan bir şey deyil, yaxşılığın olmamasıdır.

Deyə bilərik ki, V-VI əsrlərdə insanın azad iradəsinin və Allahın hər şeyi qabaqcadan müəyyənləşdirən iradəsinin qarşılıqlı nisbəti məsələsi latın patristikasının əsas nəzəri məsələsi olaraq qalmaqda idi. Pelagi (təqribən 360-cı il – 418-ci ildən sonra) ilə

Avqustin arasında polemik qarşıdurma nəticəsində bu məsələ barəsində qızğın diskussiyalar Orontedə (529-cu il) kilsə yığıncağına qədər davam etmişdir. Həmin yığıncaqda Pelagi təliminin ifrat volyuntarist implikasiyaları pislənsə də, insan iradəsinin azad olması barədə müddəanın özü əsla pislənməmişdir. Pelagi insanın nicatını onun özünün mənəvi tərkidünyalıq səylərindən bilavasitə asılı hesab etdiyi halda, Avqustin mütləq qəzavüqədərin müdafiəçisi kimi çıxış edərək hesab edirdi ki, bütün insanların mahiyyəti iradədir. İradə insanın nəyisə əldə etmək və itirməmək istəyinə doğru ruhun şüurlu hərəkəti, insanın razılıq və ya narazılığının ifadəsidir. O, əmin idi ki, insana öz qərarları ilə, əlbəttə, bu qərarın Allahın iradəsinə müvafiq olduğu dərəcədə dəyişmək səlahiyyəti verilmişdir.

Avqustin xristian əxlaqçısıdır. Onun fikrincə, dini əxlaq olmayan yerdə nicat yolu yoxdur. Yoxsulluq və miskinlik nicat üçün ən əlverişli şəraitdir.

Avqustin dünya tarixinin xristian konsepsiyasını ilahi qismətin nəticəsi kimi inkişaf etdirmişdir.

Son antik dövrün ən böyük filosofu **Boetsi** (480-524-cü illər) olmuşdur. O, elə bir dövrdə üzə çıxmışdı ki, Qərbdə qədim yunan dilini unutmaya başlamışdılar və latın dili burada mədəniyyətin yeganə dilinə çevrilməkdə idi. Boetsi Aristotelin və Porfirinin bəzi əsərlərini latın dilinə tərcümə və şərh etmişdi. O, həm də özünün teoloji traktatları ilə məşhurdur. Ayrılıqda götürülmüş hər bir şeyin mahiyyətinin (essensiya) və mövcudluğunun (ekzistensiya) nisbəti haqqında mühüm fəlsəfi məsələ qoymuşdu. Boetsinin fikrincə, məhz mahiyyət varlığın dərk edilməsi və təfsiri üçün ümumi başlanğıc kimi hər hansı fərdi şeyin konkret mövcudluğundan daha vacib məsələdir. Varlıq və mahiyyət yalnız sadə substansiya olan Allahda üst-üstə düşür. Yaradılmış şeylərin mövcudluğu və mahiyyəti isə eyni deyildir.

Latın averroizmi. Orta əsrlərdə formalaşmış Avropa sxolastik fəlsəfəsi aristotelizmə çox böyük maraq göstərirdi. Lakin o vaxt Aristotelin təlimi yalnız ərəbdilli peripatetiklərin əsərlərinə

əsasən məlum idi. Buna görə də Orta əsrlərin müsəlman fəlsəfəsi ilə tanış olmağa çalışırdılar. Toledo və Palermo şəhərlərində fəaliyyət göstərən mərkəzlərdə İbn Sina, Fərabî, İbn Rüşd və digər ərəbdilli filosof və alimlərin əsərlərini fəal tərcümə edirdilər. Platon, Plotin, Prokl, Qalen, Evklid və başqalarının əsərlərinin ərəb dilindən latın dilinə tərcüməsinə də böyük diqqət yetirilirdi. Bu məsələdə bəzən ilk latın averroisti adlanan filosof Mixail Skotun (1180-1235-ci illər) xidmətləri böyük olmuşdur.

Aristotelin əsərlərini İbn Rüşdün (onun "latınlaşdırılmış" adı Averroes idi) şərhləri ilə birlikdə tərcümələri mütəfəkkirləri daha çox maraqlandırır. Bu tərcümələr materialist meyillərin əsaslandırılması üçün istifadə edilə bilərdi. Bu vəziyyətdə kilsə dəfələrlə həmin tərcümələrə qadağa qoymağa məcbur olmuşdu. Lakin bütün qadağalara rəğmən Aristotelin əsərlərinə averroist şərhlərin köməyi ilə peripatetizm Qərbi Avropada geniş yayılmışdır.

İbn Rüşd Siqer Brabantskinin (təqribən 1240-1282-ci illər) fəlsəfi ilhamçısı idi. B. Bixovskinin təbirincə desək, Brabantski "ərəb aristotelçinin əkdüyü azadfikirlilik fidanlarını latın məhəlləsi torpağına əkməş və orada onları yetişdirmişdi". İbn Rüşd var səsi ilə bəyan etmişdi ki, keçmişin bütün nailiyyətlərinə yiyələnmədən elmi fikrin inkişafı mümkün deyil, Aristotelin təlimini isə o, "ali həqiqət" adlandırmışdı. Siqer və onun tərəfdarları İbn Rüşdün baxışlarında Aristotelin baxışlarının autentik təkrarını görürdülər. İbn Rüşdün və latın averroistlərin müdafiə etdiyi ikili həqiqət ideyası həm zəkanın, həm də dini inamın bərqərar edə biləcəyi ikiqat etibarlı həqiqəti deyil, bir-birinə zidd olan və bir-birini qarşılıqlı istisna edən iki həqiqətin mümkünliyünü, zəka əsasında əldə edilmiş həqiqətin dini etiqada əsaslanan həqiqətlərdən fərqlənməsinin mümkünliyünü tanımaq hüququnu qəbul edirdi. İbn Rüşdün təlimi XIII əsr Qərbi Avropa filosoflarının, kilsənin sərt nəzarətinə baxmayaraq, ən mühüm dünyagörüşü məsələləri barədə öz biliklərini əsaslandırmağa, rəşionalizmin təməlini qoymağa, fəlsəfəni

azadfikirliliyin yolunu kəsən teoloji ehkamçılıqdan və avtoritarizmdən azad etməyə kömək edirdi.

Tomizm Qərbi Avropada sxolastik fəlsəfənin aparıcı istiqamətidir. Tomizm təliminin banisi Dominikan ordeni rahibi **Foma Akvinski** (1225/26-1274-cü illər) olmuşdur. Foma təliminin məqsədi katolisizm fəlsəfəsini işləyib hazırlamaq və ərəb filosofu İbn Rüşdün təlimini – averroizmi katolisizm mövqeyindən inkar etmək idi. O, həmin məqsədə nail olmaq üçün aristotelizmi xristian-katolik ruhunda yenidən işləmişdi. Tomizmə görə ali başlanğıc varlıqdır. Foma varlıq dedikdə, dünyanı yaratmış xristian Allahını nəzərdə tuturdu.

Foma dini rasionallaşdırmağa çalışır. Onun təlimində etiqad və zəka həqiqətə nail olmağın metodları kimi bir-birindən fərqlənir. Etiqadın bəzi ehkamları zəka üçün əlçatmazdır. Etiqad öz həqiqətlərini müqəddəs kitabdan götürür. Orada isə heç bir səhv ola bilməz. Deməli, etiqad ilə zəka arasında fikir ayrılığı olduqda yanılan etiqad deyil, zəkadır. Lakin etiqad ilə zəka arasında yalnız qismən fərq vardır. Elə müddəalar və həqiqətlər var ki, onlar həm etiqad, həm də zəka ilə aşkar olunur. Bu müddəa və həqiqətlərin dinin əsas prinsiplərinə birbaşa aidiyyəti yoxdur. Hətta dinin birinci dərəcəli məsələlərində seçim etmək imkanı varsa, onda sadəcə inanmaqdan başa düşmək yaxşıdır. Məsələn, o, Allahın mövcudluğu, Onun tək olması və atributları barədə məsələləri isbat edilə bilməyən məsələlər hesab edir. Dünyanın nə vaxt yaranması, insanın ilk günahı, İsa peyğəmbərin meracı, ölümlərin dirilməsi və məhşər günü məsələləri zəkanın işi deyil – ona görə yox ki, bu məsələlər zəkaya ziddir, ona görə ki, onlar zəkanın fəvqündədir.

Fomaya görə, zəka insanın ali qabiliyyətidir. Lakin insan zəkası daim səhv edir, etiqad isə zəkadan üstündür, çünki o, Allah tərəfindən vəhy vasitəsilə insana nazil edilmiş mütləq həqiqətə əsaslanır. Bernard Rassel özünün “Qərb fəlsəfəsinin tarixi” adlı kitabında tomist psevdorasionalizmin xarakterini yaxşı izah etmişdir: “Akvinski filosofluq etməyə başlamazdan əvvəl

həqiqəti bilir: bu həqiqət katolik dini təlimində bəyan edilmişdir. Əgər o, dini təlimin bu və ya digər hissələri üçün inandırıcı rəşional arqumentlər tapa bilsə, lap yaxşı; tapa bilmirsə, Akvinski yalnız vəhyə qayıtmalıdır. Lakin əvvəlcədən məlum olan nəticə üçün arqumentlər axtarılması fəlsəfə deyil, qərəzli arqumentləşdirmə sistemidir”.

Foma İbn Rüşdün ərəb azadfikirlilik təliminə öz müəllimi Albertin başladığı hücumu davam etdirmişdi. O, ərəb filosofunun baxışlarına qoşulmağa cəsarət etmiş xristian averroistlərlə polemikaya başlamışdır. O, Aristotelin dəlillərini öyrənir və onlardan katolik əhkamlarının fəlsəfi əsaslandırılması üçün istifadə edir. Foma bu istəyinə etiqad və zəkanın nisbəti məsələsində daha çox nail olmuşdur. Fomaya görə, təbii zəka etiqada xidmət edir. O, zəkani sıxışdırmaq və etiqada daha geniş yer verməklə kifayətlənməyərək, zəkanın etiqada təbə etdirilməsi tələbini qoyur. Zəka həqiqət meyarı ola bilməz, çünki həqiqət zəka üçün əlçatmazdır. İbn Rüşd müsəlman əhkamlarına rəğmən Aristotelin təlimini təfsir edirdisə, Foma Akvinski katolik sxolastikasında analoji meyillərin qarşısını almağı öz qarşısına vəzifə qoymuşdu. İbn Rüşdə görə, etiqadın və zəkanın təsir dairələri arasında hədd qoyulduğu halda, Fomada zəka tamamilə etiqada təbədir. Aristotelin fəlsəfəsi haqqında İbn Rüşdün şərhlərindən Fomanın əldə etdiyi məlumatlar ərəb filosofunun şərhlərinə tamamilə zidd ruhda interpretasiya edilir. O, peripatetikanın averroist interpretasiyasını səhv interpretasiya kimi tənqid edir, Aristotelin təlimi barədə öz anlayışını həqiqət kimi qələmə verir. Foma averroizmi aristotelizmə qarşı qoyur. Fomaya görə, averroizm təkcə xristianlıq müddəalarına deyil, həm də fəlsəfənin prinsiplərinə ziddir. O, İbn Rüşdü aristotelizmi təhrif edən filosof kimi təqdim etmişdir.

Xristian kreasionizminin müdafiə edilməsi Akvinskinin əsas vəzifəsini təşkil edir. O iddia edirdi ki, Allah dünyanı “heç nədən” yaratmış və bu yaranış ilk materiyanın yaradılmasından başlamışdır. Yaranış ərəbdilli peripatetiklərin dediklərindən fərqli olaraq, mərhələli proses deyil, birdəfəlik prosesdir. O, Allahın

iradəsi ilə birdəfəyə həyata keçirilmiş aktdır. Allah dünyanı yaratdıqdan sonra onu öz istədiyi kimi idarə edir.

Fomaya görə, zəka öz məqsədinə çatmaq üsulu baxımından iradədən daha yüksək qabiliyyətdir. İradə yalnız idraka can atır, zəka isə idraka malik olur. Hətta fəaliyyətin seçim azadlığı da zəka baxımından müəyyən əsasa malikdir. İnsanın fəaliyyətinin əsası idraktır. O, xoşbəxtliyə nail olmağı zəkanın fəaliyyətinin nəticəsindən daha çox, iradənin fəaliyyətinin nəticəsi kimi başa düşür.

Fomanın etik doktrinasına görə, insan heyvanlar aləmi ilə mələklər aləmi arasında orta mövqedədir: insanın hissi ruhu onu heyvanlarla birləşdirir, zəkali ruh isə mələklərin ölməz varlığına yaxınlaşdırır.

Dominikan ordenində tomizm tədricən, lakin dönmədən üstünlük təşkil edirdi. Foma bu ordenin baş doktoru elan edilmişdi. Paris Universiteti tomizmi öyrənən və yayan mərkəzə çevrilmişdi. 1323-cü ildə Foma Roma Katolik kilsəsinin müqəddəsləri sırasına daxil edilir, onun təlimi isə tədricən rəsmi doktrinaya çevrilir.

Realizm və nominalizm. Orta əsr Avropa təfəkküründə realizm anlayışı bugünkündən tamamilə fərqli mənə daşıyırdı: həmin dövrdə realizm təlimi iddia edirdi ki, yalnız insan təfəkküründən asılı olmadan mövcud olan ümumi anlayışlar və ya universalialar tam reallığa malikdir. IX-XII əsrlərdə sxolastiklərin əksəriyyəti realistlər idi. Onların ən nəhəngi əvvəlcə Paris Universitetində, sonra isə Oksford və Kembric universitetlərində fəlsəfədən və ilahiyyatdan dərs deyən **İoann Duns Skot** (1265/66-1308-ci illər) hesab edilir.

İoann Skotun fikrincə, insan biliyinin iki növünün – din və fəlsəfənin predmetlərinin müxtəlif olmasını nəzərə alsaq, onların arasında heç bir fikir ayrılığı ola bilməz: nəzəri bilik olan fəlsəfə zəkaya əsaslanaraq ətraf aləmi öyrənir, teologiya isə praktiki bilik kimi dini göstərişlərin yerinə yetirilməsi üçün insan iradəsi-

ni hansı yolla daha uğurlu istiqamətləndirmək məsələsini aydınlaşdırmaqla məşğul olur.

İoann Skotun təliminə görə, metafizika ən ali bilik, maksimal idraktır. Onun ifadə etdiyi prinsiplər bütün şeylərin dərk edilməsinin əsasını təşkil edir. Metafizikanın əsas kateqoriyası mütləq varlıq anlayışıdır. Bu anlayış bütün gerçək sahəni ehtiva edir və həm biliyin, həm də etiqadın predmeti kimi mənalandırıla bilər. Varlıq anlayışı Allaha da şamil edilir. Təbiət Allahın təzahür pillələrinin ardıcılığıdır. Genetik və funksional baxımdan bütün varlıqlar Allahdan asılıdır.

Aşkar görünür ki, İoann Skotun mühakimələrində fəlsəfi elementlər teoloji ünsürləri üstələyir.

Realizm əks istiqamətin yaranması iradənin zəka üzərində üstünlüyünün vurğulanması ilə əlaqədar idi və nominalizm (“nomina” – “adlar” latın sözüdür) adı daşıyırdı. Nominalistlər iddia edirdilər ki, “universalialar” real şəkildə insandan asılı olmadan mövcud deyildir. Onlar yalnız ümumi adlardır və şeylərdən əvvəl deyil, onlardan sonra mövcud olur. “İnsan” anlayışı yalnız ümumi addır, gerçəklikdə isə yalnız ayrı-ayrı adamlar – zəka bəxş edilmiş canlı varlıqlar mövcuddur. Nominalizmin ən çox inkişaf etmiş formasını Oksford Universitetindən olan sşolastik **Uilyam Okkam** (təqribən 1285-1349-cu illər) işləyib hazırlamışdır.

Okkam ilahiyyatçı idi, lakin o, fəlsəfə ilə teologiyanın qarşılıqlı münasibəti məsələsini özünəməxsus tərzdə həll edirdi: fəlsəfə teologiyadan asılı deyil, çünki onları maraqlandıran həqiqətlər müxtəlifdir: dini ehkamlar “təbii zəka”nın köməyi ilə isbat edilə bilməz, lakin onların isbat edilə bilən olmaması nə qədər aşkar görünsə, onlara inam bir o qədər güclü olur. Okkam özünün bu konsepsiyasını Allahın mövcudluğu haqqında ehkama da tətbiq edirdi. Okkam “Allah” dedikdə, saysız-hesabsız müxtəlif şeylərdən üstün olan sonsuz mövcudiyyəti başa düşürdü. Allah anlayışı irrasional anlayışdır, Allahın varlığı isbat edilə bilməz. O, hər hansı ümumi varlığın – insan şüurunun hüdudlarından

kənardada olan varlıq kimi “universaliaların” mövcud olmasının mümkünlüyünü inkar edirdi. Şüurdan kənardada və ruhdan kənardada olan hər şey təkdir. Bütün reallıqlar yeganədir.

Amma fikirdə universalialara keçmək, hər halda mümkündür. Mücərrədləşdirilmiş bilik şeylərin mövcud olub-olmamasına ayrılı bilər. Şüur intensiyadır, yəni öz predmet aləmini yaratmaq, məzmun, məna və əhəmiyyət kəsb etmək qabiliyyəti sayəsində bir çox obyektləri məntiqi ifadə üçün işarələr (terminlər) yaradır. Bununla əlaqədar, Uilyam Okkamın ümumi anlayışlar haqqında təlimi **terminizm** adlandırılmışdır.

Okkamın terminizmi onun **təcrübə** haqqında təlimi ilə bağlıdır. Obyektiv cəhətdən yalnız tək-cə şeylər real olduğuna görə, dünyanın obyektivliyinin dərk edilməsi təcrübədən başlanır və duyğu kanalları üzrə cərəyan edir. Bu qayda ilə əldə edilmiş bilik biliyin ilkin növü - əyani və ya intuitiv bilikdir. Bundan sonra mücərrədləşdirilmiş bilik – ümumi haqqında bilik yaranır.

Okkamın nominalizmi ikili xarakter daşıyırdı. Okkam bir tərəfdən idrakın mənbəyi olan təcrübə haqqında təlimi inkişaf etdirmiş, digər tərəfdən, bilik vasitələrini “işarələrlə” məhdudlaşdırmışdır.

Uilyam Okkamın təlimi məntiqin və psixologiyanın sonrakı inkişafına çox güclü təsir göstərmişdir.

Ədəbiyyat

В.Асмус. Античная философия. М., 1976.

Б.Быховский. Сигер Брабантский. М., 1979.

Б.Рассел. История западной философии. М., 1959.

В.Соколов. Средневековая философия. М., 1979.

О.Трехтенберг. Очерки по истории западноевропейской философии. М., 1957.





V fəsil. İntibah dövrünün fəlsəfəsi

■ *Keçid dövrünün fəlsəfəsi*

■ *İntibah fəlsəfəsinin təkamülünün əsas dövrləri və onların nümayəndələri*

Keçid dövrünün fəlsəfəsi. XIV əsrin ortalarından XVI əsrin əvvəllərinə qədər olan dövr Qərbi və Mərkəzi Avropa ölkələrinin mədəni inkişafında İntibah dövrü adlanır. Orta əsrlər mədəniyyətindən Yeni dövr mədəniyyətinə keçid epoxası Almaniyada Reformasiya, Fransada Renessans, İntibah dövrünün vətəni olan İtaliyada isə Çinkveçento (hərfi mənası “beş yüz”) adlanırdı. Bu dövr mənəvi həyatın müxtəlif sahələrində, o cümlədən fəlsəfədə də böyük nailiyyətlərlə əlamətdar olmuşdur.

Qədim yunan fəlsəfəsinin bu dövrdə dirçəlməsi həmin epoxanın İntibah dövrü və ya Dirçəliş dövrü adlanmasına əsas verməklə bərabər, İntibah dövrü fəlsəfəsinin Nikolay Kuzanski, Mişel Monten, Nikolay Kopernik, Cordanò Bruno, Tommazo Kampanella, Nikkolò Makiavelli və bir sıra digər parlaq nümayəndələrinin fəlsəfi baxışlarının formalaşmasında antik fəlsəfi irsin həlledici rolunu müəyyən etmişdir. Bu mütəfəkkirlər özlərinin fəlsəfi, etik, estetik və tarixi-siyasi baxışlarını əsaslandırmaq üçün başlıca olaraq, Platonun, Epikurun və Aristotelin əsərlərinə müraciət edirdilər. İntibah dövrü fəlsəfəsi qədim dünyanın aparıcı fəlsəfi istiqamətləri – neoplatonizm, epikureizm, aristotelizm ilə bağlı idi. Ən son dövrün qalıqlarından təmizlənərək bərpa edilmiş bu təlimlər İntibah dövrünün fəlsəfəsinə çox güclü təsir göstərmişdir. İntibah dövrünün filosofları qədim yunan mətnlərini orijinalın dilində öyrənir və onların mənasını dərk edir, bu mətnləri latın dilinə tərcümə edir, antik yunan fəlsəfəsinə təbliğ edir və populyarlaşdırır, antik mütəfəkkirlərin əsərlərini “kilsə ataları”nın əsərlərindən üstün

hesab edərək, onları insan təbiətinə ən çox müvafiq əsərlər kimi öyrənməyi tövsiyə edirdilər. Yunan fəlsəfəsi terminlərinin İntibah dövrü filosoflarının təfsirində həmin dövrün dünyabaxışına xas olan ziddiyyətlər öz əksini tapmışdır. Onlar öz təfsirlərini ərəb tərcümələri ilə müqayisə etməklə yanaşı, antik dövrün müxtəlif fəlsəfi məktəblərinin təlimlərini də müqayisə etməyə çalışırdılar. Qədim yunan fəlsəfəsi İntibah dövrü filosoflarının dünyagörüşü təlimlərinin formalaşmasında çox mühüm rol oynamışdır. Lakin bu, antik təfəkkürün nailiyyətlərinin sadəcə əxz edilməsi deyildi. XV əsr humanist mütəfəkkirlər qədim mütəfəkkirlərin nailiyyətlərini yaradıcı şəkildə mənalandırır, onların baxışlarını müstəqil surətdə interpretasiya edir və dövrün tələblərinə cavab verən yeni, orijinal təlimlər yaradırdılar.

Orta əsrlərdə fəlsəfə geosentrik sistem, sxolastik biliklər sistemi əsasında yaradılırdısa, İntibah dövrünün fəlsəfəsi sxolastikadan asılı olmadan inkişaf edir, öz tədqiqatlarında Allahla yanaşı insana mərkəzi yer ayırır, öz antroposentrizmi ilə fərqlənirdi. Orta əsrlərin sxolastik fəlsəfəsi ilə Yeni dövr fəlsəfəsi arasında əlaqələndirici vəs ilə olan İntibah dövrü fəlsəfəsinin tarixi əhəmiyyəti də bununla bağlıdır. Sonrakı dövrlərin mütəfəkkirləri İntibah dövrü fəlsəfəsinin nailiyyətlərindən çox şey əxz etmiş və onları yaradıcı şəkildə inkişaf etdirmişdi.

İntibah fəlsəfəsinin təkamülünün əsas dövrləri və onların nümayəndələri. Mütəxəssislər İntibah dövrü fəlsəfəsinin təkamülündə üç əsas dövrü fərqləndirirlər: humanizm və ya antroposentrizm dövrü, neoplatonizm dövrü və naturfəlsəfə dövrü.

Humanizm dövrü İntibah dövrünün fəlsəfi fikrinin inkişafında birinci mərhələdir və XIV əsrdən XV əsrin ortalarına qədər olan dövrü əhatə edir.

Humanizm insanın bir şəxsiyyət kimi özünü dəyərləndirməsinə, onun azadlıq və xoşbəxtlik hüququna əsaslanan dünyagörüşüdür. Humanistləri insan özü, onun təbiəti, müstəqilliyi və yaradıcılığı maraqlandırır. Humanizm fəlsəfəsi Orta əsrlər geosen-

trizmini insanın dünya ilə münasibətlərində ona göstərilən marağa qarşı qoyur.

Humanizmin ilk nümayəndələrindən biri italyan mütəfəkkiri **Dante Aligyeri** (1265-1321-ci illər) olmuşdur. Dante özünün “İlahi komediya”, “Qonaqlıq” və “Monarxiya” əsərlərində insanın ikili təbiəti – onun ölümü və ölməzliyi, bununla da insanın ikili vəzifəsi barədə fikirlər söyləyir. Dantenin fikrincə, insanın mövcudluğunun məqsədi cənnətə qovuşmaqdır, lakin bu, heç də Yer üzündə nemətlərdən imtina olunmasını tələb etmir. Nemətlərin iki növünə qovuşmağın iki yolu var: mənəvi öyüdlər yolu və fəlsəfi öyüdlər yolu, həyatı mənəvi və intellektual xeyirxah əməllərə uyğun qurmaq. Bu yollardan birincisi, müqəddəs ruhun, ikincisi isə insanın zəkası sayəsində açılmışdır. Mənəvi dəyərlər insanın zəkasından üstündür. Danteyə görə, insanın təbiəti mükəmməldir və əlverişli şəraitdə insanın təbiəti Tanrının təbiətindən üstün ola bilər.

Humanizmin inkişafı italyan şairi, “birinci humanist” olmuş **Fransesko Petrarkanın** (1304-1374-cü illər) yaradıcılığı ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Petrarka “İnsanın özünün və başqalarının nədanlığı haqqında” pamfletdə təkcə averroist azadfikirliyə qarşı deyil, bütövlükdə Orta əsrlərin fəlsəfi bilik sisteminə qarşı çıxış edir, çünki o, praktiki fəlsəfəni sxolastik fəlsəfədən üstün tutur. “Rahiblərin asudə vaxtı haqqında” traktatda Petrarka insanın varlığı problemlərinə, etika məsələlərinə müraciət edir. Onu, ilk növbədə, nəcib insan ruhunun “daxili istəkləri” maraqlandırır.

Petrarka “Mənim sirrim” əsərində iki personajın – humanist Fransiskanın və xristian ənənələrinin tərəfdarının dialoqunu təsvir edir. Bu dialoqda o, insanın Yer üzündə həyatının “ən yaxşı sevinclərinə”, özünün xeyirxah həyat idealına bəraət qazandırır: “Ehtiyaca dözməmək və izafiliyə malik olmamaq, başqalarına əmr etməmək və tabelikdə olmamaq”. Petrarkaya görə, Yer üzündəki qayğılar insanın ən birinci borcudur və onlar heç bir halda ölümdən sonrakı xoşbəxtlik naminə qurban verilməməlidir.

Niderlandlı mütəfəkkir **Erazm Rotterdamlı** (1469-1536-cı illər) böyük humanist idi. Onun “İsa fəlsəfəsi” dirçəldilmiş

antik irsə yaxın olub xristian etikasının humanizm mövqeyindən yenidən işlənməsinin nəticəsidir. Erazm Rotterdamlının İsa qüssəli və kədərli deyil, həyatsevərdir, o, insanlara “mümkün ola biləcək ən xoş və həqiqi məmnunluqla dolu həyat” göstərir.

Humanizm siyasi fəlsəfəsinin parlaq nümayəndələrindən biri də **Nikkolo Makiavelli** (1469-1527-ci illər) idi. O, siyasi nəzəriyyəni dindən və əxlaqdan azad etmiş, siyasətçinin qarşısına qoyduğu məqsədlərə nail olmaq üçün tətbiq etdiyi vasitələrə bəraət qazandırmaq prinsipini ifadə etmiş, siyasi fəaliyyətin məqsəd və vasitələrinin nisbətinin kifayət qədər sərbəst təfsir edilməsini mümkün hesab etmişdir.

Mişel Monten (1533-1592-ci illər) Allah və dünya haqqında, təbiət və insan haqqında yazırdı, lakin onun daimi marağının yalnız bir mövzusu var – insan. Özü də söhbət mücərrəd insandan deyil, konkret şəxsiyyətdən gedir. Montenin yaradıcılığında humanist fərdiyyətçilik özünün tam təcəssümünü tapmışdır. Onun fikrincə, fəlsəfə insana, onun gündəlik həyatına yönəlmiş olmalıdır.

Humanistlərin antik filosoflara çox böyük maraq göstərməsi səciyyəvi haldır. Onlar həmin filosofların əsərlərini çox həvəslə şərh edirdilər, lakin bu, Orta əsrlər dövrünə xas olan təfsirdən tamamilə fərqli şərh idi. Humanistləri maraqlandıran əsas məsələ əsərdən səmərəli istifadənin ilkin şərti olan mətnin əslinin obyektiv elmi müəyyənləşdirilməsi idi.

Humanizm fəlsəfəsinin antroposentrizmliyi əsas diqqətin yalnız ontoloji problemlərdən etik problemlərə yönəldilməsi deyil, həm də dünyanın mənzərəsinin yenidən qurulması demək idi. Bədən ilə ruhun, maddi ilə mənəvinin ayrılmaz təbii vəhdəti olan insanın Yer üzündə həyatı humanistlərin diqqətini cəlb edirdi.

İntibah dövrü fəlsəfəsinin təkamülünün **neoplatonizm dövrü** mütəfəkkirlər tərəfindən geniş ontoloji problemlərin qoyuluşu ilə bağlıdır. Bu dövr XV əsrin ortalarından XVI əsrin 30-cu illərinə qədər fəlsəfi fikri səciyyələndirir.

Renessans platonizminin banisi alman mütəfəkkiri **Nikolay Kuzanski** (1401-1464-cü illər) olmuşdur. “Orta əsrlərin son mütəfəkkiri və Yeni dövrün ilk filosofu” sayılan Kuzanski “Alim biliksizliyi haqqında”, “Allah axtarışı haqqında”, “Yaranış haqqında”, “Allahın nəzərləri barədə”, “Nur bəxş edən haqqında”, “Müdrüklük axtarışları haqqında”, “Seyrçiliyin zirvəsi haqqında” və başqa fəlsəfi traktatların müəllifidir.

Allah ilə dünyanın qarşılıqlı münasibətləri problemi Nikolay Kuzanski fəlsəfəsinin əsas problemidir. O, neoplatonizmin təsiri ilə Allah haqqında təlimi vahid başlanğıcda sonsuz, varlığın maksimumu, hər şeyin gizli mahiyyəti olan Allah haqqında təlimdə tədqiq etmişdir. Nikolay Kuzanskiyə görə, sonsuz vəhdət olan Allah əksliklərin vəhdətinin cövhəri, Allahdan fani dünyaya keçid isə bu vəhdətin açıqlanması prosesi, yeganəlikdən çoxluya, sonsuzdan sonluya keçid prosesidir. O, dünyanı Tanrının yaratdığı ən gözəl varlıq hesab edir, dünyanın gözəlliyi onun harmoniyasında üzə çıxır. Dünyanın harmoniyası İlahi məxluqların ən böyüyü, Allahı və onun yaratdığı dünyanı dərk etməli olan insanda ifadə olunur.

Bu dövrdə Platona maraq artır. Platonu sxolastika ənənələrinə qarşı mübarizədə özünün bayrağı elan etmiş humanizm antik dövrün bu böyük filosofunun əsərlərini öyrənməyə başlayır. V.Şestakovun haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, “...italyan humanistləri Platon fəlsəfəsində naturfəlsəfəni, etikəni, estetikəni yeni mənada dərk etmək üçün nəzəri əsas tapmışlar. Məsələn, onları ən çox maraqlandıran mövzu Platonun məhəbbət haqqında təlimi idi. Onlar bu təlimi panteizm ruhunda təfsir edirdilər”.

Platon və neoplatonizm irsinin Renessans fəlsəfəsi tərəfindən mənimsənilməsinin yeni dövrü başda **Marsilio Fiçino** (1433-1499-cü illər) olmaqla, Florensiya Platon Akademiyasının fəaliyyəti ilə bağlıdır. Fiçino öz şərhlərində neoplatonizm fəlsəfəsində qarşıya qoyulan əsas problemlərin özünəməxsus təfsirini verməyə çalışır. Onun neoplatonizmi bir məqsədə – ənənəyə görə, sxolastikanın təsir dairəsində olmuş fəlsəfi sahələri fəth etmək məqsədinə xidmət edir.

Renessans fəlsəfəsinin təkamülündə naturfəlsəfə dövrü XVI əsrin ikinci yarısında və XVII əsrin əvvəlində fəlsəfi fikrin inkişafını əhatə edir. **Nikolay Kopernik** (1473-1543-cü illər) özünün "Göy cisimlərinin fırlanması haqqında" kitabında Yerın Günəş ətrafında fırlanması ideyasını irəli sürərək, bununla tək cə təbiətşünaslığın deyil, həm də fəlsəfənin gələcək inkişafının xarakterini müəyyən etmişdir. Kopernikin heliosentrizm təlimi kosmosun desakrallaşdırılmasına, bütövlükdə dünyanın fiziki mənzerəsinə tamamilə yeni baxışa gətirib çıxarmışdır. Bu isə Orta əsrlər şüuruna xas olan **ənənəvi** antroposentrizmin yenidən nəzərdən keçirilməsi ilə nəticələnmişdir.

Kopernikin ardınca **Cordano Bruno** (1548-1600-cü illər) da Kainatı sonsuz və hüdudsuz, vahid və rəngarəng, əbədi və tükənməz hesab etdiyini bildirmişdir. Öz dünyabaxışına görə panteist olan Brunonun fikrincə, Allah təbiətə köçür. Bu cür Allah "şeylərdə Allah"dır. Allahı təbiətə qovuşduran panteizm fəlsəfəsi Brunoya canlı və ruhi başlanğıcları təbiətdə tapmaq, inkişafa, təkmilləşməyə can atmaq imkanı verir.

Dünya dərk edilə bilər. İdrak yalnız o halda həqiqətdir ki, o, təbiətin öyrənilməsinə əsaslanın. Həqiqi biliyi yalnız elm verir. Bruno Kainatın sonsuzluğunu insanın azadlığına ilham verən mənbə hesab edir. Brunonun fikrincə, insan təbiətin ayrılmaz tərkib hissəsi, makrokosmosu əks etdirən mikrokosmosdur. Hisslər, düşüncə və zəka (intellekt) idrakın pillələridir. Hissi qavrayış idrakın o qədər də etibarlı mənbəyi deyil, hissələr aldadıcı ola bilər. Düşüncə və zəka idrak prosesində mühüm rol oynamağalıdır.

İtalyan filosofu **Tommazo Kampanella** (1568-1639-cu illər) naturfəlsəfi baxışlara şəriki idi. O, fəlsəfə sahəsində sxolastika ənənələrini kəskin tənqid edir, həm "Platonun miflərini", həm də "Aristotelin uydurmalarını" eyni dərəcədə rədd edirdi. Kampanella qədim klassiklərin nüfuzundan xilas olmağa, elmlərin tamamilə və əsaslı şəkildə yeniləşməsinə nail olmağa çağırırdı. Kampanellaya görə, təbiət və Müqəddəs Kitab insanların həqiqəti öyrənməsi üçün iki İlahi mənbədir. O, sensualizm ideyalarını inkişaf etdirmiş, duyğunu isə təbiəti dərkən başlıca

vasitəsi elan etmişdir. O, primalitetlər haqqında, yəni varlığın üç əsas atributu – güc, müdriklik və məhəbbət haqqında maraqlı təlim yaratmışdır. Filsofa görə, bütün varlıqlar bu primalitetlərdən ibarətdir. Kampanellanın “Günəş şəhəri” adlı əsərində inkişaf etdirdiyi ideal cəmiyyət haqqında utopiya xüsusi maraq doğurur.

Qalileyin (1564-1642-ci illər) astronomiya sahəsindəki kəşfləri dünyanın aristotelçi-ptolemeyçi mənzərəsinin tərəfdarı olan sxolastlarla onun polemikasının əsasını qoymuşdur. Qaliley ikili həqiqət nəzəriyyəsiindən istifadə etməklə, elmi dindən tamamilə ayırırdı. O, təbiətin sonsuz dərkini mümkünü qənaətinə gəlmişdi. Qaliley dərin qnoseoloji məna kəsb edən belə bir ideya ilə sürmüşdür ki, həqiqətin dərk edilməsi sonsuz prosesdir. O, həmin prosesdə eksperimentin roluna həlledici əhəmiyyət verirdi.

İntibah dövrünün fəlsəfəsi Qalileyin elmi və fəlsəfi fəaliyyəti ilə başa çatır.

Sxolastik biliklərin bütün sisteminə qarşı çıxan İntibah dövrü fəlsəfəsi Avropada yeni dövr fəlsəfəsinin yaranması üçün zəmin hazırlamışdır.

Ədəbiyyat

- Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.*
Л.Баткин. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
А.Горфункель. Томмазо Кампанелла. М., 1969.
А.Горфункель. Философия эпохи Возрождения, М., 1980.
Б.Кузнецов. Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1987.
Б.Рассел. История западной философии. М., 1959.
В.Руттенберг. Титаны Возрождения. М., 1976.
В.Соколов. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.



VI fəsil. Qərbi Avropa klassik fəlsəfəsi

- *Yeni dövr fəlsəfəsi*
- *Maarifçilik fəlsəfəsi*
- *XIX əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsi*

Yeni dövr fəlsəfəsi. İntibah dövründə Avropa elmin və fəlsəfənin inkişafında çox şeyə nail olmuşdur. XVII əsr həmin prosesdə yeni dövrün başlanğıcıdır. Hegel həmin dövrü səciyyələndirərək yazırdı: “İnsan özünə, öz təfəkkürünə, öz daxilində və xaricində olan hissi təbiətə etibar etməyə başlamışdır. Təbiət və incəsənət sahəsində kəşflər etmək onda maraq oyadır, ona ləzzət edir. Dünya üfzündə mühakimə ulduzu parlamışdır, İnsan öz iradəsini və gücünü başa düşmüş, Yerdən, öz torpağından, öz işlərindən həzz almağa başlamışdır, çünki onlarda ədalət və ziya əlamətləri görürdü”.

Bu dövrün fəlsəfəsi Yeni dövr fəlsəfəsi adlandırılmışdır. Həmin fəlsəfənin əsas istiqamətləri empirizm və rəasionalizm idi.

Empirizmin banisi ingilis filosofu Frensis Bekon (1561-1626-cı illər) olmuşdur. Bekon tərəfindən işlənilib hazırlanmış induktiv metod təbiətin eksperimental şəkildə öyrənilməsinə yönəlmişdir. O yazırdı ki, əsl elm təcrübi elmdir və o, hissi məlumatlara rəasional metodun tətbiq edilməsindən ibarətdir. Rəasional metodun əsas şərtləri induksiya, təhlil, müqayisə, müşahidə və eksperimentdir.

Bekon ingilis filosoflarını ona görə tənqid edirdi ki, onlar ilahi və bəşəri dəyərləri qarışdırırdı, o dərəcəyə çatmışdılar ki, öz fəlsəfələrini Müqəddəs Kitabın əhkamları ilə əsaslandırırırdılar.

Bekona görə, təbiət dərk ediləndir, lakin onun dərk edilməsi yolda insanların şüurunun “bütərlə”, yəni gerçəkliyin müxtəlif hadisələri barədə yalan və təhrik olunmuş təsəvvürlərlə çirklən-

məsi ilə əlaqədar maneələr vardır. İdrakın bilavasitə vəzifəsi şeylərin və hadisələrin səbəblərini tədqiq etməkdir. İdrak insanın təbiət üzərində hökmranlığını artırmağın ən mühüm amilidir.

F.Bekon əvvəlki fəlsəfi təlimləri yenidən qiymətləndirmiş, materiyanın birinci və ayrılmaz xassəsinin hərəkət olması ideyasını irəli sürmüşdür. Onun yaradıcılığı Yeni dövr fəlsəfəsinin və elminin inkişafına güclü təsir göstərmişdir.

F.Bekonun təlimi digər ingilis mütəfəkkiri **Tomas Hobbsun** (1588-1679-cu illər) əsərlərində daha da inkişaf etdirilmişdir. Hobbs cəmiyyət və dövlət nəzəriyyəsi məsələləri ilə maraqlanır, bu məsələlərin həllini kilsə əhklamları əsasında deyil, təbiət aləminin bir hissəsi kimi nəzərdən keçirilən insanın təbiəti əsasında tapmağa çalışırdı.

Hobbs idrak nəzəriyyəsinin əsaslarını işləyib hazırlayarkən belə mühakimə yürüdü: idrak hissələrdən başlayır; hissələrin mənbəyi duyğu orqanlarına təsir göstərən maddi dünyadır; lakin duyğu kənar obyektin təsiri nəticəsində maddi hissəciklərin orqanizmdə hərəkətidir; duyğulardan başlanan idrak zəkada başa çatır ki, o da şeylərin tərkib hissələrini dərk edir. Hobbsa görə, həqiqət şeyi düzgün əks etdirən mühakimədir. Hobbs sensualist-empirikdir, lakin o, ardıcıl deyil və idrakda zəkanın rolunu süni şəkildə artırmaq, hissələrin rolunu süni şəkildə azaltmaqla rasio-nalizm mövqeyindən bürəyir.

İdrak nəzəriyyəsi təliminə görə, həqiqi bilik təcrübə və duyğulardan əldə edilə bilməz və bu cür biliyin yeganə mənbəyi yalnız zəka ola bilər. Bu təlim **rasionalizm** adlanır. Avropa rasio-nalizminin banisi **Rene Dekart** (1596-1650-ci illər) olmuşdur. Bu mütəfəkkir Yeni dövrün riyazi təbiətşünaslığında tətbiq edilmiş təhlil metodlarını fəlsəfi baxımdan mənalandırmış və ilk dəfə olaraq elm adamının mənlik şüurunun və daxili aləminin geniş mənzərəsini yaratmağa çalışmışdır. Dekart özünün əsas prinsipi olan “Mən fikirləşirəm, deməli, mövcudam” prinsipini irəli sürməklə sübut edirdi ki, mövcudluğun yeganə həqiqi meyarı fikir, şüurdur.

Dekartın özünəməxsusluğu ondan ibarət idi ki, o, ümumiyyətlə rasionallıq məsələsini deyil, “sərbəst mühakimə yürütməyə” imkan verən rasionallıq tipini, azadfikirlilik doğuran və dinin elmi marağı məhv etməkdə aciz olan dini protestantizm ilə əlaqədar təfəkkür tipi məsələsini qarşıya qoymuşdur. Dekartın əsərlərində ilk dəfə olaraq tədqiqat apararı, cəsarətli fərziyyələr irəli sürən, öz nəticələrinin təsdiqlənməsi və ya təkzib edilməsi riskindən, bu cür şübhələrdən qorxmayan, sözün ən geniş mənasında, “fikri eksperiment” aparmağa cəsarət göstərən zəka barədə söhbət aparılır.

Dekart əmin idi ki, təfəkkür varlığı dərk edir və təfəkkürün mahiyyəti də elə bundan ibarətdir. Lakin ingilis mütəfəkkiri **Con Lokk** (1632-1704-cü illər) buna şübhə edirdi. Lokk aydın fikirlərin fitri olması barədə Dekartın nəzəriyyəsini tənqid edərək sübut etməyə çalışırdı ki, insanın biliklərinin, bütün ideyalarının mənbəyi hissi təcrübədir. Bu halda o, xarici və daxili təcrübəni fərqləndirir və bununla əlaqədar insan ideyalarının iki təcrübə mənbəyinin: duyğu və refleksiyanın mövcud olmasını bildirdi. Duyğu ideyaları insandan kənarında mövcud olan şeylərin duyğu üzvlərinə təsiri nəticəsində yaranır, məsələn, görmə, eşitmə, lamisə, iybilmə və s. vasitəsilə yaranan ideyalar. Refleksiya ideyaları insan zəkasının onun daxili vəziyyətini və ruhunun fəaliyyətini nəzərdən keçirərkən, emosiyaların, arzuların müxtəlif əməliyyatları və s. haqqında ideyalar şəklində yaranır. Lakin daha mürəkkəb ideyalar da mövcuddur: obyektlər ideyası, münasibətlər ideyası, ideya-anlayışlar bu qəbildəndir.

İdeya-anlayışların yaranması imkanı ona əsaslanır ki, təcrübədə forma, keyfiyyət və başqa əlamətlərinə görə öz aralarında qismən oxşar olan şeylər çoxdur. Məsələn, “insan” anlayışının alınması üçün ayrı-ayrı insanlar haqqındakı bütün ideyaların toplanması, eyni olmayan sadə ideyaların isə kənara atılması lazımdır ki, yerdə qalan ideyalar “insan” anlayışını təşkil etsin.

Lokk ideyaların mənbələrini müəyyən etdikdən sonra ideyaların idrak üçün dəyəri məsələsini öyrənir. İdeyalar öz əhəmiyyətinə

görə real (və ya fantastik), adekvat (və ya qeyri-adekvat) və həqiqi (və ya yalan) ideyalara bölünür.

Lokk biliyə ideyaların bir-birinə uyğunluğunun (və ya uyğunsuzluğunun) qavranılması kimi tərif verir.

Lokk həm də təbii hüququn prinsiplərini işləyib hazırlamışdır. O, belə hesab edirdi ki, yaşamaq hüququ, azadlıq hüququ və mülkiyyət hüququ insanın əsas hüquqlarıdır və onlara hörmət etmək lazımdır.

Maarifçilik fəlsəfəsi. XVIII əsr Avropanın ictimai fikir tarixinə Maarifçilik dövrü kimi daxil olmuşdur. Əvvəllər insanların məhdud dairəsi – alimlər üçün əlverişli olan elmi biliklər artıq incəsənət və ədəbiyyat nümayəndələri, savadlı gənclər arasında yayılmışdı. Cəmiyyətdə elmə və maarifə hörmət münasibəti üstünlük təşkil etməyə başlamışdı. Maarifçilik hərəkatı ümumavropa miqyası almışdı.

Maarifçilik fəlsəfədə əsl inqilab etmişdir. Bu inqilab, ilk növbədə, fəlsəfənin və bütün bilik sahələrinin teologiyadan əsaslı şəkildə ayrılmasından ibarət idi. İkincisi, həmin inqilab birtərəfli rasionalist qnoseologiya və XVII əsr fəlsəfəsinin dini müddəaları arasında ciddi mübarizəni əhatə edirdi. Üçüncüsü, o, deizmin – dünyanın ilkin səbəbi kimi Allahın mövcud olmasını qəbul edən, sonra isə öz qanunları üzrə inkişaf edən təlimin təkamülünə güclü təkan vermişdi.

Maarifçiliyin ən böyük nümayəndələri Volter, Jan Jak Russo, Holbax, Helvetsi, Deni Didro, Lessinq və bir sıra başqaları fəlsəfənin ən mühüm problemlərini hərtərəfli işıqlandırmışlar. Onlar yeni ictimai qaydanın bərpa olunmasında biliklərin geniş yayılmasına böyük əhəmiyyət verirdilər. Maarifçilər dinin tənqidində böyük rol oynamış, orta əsrlərdə fəlsəfədə mövcud meyllərin qalıqlarına qarşı çıxış etmişlər.

Bu müsbət məqamlarla bərabər, maarifçiliyin bəzi ziddiyyətləri də vardır: maarifçilik ideoloqlarının baxışları bir çox cəhətdən utopik xarakter daşıyırdı; maarifçilər dinin yaranması və yayılmasını yalnız xalqın nadanlılığı ilə izah edirdilər.

Volter (1694-1778-ci illər) fransız maarifçiliyinin görkəmli nümayəndəsi idi. O, Allah və din məsələsində deist mövqə tuturdu. Bilik haqqında təlimdə o, bütün biliklərin duyğulardan yaranması haqqında tezisın tərəfdarı idi. Lakin eyni zamanda, o bildirdirdi ki, mütləq bilik: məntiqi-riyazi bilik və əxlaq haqqında bilik də vardır.

Fransa maarifçiliyinin ən nüfuzlu xadimlərindən biri **Jan Jak Russo** (1712-1778-ci illər) olmuşdur. Russo dünyagörüşü məsələlərində deizmin tərəfdarı, idrak nəzəriyyəsində isə sensualist idi. Onun fikrincə, sosial ziddiyyətlərin həllinin yolu tərbiyə sistemini və metodlarını dəyişməkdən ibarətdir. O, belə hesab edirdi ki, mövcud sosial qeyri-bərabərliyə yeganə düzəliş azadlıq və hüquqların qeyd-şərtsiz bərabərliyi olmalıdır.

Russo fəlsəfəsində dialektika elementləri nəzərə çarpırdı. Bu ünsürlər fərdin və növün, insan şəxsiyyətinin və cəmiyyətin azadlığın və məcburetmanın, hüquqi bərabərliyin və hakimiyyətin, sosial ədalətin və yabançılığın nisbəti kimi problemlərin tədqiqində təzahür edirdi. Lakin Russoda bu ideyalar, necə deyirlər, obyektiv şəkildə, onların real predmet məzmununda və ya nəzərdən keçirilən problemlərin bilavasitə məzmunu ilə qovuşmuş şəkildə mövcuddur. Russo “dialektika” terminindən çox nadir hallarda istifadə edir və bir qayda olaraq, ona müsbət məna vermir.

Helvetsi (1715-1771-ci illər) fransız maarifçiliyinin görkəmli siması idi. Helvetsinin fəlsəfi baxışlarının nəzəri əsasları duyğuların təcrübə mənbəyi olması haqqında Lokkun təlimi idi. Təfəkkür beyinin duyğuları müqayisə və kombinə etmək, cəmləşdirmək qabiliyyətidir. Fikirləşmək, mühakimə yürütmək və müqayisə etmək şeyləri növbə ilə görmək, yəni duymaq kimidir. O deyirdi: “Mühakimə yürütmək – duymaq deməkdir..., bütün əqli əməliyyatlar tam duyğulardan ibarətdir”.

Helvetsi belə hesab edirdi ki, dünya obyektiv mövcuddur və hisslərin köməyi ilə dərk edilir. İnsanın bütün fikirləri və ideyaları təcrübə prosesində yaranır, buna görə də onun heç bir

fitri ideyası ola bilməz. Dünya dərk ediləndir, onda elə bir şey yoxdur ki, insanlar onu dərk edə bilməsinlər.

Maarifçilik fəlsəfəsinin ən nüfuzlu siması Holbax (1723-1789-cu illər) idi. Onun fikrincə, bütün maddi cisimlər bölünməz və dəyişməz olan atomlardan ibarətdir. Bizim hissələrimizə hər hansı şəkildə təsir göstərən nə varsa, hamısı materiyadır. Materiya öz qüvvəsi ilə təsir göstərir və onun hərəkətə gəlməsi üçün heç bir kənar təkana ehtiyac yoxdur. Hərəkət materiyanın mövcudluğunun zəruri nəticəsidir.

Bütün biliklərin mənbəyi maddi əşyaların insanın duyğu üzvlərinə təsiri nəticəsində yaranan duyğulardır.

Holbax yazırdı ki, dinin yaranması bəzilərinin avamlığının və qorxusunun, digərlərinin yalanının nəticəsidir.

Deni Didro (1713-1784-cü illər), F.Engelsin təbirincə desək, Fransa maarifçiliyi zəminində yaranmış “fəlsəfə inqilabının” ən böyük xadimi olmuşdur. O, “Elmlərin, sənətlərin və peşələrin ensiklopediyası və ya izahlı lüğəti” kitabında fəlsəfə tarixinə dair məqalələrin əsas müəllifi idi.

Didro mexanizmin və onunla sıx bağlı olan təbiətin zaman etibarilə dəyişməz olması haqqında metafizik təsəvvürlərin aradan qaldırılması yolu ilə gedirdi. Didro təbiətsünaslığın mexanika ilə əlaqədar olmayan ən yeni sahələrini (ilk növbədə, bioloji fənlər silsiləsini və daha sonra kimyanı) dünyanı fəlsəfi baxımdan izah etməyin etibarlı elmi əsası hesab edirdi.

Didronun fransız maarifçiliyinin digər nümayəndələrindən, ilk növbədə, Volterdən və Russodan fərqi ondadır ki, Didro o dövrün təfəkkür üsulunu, ilk növbədə “paradoksallıq” metodunu bədii formada təsvir etmək vəzifəsini qarşıya qoymuşdu. Bu sübut üsulundan istifadə edilərkən müəyyən müddəanın doğruluğunu əsaslandırmaq cəhdi sanki anlaşılmaz, qəribə, paradoks bir tərzdə tamamilə əks müddəanın əsaslandırılmasına gətirib çıxarır. Didro “Fatalist Jak” romanında zərurət və azadlıq, zərurət və təsadüf kimi paradoks-antinomiyalar üzərində ətraflı dayanır.

Didronun fəlsəfəsində dialektik ideyalar çoxdur, məsələn, təbiətin başa düşülməsində dinamizm, təbiətin və cəmiyyətin ümumi inkişafının başa düşülməsində tarixilik ideyaları bu qəbildəndir.

Didro ontologiyasında “hadisələr zənciri” (kainatda hər şeyin hər şeylə əlaqəsi) və “təbii qayda” (dünyada baş verən bütün hadisələrin obyektiv qanunauyğunluğu) kateqoriyaları mühüm rol oynayır. Didroya görə, təbiətdə sükunət yoxdur, yalnız daxili və xarici hərəkətlərin, dəyişikliklərin müxtəlif növləri vardır. Təbii qayda da dəyişir. Təbiətin bütün bu dəyişmələrində heç bir məqsədyönlülük, qabaqcadan müəyyən edilmiş heç bir harmoniya yoxdur: bu, təbii, labüd olaraq baş verən obyektiv zəruri prosesdir.

Didronun işləyib hazırladığı din nəzəriyyəsi bir çox cəhətdən yenilikçi nəzəriyyə idi və elmi dinşünaslığa yol açdı. Dinin yaranmasını insanların nadanlılığı ilə izah etmiş maarifçilərin çoxundan fərqli olaraq Didro dinin ictimai, qnoseoloji və psixoloji mənbələrini aşkar etməyə çalışırdı. O deyirdi ki, insan özünə xas olan ən yaxşı cizgiləri Allaha aid edir və həmin cizgilərdən vəcdə gələrək, özünü bu məziyyətlərdən məhrum edir. Nəticədə insanların uydurma varlığa aid etdikləri, əslində isə, özlərinə xas olan cizgilər onlar üçün yabançı olur. İnsan zəkasının məhsulları insanlardan təcrid olunmuş şəkildə mövcud olur, onların nəzarətindən çıxır və onlara hökm etməyə başlayır.

Didro insan haqqında maraqlı fikirlər söyləyir. O deyirdi ki, heyvanlardan fərqli olaraq, insan özündən sonra yaşayacaq insanlar üçün yaradır. O, dünyaya gələrkən özündən əvvəlki nəsillərin mənəvi və maddi fəaliyyətinin məhsullarını hazır şəkildə görür və onlardan istifadə edir, öz fəaliyyətinin nəticələrini bəşər mədəniyyəti xəzinəsinə əlavə edir.

Maarifçilik özünün başlanğıc mərhələsində, əsasən, zəkanın maarifləndirilməsi, onu “təbii işığa” mane olan xurafat və yanlışmalardan azad etmək vəzifələri ilə bağlı idisə, XVIII əsrin ikinci yarısından etibarən “Maarifçilik” anlayışını daha çox fəal sosial

mübarizə və ictimai tərəqqi, əsaslı iqtisadi və sosial dəyişikliklər ilə bağlayırlar. Üstəlik hər bir ölkədə maarifçilik ideologiyasının təkamülü səciyyəvi xarakter daşıyırdı. Məsələn, Fransada maarifçilik ideologiyasının təkamülü prosesində “zəkanın siyasiləşdirilməsi” məsələsi ön plana çəkildiyi halda, Almaniyada bu təkamül əsasən praktiki zəkanın nəzəri zəka üzərində primatı ideyasının getdikcə daha geniş yayılmasından, qondarma “populyar fəlsəfə”nin, müxtəlif pedaqoji və dini-əxlaqi konsepsiyaların inkişafından, çoxsaylı tərbiyə müəssisələrində, xüsusi məktəblərdə və başqa yerlərdə həmin konsepsiyaların praktiki həyata keçirilməsi cəhdlərindən ibarət olurdu.

Maarifçilik insan zəkası anlayışının teoloji buxovlardan azad edilməsində, subyektin fəallığı və müstəqilliyi, onun varlığa fəal və tənqidi münasibəti, ilk növbədə, mövcud ictimai münasibətlər barəsində öz mövqeyini bildirmək qabiliyyəti ideyalarının ön plana çəkilməsində çox böyük rol oynamışdır.

XIX əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsi. Maarifçilik fəlsəfəsi öz missiyasını yerinə yetirdikdən sonra dəyişmiş şəraitdə onun məhdud cəhətləri üzə çıxdı. XIX əsr alman filosofları bu tarixi məhdudluğu aradan qaldırmaq vəzifəsini öz üzərlərinə götürdülər.

İmmanuel Kant (1724-1804-cü illər) maarifçilərin ideyalarının bilavasitə varisi idi. O, insan zəkası və ləyaqəti, cəmiyyətin mənəvi tərəqqisinə inam, təfəkkürdə formal məntiqi ciddiliyə riayət etməyin zəruriliyi, istisnasız olaraq hər şeyi aqlın mühakiməsinə vermək barədə maarifçilik dəyərlərini qəbul etmişdi. Onun devizi belə idi: “Öz ağılından istifadə etməyə cəsarətin çatsın!”.

İnsan və onu maraqlandıran aşağıdakı suallar Kantın diqqət mərkəzindədir: mən nəyi öyrənə bilərəm? Azadlıq nə deməkdir?

Kant bilikləri qeyri-mükəmməl və mükəmməl bilik növlərinə bölmür. Mükəmməl bilik həqiqi elmi bilikdir, dəqiqlik, ümumilik və zərurilik onun səciyyəvi cəhətləridir. Lakin bu cür biliyi təcrübə nəticəsində əldə etmək ümidi faydasızdır, bilik qeyri-empirik, yəni aprior xarakter daşıyır.

Kanta görə, bizim şüurumuzdan asılı olmayan “özündə şey” dünyası mövcuddur. İdrak ondan başlayır ki, “şey “özündə şey” duyğu orqanlarına təsir göstərərək hisslər yaradır. Lakin bu halda bizim əldə etdiyimiz bilik “özündə şey” barəsində bilik deyildir. Bu, hissi qavranılan dünyanın yalnız bizim şüurumuzun formalarına: duyğulara, anlayışlara və mühakimələrə tətbiq edilə bilən tərəfləri, xassələri və münasibətləri barədə bilikdir. Bu formaların tətbiq edilə bilməyəcəyi şeylər haqqında isə bizim ümumiyyətlə, heç bir biliyimiz ola bilməz: “özündə şey” dərkedilməzdir. Hiss üçün əlçatmaz olan “şey özündə” dünyasından fərqli olaraq, hisslərlə qavranılan dünya dərk ediləndir, lakin bu yalnız onun sayəsində mümkün olur ki, həmin dünya dərk edən subyektin malik olduğu hissi məlumatların nizamsız materialından formalaşır. Kant dərk edən subyektin müstəqilliyini transsendental (yəni, təcrübədən əvvəl yaranan, lakin ona tətbiq edilə bilən) şüur adlandırır, əslində isə bu, təkcənin şüurunun məhdudluğunun nəticəsidir; bu ümumbəşəri güc müəyyən dərəcədə hər bir fərdə xasdır. Beləliklə, Kant bir tərəfdən idrakda praktikanın rolunu qəbul edir, digər tərəfdən praktikanı şüurun, təfəkkürün fəaliyyəti hesab edir. Bu, aqnostisizmdir, həmin təlimə görə, “özündə şey” həmişə bizim idrakımızın hüdudlarından kənarında olmuşdur və həmişə belə olacaqdır.

Kant azadlığın nə demək olması barədə suala da özünəməxsus tərzdə cavab verir. İ.Narskinin qeyd etdiyi kimi, Kantın fəlsəfəsində azadlıq haqqında ən azı dörd müxtəlif anlayış vardır.

Birincisi, bu azadlıq xüsusi transsendental qabiliyyətdir. Bu, əqlin bir sıra hadisələrin səbəblərindən asılı olmayan, həmin sıranın hisslə şərtlənməyən nizamlayıcı başlanğıc rolunda çıxış etmək imkanıdır ki, bu da ona səbəbiyyəti transsendental fəaliyyətin apriori nəticəsi kimi daxil edir.

İkincisi, Kant hadisələr aləmində “nisbi” azadlıq anlayışını qəbul edir. Bu dünya ciddi zərurətlə dolu olduğu üçün orada azadlıq yalnız təcrübədə dərk edilmiş zərurət kimi mövcud ola bilər. Kant bunu “kosmoloji mənada” azadlıq adlandırır.

Üçüncüsü, bu, özündə şey aləminin zəka ilə dərk edilə bilən dünyasındakı azadlıq, “azadlığın ali prinsipi”, “azadlıq vasitəsilə səbəbiyyətdir”. İnsanlar transendent azadlıqda iştirak etməlidirlər: mən özümü yalnız borc anlayışına nə qədər çox məcbur edirəmsə, azadlıq ideyası məni bir o qədər ağıl gücünə dərk edilən dünyanın üzvünə çevirir.

Dördüncüsü, azadlıq empirik dünyada istədiyi kimi hərəkət etmək qabiliyyətidir. Bu, insan iradəsinin hissiyyatın müxtəlif məcburilikləri arasında seçim etmək, yaxud ümumiyyətlə, hissiyyatın məcburilikdən asılı olmamaq imkanındır. Bu, yalnız mənfi mənada azadlıqdır, əxlaqa zidd davranışın səbəbidir.

Kant fəlsəfəsindəki bir sıra müsbət məqamlar qeyd edilməlidir: cəmiyyətə bütöv sistem kimi yanaşma, ictimai tərəqqinin sürətləndirilməsi ideyası, ziddiyyətlərin cəmiyyətin inkişafı baxımından hərəkətverici qüvvə kimi təsəvvür edilməsi.

Kant fəlsəfəsi fəlsəfi ideyaların sonrakı inkişafında iki yolun başlanğıcı olmuşdur: birinci yol öz ifadəsini pozitivizmdə tapmış XIX əsrin hamar-təkamül nəzəriyyələrinə doğru aparır; ikinci yol inkişaf nəzəriyyəsinin dialektik tədqiqinə yönəlmişdir.

Alman burjuaziyasının dəyişikliklərə meyil etməsinin ifadəçisi olmuş **Iohann Qotlib Fixte** (1762-1814-cü illər) təhkimçilik hüququnun ləğv edilməsinə, vətəndaş azadlıqlarının müəyyən edilməsinə, Almaniyanın dirçəldilməsinə və birləşdirilməsinə tərəfdar idi. Fixtenin ideali ən yüksək bəşəri dəyər olan azadlıqdır. O yazırdı: “Özünü başqalarının ağası hesab edən hər kəs özü kölədir. Əgər o, həqiqətdə həmişə belə olmasa da, onun ruhu kölə ruhudur və özündən daha güclü, onu kölə vəziyyətinə sala biləcək hər kəsin qarşısında o, iyrənc şəkildə sürünəcəkdir. Yalnız o kəs azaddır ki, ətrafındakı insanların hamısını azad etmək istəyir”. Bu, hadisələrin həqiqi mahiyyətinə dərin fəlsəfi nüfuz etmək nümunəsidir.

Fixte öz təlimini bütün bəşəri biliklərin əsas cəhətlərini əxz edən “elmi təlim” kimi şərh edirdi.

Fixte varlığın dərkinə qəti əmin idi. O, Kantın dərkedilməz “özündə şey” konsepsiyasını bir kənara ataraq, idrakın müxtəlif formalarını bir başlanğıcdan hasil etməyə çalışırdı. V.Asmus göstərir ki, Fixte düşünülə biləcək hər şeyi özündə ehtiva edən fəal subyekti və ya “Mən”i nəzərdə tuturdu. “Mən”in fəaliyyəti başlanğıc vəziyyətdən əks vəziyyətə, oradan isə ilk iki vəziyyətin vəhdəti (və ya sintezi) olan üçüncü vəziyyətə doğru hərəkət kimi başa düşülür. Bu halda ilkin “Mən”dən başqa hansısa “qeyri-Mən” də olmalıdır, hansı ki, nəinki mövcud olan, həm də “Mən”ə təsir göstərən və müəyyən mənada onun fəaliyyətini təyin edən varlıq kimi qəbul edilməlidir. “Mən”in ona qarşı duran “qeyri-Mən” tərəfindən müəyyən “təkan” göstərildiyini hiss etməsi zəruridir.

Bununla belə, Fixte vurğulayırdı ki, biz “qeyri-Mən” tərəfindən verilən “təkan”ın bizi “Mən”in fəaliyyətini necə təyin etdiyini anlayışlar vasitəsilə dərk edə bilmərik. “Qeyri-Mən” tərəfindən “təkan”ın bu təsirini biz bilavasitə hiss edirik, lakin dərk etmirik. Onda belə çıxır ki, nəzəri fəaliyyətin əsasını qeyri-şüuri fəaliyyət təşkil etmiş. Fixte “Mən”in fəaliyyəti dedikdə, ilk növbədə, subyektin əxlaqi davranışını başa düşür. İnsan fəaliyyətinin məqsədi əxlaq qanunlarının icra edilməsi, borcun yerinə yetirilməsidir. Fixteyə görə, insanın təbii meyilləri bu qanunların icrasına mane olur. Həmin meyillərin mənbəyi insanın bütün dünya ilə bağlı olan fiziki təbiətidir. “Mən”ə qarşı duran və onu fəaliyyətə sövq edən “qeyri-Mən” elə budur.

Georg Hegelin (1770-1831-ci illər) fəlsəfəsi alman klassik fəlsəfəsinin inkişafında zirvədir. Bu fəlsəfə alman fəlsəfi fikrinin ən yaxşı ənənələrini sistemləşdirir və ümumiləşdirir.

Hegel dünyanın mənzərəsini təsvir edərkən belə hesab edirdi ki, insan təfəkkür sayəsində ruh ilə təbiətin, subyekti ilə obyektin eyniliyini aşkar edir. Hegel bu eyniliyi ideya adlandırır. A.Makarov Hegelin bu konsepsiyasını səciyyələndirərək yazır: “İdeya öz inkişafı prosesində müxtəlif mərhələlərdən keçir, öz məzmununu getdikcə daha tam açıqlayır. O, əvvəlcə özlüyündə

inkişaf edir, sonra təbiət – qeyri-üzvi və üzvi dünya və insan forması kəsb edir, daha sonra dövlət, incəsənət, din və fəlsəfə formasında təzahür edir. Beləliklə, Hegelin konstruksiyasına görə, bütün çoxşaxəli dünya yaradıcı qüvvə və onun müxtəlif təzahür formalarının məcmusu kimi ideyanın özünün inkişafının məhsuludur”.

Təfəkkürün və varlığın eyniliyi prinsipi yaranış haqqında xristian ehkamu ilə bir araya sığmır, çünki bu prinsip ən aşağı varlığın ilahi ruhun iradəsi ilə yaradılması haqqında tezisə ziddir. Lakin Hegel bunu başqa cür izah edir: ən aşağı mücərrəd “varlıq”dan teleoloji mülahizələr əsasında kateqoriyaların strukturu, ondan təbiət, sonra isə insan ruhu yaranır.

Hegel dialektikdir. Onun dialektikası fasiləsiz hərəkətdə olan, biri digərinə keçən, dəyişən, özünün əksinə çevrilən, onlara daxilən xas olan və onların inkişafının hərəkətverici qüvvəsini təşkil edən ziddiyyətləri üzə çıxaran ideyalar və anlayışlar dialektikasındır.

İnkər və inkarın inkarı inkişaf prosesinin müəyyən mərhələsidir. İnkərin inkarı nəticəsində əvvəlki inkar müəyyən dərəcədə “aradan qalxır” və əvvəllər inkar edilən yeni əsasda və yeni formada bərpa olunur. Lakin bu, köhnənin təkrarı, başlangıç nöqtəyə qayıdış deyil, inkişafın yeni, daha yüksək pilləsidir. İnkarı inkar aşağıdakı sxem üzrə baş verir: tezis – antitezis (inkar) – sintez (inkarın inkarı).

Klassik alman fəlsəfəsinin sonuncu böyük nümayəndəsi **Lyudvig Feyerbax** (1804-1872-ci illər) olmuşdur.

Feyerbax fəlsəfəsinin mühüm nailiyyəti olmuş antropologizm materializm ilə humanizmin sintezi prinsipi hesab edilməlidir. O, birincisi, şeylərin və ya mahiyyətlərin hərəkətinin daxili mənbələrini; ikincisi, təbii səbəblərin və onların doğurduğu şeylərin və ya mahiyyətlərin keyfiyyətə müəyyənliyini; üçüncüsü, inkişafın keyfiyyət dəyişikliyi və sadədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliyə keçid, müəyyən son varlığın müəyyənliyinin inkarı kimi qarşıdurma vasitəsilə keçid olmasını qəbul edir.

Feyerbax obyektiv qanunauyğunluqların müxtəlifliyini qəbul edir. O, astronomik, fiziki, kimyəvi, geoloji, üzvi, fizioloji və hətta antropoloji qanunauyğunluqların adını çəkir.

İnsan güclüdür, onun fəaliyyəti daim tərəqqi edən prosesdir, lakin bu proses heç vaxt insanın yaradıcıya və təbiətin qanunvericisinə çevrilməsinə gətirib çıxarmayacaqdır.

Feyerbax insanın zəkali olması məsələsini yeni şəkildə qarşıya qoyur. O, insana ağıl vasitəsilə tərif verməkdən imtina edir. Feyerbax üçün insan heyvandan təkcə təfəkkürlə, təkcə zəka ilə fərqlənir – insanın bütün varlığı heyvanın varlığından fərqlidir. O, universal canlıdır. Lakin bu universallıq təkcə təfəkkürdən ibarət deyildir, çünki təfəkkür insanın varlığının xüsusiyyətlərindən yalnız biridir. İnsanın universallığının mənbəyi və fəallıq mərkəzi onun xislətindəki ictimai mahiyyətdir. Ayrıca götürülmüş insan bəşəri mahiyyəti ehtiva etmir, bəşəri mahiyyət yalnız ünsiyyətdə, insanın insanla vəhdətində üzə çıxır.

Feyerbax varlığı sözün geniş mənasında, təbiət kimi, təbii şeylərin həqiqi dünyası kimi müəyyənləşdirir. İnsan da bu cür təbii şeylərdən biridir. Bu mənada insan idrak obyektidir. Cismani dünyanın bir hissəsi, obyektlərdən biri olan insanın malik olduğu qabiliyyət onu həm də idrakin subyektinə çevirir, o, hissiyata malikdir. Məhz hissiyyət obyektiv aləmin insan idrakında mövcudluq formasıdır.

Feyerbax sensualizmi bəşəri anlayışları hisslərin ixtiyari kombinasiyaları hesab edən XVII-XVIII əsrlər mütəfəkkirlərinin sensualizmindən fərqlənir. Feyerbax üçün “hissiyat”, ilk növbədə, həyatın və təcrübənin tamlığı deməkdir, çünki insan dünyada təkcə öz zəkası ilə deyil, özünün bütün varlığı ilə mövcuddur. İnsanın məkan-zaman dünyasında mövcudluğu məhz hissiyyət üçün etibarlı şəkildə üzə çıxaraq universumdakı meyillərin vasitəsi kimi çıxış edir.

Feyerbax fəlsəfi fikir tarixində ilk dəfə olaraq, insanın yanılmalarının izah edilməsi üçün inikas prinsipini şüurlu şəkildə tətbiq etmiş, din aləmini fani dünyanın illüзор inikası, dini isə insanın

həqiqi mahiyyətinin təhrif olunmuş inikası kimi səciyyələndirmişdir. Feyerbaxa görə, Allah insanın olmaq istədiyidir; O, insanın özündən kənara çıxarılmış və yadlaşdırılmış mahiyyətidir. "Teologiyanın sirri antropologiyadır". İnsana sevgi, nəsə sevgi elə bir hissdır ki, Feyerbax onu xristianlığın Allaha can atması yerinə qoyur.

Alman klassik fəlsəfəsinin xidməti əvvəlki rəsonalizmin metafizik və formal-məntiqi məhdudluğunu aradan qaldırmış rəsonalizmin yeni, ən yüksək tarixi formasını yaratmaqdan ibarət olmuşdur. Bu fəlsəfə hüdudsuz rəsonalizmin maneələrini qəbul etməyən perspektiv yaratmaqla məntiqi kompetensiya sahəsini genişləndirmişdir.



Ədəbiyyat

В.Асмус. Иммануил Кант. М., 1973.

А.Гулыга. Кант. М., 1977.

А.Гулыга. Гегель. М., 1970.

История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.

Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978.

И.Нарский. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976.

Л.Субботин. Фрэнсис Бэкон. М., 1974.

Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.

В.Шестаков. Очерки по истории эстетики от Сократа до Гегеля. М., 1979.





VII fəsil. Qeyri-klassik fəlsəfə

- *Marksizm və neomarksizm*
- *Maks Veber və onun marksizmin alternativini olan təlimi*
- *A.Berqsonun "Həyat fəlsəfəsi"*
- *Ogüst Kontun və Herbert Spenserin pozitivizmi*
- *Şopenhauer və Nitsşenin volyuntarizmi*
- *Fenomenologiya*
- *Ekzistensializm – mövcudluq fəlsəfəsi*
- *Personalizm*
- *Freydizm və neofreydizm*
- *Strukturalizm*

Marksizm və neomarksizm. Yeni ictimai formasiya – kommunizm haqqında fəlsəfi təlim kimi marksizm **Karl Marks** (1818-1883-cü illər) və **Fridrix Engels** (1820-1895-ci illər) tərəfindən yaradılmışdır. Marksizmin vətəni Almaniya idi. Marks bir sıra yeni problemlər qarşıya qoymuş və onları həll etməyə cəhd göstərmişdir: sosial qeyri-bərabərliyin, istismarın, zülmün, yabançılığın, zehni və fiziki əmək, şəhər və kənd arasında ziddiyyətlərin aradan qaldırılması, ictimai münasibətlərin ağlabatan tərzdə yenidən qurulması və s. Bu işdə ona F.Engels kömək edirdi.

Marks dialektikanı Hegeldən öyrənmişdi, lakin belə hesab edirdi ki, Hegel dialektikasını başı üstə çevirmək lazımdır. Hegelin və Marksın iqtisadi-fəlsəfi baxışları arasında da müəyyən varislik mövcuddur. Hər iki mütəfəkkirin inkişaf etdirdiyi əmək, insanın daxili dünyası və hissləri konsepsiyası, eləcə də hərəkətə insanın özünüifadə vasitəsi kimi baxmaları onları bir-birinə yaxınlaşdırır. İstər Hegel, istərsə də Marks təbiəti tarixdən ayırmır, onlar hər ikisi tarixə mədəniyyətin tarixi kimi baxırdı. Bu tarixdə insanın

tələbatı çoxsaylı mədəni formaların yaradılması üçün açıq olan əsas strukturu təşkil edir, həmin formalar da, öz növbəsində, tələbatın ekzistensial xarakterini formalaşdırır, lakin insanın yaradıcılığa və ünsiyyətə həqiqi tələbatı istiqamətində fəaliyyət göstərir.

Marksizm tarixdə şəxsiyyətin rolunu azaldır, fərdi, şəxsi dəyərləri sosial dəyərlərə, subyektiv obyektivə, yaradıcı mexanikiyə çevirir. İctimai inkişaf qanunlarının obyektivliyi haqqında Marksın söylədiyi müddəa “xarici” və “daxili”, fərdi və ictimai, subyektiv və obyektiv problemləri tarixi aspektdə təhrif olunmuş şəkildə izah edir.

Marks kapitalizmi humanizmə zidd quruluş hesab edirdi. O əmin idi ki, antihumanizm öz yerini humanizmə könüllü şəkildə verməyəcəkdir, öz ağılığının vasitəsi kimi zorakılıqdan istifadə edənlərə zorakılıq tətbiq etmək lazımdır. İncilabi zorakılıq əsl humanizmdir. Marks sosialist inqilabı, proletariat diktaturası haqqında öz təlimini bu inam üzərində qurmuşdur.

Marks idrakın əsası olan praktikaya böyük əhəmiyyət verirdi. İnsan öz mühakimələrinin yanlış və ya doğru olmasını praktikada yəqin edir. Praktika həqiqəti yanılmadan fərqləndirməyə imkan verən material mənbəyidir.

Marksa görə, maddi istehsal cəmiyyət həyatının həlledici əsasıdır, sosial inkişafda praktikanın əhəmiyyəti də bununla bağlıdır. K.Marks və F.Engels ictimai tərəqqinin perspektivlərini nəzərdən keçirərək belə nəticəyə gəlirlər ki, bəşəriyyətin həyatında çox dərin dönüş mərhələsi yetişməkdədir. Bu dönüşün mahiyyəti bütün əvvəlki tarix ərzində, cəmiyyətin inkişafı “təbii zərurət” çərçivəsində insanların öz təbii tələbatlarını və onlarla əlaqədar başqa maddi ehtiyaclarını təmin etmək üçün hələ də çatışmayan vəsaitlər uğrunda mübarizə çərçivəsində həyata keçməsi vəziyyətini aradan qaldırmaqdan ibarətdir. Bu, bəşər cəmiyyətinin inkişafını maddi istehsaldan o qədər asılı vəziyyətə salırdı ki, ictimai inkişafın məzmunu maddi istehsalın özünün, onun əşyalaşmış məhsuldar qüvvələrinin inkişafı ilə müəyyən edilirdi.

Sonralar marksizm **V.İ.Leninin** (1870-1924-cü illər) və **İ.V.Stalinin** (1879-1953-cü illər) əsərlərində inkişaf etdirilmişdir.

V.İ.Leninin təlimi – leninizm XIX əsrin axırları XX əsrin əvvəllərində Rusiya şəraitinə tətbiqən marksizmin davamı və inkişafı hesab edilir. Lenin marksizmi daha da inkişaf etdirərək sosialist inqilabı və proletariat diktaturası konsepsiyasını yaratmışdır. Rusiyada azadlıq hərəkatının sinfi tərkibi ilə müəyyən edilən dövrlərə: zadəgan, raznoçin, proletar hərəkatı dövrlərinə bölünməsi Leninin adı ilə bağlıdır.

Partiya haqqında, proletariatın müttəfiqləri, milli məsələnin həlli yolları, müxtəlif ictimai quruluşlu dövlətlərin dinc yanaşı yaşamasının prinsipləri haqqında təlim Leninə məxsusdur. Lenin Rusiyada kapitalizmin inkişafının səciyyəvi cəhətlərini müəyyən etmək üçün çox böyük iş görmüşdür. Leninin “Materializm və empiriokritisizm”, “Fəlsəfə dəftərləri”, “Mübariz materializmin əhəmiyyəti haqqında” və digər əsas fəlsəfi əsərlərində müxtəlif fəlsəfi və sosial konsepsiyalarla mübarizədə marksizm-leninizmin mövqeləri müəyyən edilmişdir.

Leninizm sovet cəmiyyətində fəlsəfənin inkişafının ana xəttidir. Bu cəmiyyətin dağılması və postsovet dövründə fəlsəfi fikrin sonrakı inkişafı leninizmin müəyyən nöqsanlarını və yarımçıq cəhətlərini üzə çıxarmışdır. Leninin təliminin ifrat ideologizədirilməsi və partiyalı olması sovet elmində, xüsusən humanitar biliklər sahəsində bu saxta tədqiqat stereotiplərinə, ehkamçılığın güclənməsinə, səmərəsiz sxolastikaya və ideoloji əzbərçiliyə gətirib çıxarmışdı.

Lenin özündən əvvəlki rus mütəxəssislərinin sosioloji fikirlərinin dərinliyini kifayət qədər təsəvvür etmir, hətta özünün müasirləri olan Kautski, Plexanov, Martov və onların davamçıları tərəfindən marksizmin Rusiya şəraitinə tətbiqi ilə bağlı irəli sürülən konsepsiyaları qətiyyətlə rədd edirdi.

Keçən əsrin 90-cı illərinin hadisələri, marksizm ideyaları əsasında qurulmuş SSRİ-nin dağılması inandırıcı şəkildə göstərdi ki, baş verə biləcək bütün dəyişiklikləri əvvəlcədən düzgün sezməyi

təmin edə biləcək dolğun və toxunulmaz sosial nəzəriyyə yoxdur və ola da bilməz.

Neomarksizm Avropa şəraitində inkişaf etməyə başlamışdır. Neomarksizmin ən məşhur nümayəndələri D.Lukaç, A.Qramsşi, L.Altıyusser, Y.Habermas və başqalarıdır.

Lukaç marksizmin tarixi-dialektik interpretasiyasını verməyə çalışır, Altıyusser isə Marksın təlimini “formalist” mövqedən başa düşür və bu cür interpretasiya edirdi. Altıyusser üçün marksizm sadəcə “tarixin elmi” deyil, həm də nəzəri formasiyaların özünün təbiəti və onların tarixi haqqında, deməli, özü haqqında hesabat verə biləcək və özünü obyekt kimi nəzərdən keçirə biləcək fəlsəfədir. Altıyusserə görə, marksizm bəşər tarixinin “üzvi” ideologiyasına çevrilməli olan elmdir.

Maks Veber və onun marksizmin alternativini olan təlimi.

Marksdan fərqli olaraq digər alman alimi Maks Veber (1864-1920-ci illər) belə bir ideyanı əsas götürürdü ki, varlıqla şüurun qarşılıqlı əlaqəsi subyekt və dəyərin müəyyən münasibəti əsasında qurulur. Buna görə də o, hesab edirdi ki, hər hansı hadisənin mahiyyəti təkcə onun iqtisadi cəhətləri ilə deyil, ilk növbədə, onun mədəni bilikləri ilə müəyyən edilir, yəni iqtisadi dəyərlərlə yanaşı, təhlil edilən materialı dini, əxlaqi, estetik dəyərlərlə də müqayisə etmək lazımdır.

Veber kapitalizmin modelini xeyir əldə etməyə rəşional cəhd əsasında qurmağa çalışırdı: vaxt puldur; pul təzə pul gətirir; əxlaqın ali neməti varlanarkən pulun gətirə biləcəyi həzlərdən tam imtina etməkdir.

Veberin cəmiyyət haqqında “başə düşən sosiologiya” adı ilə məşhur olan autentik elm proqramı özündən əvvəlki sosial konsepsiyaların hamısına qarşı qoyulur. Veberə görə sosiologiya elə bir elmdir ki, o, sosial təsiri interpretasiya etməklə bərabər onu başə düşür və bununla da həmin təsirin istiqamətini və nəticələrini səbəbiyyət mövqeyindən izah etməyə çalışır. Veber “sosial təsir” dedikdə, başəqa insanların davranışına yönəlmiş hərəkətin hərəkət edən subyekt üçün əhəmiyyət kəşb etməsini

baş a düşür. Başqa sözlə desək, hərəkətin subyektiv mənası sosioloqun işi üçün əsas material olmalıdır.

Məsələn, Veber odun doğrayan insanın hərəkətini interpretasiya edərkən odunçunun müxtəlif subyektiv fikirlərini, onun planlarını və fəaliyyət motivlərini baş a düşür.

Veberə görə, sosial fəaliyyət iki məqamı əhatə edir: subyektiv motivasiya və başqalarına oriyentasiya. O, həmin baxışları hakimiyyət anlayışına da şamil edir. Sosial fəaliyyətin atributu başqalarının ehtimallarına yönəlmiş olduğuna görə, hakimiyyət siyasi münasibətlərdə iştirak edən tərəflərin qarşılıqlı niyyətlərini nəzərdə tutur. Hakimiyyət yalnız bu halda legitim olur: idarə edənlər gözləyirlər ki, onların komandalarına tabe olacaqlar; idarə edilənlər isə əqlabatan direktivlər gözləyirlər.

A.Berqsonun "Həyat fəlsəfəsi". Fransız mütəfəkkiri Anri Berqson (1859-1941-ci illər) XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlində Fransa fəlsəfəsinin ən nəhəng nümayəndələrindən biridir. Onun "Şüurun bilavasitə məlumatları" (1889-cu il), "Materiya və yaddaş" (1896-cı il), "Yaradıcı təkamül" (1907-ci il), "Əxlaqın və dinin iki mənbəyi" (1932-ci il) və digər əsərlərində işləyib hazırladığı təlimi şərti olaraq, "Həyat fəlsəfəsi" adlanan istiqamətə aid edirlər.

Filosof A.Berqsonun maraq dairəsinin mərkəzində qnoseologiya, psixologiya, təkamül nəzəriyyəsi məsələləri dururdu. Lakin A.Berqsonun fəlsəfəsində əsas yeri "həyat" anlayışı tutur. O, həmin anlayışı tədqiq edərkən təbiətin və insanın inkişafının təkamülünü, onların vəhdətini yeni qaydada izah edən dünya mənzərəsi yaratmağa çalışır. Filosof sosial həyatın "bioloji təməlini" öyrənir; bioloji təkamül metodunu tətbiq etməklə, cəmiyyətin mənşəyini həyatın məqsədləri ilə əlaqələndirir.

Berqsona görə, "həyat" elə bir bütövlük, kontinuum (fasiləsizlik), axın, qarşısızalmaz təşəkkül prosesidir ki, bu prosesdə təbiətdə təkrarlanmayan məqamlar yaranır və qorunub saxlanır. O, "həyat" anlayışını fasiləsiz yaradıcı təşəkkül kimi izah edir. "Yaradıcı təkamül" həyati istəklərlə materiyanın əlaqəsindən

irəli gəlir: materiya “müqavimət göstərir”, lakin hər halda həyata tabe olur, bir növ təkamül üçün trampolin rolunu oynayır.

Nəticədə A.Berqsonun təsvir etdiyi dünya fasiləsiz inkişaf edən və “yaradıcı şəkildə” yeni-yeni formalar doğuran vahid aləm kimi təsəvvür edilir.

A.Berqsonun bir sıra ideyaları müasir Qərb fəlsəfəsinin təsəvvürlər sisteminə daxil olmuşdur, hərçənd yeni kontekstə uyğun olaraq dəyişmiş bu ideyalar digər forma və bir çox hallarda isə tamamilə yeni məna kəsb etmişdir. Humanitar-antropoloji istiqamət üçün səciyyəvi olan müasir təfəkkür üsulunda Berqsonun təsiri aşkar hiss olunur. Özü də bu təsir təkə elmin məhdudluğunun və idrakin intellektual metodunun tənqidinin əsasını qoyanlardan biri kimi deyil, həm də o dövrdə cəmiyyətin mənəvi təsəvvürlərinin mənzərəsini yaratmış filosofun təsiridir.

A.Berqsonun təlimi Uilyam Cems, Teyyar de Şarden, Marsel Prust və ruhən bir-birindən çox fərqlənən digər mütəfəkkirlərə təsir göstərmişdir. Xüsusən filosofun yaradıcılığının sonrakı dövründə inkişaf etdirilmiş bir sıra anlayışlar (məsələn müddət, yaddaş, konkret və s.) və müddəalar müasir personalistlərin təsəvvürləri ilə həmahəngdir; Berqsonun konsepsiyası ilə ekzistensializm arasında da oxşar məqamlar müşahidə olunur.

Ogüst Kontun və Herbert Spenserin pozitivizmi. Qərbi Avropanın qeyri-klassik fəlsəfəsində bəzi filosoflar xüsusilə seçilirlər. Onlar belə hesab edirdilər ki, fəlsəfənin anlayışları, müddəaları və onun qarşıya qoyduğu məsələlər həddən artıq mücərrəddir və heç bir yolla həll edilə bilməz. Beləliklə, onlar fəlsəfənin idraki dəyərini, sistematik idrakin mümkünliyünü inkar edir və fərz edirdilər ki, həqiqi (pozitiv) biliyi yalnız xüsusi, konkret, empirik elmlər verə bilər. “Pozitivizm” termini özü də belə yaranmışdır. Bu termini ilk dəfə fransız alimi **Ogüst Kont** (1798-1857-ci illər) işlətmişdir.

Kont və ingilis **Herbert Spenser** (1820-1903-cü illər) sübut etməyə çalışırdılar ki, dünyagörüşü problemlərinin tədqiqat

vasitəsi kimi elmin fəvqündə dayanan hər hansı fəlsəfəyə ehtiyacı yoxdur; kauzal fəlsəfi bilik sintezi təsviri təbii-elmi sintezlə, şeylərin mahiyyətinin dərk edilməsi nəzəriyyəsi isə hadisələrin nizamlanması metodikası ilə əvəz edilməlidir.

Pozitivistlər çox vaxt gələcək elmsünaslığın ayrı-ayrı problemlərini qabaqcadan duyurdular. Onlar sosiologiyaya mühüm yer ayırırdılar. Onlar təbiət elmlərinin və ictimai elmlərin metodologiyasına müəyyən qədər təsir göstərmişlər.

A.D.Kovalyov O.Kontun və H.Spenserin sosiologiyasının mühüm cəhətlərini açıqlayaraq yazır: "O.Kontun sosial statikası belə bir prinsipə əsaslanırdı ki, cəmiyyətin təsisatları, etiqadları və əxlaqi dəyərləri vahid tam şəkildə qarşılıqlı əlaqəlidir. Əgər hər hansı sosial hadisənin digər hadisələrlə yanaşı necə mövcud olması qanunu təsvir edilmişdirsə, bu halda həmin sosial hadisənin mövcudluğu izah olunur. H.Spenser orqanizmdə və cəmiyyətdə baş verən proseslər arasında funksional analogiyalardan istifadə etmişdir. Cəmiyyətin və orqanizmin təşkil olunma qanunları homoloji qanunlardır. Orqanizmin təkamül yolu ilə inkişaf etdiyi kimi, cəmiyyətdə strukturun diferensiasiyasının güclənməsi də müvafiq funksiyaların diferensiasiyasının güclənməsi ilə müşayiət olunur. Spenserin fikrincə, həm cəmiyyətdə, həm də orqanizmdə hissələrin qarşılıqlı üzvi asılılığı və tam (struktur) ilə onun hissələrinin nisbi müstəqilliyi barədə danışmaq olar. Canlı orqanizmlərin inkişafında olduğu kimi, sosial təkamül prosesləri də təbii və genetik proseslərdir, onları qanunvericiliyin köməyi ilə sürətləndirmək mümkün deyildir. İnsan bu proseslərin gedişini yalnız təhrif edə və ya ləngidə bilər.

Təkamülün cəmiyyət-mexaniki sxemini (yeri gəlmişkən, Darvindən asılı olmayaraq) kəşf etmiş Spenser həmin sxemə əsaslanaraq müasir funksionalist neoevolüsyonizmin bir sıra problemlərini – struktur mürəkkəbliyi, sosial diferensiasiya və inteqrasiya proseslərinin qarşılıqlı nisbəti və digər problemləri qabaqcadan hiss etmişdir.

XX əsrin əvvəlində pozitivizm öz populyarlığını itirmiş, onun müxtəlif növləri – empiriokritisizm-maxizm (Max və Avenarius) və neopozitivizm (Karnap və b.) yaranmışdır.

Şopenhauer və Nitsşenin volyuntarizmi. XIX əsrin bəzi filosofları zəkanı mədh edir, mənəviyyat, hüquq və insanın mahiyyəti problemlərini öyrənir, sosial inqilabların zəruri olmasından danışırdı. Eyni zamanda, başqaları inqilabların və onların nəticələrinin tamamilə mənasız olması barədə mühakimələr yürüdü, üçüncülər onları maraqlandıran məsələlərin həllini tapmaq üçün insanın iradəsi, onun fəaliyyət və davranışının motivləri problemlərinə müraciət edirdilər. Alman filosofu Artur Şopenhauer (1788-1860-cı illər) də iradə məsələsini xüsusi vurğulayırdı. Onun “həyat fəlsəfəsi” Kantın, Platonun və buddizmin təsiri altında yaranmışdır. Şopenhauer praktiki zəkanın nəzəri zəkadan üstün olması barədə Kantın tezislərində özünün iradi başlanğıcın ilkinliyi haqqında təliminin rüseymlərini görürdü. Buddizmdə isə ona xoş gələn cəhət nirvana haqqında təlim idi.

Şopenhauerin təliminin mahiyyətini belə şərh etmək olar: şəxsiyyətin həyatının əsasını zəkadan asılı olmayan, insanın cismani mövcudluğundan ayrılmaz və həqiqətən bütün mövcudatın məzmununu təşkil edən dünya iradəsinin dərk edil-məzliyinin təzahürü olan iradə təşkil edir.

Şopenhauerə görə, hadisələr dünyası subyektlərin – insanların hissi-intuitiv təsəvvürlərinin məcmusudur. Bu hadisələrin arxasında “özündə şey”lər dünyası dayanır ki, iradə də həmin dünyadır. O, dərkolunmazdır, hər hansı varlığın mütləq başlanğıcını təşkil edir, hadisələri və ya təsəvvürləri doğurur. Təsəvvürlərlə birlikdə biri digərini nəzərdə tutan, qarşılıqlı münasibətdə olan obyekt və subyekt yaranır. Bu vaxtdan etibarən obyeksiz subyekt və subyektsiz obyekt yoxdur. İnsan təşəkkül etdikcə, şüur yarandıqca, “təsəvvür edilən dünya” yaranır. O vaxta qədər iradə olan dünya indi dərk edən subyek-tin obyektinə və ya təsəvvürünə çevrilir.

Volyuntarizmin digər nümayəndəsi, alman mütəfəkkiri **Fridrix Nitsşe** (1844-1900-cü illər) də “hakimiyyət istəyi”, insanın fəaliyyətinin stimulumu və əsas qabiliyyətini müəyyən edən “həyat” anlayışını öz fəlsəfi axtarıqlarının mərkəzi hesab edirdi.

Fenomenologiya XX əsrdə ən geniş yayılmış fəlsəfi cərəyanlardan biridir. Fəlsəfədə fenomenologiya məktəbinin banisi **Edmund Qusserl** (1859-1938-ci illər) olmuşdur. Qusserlin təlimində insan ruhunun böhranlı vəziyyəti ilə əlaqədar dərin təşviş əlaməti, onun şübhə və ümitsizlikdən xilas olacağına çılgın ümid və bizim dövrdə də aktual olan mühakimə və ideyaları görmək olar.

Bu gün fenomenologiya problemləri məhz insan problemi, humanizm problemi ətrafında cəmləşir. Fenomenologiyanın mərkəzi anlayışı şüurun “intensial” olmasıdır. İntensiallıq, yəni nəyəsə meyilli olmaq şüurun əsas xassəsidir. Qusserlə görə, şüurun iştirak etdiyi strukturlar sırf predmet strukturlarından prinsipcə fərqlənir. O deyirdi ki, Mən – yəni qavrayan, düşünən, işləyən fərd predmetlərə onların bir-birinə münasibətindən fərqli şəkildə münasibət bəsləyirəm. Həqiqətən, predmetlər arasında münasibəti həmin predmetlərin xassələri ilə müəyyən edilən münasibət hesab etmək olar, halbuki şüurun predmetə nisbəti bu qayda ilə müəyyən edilə bilməz. Əgər predmetə münasibətin strukturu ilkin fakt kimi çıxış edən tərəflərə aid edilmişdirsə, şüurun predmetə münasibəti halında bu ilkin fakt həm predmeti, həm də şüurun özünün xarakterini “konstitusiyalaşdırın” münasibətin özüdür. Bu halda şüur müqayisə edilən tərəflərdən biri kimi, ümumiyyətlə, fakt qismində çıxış etmir. Deyə bilərik ki, şüura xas olan meyillilik, eyni zamanda, həm də əks istiqamətdə meyillilik deməkdir: şüur predmetə tərəf yönəlməklə bir növ özündən kənara çevrilmiş olur. Buna görə də mənalı törəmələrin təsvirində predmet strukturlarının təsvirinin adı üsulu yaramır, yəni təsvir edilən struktur tamamilə müəyyən fakt, təsvir özü isə həmin faktın xalis formasının fiksə edilməsi kimi nəzərdən keçirilir, bu da praktiki olaraq sonsuz və ixti-

yari şəkildə təkrarlanmanı təmin edir. Strukturun təkrarlanmasının zəruri şərti şüurun təkrarlanan struktura nisbətən xüsusi vəziyyətini nəzərdə tutur. Fenomenologiyanın bu vəziyyəti transsendental şüur kimi işarə edilir. Burada şüur ilə onun predmeti arasında nisbət mənalandırma prosesi kimi nəzərdən keçirilir.

Mədəniyyət problemləri baxımından “intensiallıq” yaradıcı mədəni şüur sahəsini məhdudlaşdıran müəyyən qadağalardır. Bu sahənin hüdudlarından kənarında nə isə başqa mühit vardır. Birinci qadağa: şüur, məna və ya mahiyyət prinsip etibarilə bizə hazır şəkildə çatdırıla bilməz, kənarından verilə bilməz. Maddi əşya bizə hazır şəkildə verildiyi halda, məna və mahiyyəti bu cür ala bilmərik, yəni heç kəs bir şeyi başqasının əvəzindən başa düşə bilməz. Bu o demək deyil ki, hər kəs hər şeyi özünəməxsus tərzdə başa düşür; əksinə, bu o deməkdir ki, anlamamanın bəzi ümumi strukturları mövcuddur, lakin onlar yalnız fərdi təcrübə, təhsil, həyat, mədəniyyət tərzində fəaliyyət göstərir. İkinci qadağanın mahiyyəti ondan ibarətdir ki, intensiyaların iki növünü qarışdırmaq olmaz, yəni qırmızı ev və ya qırmızı çiçək ideyasından qırmızı ideyasını hasil edə bilmərik. Üçüncü qadağa o deməkdir ki, mədəniyyətin obyekt (bədi obraz, elmi nəzəriyyə, mənəvi prinsiplər və s.) yalnız intensiyaların dolayı şəkildə çevrilməsi sayəsində mövcuddur.

Qusserlin həqiqət haqqında təlimi biliyin özünün varlığı, şüurun özünün ontologiyası haqqında təlimdir. Qusserl bu konsepsiyaya təsvir anlayışını daxil edir və bu əsas anlayışın köməyi ilə həqiqət haqqında təlimi açıqlayır. O, sadəcə “şeyləri” deyil, məna qurumlarını təsvir edir.

Fenomenologiya məktəbi XX əsrdə M.Haydeqqer, N.Hartman, M.Şeler, M.Merlo-Ponti, J.Derrida və digər məşhur mütəfəkkir-filosoflar yetişdirmişdir.

ABŞ-da bir qrup fenomenoloq-məntiqşünas uğurla işləyir: D.Fellesdal, X.Dreyfus, D.Smit, J.Hayqeland, J.Miller və başqaları Freqe, Qusserl və Hintikkinin ciddi təsirini hiss edir,

mümkün dünyalar problemi, üfüq və üfüqlilik problemi ilə maraqlanırlar. Onlar fenomenologiya sahəsindən məntiq və riyaziyyat sahəsinə keçmişlər.

XX əsrin 80-ci illərindən başlayaraq, fenomenologiya daha geniş yayılmışdır. Fenomenoloqlar müasir bəşəriyyətin mövcudluğu, sivilisasiyanın taleyi, sivilisasiyanın vəhdəti problemlərinə get-gedə daha çox maraq göstərməyə başlamışlar. Onlar insanın mənəvi hissəsinə böyük əhəmiyyət verirlər. Bu hissə istər instinktlərlə, istərsə də emosiyalarla eyniləşdirilmir və əxlaqi hərəkətlərin mürəkkəb, kompleks motivasiyası kimi başa düşülür.

Fenomenologiya öz hərəkətində ekzistensializm ilə qarşılıqlı təsirdədir. Fenomenologiya fəlsəfəsinin antispekulyativ və antimetafizik yönümlü olması müasir Qərbi tənqiddən az qala bütün istiqamətlərində "fenomenologiya motivi"nin güclənməsini şərtləndirir.

Ekzistensializm – mövcudluq fəlsəfəsi. Keçən əsrin 20-ci illərində Almaniyada yaranmış ekzistensializm müasir irrasionalizmin ən geniş yayılmış formasıdır. Ekzistensializmin baniləri **Martin Haydeqqer** (1889-1976-cı illər) və **Karl Yaspers** (1883-1969-cu illər) olmuşdur.

Ekzistensializm dünyagörüşü S.Kyerkeqorun (1813-1855-ci illər) fəlsəfi-teoloji düşüncələrinin, F.Nitsşenin "Həyat fəlsəfəsi"nin və E.Qusserlin fenomenologiyasının təsirinə məruz qalmışdır.

M.Haydeqqer "Ekzistensial fenomenologiya" barədə əsas ideyanı "Varlıq və zaman" kitabında ifadə etmişdir. O, autentik (həqiqi) və qeyri-autentik (həqiqi olmayan) mövcudluğu insanın varlığının ziddiyyətli modusları kimi nəzərdən keçirmişdir. Haydeqqer "Humanizm haqqında məktub" adlı əsərində insanın mahiyyətini "Ekzistensializm" görür.

Ekzistensializmə görə, tənqid konkret gerçəkliyi dərk edə bilməz; onun tənqid yolu ilə aydınlaşdırılması üçün göstərilən hər hansı cəhd elə ziddiyyətlərə gətirib çıxarır ki, onları həll

etmək mümkün deyil və təfəkkür onların qarşısında acizdir. Məsələn, Yaspers belə hesab edirdi ki, elmi idrakın dəqiqliyi barədə deyilənlərin hamısı yalan çıxmışdır. O yazırdı: “Öz həyatının əsaslarını, öz hərəkətlərinə rəhbərliyi, varlığın özünü elmdə axtaran hər kəs aldanmalı idi”.

A.Boqomolov göstərir ki, K.Yaspersin “Zəka və ekzistensiya” adlı əsərindən başlayaraq, dəfələrlə eskizini çəkdiyi dünyanın və insanın həmin dünyadakı təsviri ona gətirilir ki, həcmli, yəni mütləq gerçəklik **özündə varlığa** (dünya və transsendensiya, yəni Allah) və **bizim özümüzün varlığımıza** ayrılmış şəkildə qarşımızda dayanır və sonuncu da öz növbəsində mövcud varlığa, yəni həyata, fizioloji funksiyalara, psixi yaşantılara, davranış vasitələrinə, dilə, vasitələrə, hərəkətlərə bölünür; subyektə və obyektə bölünməklə ümumilikdə şüur; bizim dünyanı təsəvvür etmək üsulları olan “ideyaların həyatı” kimi başa düşülən **ruh**; nəhayət, ekzistensiyanın mənası ondan ibarətdir ki, biz empirik şəkildə obyektiv yaranan mövcud varlığın fəvqündə, ümumiyyətlə, şüurun və ruhun fəvqündə dayanan ilk başlanğıc sayəsində yaşayırıq; ekzistensiya özünün polyarlığına, “transsendensiyasına” münasibətdə mövcuddur. İnsanın varlığının yuxarıda sadalanan dörd sahəsində idrakın müxtəlif üsulları fəaliyyət göstərir: mövcud varlıq gündəlik ünsiyyətdə olduğumuz şeylər haqqında bizə adi biliklər verir; ümumiyyətlə, şüur bizə aşkar və məcburi, ən ümumi və zəruri biliklər verir; ruh mühakimənin pərakəndə məlumatlarını, yəni ilk iki sahədə yaranan bilikləri birləşdirir. Nəhayət, “mən özümü özümə bəxş edilmiş transsendensiya kimi nə dərəcədə dərk edirsə, ekzistensiya kimi o dərəcədə mövcudam”.

Bu cür fikirlər Sartr, Kamyu, Marsel, Fromm və digər ekzistensialistlər üçün də səciyyəvidir.

Erix Fromm (1900-1980-ci illər) “Azadlıqdan qaçma”, “Sağlam cəmiyyət”, “Malik olmalı, yoxsa mövcud olmalı”, “Özü üçün insan”, “Psixozanalizin böhranı” və digər əsərlərində belə bir suala cavab tapmağa çalışır: “İnsanın təbiəti nədən ibarətdir?”. O, öz sualına özü cavab verir və bu halda insana xas olan

cəhətlərin aşağıdakı təzahürlərini fərqləndirir: insan zəkali varlıqdır; insan sosial varlıqdır; insan törətmək qabiliyyətinə malik olan heyvandır; insan rəmzlər yaradan heyvandır. İnsanların üzləşdiyi mövcudluq şərtləri onları bu qədər fərqləndirsə də, onlar insan olaraq qalır.

Fromma görə, bu şərtlər heyvanın və insanın varlığındakı fərqlərdən irəli gəlir. Kənar şərtlər heyvan üçün heç vaxt təhdid sayılmır, heyvan təbiətlə harmoniyada mövcuddur, o, dünyanın vəziyyətinə qovuşur, özünün uyğunlaşma qabiliyyətini inkişaf etdirir. İnsan isə heyvani mövcudluğu səciyyələndirən "harmoniya"nı pozan şüura malikdir. İnsanın mənlilik şüuru onu təbiətdən təcrid edir, onun köməksiz olmasını və mövcudluğunun hüdudlarını üzə çıxarır. İnsan dünya ilə bir ölçülə bilməz, o, faciəvi təcridi yaşayır, repress və tərəqqi arasında, heyvani vəziyyətinə qayıtmaq ilə insan kimi mövcudluğa keçid arasındakı labüd seçim onun üçün səciyyəvidir. İnsan heyvan vəziyyətinə qayıda bilmir, çünki o, artıq keyfiyyət sıçrayışı edərək heyvandan insana çevrilmişdir. İnsan vəziyyətinə keçmək isə mürəkkəb məsələdir. Buna baxmayaraq, insan öz seçimini edir, çünki artıq o, təbiətə uyğunlaşa bilməz, o, özünü təyin etməlidir. Bu isə insanın özünü təşəkkülü, itirilmiş müvazinətin axtarışıdır. Xarici şərait insanın təşəkkülünə ciddi təsir göstərir.

Fromm belə hesab edir ki, insanın zəkası onun rifahı və eyni zamanda, onun lənətidir: zəka insanı daim həll edilə bilməyən üç əsas dixotomiyanın həllini axtarmaqla məşğul olmağa məcbur edir.

Birinci dixotomiya həyat ilə ölüm arasında ziddiyyətdir. İnsan fikirləşir ki, hər şeyin sonu olacaqdırsa, nəyəsə can atmaq nəyə gərəkdir; həyat sonludursa, yaşamaq nəyə gərəkdir; qarşıda onu yoxluq gözləyirsə, xoşbəxtlik necə mümkün ola bilər?

İkinci dixotomiya insanın nəyi reallaşdırma biləcəyi ilə gerçək həyatda reallaşdırdığı arasında, insanın planları və onların həyata keçirilməsi arasında ziddiyyətdir.

Üçüncü dixotomiya insanın tənhalığı ilə onun başqa insanlarla münasibəti arasındakı ziddiyyətdir. Bu dixotomiya yadlaşma fəlsəfi ideyası ilə əlaqələndirilir.

Bu dixotomiyaların heç birinin həlli mümkün deyildir. Fromm bu vəziyyətdən çıxış yolunu onda görür ki, insan həqiqi varlığa elə can atmalıdır ki, onun fəaliyyətinin totallığı ekzistensial mahiyyət ilə mövcudluğu bir-birinə uyğunlaşdırsın.

Bir sözlə, ekzistensializmə görə, elm həyatın mənası haqqında, müasir insanın üzləşdiyi tarixi fəlakətlər qarşısında necə yaşamağı olmalı barədə suallara cavab verməkdə acizdir. Ekzistensializm bu məsələlərin həll yolunu "mövcudluq" (ekzistensiya) kateqoriyasında görür. Bütün problemlərin mahiyyətə - insana xas olan varlıq üsulu mövcuddur. Terminoloji mənada bu mahiyyəti insanın varlığı adlandırmaq olar. Deməli, elm haqqında, onun predmeti haqqında, dünya haqqında danışmazdan əvvəl onların əsasını, "insan varlığını" - şüuru nəzərdən keçirmək, sonra isə bu əsasda mövcud olanların hamısını insanın mövcudluğuna müvafiq mövcud olanlar kimi başa düşmək lazımdır.

Ekzistensializmin iradə azadlığı problemini necə həll etməsi də maraq doğurur. Ekzistensializm üçün iradi qabiliyyət ideyalar sahəsində, mühitdə, adət və irsiyyət nəticəsində yarana biləcək hər hansı həlledici təsirlərdən asılı olmayan sırf spontanlıqdır. Erix Fromm özünün "Azadlıqdan qaçış" əsərində bildirir ki, insanın mövcudluğu və azadlıq lap əvvəldən ayrılmazdır. O göstərir ki, Bibliyada cənnət bağları haqqında rəvayətdə olduğu kimi, bəşəriyyətin tarixi də seçim etməkdən başlanır.

Ekzistensializm insana xas olan fəal iradi başlanğıcı, onun narahat öz-fəaliyyəti gedişində özü-özünü təşkil etməsini, müxtəlif "layihələr" yaratmasını, azadlıq nümayiş etdirərək seçim həyata keçirməsini vurğulayır. Düzdür, bu halda fəaliyyət konkret tarixi məzmunundan məhrum olur; predmetlər şəklində ifadə olunmuş hər hansı şüurun və davranışın obyektiv, şəxsiyyətdən asılı olmayan məzmunu yoxdur. Lakin ekzistensializm insan iradəsi-

ni, onun psixikasını, şüurunu, onun əməli tərəfini insanın özü tərəfindən sosial determinantlardan asılı olmayan həqiqətən mövcud olan özünütənzimləmə qabiliyyəti kimi özünəməxsus tərzdə qeyd edir.

Personalizm. Personalizm bir fəlsəfi təlim kimi XX əsrin 30-cu illərində Fransada yaranmışdı. Onun əsas nümayəndələri **Emmanuel Munye** (1905-1950-ci illər), **Pol-Lui Landsberq** (1901-1944-cü illər), **Qabriel Madinye** (1895-1958-ci illər) və başqalarıdır.

Personalizmin fərqləndirici cəhəti şəxsiyyəti bütün mövcudatın ilk mənbəyi, mərkəzi, ali mənəvi dəyər, varlığın təcəssümü kimi qəbul etməsidir. Bu təsəvvürə görə, ruh ilə bədən ayrılmaz vəhdət təşkil edir. Personalistlər şəxsiyyətin dindarlığını onun İlahi varlığa aidiyyəti olmasının nəticəsi kimi izah edirlər. Məsələn, Jan Lakrua şəxsiyyəti bilavasitə həyat eşqinin bir növü və ya Tanrının mənəvi enerjisinin məhsulu kimi səciyyələndirir.

Şəxsiyyət fəlsəfəsi olan personalizm həm də şəxsiyyətlərin qarşılıqlı fəaliyyət fəlsəfəsidir, çünki personalistlərin təsəvvür etdiyi şəxsiyyət təcrid olunmamışdı, bu fəlsəfədə “Mən” həm də “Sən” deməkdir. Burada əksliklərin vəhdəti müşahidə olunur.

Personalizmin qnoseoloji təliminin əsasını Lakruanın təklif etdiyi “etiqaad nəzəriyyəsi” təşkil edir. İ.Narskinin göstərdiyi kimi, həmin nəzəriyyədə etiqaad “həm hər hansı adekvat idrakın bazisi, həm də onun ali nəticəsi kimi şərh edilir. Özü də bu ali nəticə kimi adekvat idrak bilavasitə dini etiqaada çevrilir”.

Lakruaya görə, dini etiqaadlar aşkar görünür və buna görə də onların tənqidi mövqedən yoxlanılmasına ehtiyac yoxdur. Hər hansı xüsusi “etiqaad” yalnız onun əsas fenomenə uyğunluğu – Allaha inam sayəsində mümkündür. Dərketmənin hər bir növü elm ilə inamın qarışığıdır. Elm hər hansı etiqaadın yalnız zəruri elementidir, lakin kafi element deyildir.

Personalistlərin fəlsəfi maraqları ontoloji və qnoseoloji problemlər ətrafında deyil, dini-etik problemlər ətrafında cəmləşmişdir.

Personalistləri ən çox maraqlandıran insan şəxsiyyətinin azadlığı məsələsidir. Personalistlərin nəzərinə, əsas problem özünün xəlf etdiklərinə seçim azadlığı verən Tanrının iradəsidir. Yaradan öz bəndələrinə dünyada Allaha xoş gələn əməllərin iştirakçıları olmaq imkanı vermişdir.

Freydizm və neofreydizm. Freydizm avstriyalı psixiatr və psixoloq **Ziqmund Freydin** (1856-1939-cu illər) təlimi, onun psixoanaliz nəzəriyyəsinin və müvafiq metodun adıdır. Mütəxəssislər freydizmi şəxsiyyətin sinir-psixi həyatı haqqında mütərəqqi elm, şəxsiyyətin, onun məqsədlərinin, şüurlu və qeyri-şüurlu "komplekslərinin" bütöv halda öyrənilməsinə yönəlmiş bir elm kimi səciyyələndirirlər.

Freydə görə, qeyri-şüurunin psixologiyası insanın ən böyük intellektual nailiyyətlərindən biri olmaqla, təkə tibbi praktikaya və biologiyaya deyil, həm də din, ədəbiyyat, boyakarlıq, mifologiyanın tədqiqi kimi sahələrə nüfuz etmişdir. Keçən əsrin 30-cu illərinin əvvəlində psixoanaliz nəzəriyyələri demək olar ki, bütün intellektual fənlərdə bu və ya digər dərəcədə mənimsənilmiş və o dövrün ziyalıların geniş dairələrinin şüurunun ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilmişdi. Freydin uzaqgörənliyi humanitar biliyin antropologiya və fəlsəfə, sosiologiya və estetikaya kimi sahələrini dərinlən işıqlandırmışdı. Mütəxəssislər çox vaxt Freydi novator və ixtiraçı hesab edir, onu Aristotel, Kopernik və Nyutonla müqayisə edirdilər.

Freydin əsərləri tərəkürün bir sıra stereotiplərinin həyatda davam etməsi səbəblərini anlamaq üçün bir növ açar olmuşdu. Freyd şəxsiyyətin sosiallaşması proseslərini, eləcə də humanizm və azadlıq kimi fundamental hadisələri tədqiq etmişdi.

Freydizmin müasir tərəfdarları – neofreydistlər (K.Horni, H.Salliven, E.Fromm) Freydin təliminin bəzi müddəalarına yenidən nəzər salsalar da, fərdi-şəxsi və ictimai strukturların tədqiq edilməsinin psixoanalitik metodunu qoruyub saxlamış və inkişaf etdirmişlər.

Freydizmin əsas müddələrinin tənqidi şəkildə yenidən nəzərdən keçirilməsi nəticəsində Qərb fəlsəfəsinin müxtəlif istiqamətlərinə meyillənən bir neçə cərəyan yaranmışdı. Müasir freydzimin təkamülünü başa düşmək üçün çox vacib olan belə cərəyanlardan biri ekzistensial psixoanaliz adlanır. Ekzistensial psixoanaliz nəzəriyyəsi aşağıdakı əsaslar üzərində qurulur. Psixoanalitiklər insanların şüurlu hərəkətlərini, onların davranışının niyyət və məqsədlərini təhlil edərkən Freydin tövsiyələrinə əməl edərək, bu hərəkətləri şüursuz meyil hesab etməyə məcbur idilər. Lakin tədqiq edilən pasiyentlərin davranışı və onların təfəkkürü üzərində praktiki müşahidələr nəticəsində elə fenomenlər aşkar edilmişdir ki, onları Freydin qeyd etdiyi qeyri-şüuri meyil hesab etmək mümkün deyildir. Freydin terapiya praktikası – qeyri-şüuri hərəkətlərin səbəblərini onların şüuruna çatdırmaq cəhdləri bu cür hadisələr qarşısında yarasız olur. Belə vəziyyətdə Freydin davamçıları psixologiya və təbabət elminin yeni məlumatlarına rəğmən Freyd nəzəriyyəsinin bütün əsas müddələrini ya qeyd-şərtsiz qəbul edərək psixoanaliz təcrübəsini davam etdirməli, ya da müasir elmi məlumatları nəzərə almaqla, həmin nəzəriyyəyə düzəliş etmək məqsədi ilə onun ən arxaik hissəsinə yenidən nəzər salmalı, yaxud da onu insan haqqında yeni təlimlə əvəz edərək, bütövlükdə “metapsixologiya” təlimini rədd etməli idilər. Bu yeni təlim, eyni zamanda, psixoanalitik psixoterapiyanın əsas prinsiplərini toxunulmaz vəziyyətdə saxlaya bilərdi. Freydin şagirdləri sonuncu yolu fəlsəfi baxımdan daha maraqlı hesab edərək həmin yolu seçmişlər. Psixoanaliz ilə ekzistensializmin qarşılaşması da bu yolda baş vermişdir.

İsveçrəli məşhur psixiatr **K.Yunq** (1875-1961-ci illər) hesab edirdi ki, Freyd insanın bütün fəaliyyətini seksual instinktdə aid etməklə səhvə yol vermişdir. Əslində həmin instinkt bioloji təbiətə deyil, rəmzi təbiətə malikdir. Freydin digər davamçısı Alfred Adler də psixoanalizin banisinin ifrat biologizminə qarşı çıxmışdır. Lakin freydzimin “sosiolojiləşməsi” psixoanalitiklərin növbəti nəslinin

– Vilhelm Reyx, Karen Horni, Harri S.Salliven və başqalarının fəaliyyəti ilə daha çox bağlıdır.

V.Reyx freydizmi marksizmin bəzi ideyaları ilə birləşdirməyə çalışırdı. Onun bu işini E.Fromm davam etdirmişdir. Bir sıra müəlliflər E.Frommun yaradıcılığını Freyddən sonrakı psixanalitik fəlsəfənin zirvəsi hesab etməyə meyillidirlər.

Freydizm həm onun çoxsaylı əleyhdarları, həm də adeptləri tərəfindən ciddi tənqiddə məruz qalmışdır. Lakin əsasən freydist metapsixologiyaya və antropologiyaya qarşı yönəlmiş bu tənqid bir tərəfdən Freyd təliminin əhəmiyyətli dərəcədə təkamülünə, digər tərəfdən, onun antropogenezin, mədəniyyətin, sosiallığın, əxlaqın, dindarlığın mənşəyi və digər problemlərin təhlili ilə əlaqədar bir sıra fəlsəfi və elmi istiqamətlərə təsirinin yayılmasına gətirib çıxarmışdır. Freydizmin fəlsəfədə və sosiologiyada yayılması Qərbdə insan haqqında ən yaxşı təlim hesab edilmiş və indi də belə hesab edilən fəlsəfi antropologiyanın formalaşması ilə sıx əlaqəli şəkildə davam etmişdir.

Strukturalizm keçən əsrin 60-cı illərində Fransa fəlsəfəsində yaranmış yeni cərəyandır. Strukturalizmin fərqləndirici cəhətləri obyektivlik və elmi ciddilikdir. Strukturalizm, sözün həqiqi mənasında, fəlsəfə deyil, ilk növbədə linqvistikada konkret elmi-metodoloji oriyentasiyadır. O, tədqiqat obyektinin mücərrədləşdirmə yolu ilə strukturunu, yəni gizli münasibətlərin məcmusunu tələb edir.

Əsl fəlsəfi strukturalizm struktur metod linqvistikadan başqa elmlərə şamil edildiyi və insan fəaliyyətinin müxtəlif sahələrində aşkar edilən eynitipli və ya hətta eyniyyət təşkil edən strukturların statusu haqqında məsələ yarandığı vaxtdan inkişaf etməyə başlamışdır. Fəlsəfədə strukturalizm nəzəri biliyin əsaslandırılması problemlərinin həllində tətbiq edilir. Fransız alimləri – etnoloq Klod Levi-Stross, mədəniyyət tarixçisi Mişel Fuko, psixanalitik Jak Lakan, ədəbiyyatşünas Rolan Bart psixanaliz məsələlərinin fəlsəfi mənasının dərk edilməsi, struk-

turalizm metodlarının köməyi ilə biliyin qeyri-şüuri əsaslarının aşkar edilməsi sahəsində çox böyük işlər görmüşlər.

Y.Kaqramanov göstərir ki, keçən əsrin 60-cı illərində strukturalizmin “yeni filosoflar” deyilən bəzi nümayəndələri “fəlsəfənin ölümü” ideyasını irəli sürmüşdülər. Onlar elə güman edirdilər ki, fəlsəfə institutionallaşdırılmışdır və bu fəlsəfəyə qarşı ən yaxşı mübarizə vasitəsi məhz institutionallıqdan kənar, “köçəri”, “yatağa düşməmiş” filosofluq üsuludur.

K.Levi-Stross həmin dövrdə “antipodların” ekzotik mədəniyyətlərini, J.Lakan qeyri-şüurinin psixologiyasını, M.Fuko ağılsızlığı və cinayətkarlığı, J.Derrida ekzotik dil praktikalarını öyrənirdi. Bu predmetlərin hər biri İnstitusiyaya (burju sivilizasiyasına) münasibətdə bu və ya digər şəkildə ona yabançı və eyni zamanda onunla intim bağlı olan, onu əhatə edən bir növ proto-plazma kimi çıxış edir.

Strukturalizm, ilk növbədə, xüsusi elmi tədqiqatlar deməkdir. Strukturalistləri birləşdirən onların obyektiv biliklərə, dəqiq və yoxlanıla bilən həqiqətə marağıdır. Lakin strukturalizmin öz dünyagörüşü zəminləri vardır, onların arasında hakimiyyətin mənbəyindən və təzahür formalarından asılı olmayaraq, ona düşmən münasibət bəslənməsi xüsusilə seçilir. Strukturalistlərin əsas hədəfi insan-subyektdir. Onlar humanizmə, elmi baxımdan antropomorfizmə müharibə elan edir, düşüncülər ki, bu sonuncuları tamam məhv etmək lazımdır. Onlar özünə, dünya haqqında və özü haqqında biliklərinə güvənən insanın “ölümü” barədə konsepsiya irəli sürürlər. Bu vaxtdan etibarən insan həmin strukturların kor-koranə oyuncağı, mədəniyyətin rəmzi şəbəkələrinin əsiri vəziyyətində mövcud olmağa məhkumdur.

Fransada ən nüfuzlu intellektual cərəyan olan strukturalizmin tarixlə münasibətləri mürəkkəbdir. Strukturalistlər əvvəllər istorizm termini ilə ifadə olunan hər şeydən şüurlu şəkildə imtina edirlər. Şəxssiz dil strukturları təkə tarixi prosesin subyektini deyil, tarixi şüur mərkəzlərinin hamısını məhv edir. Tarix struktura çevrilir, strukturu isə mərkəzdən məhrum edirlər.

Jak Derrida tarixin mərkəzsizləşdirilməsi barədə strukturalist konsepsiyayı təsbit etmişdir. Onun fikrincə, struktur haqqında fikirlər mərkəz haqqında fikri istisna edir, mərkəz haqqında fikir isə öz növbəsində, onun strukturalist anlamında mövcud olan və ya “mövcud-iştirakçılıq” haqqındakı, mərkəz məkandakı yer yox, güman ki, müəyyən funksiya kimi birmənalı şəkildə Yer haqqında müəyyən edilmiş fikri istisna edir. Lakin bir halda ki, mərkəz, ilk başlanğıc, mənbə yoxdur, onda əhəmiyyətli və əhəmiyyətsiz, mühüm və qeyri-mühüm, mərkəz və periferiya arasında ənənəvi hədlər də aradan qalxır, hər şey eynimənalı dilə çevrilir. Bu mərkəzsizləşdirilmiş və subyektsizləşdirilmiş dil də strukturalist ideologiyası çərçivəsində subyektin və onun atributlarının – şüurun və tarixiliyin əvəzedicisi kimi çıxış edir. Digər strukturalist P.Noraya görə, tarix lazım deyil, çünki o, mümkün deyildir. P.Noranın tədqiqatının predmeti tarix deyil, məhz hafizədir. Bu, prinsiplial əhəmiyyətli məqamdır: tarix və hafizə zaman sırasında müxtəlif yerlər tutur və müxtəlif xronoloji prinsiplərə tabe olurlar – tarix keçmişə, hafizə isə həmişə yalnız indiki zamana aid olur. P.Noranın fikrincə, hafizədən tarixə keçid onunla bağlıdır ki, hər bir sosial qrup özünü yenidən təyin etmək zərurəti ilə üzləşir, bu isə yalnız əsl tarixin yenidən dərk edilməsi, canlandırılması vasitəsilə mümkündür. Hafizə borcu hər kəsi özünün tarixçisinə çevirir.

Ədəbiyyat

- Б.Быховский. Кьеркегор. М., 1972.
- М.Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. М., 1993.
- Н.Винер. Кибернетика. М., 1983.
- Ю.М.Каграманов. Структурализм, гуманизм и "новые философы". – Вопросы философии, 1979, №4.
- Е.Коссак. Экзистенциализм в философии и литературе. М., 1980.
- Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977.
- В.Кузнецов. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
- В.Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. Ч.П.М., 1970.
- И.Нарский. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976.
- Б.Рассел. История западной философии. М., 1959.
- А.Руткевич. От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985.
- Т.Сахарова. От философии существования к структурализму. М., 1974.
- О свободе. Антология западноевропейской либеральной мысли. М., 1995.
- Л.Сэв. Современная французская философия. М., 1968.
- Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
- Современная буржуазная философия. Под ред. А.Богомолова, Ю.Мельвиля, И.Нарского. М., 1978.
- Л.Филиппов. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977.



VIII fəsil. XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlində rus fəlsəfəsi

XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlində rus fəlsəfəsinə marağ qanunauyğun haldır. Həmin dövrdə Rusiya imperiyasının müstəmləkələrində məskunlaşmış xalqların fəlsəfi fikri böyük rus mütəfəkkirlərinin fəlsəfi yaradıcılığının təsiri altında formalaşmışdır. Nəzərdən keçirilən dövrdə rus fəlsəfəsi Azərbaycan fəlsəfi fikrinin formalaşmasına da böyük təsir göstərmişdir. Buna görə də həmin fəlsəfənin əsas anlayışlarını, istiqamətlərini və xarakterini dərinlən bilmək əhəmiyyətli məsələdir.

Rus fəlsəfəsi dünya fəlsəfi fikrinin orijinal şaxəsidir. Elmi rus fəlsəfəsi ənənələrinin XVIII əsrin ikinci yarısında yaranmasına baxmayaraq, rus fəlsəfəsi təqribən minillik tarixə malikdir. 1755-ci ildə Moskva Universiteti yaradıldığı vaxtdan fəlsəfənin sekulyarlaşması prosesi başlanır, universitetin fəlsəfə fakültəsində N.Popovskinin rəhbərliyi ilə fəlsəfə kadrlarının hazırlanması işi keyfiyyətcə genişlənir, fəlsəfəyə aid elmi və tədris ədəbiyyatı nəşr edilir. XIX əsrin əvvəllərində Vilno, Kazan və Peterburq şəhərlərində bir-birinin ardınca universitetlər açılır, digər ali məktəblər yaradılır.

Rusiya tarixinin bu dövrü üçün fəlsəfənin tərəqqisi xarakterik əlamətdir. Universitetlərdə Avropanın məşhur filosofları dərslər deyir, fəlsəfəyə aid jurnallar nəşr edilir, müasir mütəfəkkirlərin ən yaxşı kitabları tərcümə olunurdu.

Nəzəriyyənin bir sıra sahələrində rus elmi dünya elmi ilə bərabər səviyyədə inkişaf edirdi. XIX əsrin rus alimlərinin çoxu təbiət haqqında metafizik təsəvvürlərin aradan qaldırılmasına mühüm töhfə vermişdir. Məsələn, İ.Dyadkovskinin əsərlərində Şellingin natural fəlsəfəsi kəskin tənqid edilmişdir. XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində riyaziyyatda P.Çebışevin, mexanikada N.Jukovski və S.Çaplığının, fizikada A.Stoletov və F.Lebedevin, kimyada D.Mendeleyev və A.Butlerovun, kristalloqrafiyada F.Fyodorovun, torpaqşünaslıqda A.Karpinskinin, mineralogiya

və geokimyada V.Vernadskinin, fiziologiyada İ.Seçenov və İ.Pavlovun elmi məktəbləri formalaşmağa başlamışdır.

XX əsrin əvvəllərində, xüsusən tələbə iğtişaşlarından sonra tətillərdə iştirak etmiş tələbələrin təhsilinin davam etdirilməsinin qadağan olunması ilə əlaqədar onların xaricə, əsasən Almaniyaya güclü axını başlayır. Ruslar və Rusiyadan olan mühacirlər hər şeydən əvvəl, alman fəlsəfi məktəbinin, xüsusən Marburq yeni neokantçılıq və fenomenologiya məktəblərinin təlimlərinin təkcə Fransada, İngiltərədə və İtaliyada deyil, Almaniyanın özündə də populyarlaşdırılması üçün sanballı töhfələr vermişlər. Berlində, Gettingendə, Maqdeburqda və digər universitet şəhərlərində rus tələbələrin koloniyaları vardı. XX əsrin əvvəlində S.Frank, V.Stepun, B.Yakovenko, S.Hessen, B.Foxt və digər filosoflar həmin şəhərlərdə təhsil almışdır. Onların bir qismi vətənə qayıdır, digərləri (N.Bubkov, D.Koygen) qalib müəllimlik edirdilər. Rusiya universitetlərində gənc müəllimlərin iki il müddətinə hökmən xaricə ezam edilməsi qaydası qəbul olunmuşdu və onların çoxu Almaniyada təcrübə keçirdi. Bütün bunlar Rusiyada özlərini Koygen, Rikkert və Qusserlin davamçıları hesab edən filosofların yaranmasına kömək edirdi.

Rusiyada Şellingin və Qusserlin ideyalarına oxşar ideyaları **VL.Solovyov** (1853-1900-cü illər), **S.Trubetskoy** (1862-1905-ci illər), N.Loski (1870-1965-ci illər), **S.Frank** (1877-1950-ci illər) inkişaf etdirirdilər. **Qustav Şpet** (1879-1940-cı illər) Qusserlin yanında təcrübə keçməklə yanaşı, həm də uzun müddət onunla yazmışdır. Şpet fenomenologiya prinsiplərini dərinlən mənimsəyərək, onu yeni ontologiya istiqamətində tədqiq edirdi. Bu cərəyan gerçəkliyi təsvir edərkən, onu təfsir olunmağa ehtiyac duyulan işarələr kimi nəzərdən keçirirdi.

XIX əsrdən etibarən rus fəlsəfi şüurunun ilk burjua inqilabları dövründə Qərbi Avropada baş vermiş proseslərlə tipoloji baxımdan oxşar inkişaf mərhələsi müşahidə olunur. Bu inkişaf Qərbi Avropa mədəniyyətinin təsiri altında modifikasiyaya məruz qalsa da, rus fəlsəfəsi öz milli xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamışdı. Rus fəlsəfəsinin özünəməxsusluğu xeyli dərəcədə həm də onun-

la izah edilir ki, digər Avropa ölkələri ilə müqayisədə Rusiya ümumavropa universumuna gec qoşulmuşdu. Baxtin, Vernadski, Vıqotski, Qolosovker, Losev, Oldenburq, Florenski, Şpet qədim rus fəlsəfəsinə xas olan mövzuları – ruh, şəxsiyyət, onun təfəkkürü, məna axtarışları mövzularını inkişaf etdirmişlər.

Rus mütəfəkkirlərinin inkişaf etdirdiyi ideyalar rus fəlsəfəsinin zənginliyini göstərir. Gertsen keçmişlə indiki dövrün yaradıcı sintezi ideyasını tarixin mənası kimi müdafiə edirdi; Dostoyevski rus fikrinin, rus sözünün və sənətinin ideal nümunəsi kimi “ümumbəşəriyyət” ideyasını təkmilləşdirmişdir; L.Tolstoyu insanda rəşional ilə təbiinin harmoniyası ideyası maraqlandırır; Vl.Solovyov “müsbət vəhdət” ideyasını dünya fəlsəfi fikrinin bütün tarixinin humanistcəsinə ümumiləşdirilməsi üçün ən yararlı ideya hesab edirdi.

XIX əsr rus fəlsəfəsində slavyanofillər – **İ.Kireyevski** (1806-1856-cı illər), **K.Aksakov** (1817-1860-cı illər), **A.Xomyakov** (1804-1860-cı illər) xüsusi yer tutur. Onlar Avropa fəlsəfi cərəyanları ilə, xüsusən alman klassik fəlsəfəsi ilə genetik mənada bağlı idilər. Xomyakov Şellingin təsiri altında dinşünaslığı, miflərin tədqiqini mədəniyyət tarixinin öyrənilməsi üçün ən mühüm vasitə hesab edir. Ayrılma bütün bəşəriyyət tarixindən keçib gələn inkişafın mənhus bir meylidir. Baş verən ayrılma tarixin fundamental qanauyğunluğunun təzahürüdür, yəni, azadlıq və zərurəti manifest kimi bəyan edən iki dini başlanğıc arasında mübarizə gedir: əgər dünyadan kənarında mövcud olan sərbəst yaradıcı başlanğıc qəbul edilsə, o, dünyada azadlığın təminatçısıdır; lakin əgər ilahi varlıq dünyada panteistik şəkildə əriyib gedirsə, onda dünyada hər şey üzvi zərurətə tabedir. Birinci halda iradə azadlığı, məsuliyyət, mənəviyyət mövcuddur, ikinci halda isə nə azadlığa yer var, nə də əxlaqa.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində ən görkəmli rus filosofları Vl.Solovyov, N.Berdyayev, P.Florenski olmuşdur.

Vladimir Solovyov (1853-1900-cü illər) ziddiyyətli təşəkkül yolu keçmişdir: gənclik illərində o, dini etiqad məsələləri ilə

maraqlanır, Moskva Ruhani Akademiyasında ilahiyyat və fəlsəfə fənlərindən mühazirələri dinləyirdi, sonra materialist təbiətşünaslığa maraq göstərmiş, lakin bu marağı da ötəri olmuş və din fəlsəfəsi ilə ciddi məşğul olmağa başlamışdır. O, hind fəlsəfəsini, qnostik və orta əsrlər fəlsəfəsini dərinlən öyrənmişdir.

“İlahi insanlıq haqqında qiraət”, “Bütöv biliyin fəlsəfi əsasları” və “Mücərrəd başlanğıcların tənqidi” adlı əsərlərində VI.Solovyovun maraqları, əsasən ilahiyyat və mistisizmə istiqamətlənmişdir. O, mühakiməyə əsaslanan idrakın tənqidi məsələlərində slavyanofillərə yaxın idi, lakin onların “mədəni-tarixi tiplər” sxemini tənqid edirdi. Y.Raşkovski göstərir ki, Solovyov dini problemlərə münasibət məsələsində əvvəlcə pravoslav-slavyanofillərin mövqeyində dayanmış, lakin 1880-ci illərdən etibarən pravoslav-katolik vəhdəti mövqeyinə keçmiş, hətta bu keçiddə katolik obertonları daha güclü olmuşdur. Onun “Həyatın dini əsasları” əsəri, xüsusən Qərb və Şərq kilsələrinin birləşdirilməsi barədə baxışları həm ilahiyyatçı və qərbpərəst dairələrdə, həm də slavyanofillər arasında ciddi etirazlara səbəb olmuşdur.

İdealist filosof VI.Solovyov dualizm və spiritualizm kimi ifratçılıqlara qarşı çıxırdı. Onun dünyagörüşündə naturfəlsəfə, tarixi fəlsəfə və sosial fəlsəfə ideyaları üstünlük təşkil edirdi. Materiyanın, təbiətin, tarixin, sosial-ədalət prinsiplərinin məhz mənəvi dəyərinin əsaslandırılması da böyük rol oynayırdı.

VI.Solovyovun “Ümumi vəhdət fəlsəfəsi” “mahiyət”in rifah kimi başa düşülməsindən irəli gələn xeyirxahlığa bəraət verilməsinə yönəlmişdir. Bu fəlsəfəyə görə, mütləq yeganə olan müsbət mənada ümumi vəhdəti təcəssüm etdirən Allahdır. Rifah, həqiqət və gözəllik vəhdət təşkil edən mütləq dəyərlərdir. Bu vəhdətin mənası sevgidir.

VI.Solovyova görə, ümumi vəhdət dünyanın ideal quruluşudur. Bu quruluş varlığın zahirən görünən, empirik şəkildə uzlaşdırılmamış və bir-biri ilə münafişədə olan ünsürlərinin və kortəbii qüvvələrin prinsip etibarilə birləşməsini, barışmasını və harmoniya təşkil etməsini nəzərdə tutur. “Müsbət ümumi vəhdət”

dünyanın ideal və ifadə edilə bilməyən layihəsidir. İfadə edilə bilməmək boş sözlər deyil, bu, varlıqda mövcud olan bütün canlılara və həqiqilərə yönəlmiş, onların bütün müxtəlif təzahürlərini ehtiva edən məfhumdur.

VI.Solovyovun fəlsəfəsi mənəviyyata müstəsna diqqət yetirməsi ilə fərqlənir. VI. Solovyova görə, mənəviyyat hüquqdan, siyasətdən və iqtisadiyyatdan üstündür.

Nikolay Berdyayevin (1874-1948-ci illər) fəlsəfəsinin əsas mövzusu insandır. N.Berdyayev “İnsanın təyinatı haqqında. Paradoksal etika təcrübəsi”, “Yaradıcılığın mənası” və “Azadlıq fəlsəfəsi” kimi əsərlərində şəxsiyyətin mənəvi azadlığı məsələlərini nəzərdən keçirir. Berdyayev azadlıq ideyasını spesifik tərzdə vurğulayır. O, azadlığı insan ilə varlıq arasında çox müxtəlif və sözlə ifadə edilə bilməyən əlaqənin mahiyyəti kimi təsəvvür edir.

N.Berdyayevin fəlsəfi baxışları dini ekzistensializmin inkişafına çox təsir göstərmişdir.

Pavel Florenski (1882-1943-cü illər) Azərbaycanın Yevlax şəhərində doğulmuşdur. Onun atası o vaxt Zaqafqaziya dəmir yolunu inşa etmişdir. P.Florenski Moskva Ruhani Akademiyasını bitirmişdir. O, rus din filosofu idi. Özünü platonçu hesab edir, Platonun ideyalar haqqında təlimini dəstəkləyirdi. VI.Solovyovun bəzi ideyalarına da şərik idi, məsələn, “vəhdət fəlsəfəsi” ideyasının anlamı məsələsində onunla orta fikirləri vardı. O, həmin ideyanı “konkret fəlsəfə” dərəcəsinədək inkişaf etdirmişdi. Kilsəyə münasibətdə də onların baxışları orta idi. Onun dini-fəlsəfi təfəkkürünün əsas cəhətləri “köklü elmilik”, “biliyin mənəviyyatı”, “bədi obrazlılıq” və “konkret simvolizm” kimi xarakterizə edilir.

Subyektin daxili həyatı ilə ictimai həyatın harmonik nisbətinə cəhd etmək XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlində rus fəlsəfi fikrinin əsas özəyi idi. Bu sosial fəlsəfə konkret insanın daxili zənginliyinin və bənzərsizliyinin zəruri ilkin şərti kimi insanlar arasında qarşılıqlı kömək və qarşılıqlı anlaşma problemi ilə məşğul olurdu.

Ədəbiyyat

Н.Бердяев. О назначении человека. М., 1993.

Н.Бердяев. Смысл истории. М., 1990.

В.Вернадский. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

Л.Гумилев. История людей и история природы. М., 1993.

И.Киреевский. Критика и эстетика. М., 1979.

А.Лосев. Соловьев. М., 1983.

А.Лосев, Имяславие. – Вопросы философии, 1993, №9.

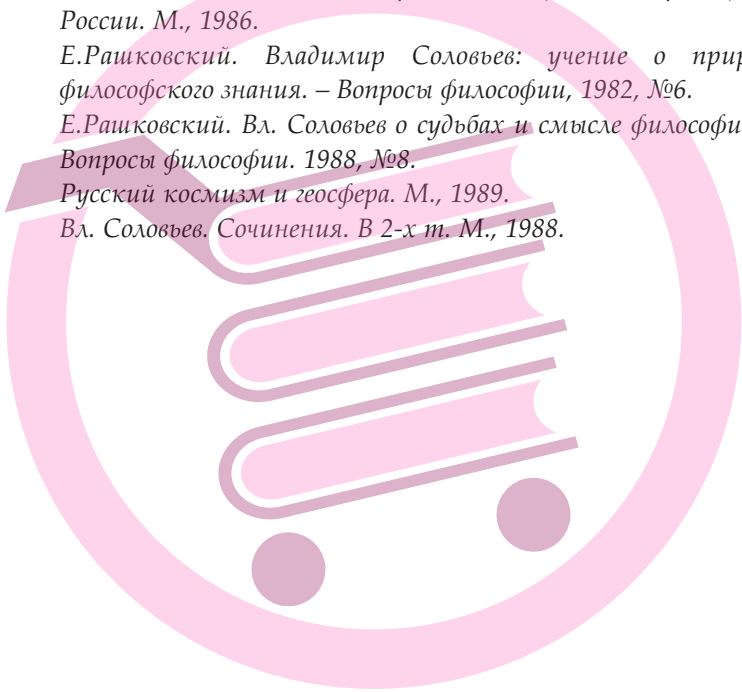
И.Пантин, Е.Плимак, Б.Хорос. Революционная традиция в России. М., 1986.

Е.Рашковский. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания. – Вопросы философии, 1982, №6.

Е.Рашковский. Вл. Соловьев о судьбах и смысле философии. – Вопросы философии. 1988, №8.

Русский космизм и геосфера. М., 1989.

Вл. Соловьев. Сочинения. В 2-х т. М., 1988.



IX fəsil. Yeni dövrdə Azərbaycan fəlsəfi fikrinin təşəkkülü

- *XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikri*
- *XIX əsrdə və XX əsrin əvvəlində Azərbaycan fəlsəfəsi*

XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikri. Bu gün biz tarixi keçmişin, mənəvi mədəniyyətin, ictimai-fəlsəfi fikrin düzgün qiymətləndirilməsinə və yenidən qiymətləndirilməsinə həmişəkindən daha çox ehtiyac duyuruq. Tarixi bilməyimiz müstəqilliyi möhkəmləndirmək, milli mənlük şüurunu dərinləşdirmək, mənəvi həyatımızı milli mədəni ənənələr və dünya mədəniyyətinin müasir nailiyyətləri əsasında inkişaf etdirmək söylərimizə şərait yaradan fəal və konstruktiv amil olmalıdır.

XIII-XVIII əsrlər fəlsəfəsi Azərbaycanın ictimai-fəlsəfi fikir tarixində xüsusi yer tutur. Həmin dövrdə Azərbaycan fəlsəfəsinin əsas mövzusu Allah-insan münasibətləridir. O dövrdə Azərbaycan fəlsəfəsinin ən mühüm fərqləndirici cəhəti əxlaq problemlərinə müstəsna diqqət yetirilməsidir.

XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan dünyaya bir sıra məşhur və görkəmli mütəfəkkirlər vermişdir. Onların arasında Mahmud Şəbüstəri, Əvhədi Marağayi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli, Yusif Qarabaği, Məhəmməd Əli Saib Təbrizi, Zeynalabdin Şirvani xüsusi yer tutur. Bu görkəmli mütəfəkkirlərin çoxu sufilik fəlsəfi məktəbini təmsil edirdi.

Azərbaycanın fəlsəfə tarixçilərinin bir qismi hələ də bu sufi mütəfəkkirlərin baxışlarını panteist baxışlar hesab edir, güman edirlər ki, sufilik fəlsəfəsində panteizm daha geniş və daha dərin yayılmışdır. Lakin bu fikirlərlə əsla razılaşmaq olmaz, çünki onlar xristian mədəni ənənələri çərçivəsində yaranmış meyarların tətbiqinin nəticəsindən başqa bir şey deyildir. Panteizm mütləq gerçəklik ilə yaradılmış dünya arasında sub-

stansional ümumilik olmasını tələb edir: "Hər şey Allahdır və Allah hər şeydir". Sufi mütəfəkkirlərinin baxışlarında isə bu cür ümumilik yoxdur. Sufiliyin rus tədqiqatçısı A.Kniş sufi mütəfəkkiri İbn Ərəbinin baxışlarının öyrənilməsi əsasında inandırıcı şəkildə sübut edir ki, sufilik fəlsəfəsində özlüyündə götürülmüş mütləq gerçəklik hər hansı keyfiyyətlərdən və təriflərdən tamamilə məhrum edilmiş transsendent mahiyyətdir, onun barəsində heç bir mühakimə yürüdülməz. O, öz-özünə refleks prosesində onun əzəli keyfiyyətlərinə müvafiq olan, lakin onunla eyniyyət təşkil etməyən adların və atributların məcmusu şəklində özündə Özüdür. Adların və atributların təbiəti onlar üçün elə tətbiq sahəsi tələb edir ki, orada onlar Mütləqə xas olan, onların "adlandırdığı" xarakteristikaları zaman və məkan daxilində üzə çıxara bilsinlər. Maddi kainat məhz belə bir sahədir. Adlar və atributlar kainatda müxtəlif maddi əşyalarda obyektivləşir. Onlar özlərinin mühüm keyfiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənir, bu isə panteizmin təfsirlərinin əksəriyyətinə ziddir. Kainat mütləq varlığın adlarının və atributlarının yalnız inikasıdır, onun mahiyyəti isə prinsip etibarilə dərk edilməz və transsendentdir. Bu inikas müstəqil dəyəri olmayan, müstəqil şəkildə mövcud olmayan solğun inikasdır, kabusdur. Eyni zamanda, maddi varlıqlar mütləq varlıqla müqayisədə, yəni özlərinin ona yönəlmiş aspektində varlığın və özünüdərkən onun üçün zəruri olan modusudur. Axı, mütləq varlıq yalnız özünün maddiləşdirilmiş adlarında obyekt keyfiyyəti kəsb edir və özünün kamilliyini tam seyr edə bilir. Varlıq mütləq varlığın yeni-yeni adlarının və atributlarının sonsuz təzahürlər zəncirinin şərtləndirdiyi fasiləsiz transformasiya prosesindədir. A.Kniş şərhini belə tamamlayır: "Bir sözlə, Şeyxin (İbn Ərəbinin) metafizikasında heç bir panteizm aşkar edə bilmərik". Alimin bu qənaətini bütövlükdə sufilik fəlsəfəsinə, o cümlədən azərbaycanlı sufi mütəfəkkirlərin baxışlarına da tam şəkildə aid etmək olar.

Mahmud Şəbüstəri XIII əsrin axırları - XIV əsrin əvvəllərində Azərbaycan dini-fəlsəfi fikrinin görkəmli nümayəndəsi olmuşdur. Real varlığı – Allahı ali dərəcədə dərk etmiş bu sufi mütəfək-

kiri vaxtilə o qədər böyük nüfuz qazanmışdır ki, sufiliyə mənsub olan digər həqiqət axtaranlar tez-tez ona suallarla müraciət edir və onun cavablarına hörmətlə yanaşırdılar. Şəbüstəri bir sıra maraqlı traktatların müəllifidir, lakin onu ən çox məşhurlaşdıran “Gülşəni-raz” (“Sirlər gülüstanı”) adlı şah əsəridir. Bu əsərdə o, özünün “vəhdət əl-vücut” (“varlığın vəhdəti”) təlimini fəlsəfi mövqedən izah edir. Bu təlimin mahiyyəti Allahın və dünyanın vəhdətini “hər şey Allahdır, Allah hər yerdə mövcuddur, Allah hər yerdə zühur edir” mənasında panteistik isbat deyil, bütün varlığın Allah tərəfindən yaradılması aktlarının vəhdətinin isbatıdır. Şəbüstərinin vəhdət əl-vücut təlimi Allahın və onun yaratdığı dünyanın ontoloji vəhdəti demək deyil, o, Tanrının yeganəliyinin təzahürü kimi dünyanın yeganəliyinin insan tərəfindən dərk edilə bilməsini nəzərdə tutur.

Filosof idrak haqqında öz təlimini də bu əsasda qurur. Azərbaycan fəlsəfə tarixçisi Ə.Əminzadənin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, “M.Şəbüstəri “mütləq ən ümumi” dedikdə, Allahı, “xüsusi” dedikdə isə, Allahın yaratdığı bu və ya digər əşyaları nəzərdə tuturdu. Ona görə də mütəfəkkir bu qənaətə gəlir ki, insanın axtarış tapmalı və dərk etməli olduğu həqiqət insana həqiqəti dərk etmək qabiliyyəti, seyr etmək və fikirləşmək bacarığı bəxş etmiş Allahın özüdür”. Allahın dərk edilməsi insanın özünü dərk etməsi yolu ilə baş verir:

“Soruşursan, bu yolun yolçusu kimdir,

Deyirəm: öz mahiyyətini dərk edən kəsdir”.

İnsanın özünü dərk etməsi onun mənəvi təkmilləşməsi yolu ilə həyata keçirilir. Bu, o qədər xoş vəziyyətdir ki, insan həmin vəziyyətə çatanda “mükəmməl insan” olur.

Şəbüstərinin traktatlarında biliyin iki növünün fərqləndirilməsi meyli aşkar görünür: hissi-rasional təcrübənin nəticəsi olan rasional bilik və mistik təcrübənin nəticəsi olan, etiqada əsaslanan

bilik. Rasional bilik dünyanı tam dərk etmək iqtidarında deyildir. Bu, dəqiq olmayan bilikdir və onun dəqiq olmaması Göylərin yaratdığı zəka nurunun zəif və solğun olması ilə əlaqədardır:

*“Bil, Həqiqət nurunun ziyasıdır bu dünya,
Onda gizlənidir Həqiqət olmasın aşkar...
Ağıl da dayana bilməz onun parlayan surəti qarşısında,
Görmək üçün onu sən get başqa gözlər axtar”.*

Mahmud Şəbüstəri insanı ucaldır, kainatda ona mikrokosmos kimi əzəldən yer ayrılmasını, Allahın mərhəmətindən onu Allahın yer üzündəki elçisi (**xəlifət-Allah**), yaranmışların ən yaxşısı (**əsrəf-əl-məhluqat**) seçilməsini xatırladır.

M.Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” poeması hələ XVIII əsrdə Avropa şərqşünaslarının diqqətini cəlb etmiş, XIX əsrdən başlayaraq dəfələrlə alman dilinə (Leypsiq, 1938), ingilis (London, 1960), fransız (Paris, 1969), rus (Bakı, 1977) və başqa dillərə tərcümə edilmişdir.

“Cami-cəm” adlı fundamental əsərin müəllifi **Əvhədi Marağayi** (1274-1338-ci illər) XIV əsrin böyük Azərbaycan mütəfəkkiridir. Onun fəlsəfi maraqlarının əsas mövzusu Allah-insan sistemində münasibətlər, insanın mənəvi təkmilləşmə yollarının axtarışıdır.

Ə.Marağayi Azərbaycan mütəfəkkiri Şihabəddin Sührəvərdinin emanasion sufilik təliminin, Nizami və Xaqani poeziyasının humanist ideyalarının ciddi təsirinə məruz qalmışdır. Mənəviyyat şairi Ə.Marağayi sufilik rəmzlərindən istifadə edərək, dünyanın yaranmasının mənasını izah, humanizm və azadfikirlilik ideyalarını isə təbliğ edir.

Marağayi yaradıcılığında güclü rasionalist meyil hiss olunur. Filosofa görə, Günəş Ayı necə işıqlandırarsa, zəka da insanın ruhunu məhz bu cür işıqlandırır.

Marağayı dünyagörüşü məsələlərinin izahında peripatetizm mövqeyindən çıxış edir. O, varlığın növləri, dünya nizamının iyerarxiyası, ilk dörd ünsür, substansiya və aksidensiya, zəka, ruhun və bədənin nisbəti haqqında İbn Sinanın təlimini yaxşı bilirdi. İbn Sinanın ardınca o da səmavi - qeyri-insani zəka ilə fani – bəşəri zəkamı bir-birindən fərqləndirir. Emanasiya nəticəsində əvvəlcə ilkin mücərrəd substansiyalar, o cümlədən – universal zəka, sonra isə konkret və praktiki olan həqiqi insan zəkası yaranır, bu zəka insanı idarə edir, onun hərəkətlərini və davranışını tənzimləyir. Marağayı “elm” anlayışını da bilavasitə **praktiki zəka** ilə əlaqələndirir.

Marağayı namuslu olmağı insan ləyaqətinin başlıca meyarı hesab edir. Əgər insanlara namusluluq meyarına görə qiymət verilsə, ağaların çoxu kölə, kölələr isə ağa olardı. Bilik əldə etməsi insanı ucaldır.

Orta əsrlərdə təkcə Azərbaycanda deyil, həm də Yaxın və Orta Şərqi Azərbaycanla qonşu ölkələrində geniş yayılmış ən iri ideoloji cərəyan olan hürufiliyin səciyyəvi dini-fəlsəfi konsepsiyaları xüsusi maraq doğurur.

Hürufilik dini-mistik cərəyan olmaqla bərabər, həm də teymurilərin hökmranlığına (1370-1506-cı illər) qarşı yönəlmiş siyasi hərəkət idi.

Hürufiliyin banisi **Fəzlullah Nəimi** (1339-1394-cü illər) öz təliminin əsas müddəalarını “Cavidannamə” (“Əbədiyyət haqqında kitab”) əsərində şərh etmişdir. Hürufiliyin səciyyəvi xüsusiyyəti ərəb əlifbasının hərflərinə (hüruf) mistik məna verilməsidir. Bu hərflərin köməyi ilə Quran mətninin ezoterik izahı dünya sirlərini açmağa açar verir. Hürufiliyə görə, ilahi başlanğıc insanın özündə təzahür edir. Kainat əbədidir. Kainatın hərəkəti və bəşəriyyətin tarixi təkrarlanan zaman silsilələrindən keçir. Hər bir silsilənin başlanğıcında Adəm yaranır, sonda Qiyamət günü olur. Eyni zaman silsiləsinə aid hadisələr və şəxslər növbəti silsilədə əbədi qayıdış prinsipi üzrə təkrarlanır. Tanrının təzahürləri ardıcıl olaraq peyğəmbərlik, müqəddəslik və Tanrıya çevrilmə formaları kəsb edir: peyğəmbərlik Məhəmmədlə, müqəddəslik Əli bin Əbutalibdən Həsən əl-

Əsgəriyə qədər on bir imamla, Tanrıya çevrilmək Fəzlullah Nəimi ilə təmsil olunur. Nəimi Tanrıya çevrilmiş ilk insandır.

Nəiminin "Məhəbbətnamə" adlı digər əsərində bütün dünyanın mahiyyəti kimi hərlərlə yanaşı, mistik sevgi çıxış edir: Allah dünyanı gözəl yaradandan sonra Özü ona vurulmuş, Məhəmməd Peyğəmbər isə gözəlliyi sevən Allaha, Yusif Züleyxaya və bütün insanlar bir-birilərinə vurulmuşlar. Məhəbbət təkə Adəm övladlarını əlaqələndirməklə bitmir, o, çox geniş əhatəlidir və bütün yaranmışları - göyləri, Yeri, mələkləri və insanları bir-biri ilə bağlayır: "Kor olmayan şəxs görür ki, şəriət (dini qanunlar) bütünlüklə məhəbbət haqqında hekayətdir".

Nəimi Teymurləngi və onun oğlu Miranşahı öz təliminə cəlb etməyə çalışmış, lakin böyük günah işlətməkdə təqsirləndirilərək həbs edilmiş və 1394-cü ildə Naxçıvan yaxınlığındakı Əlincə qalasında edam edilmişdir.

İmadəddin Nəsimi (1369-1417-ci illər) hürufiliyin görkəmli tərəfdarı olmuşdur. Nəsimi özünün ilk fəlsəfi qəzəllərində bu dünyanın sevinclərini tərənnüm edir, insan zəkası qarşısında baş əyirdi. Az sonra o, sufilik vasitəsilə hürufiliyə qoşulur və bu təlimin əsas müddəalarını təbliğ edir.

Nəsiminin təlimi insana yönəlmişdir. Humanizm, insana məhəbbət, mükəmməl insan konsepsiyası bu təlimin əsasını təşkil edir. Nəsiminin nəzərində insan fəal yaradıcı qüvvədir. O, öz zəkası, nitqi və fitri istedadı sayəsində hərlərin mahiyyətini və formasını dərk edir, özünün ilahiliyini başa düşür, ilahi qüvvə insanda əks olunur. Bu insan öz mahiyyətindən tamamilə xilas olur və Allahın daxilində əriyir, yalnız Allaha şamil edilə biləcək parametrlər kəsb edir. Nəsimi öz fikrini bu cür ifadə edir:

*"Məndə sığar iki cahana,
Mən bu cahana sığmazam,
Gövhəri-laməkan mənəm,
Dövri-məkana sığmazam".*

Nəsimiyə görə, dünyanın sirlərini o kəs dərk edə bilər ki, o, özünü dərk etmiş olsun, özünün mövcudluğunun məqsəd və vəzifələrini başa düşmüş, mənəvi kamilliyə çatmış olsun. Yalnız bundan sonra insan Tanrı obrazına çevrilir və deyir: “Ənəlhəq” (“Haqq mənəm”). Nəsimi yaradıcılığının tədqiqatçısı Z.Quluzadənin qeyd etdiyi kimi, şair Allahın və onun yaratdığı hər şeyin insanda mövcud olmasına, insanın hər şey demək olmasına şübhə etmirdi.

Hürufilər “Ənəlhəq” formülünü özlərinin mistik təmrinlərinə daxil etmişdilər. Onlar öz nəfəslərinə nəzarət edərkən, onu müəyyən bədən hərəkətləri ilə, tarazlaşma və təzimlərlə əlaqələndirərkən bu formulu təkrar etməklə ekstatik trans vəziyyətinə çatır və bu vəziyyətdə hürufi Allahla “görüşür”, ona qovuşurdu. Onlar əmin idilər ki, insan Tanrının təcəssümüdür, insan haqqdır, haqq mənəm, haqq sənən; harada insan varsa, orada haqq vardır. Deməli, haqqı zaman və məkan hüdudlarından kənar da deyil, təbiətdə, mükəmməl insanın mənəviyyatında axtarmaq lazımdır.

Məhəmməd Füzuli (1494-1556-cı illər) Azərbaycanın böyük şairi və mütəfəkkiridir. Onun poetik irsi lirik poeziyanın bütün növlərini – qəzəl, rübai, qəsidə, alleqorik və lirik poema janrlarını əhatə edir. Füzuli yaradıcılığında “Mətləül-etiqađ” (“Etiqađ çeşməsi”) adlı fəlsəfi traktat xüsusi yer tutur. İnsan zəkasının dünyasının böyük sirlərini dərk etmək qabiliyyətinə dərindən əmin olan Füzulinin əsərlərinin əsas məzmunu dünyagörüşü və mənəviyyat xarakterli məsələlərdir (ontologiya, qnoseologiya, etika).

Füzuli varlıq və gerçəklik məsələsini anlamağa, Allahın, insanın və dünyanın, eləcə də onların arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin mahiyyətini dərk etməyə çalışır. Şərq peripatetizmi ənənələrinə sadıq qalan Füzuli Allahu bütün mövcudatın ilkin səbəbi, “səbəblər səbəbi” kimi təsəvvür edir. Allah özü yaradılmamışdır, O, dünyanı yaratmışdır. Bütün mövcudat dəyişikliklərə və məhvə məruz qaldığı halda, yalnız Allah əbədi, sonsuz və yeganə mahiyyət, maddi dünya isə yalnız Allahın inikasıdır. Allahın varlığı həqiqi varlıqdır, dünyanın varlığı isə kabus və illüziya xarakterlidir.

İntellektin xüsusi funksiyası olan idrak barədə Füzulinin mülahizələri maraqlıdır. Onun fikrincə, idrak mənəvi zövq və insanın kamilləşmə yoludur. O, hissi və rəşional idrakı fərqləndirir və bu halda rəşional yolla idrakı aşkar üstünlük verir. Füzuli idrak dedikdə, gerçək dünyanın predmet və hadisələrinə müvafiq bilik başa düşürdü. Elm bu cür biliyi zəkannın köməyi ilə əldə edir.

Humanizm, insanın problemlərinə səmimi maraqlı Füzuli yaradıcılığının səciyyəvi cəhətləridir. Şairin sosial baxışları da humanizmə əsaslanır. Onun fikrincə, yoxsulluqlı insanı nəcibləşdirir. Allah bütün insanları bərabər yaratmışdır, onlar yalnız nə dərəcədə namuslu hərəkət etmələri ilə fərqlənir. Yalnız namuslu insan hörmətə və ehtirama layiqdir.

XVII əsr Azərbaycan fəlsəfə tarixində **Yusif Qarabağı** (1645-ci ildə vəfat etmişdir) xüsusi yer tutur. O, fəlsəfəyə, məntiqə, hüquqa aid bir sıra orijinal əsərlərin, eləcə də islam əhkamlarına və leksikoqrafiyaya aid əsərlərə şərhlərin müəllifidir.

Yusif Qarabağının fəlsəfi baxışlarında həm Şərq peripatetizminin, həm sufiliyin, həm də şiə fəlsəfəsinin təsiri aşkar görünür. Yusif Qarabağının fəlsəfəsində Allah yeganə reallıqlı kimi, kainat isə bu reallıqlın kabusu kimi çıxış edir. İnsan "kiçik dünya" və Kainatın "konspektidir". O yazır: "Dərin zəkallı insanların nəzərində bədən (insan bədənini) böyük dünyanın konspektidir". Qarabağı mikroaləmin və makroaləmin eyniyyəti fikrini təsdiqləyərək insan orqanizmi ilə kainat arasında paralellər aparır: "Universal canlıda Günəş - ürək, Ay - mədə, Saturn - dalaqlı, Yupiter - qara ciyər, Mars - öd kisəsi, Venera - böyrək, Merkuri - beyin adlanır".

Yusif Qarabağı öz əsərlərində dünyanın dərk edilməsi ilə bağlı ən mühüm məsələlərin hamısını ehtiva edir: böyük dünyanın həqiqətən dərk edilməsi kiçik dünyanın həqiqətən dərk edilməsi ilə eynidir. İnsanın özünü həqiqətən dərk etməsi onu Allaha doğru aparır.

Azərbaycan fəlsəfə tarixçisi Ə.Əminzadə qeyd edir ki, Qarabağının fəlsəfi baxışları kimi, etik baxışları da əsasən öz

dövrünün mütərəqqi ideyalarının inikas olmaqla, Azərbaycanda ictimai fikri davam və inkişaf etdirmişdir.

XVII əsr Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixində **Saib Təbrizi** (1601-1677-ci illər) dərin iz qoymuşdur. Şair və mütəfəkkir Saib Təbrizi öz fəlsəfi fikirlərini lirik qəzəllərdə şərh etmişdir. O, sufiliyin, xüsusən məşhur sufi, Allaha mistik sevgini təbliğ etdiyinə və özünü ilahiləşdirdiyinə görə edam edilmiş Mənsur Həllacın (858-922-ci illər) təliminin güclü təsirini hiss edirdi. Lakin Saib Təbrizi rasionalistdir, o, idrakda zəkanın və praktikanın rolunu yüksək qiymətləndirir, insan təfəkkürünü gerçək həyatla əlaqələndirir, insanın iradə azadlığı konsepsiyasına tərəfdar çıxır. Onun yaradıcılığı azadfikirlilik və sərbəst düşünmə ruhu ilə fərqlənir.

Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində çox parlaq simalardan biri də **Zeynalabidin Şirvani** (1779-1838-ci illər) olmuşdur. Səyyah-alim Z.Şirvani müxtəlif ölkələrin coğrafiyasını və tarixini, həmin ölkələrdə məskunlaşmış xalqların məişətini, adət-ənənələrini, fəlsəfi və ictimai fikrini öyrənirdi. Onun məşğuliyyət növü öz fikirlərini başqalarının dili ilə ifadə etməyə imkan verirdi. Z.Şirvaninin fəlsəfi, ictimai və etik baxışları humanizm, dini dözümlülük, azad fikirlilik, biliklərə və tərəqqiyə can atmaq kimi cəhətlərlə səciyyəvidir.

Yuxarıda şərh edilən materialı yekunlaşdıraraq qeyd etməliyik ki, XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikri dini təfəkkürdən təcrid edilmiş şəkildə öyrənilə bilməz, çünki həmin dövrdə din insanın bütün dünyagörüşünün əsasını təşkil edirdi. Bu dövrün görkəmli Azərbaycan mütəfəkkirləri o vaxt ictimai şüurun bir-birinə qarşılıqlı nüfuz etmiş bu formaları arasında heç bir fərq qoymadan dini və fəlsəfəni vəhdətdə təsəvvür edirdilər.

XIX əsrdə və XX əsrin əvvəlində Azərbaycan fəlsəfəsi. XIX əsrdə Azərbaycan mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələrinin fəaliyyəti geniş vüsət almışdır. Bu, yeni təhsil sisteminin, dünyəvi teatrın, milli mətbuatın təşəkkülü dövrü idi. Bütün bu dəyişikliklər Azərbaycanın ictimai fikrinə çox güclü təsir

göstərmişdir. Həmin dövrdə ictimai fikrin əsas problemləri milli və sosial tərəqqi yolları idi.

Bəzi mütəfəkkirlər bu tərəqqi yolunu cəmiyyətin islamlaşdırılmasında görürdü. Onlar 1879-cu ildən nəşr edilən “Ziya” (“Nur”) qəzetinin ətrafında qruplaşmışdılar. Sonralar həmin qəzetin adı dəyişdirilərək “Ziyayi-Qafqaziyyə” (“Qafqaz nuru”) adlandırılmışdır.

Mütəfəkkirlərin digər qismi, o cümlədən Əhməd bəy Ağayev, Əlibəy Hüseynzadə pantürkizm mövqelərindən çıxış edirdi. Üçüncülər öz ümidlərini Avropa modelləri üzrə maariflənmə və demokratikləşmə ideyaları, sosial-mədəni tərəqqi ilə bağlayırdı.

Ölkənin milli və sosial dirçəlişi məsələlərini dərk və ifadə etməyə ilk dəfə cəhd göstərən **Abbasqulu ağa Bakıxanov** (1794-1847-ci illər) olmuşdur. O, tərəqqinin yeganə yolunu elmdə və maarifdə görür, Avropada inkişaf etmiş təbiət elmlərinin öyrənilməsini zəruri hesab edir, ictimai elmlərə, xüsusən tarix və fəlsəfəyə də böyük əhəmiyyət verirdi.

A.Bakıxanovun şah əsəri olan “Gülüستانی-İrəm” Azərbaycan tarixinə, “Kainatın sirləri”, “Zövqlərin yaxşılaşdırılması” adlı əsərləri isə fəlsəfə və etika məsələlərinə həsr edilmişdir. Bu əsərlərin sonuncusunda müəllif bütün hadisələrin səbəbiyyətlə şərtləndiyini bildirir, təbiətdə müəyyən qanunauyğunluq görür: “Baş verənlərin hamısı təbiətin ümumi qanunlarının nəticəsidir”.

A.Bakıxanov islam ənənələrinə sadıqlıq məsələsinə böyük əhəmiyyət verir, lakin o, artıq yeni tərzdə düşünür, tərəqqi yolu axtarışlarında Avropaya istiqamətlənir, mənəvi kamilliyə çatmaq üçün maarifi, dünyəvi təhsili və elmi zəruri hesab edirdi. Bu mənada o, Azərbaycanda maarifçiliyin banisi hesab edilə bilər. Onun siyasi-hüquqi baxışları da maarifçilik ideyalarına əsaslanır.

Məşhur alim, şərqşünas və maarifçi **Mirzə Məhəmmədəli Kazım bəy** (1802-1870-ci illər) Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində mühüm yer tutur. O, 100-dən çox elmi əsərin müəllifidir. Bu əsərlər əsasən müsəlman xalqlarının ictimai-siyasi və fəlsəfi təfəkkürü

məsələlərinə həsr edilmişdir. Onun dünyagörüşünün səciyyələndirilməsi üçün “Bab və babilər”, “Dərbəndnamə”, “Firdovsiyə görə farsların mifologiyası”, “Alim imam”, “İslam tarixi”, “Müridizm və Şamil” və digər əsərləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Kazım bəy gənclik illərində dini təhsil almış, özünün ilk əsərlərini islam ehkamlarının təfsirinə həsr etmişdi. Lakin az sonra o, dinin ilahiliyini tamamilə təkzib etmiş, maarifçilik ideyalarının müdafiəçisinə və təbliğçisinə çevrilmişdir. Kazım bəyin dinə münasibəti bilavasitə onun maarifçiliyindən irəli gəlir. Kazım bəy dinin əleyhinə deyildi, o, maarifin, elmin və rəşadətə tərəfdarı idi.

Alim rəşadət idrakın mühüm rolunu göstərərək yazırdı: “Zəka marağı imkan daxilində təmin etmək üçün ondan asılı olan bütün vasitələrdən istifadə edir. O, cisim və hadisələri əvvəlcə ayrılıqda nəzərdən keçirir, onlar haqqında anlayış yaradır və sonra həmin anlayışların bir-biri ilə münasibətinə və bu münasibətlərin nəticələrinə əsasən mühakimə yürüdür”.

Nəzərdən keçirdiyimiz dövrdə Azərbaycan fəlsəfi fikrinin ən parlaq nümayəndəsi **Mirzə Fətəli Axundzadə** (1812-1878-ci illər) olmuşdur. Onu “Puşkinin ölümünə” poeması məşhurlaşdırmışdır. Bundan sonra bir-birinin ardınca altı komediya yazmış M.F.Axundzadə Azərbaycan dramaturgiyasının təməlini qoymuşdur. Artıq yetkin yaşlarında fəlsəfə və sosial məsələlərlə ciddi məşğul olan Axundzadənin fəlsəfi əsərləri – “Hindistan şahzadəsi Kəmalüddövlənin öz dostu, İran şahzadəsi Cəlalüddövləyə fars dilində yazdığı üç məktub və Cəlalüddövlənin ona cavabı”, “Həkim-i İngilis Yuma cavab”, “Yek kəlmə haqqında”, “Mollayi-Ruminin və onun təsnifinin babında”, “Babilik doktrinası haqqında”, “İnsanın ehtiyacları haqqında” və digər əsərlər mütəfəkkirin cəmiyyətdəki naqislikləri aradan qaldırmaq, onun adətlərini, məişətini, təfəkkür üsulunu maarifçilik ideyalarının, Avropa təhsilinin və elminin yayılması yolu ilə aradan qaldırmaq istəyini nümayiş etdirir. Onun fikrincə, tarixi inkişafın başlıca səbəbi elmdir, maarifdir. “Bəşəriyyətin tərəqqisi ağılın məhsuludur”. O, dünyanı dünyanın

özünə əsasən izah edir: “Görürük ki, Kainat mövcuddur..., o, özlüyündə, öz qanunları üzrə mövcuddur, yəni, onun mövcud olması üçün başqa, kənar, ayrıca mövcudluğa ehtiyacı yoxdur...” O, Şərqi sufi mütəfəkkirləri Cəlaləddin Rumi, Əbdülrəhman Cami və Mahmud Şəbüstərinə də bu mövqedən tənqid edir, səhvən onları panteizmin nümayəndələri hesab edirdi.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlində **Həsən bəy Zərdabi** (1837-1907-ci illər) Azərbaycan fəlsəfi fikrinin görkəmli nümayəndəsi olmuşdur. O, Moskva Universitetinin fizika-riyaziyyat fakültəsini bitirmişdi, Rusiyanın mütərəqqi xadimlərinin çoxu ilə şəxsən tanış idi. Vətənə qayıdandan sonra 1875-ci ildə Bakıda “Əkinçi” qəzetinin nəşrinə başlamışdı. Bu qəzet o dövrdə Azərbaycan dilində ilk mətbu orqanı idi.

Maarifçi-demokrat H.Zərdabi dini-sxolastik təkəkkür metodlarına qarşı qətiyyətli çıxışlar edir, insanın təbiəti dərk etmək üçün hədsiz imkana malik olmasını vurğulayırdı. Xalqın maarifləndirilməsi uğrunda mübarizə H.Zərdabinin əsas xidmətidir.

A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə və H.Zərdabinin baxışlarının təhlili XIX əsrdə və XX əsrin əvvəlində Azərbaycanda maarifçilik ideyalarının sürətlə inkişaf etməsini inandırıcı şəkildə təsdiqləyir. Qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrin ikinci yarısından XX əsrin 20-ci illərinə qədər Azərbaycan ədəbiyyatı humanitar biliyin başqa sahələrinin funksiyalarını da öz üzərinə götürmüşdü. Fəlsəfi məsələlər də ədəbiyyatın axtarış sahəsinə təbii şəkildə daxil olmuşdu.

Azərbaycan ədəbiyyatçılarının fəlsəfi nəzəriyyələrinin xarakteri bir çox cəhətdən həmin dövrdə Azərbaycanda peşəkar fəlsəfənin olmaması ilə müəyyən edilirdi.

Ədəbiyyat

Ə.Əminzadə. *Azərbaycanda fəlsəfə və ictimai-siyasi fikir tarixindən (XII-XVIII əsrlər və XX əsrin birinci rübü)*. Bakı, 1972.

Из истории средневековой восточной философии. Баку, 1989.

Ш.Исмаилов. *Философия Махмуда Шабустари*. Баку, 1976.

Ш.Исмаилов. *Идеи перипатетизма в трудах мыслителей Азербайджана XIV в.* Известия АН Азербайджана.

Серия истории, философии и права. 1979, №3.

М.Казем бек. *Избранные произведения*. Баку, 1985.

З.Кулизаде. *Насими – философ и поэт Востока*. Баку, 1973.

З.Кулизаде. *Хуруфизм и представители в Азербайджане*. Баку, 1970.

З.Кулизаде. *Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. и проблема Запад-Восток*. Баку, 1963.

Ш.Мамедов. *Развитие философской мысли в Азербайджане*. Издательство МГУ, 1965.

Очерки по истории азербайджанской философии. Баку, 1966.

А.Рзаев. *Мухаммед Али М.Казем бек*. М., 1989.

А.Рзаев. *История политических и правовых учений в Азербайджане от истоков до XX века*. Баку, 2000.



X fəsil. XX əsr fəlsəfəsi

- *Neopozitivizm*
- *Məntiqi pozitivizm*
- *Postpozitivizm*
- *Praqmatizm*

Neopozitivizm pozitivizmin müasir formalarından biri kimi XX əsrin 20-ci illərində Avstriyada (M.Şlik, L.Vitgenşteyn), İngiltərədə (K.Popper) və Polşada (A.Tarski, Y.Lukaseviç, K.Aydukeviç) yaranmışdır. Neopozitivistlər idrakin qavrayışdan ibarət olduğunu hesab edirdilər. Onlar hissi məlumatları hər hansı idrakin zəruri ilkin şərti hesab edərək, ümumiyyətlə həmin şərtlərin xarici mənbələri məsələsinin mövcud olmasını inkar edirlər. Onların nəzərində həqiqi fəlsəfə təbii-elmi biliyin ciddi nümunələrinə istiqamətlənən fəlsəfədir.

Neopozitivistlər keçmiş filosofları fəlsəfəni yarımistik anlayışlarla mürəkkəbləşdirməkdə, onu faydasız mübahisələrə cəlb etməkdə günahlandırırlar. Buna görə də onlar deyirlər ki, köhnə metafizikadan imtina etmək, onu “pozitiv” biliklə əvəz etmək lazımdır. Müasir fəlsəfə yalnız dilin təhlili üzrə fəaliyyət kimi mümkündür. Məsələn, L.Vitgenşteynə görə, dil təfəkkürün sərhədidir; yalnız bir dünya var – təbiət elmlərinin təsvir etdiyi faktlar dünyası.

Məntiqi pozitivizm. Neopozitivizm özünün mövcud olduğu ilk onilliklərdə “Məntiqi pozitivizm” adı ilə məşhur idi. Mur, Vitgenşteyn, Frank və Karnapın məntiqi pozitivizmi Maxın pozitivizmindən onunla fərqlənir ki, yeni nəsələ mənsub olan pozitivistlər obyektiv gerçəkliyin mövcud olması və onun şüura münasibəti məsələsinin dərk edilmiş olmasını inkar edirdilər. Digər tərəfdən məntiqi pozitivizm dilə fəlsəfi tədqiqatın əsas obyektini kimi baxır, belə hesab edir ki, elmdəki bütün cümlələr ya

analitik, ya da sintetik cümlələrdir, fəlsəfənin cümlələri isə nə analitik, nə sintetikdir. Buna görə də fəlsəfədən elmin xeyrinə imtina etmək lazımdır, yeganə əsaslandırılmış bilik elmdədir.

Neopozitivistlər verifikasiya – cümlələrin doğruluğunun yoxlanması prinsipinin təhlilinə böyük diqqət yetirirlər. Həqiqiliyin iki anlayışı irəli sürülür: birinci - həqiqilik anlayışı cümlənin hissi məlumatlara müvafiqliyidir; ikinci - həqiqilik anlayışı cümlələrin məntiqi cəhətdən qarşılıqlı şərtlənmiş olmasıdır.

Məntiqi pozitivizmin nəzəri-idraki konsepsiyasında **verifikasiya** – hər hansı hökmün hissi məlumatlarla müqayisə edilməsi yolu ilə onun həqiqiliyinin yoxlanması prinsipi xüsusi rol oynayır. Pozitivistlər belə hesab edirdilər ki, idrak ümumiyyətlə hissi təcrübə hüdudlarından kənara çıxa bilməz. Onlar idrakda hissi və rəşional məqamların bir-birinə qarşı qoyulması məqsədinə böyük əhəmiyyət verirdilər. Pozitivistlər mürəkkəb mətni elementar cümlələrə bölərək, əvvəlcə cümlənin hissi məlumatlara və ya “fakta” müvafiq olmasını yoxlayır, sonra isə cümlələrin məntiqi cəhətdən uzlaşmış olmasını aşkar etməyə çalışırdılar. Məsələn, neopozitivistlər “Nəbatat bağındaki bütün xurma ağacları 100 kiloqramdan çox məhsul verir” cümləsinin düzgünlüyünü həmin prinsip üzrə belə yoxlayardılar. Əvvəlcə onlar həmin cümləni aşağıdakı cümləyə çevirirdilər: “Nəbatat bağındaki xurma ağacı 100 kiloqramdan çox məhsul verir”. Əgər Nəbatat bağında 50 xurma ağacı varsa, onda 50 elementar cümlə alınır, onların həqiqiliyini təcrübə yolla, yəni hər bir xurma ağacının məhsulunu çəkmək yolu ilə müəyyən etmək olar. Lakin bütün bunları faktlara əsasən yoxlamaq çətin və faydasızdır. Belə halda əsas prinsipə əməl olunmalıdırmı? Məntiqi pozitivistlər özlərinin “Hər şeyi faktlarla yoxla” prinsipinin yumşaldılmış, elmi müddəaların qismən təsdiqlənməsi tələbi variantı ilə, razılaşmağa məcbur idilər.

Məntiqi pozitivizmin ən böyük nümayəndələri Rudolf Karnap (1891-1970-ci illər) və Lyudviq Vitgenşteyn (1889-1951-ci illər) idi.

Karnap “Fəlsəfədə xəyali problemlər” (1928), “Dilin məntiqi təhlili yolu ilə metafizikanın aradan qaldırılması” (1931), “Fəlsəfə

və məntiqi sintaksis" (1935) və digər əsərlərində fəlsəfənin ilkin səbəblər haqqında elm olmasını inkar edir. Onun təklif etdiyi təsnifatda cümlələr qeyri-həqiqi, qeyri-elmi və elmi cümlələrə bölünür. Elmi cümlələr doğru və yalan ola bilər. Fəlsəfi cümlələr faktlarla müqayisə edilə bilməyən və buna görə də yoxlanıla bilməyən qeyri-elmi cümlələr sinfinə daxildir, yəni, onları əsaslandırmaq olmaz. Bunu əsas götürən Karnap ənənəvi fəlsəfədən elmin xeyrinə imtina edilməsini zəruri sayır, çünki elmin cümlələri elmi baxımdan mənalıdır.

L.Vitgenşteynin "Fəlsəfi tədqiqatlar" kitabı Qərb fəlsəfəsində çox populyardır. Mütəfəkkir həmin kitabda məntiqi pozitivizmin bəzi konsepsiyalarına yenidən nəzər salır, gündəlik dilin öyrənilməsinin pragmatik aspektinə əsaslanaraq dili fəlsəfədən xilas etməyə çalışır. İ.Narskinin qeyd etdiyi kimi, "L.Vitgenşteynin əsas fikri ondan ibarət idi ki, müəyyən millətə mənsub olan bütün insanların, o cümlədən hər hansı ixtisas üzrə alimlərin danışdığı dil (çünki onlar öz ana dilini bilmədən alim ola bilməzdilər) oyundur, fəlsəfənin "incəsənət" kimi anlayışı da bu fikrə müvafiqdir". L.Vitgenşteyn yazırdı: "Fəlsəfi problemlər barəsində söylənilən cümlələrin və sualların əksəriyyəti yalan deyil, mənasızdır".

L.Vitgenşteynin ardınca lingvistik pozitivistlər fəlsəfə ilə bu və ya digər şəkildə əlaqəsi olan hər şeyin təbii dillərdən kənarlaşdırılmasını tələb etmiş, fəlsəfəni mənasız şey elan etmişdilər. Çünki fəlsəfə həqiqiliyi və yalanlığı yoxlanıla biləcək yeganə elmi cümlələrdən ibarət ola bilməz.

XX əsrin 50-60-cı illərində pozitivizm öz acizliyini göstərir. 1953-cü ildə Con Uisdəm "Fəlsəfə və psixoanaliz" adlı kitab yazır. Bu kitabda müəllif fəlsəfi münaqişələrin lingvistik təsirlərinin adekvat olmamasını etiraf edərək, lingvistik təhlilin psixoanalizlə əvəz olunmasını təklif edir. Bundan sonra, lingvistik pozitivizmin bir sıra nümayəndələri fəlsəfədən uzaqlaşaraq dini hisslərə apelyasiya etməyə başlayır.

Postpozitivizm məntiqi pozitivizmə bəraət vermək məqsədini qarşıya qoymuşdu. Postpozitivistləri birləşdirən onun etiraf

edilməsidir ki, əbədi bilik əldə edilə bilməz, nəzəriyyələr bir-birini əvəz edir; elmi biliyin artmasını təmin etmək lazımdır.

Postpozitivizm rəngarəngdir. Bu fikir cərəyanının bir forması rəşional biliyin tənqid edilməsi və təkmilləşdirilməsi əsasında onun prinsiplərini izah etmək iddiasında olan tənqidi realizmdir (K.Popper, C.Uotkinsk). Bu prinsiplər arasında hər hansı elmi biliyin hipotetikliyinin etiraf edilməsi prinsipi, eləcə də hipotezlərin tənqidi təhlili əsasında onlardan birinin digərləri ilə müqayisədə üstünlük dərəcəsinin müəyyən edilməsini nəzərdə tutan prinsip xüsusi diqqətə layıqdır.

Hər hansı elmi biliyin kafi olmadığını, yəni zaman keçdikcə təkzib edilə bilməyəcək heç bir elmi müddəanın olmadığını etiraf edən Karl Popper məntiqi pozitivistlərin irəli sürdüyü verifikasiya prinsipinə qarşı falsifikasiya (saxtalaşdırma) prinsipini və ya elə empirik şərtlər göstərilməsi üsulunu təklif edir ki, həmin şərtlər daxilində hipotezlər və ya ümumi təkliflər həqiqi deyil, yalan olacaqdır. K.Popper hipotezlərdən deduksiya qanunları əsasında faktlarla müqayisə etmək mümkün olan müddəalar çıxarılmasını təklif edirdi. Bu halda alınan nəticələr faktlara zidd ola (deməli, nəzəriyyə həqiqətə oxşardır), eləcə də həmin nəticələr faktlarla saxtalaşdırıla bilməz (bu onu göstərir ki, nəzəriyyə yalandır, psevdo-elmdir və ondan imtina etmək lazımdır). Buna görə də K.Popper dinə və mifə müraciət edir, çünki onları heç bir faktla təkzib etmək mümkün deyildir. İ.Narski göstərir ki, təsdiqlənə bilən (həqiqi) biliklər üçün saxtalaşdırıla bilmək həmin biliklərin təsdiqlənməsi üçün həqiqətdən mühüm vasitədir. Çünki psevdo-təkliflər prinsip etibarilə istər onları təsdiqləyən, istərsə də təkzib edən faktlarla müqayisə edilə bilməz və bu səbəbdən onlar fantaziyalar, dini illüziyalar kimi hər hansı faktlarla birgə mövcuddur. Deməli, həqiqi cümlələr üçün təkə onları təsdiqləyən real faktların olması deyil, həm də onları təkzib edən, təxəyyüldə canlanan faktların mövcud olması, yəni həmin cümlələrin saxtalaşdırıla bilməsi zəruridir. Prinsip etibarilə hər hansı, heç olmasa, uydurma faktlarla təkzib edilə bilməyən nəzəriyyə elm deyil, mifdir, dindir, nağıldır.

Postpozitivist fəlsəfənin digər forması N.Xomskinin transformasiya modelində ifadə olunur. Bu model subyektin ətraf mühitlə qarşılıqlı əlaqəsindən ibarət ikitərəfli vahid prosesin qnoseoloji və fəaliyyət aspektlərini özündə birləşdirir. N.Xomskinin modeli K.Popperin hipotetik-deduktiv modeli ilə müqayisədə daha çox ümumiləşdirilmiş modeldir və əsasən özünün evristikliyi ilə səciyyələnir. N.Xomskinin təliminin əsas anlayışları bunlardır: dili bilməyi nəzərdə tutan “dil kompetensiyası”; sonsuz sayda cümlələrin formasını və daxili mənasını müəyyənləşdirmək məqsədilə qarşılıqlı fəaliyyətdə olan qaydaları nəzərdə tutan “yaradıcı qrammatika”; təfəkkürün fitri xassəsi hesab edilən ümumi dil nəzəriyyəsi qismində çıxış edən “universal qrammatika”.

N.Xomskinin təklif etdiyi model dil prosesi modelini ümumfəlsəfi fəaliyyət nəzəriyyəsi kontekstinə daxil etməyə şərait yaradır, dilin təbiətini və təfəkkürlə dilin qarşılıqlı münasibətlərini izah etməyə imkan verir.

Praqmatizm biliyin əhəmiyyətini onun praktiki nəticələri ilə müəyyənləşdirən fəlsəfi cərəyan kimi XIX əsrin son 25 ilində ABŞ-da yaranmışdır. Onun ideyaları ümumi formada **Çarlz Pirs** (1839-1914-cü illər) tərəfindən təklif edilmiş və XIX əsrin axırlarında **Uilyam Cems** (1842-1910-cu illər) tərəfindən işlənib hazırlanmışdır. XX əsrin əvvəllərində praqmatizm hələ nüfuz qazanmamışdı. Bu cərəyan XX əsrin 20-60-cı illərində fəlsəfi təlim forması kəsb edərək yayılmışdır. Bu dövrdə praqmatizmin əsas müddəaları **Con Düü** (1859-1952-ci illər) və **Corc Herbert Mid** (1863-1931-ci illər) kimi mütəfəkkirlərin fəaliyyəti sayəsində şərh edilmişdir.

Praqmatizmi bir fəlsəfi təlim kimi sistemləşdirən Düü olmuşdur. Onun təfəkküründə maraq mərkəzi insan və onun praktiki problemləri idi. Düü insanın bütün fəaliyyətini, o cümlədən mənəvi və intellektual fəaliyyətini də mahiyyət etibarilə mühitə uyğunlaşma fəaliyyəti hesab edirdi. O, idrakın inikas kimi mümkünliyünü və zəruriliyini inkar edir, intellektə yalnız uyğunlaşdırıcı məna verir, onun funksiyasını gələcəkdə ətraf mühitin obyektləri ilə ən

səmərəli və sərfəli münasibətlər yaradılmasının yollarını müəyyən etməkdə görürdü.

Düi idrak fəaliyyəti ilə qiymətləndirmə fəaliyyəti arasında məntiqi fərq olmasını inkar edirdi. Onun mövqeyinə görə, həqiqətə aparan yol dəyərlərə aparan yolla üst-üstə düşür.

Düinin fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi təcrübədir. Təcrübə onda əks olunan hər şeyi, hadisələr və şəxslər dünyasını, hətta təcrübədə qavranılan dünyanı, insanların fəaliyyətini və taleyini ehtiva edir. Təcrübənin müxtəlif – siyasi, intellektual, dini, estetik, sənaye və digər növlərinin mövcud olması bununla bağlıdır.

Düi xarici aləmin dərk edilməsi məsələsinin qoyuluşunu mənasız elan edir, belə hesab edir ki, elmin və intellektin vəzifəsi “bəşəri problemlərin” həll planlarını tərtib etmək və onların praktikada həyata keçirilməsi üçün yollar və vasitələr axtarmaqdır.

Çorc Herbert Mid pragmatizm prinsiplərinin tədqiqində Düidən daha çox irəli getmişdir. Eklektik mütəfəkkir olan Mid Qərbi Avropa maarifçilərinin – Hegelin, Darvinin, Berqsonun baxışlarının təsirinə məruz qalmışdır. Midin təlimini onun sələflərinin konsepsiyalarından fərqləndirən əsas cəhət sosial dəyərlərin fərdi dəyərlərdən üstün olmasıdır. O, insan təfəkkürünün və şəxsiyyətinin sosial təbiəti, şəxsiyyətin başqa adamlarla ünsiyyət prosesində və onlarla birgə fəaliyyətdə formalaşması haqqında müddəaları hərtərəfli işləyib hazırlamışdır.

Bu fəsildə nəzərdən keçirdiyimiz fəlsəfi cərəyanların fərqləndirici cəhəti ondan ibarətdir ki, onların hər biri insanın elmi-fəlsəfi baxımdan öyrənilməsinin nəzəri-metodoloji yollarını ciddi-cəhdlə axtarırdılar.

Әдәбиyyат

Введение в философию. Учебник. В. 2 ч. Ч. 1. Под ред. И.Фролова, М., 1989.

Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958.

А.Дубров, В.Пушкин. Парапсихология и современное естествознание. М., 1990.

В.Капле. Философия. Учебник. М., 2000.

Проблема человека в современной философии. М., 1969.

А.Славин. Проблема возникновения нового знания. М., 1976.

Д.Словин, Дж.Грин. Психолингвистика. М., 1976.

Современная буржуазная философия. М., 1978.

В.Швырев. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.

Это человек. Антология. М., 1995.







III HİSSƏ
MÜASİR FƏLSƏFƏNİN
ƏSASLARI

Fəlsəfə 211



XI fəsil. Müasir dövrün mənəvi mühiti

- *Elmi-texniki tərəqqi və bəşəri dəyərlər*
- *Dövlət aparatının güdrətinin artması*
- *Müasir cəmiyyətin üzlaşdiyi təhdidlər və təhlükələr*

Elmi-texniki tərəqqi və bəşəri dəyərlər. Elmi-texniki tərəqqi əmək məhsuldarlığının və istehsalın səmərəliliyinin artırılmasına, Yer kürəsi əhalisinin əsas kütləsinin həyat səviyyəsinin yüksəldilməsinə geniş imkanlar yaradır. Sosial-iqtisadi proseslər sürətlə inkişaf edir. Toplanmış biliklər potensialından, elm və texnikanın ən yeni nailiyyətlərindən, mütərəqqi texnologiyalardan və çevik kommunikasiya sistemlərindən istifadə edilməsi nəticəsində müasir dövrdə cəmiyyətin məhsuldar qüvvələrinin inkişafında əvvəllər bir neçə minillik ərzində baş vermiş dəyişikliklərdən xeyli artıq dəyişikliklər baş verir. Son 50 ildə bəşəriyyət öz ictimai inkişafında bütün əvvəlki dövrdəkindən qat-qat çox irəliləmişdir. Mütəxəssislər sivilizasiyanın möhtəşəm tərəqqisini, tarixi tədrilərdən yeni postsənaye cəmiyyətinə - bolluq, asudə vaxt, peşələrin dəyişdirilməsi, elmi axtarışlar, istedadların inkişafı və rəşional tətbiqi cəmiyyətinə sığrayışla keçid haqqında danışırlar. Lakin bu tərəqqinin məhsullarından planet əhalisinin yalnız məhdud, mahiyyət etibarilə imtiyazlı hissəsi istifadə edir. "Varlı" və "yoxsul" ölkələr arasında sosial qeyri-bərabərlik kəskinləşir. Yer kürəsi əhalisinin 60 faizinin yaşadığı geridə qalmış ölkələrdə adambaşına orta gəlir səviyyəsi ildə 350-370 dollardan çox deyildir; nisbətən geri qalmış ölkələrdə bu göstərici 2300-2500 dollar həddindədir, halbuki Avropanın inkişaf etmiş ölkələrində, ABŞ-da və Kanadada müvafiq rəqəm ildə 20 min dollardır. Bu, ziddiyyətləri kəskinləşdirir və dünyanı fəlakət həddinə yaxınlaşdırır.

Bundan əlavə, insanın yaşadığı mühitlə qarşılıqlı fəaliyyətinə nəzarət edilməməsi nəticəsində global ekoloji tarazlıq pozulur. Texnologiya və təbii fəlakətlər daha böyük iqtisadi itkilərə səbəb olur.

Elmi-texniki tərəqqinin nəhəng nailiyyətlərinin şərtləndirdiyi sosial dəyişikliklər nəticəsində bir-birinə zidd meyillər – apologetik proqrettizm və tərəqqinin inkarı meyilləri müşahidə olunur. Bir tərəfdən elmi-texniki tərəqqi ideyaları müxtəlif sosial utopiyalarla qovuşaraq nikbin ümidlər doğurur, digər tərəfdən müasir sənaye cəmiyyətinin tərəqqi, mədəniyyət və digər dəyərlərinin yaratdığı ümitsizlik mövzusu kütləvi hal alır, ictimai fikri, sözün hərfi mənasında gərginləşdirir.

Lakin elmi-texniki tərəqqi nəticəsində yaranmış böhranlı vəziyyətin əsas xüsusiyyəti onunla bağlıdır ki, tərəqqinin əxlaq meyarları maddi meyarlarla əvəz olunur. Sənaye cəhətdən inkişaf etmiş ölkələrdə ümumi milli məhsulun (ÜMM) istehlak miqyası və adambaşına gəlir göstəriciləri getdikcə daha çox hallarda tərəqqinin başlıca meyarına çevrilir. Filosofların çoxu yekdilliklə qeyd edir ki, bu gün reallıq elmi-texniki tərəqqinin miqyası ilə müəyyən olunur. Lakin “tərəqqi” anlayışı yalnız texnika sahəsində öz əvvəlki mənasını saxlayır. Texnikanın inkişafına aludəçilik və bəşəri dəyərlərə münasibətdə etinasızlıq cəmiyyətin mənəvi dəyərlərinin sarsılmasına, həyat keyfiyyətinin pisləşməsinə, insanların öz vəziyyətindən narazı olmasına, birgəyaşayış normalarının eroziyasına gətirib çıxarır. Bütün bunlar tərəqqiyə, bəşəriyyətin problemlərini texniki, təbii-elmi və iqtisadi vasitələrin köməyi ilə həll etməyin mümkün olmasına inamın əsaslarını sarsıdır.

Dövlət aparatının qüdrətinin artması. Elmi-texniki tərəqqi bir tərəfdən cəmiyyətin həyat və mədəni səviyyəsinin artırılması üçün çox əlverişli şərait yaradır, digər tərəfdən texniki aparata və onları idarə edən sosial qruplara çox böyük üstünlük verir.

Elmi-texniki tərəqqi şəraitində cəmiyyət hədsiz genişlənmiş, bütün ictimai praktikanı ələ keçirmiş “texnokratik” və ya “menecerall” dövlətə çevrilir. Texniki tərəqqinin ən yüksək ifadəsi dövlətin vətəndaşlar üzərində misli görünməmiş nəzarətidir. Kompüterlər insanın hər bir addımına, hər bir hərəkətinə nəzarət etməyə imkan verir; kütləvi informasiya vasitələrindən insanların emosiyaları ilə

manipulyasiya etmək, onların zəkasını standartlaşdırmaq üçün bacarıqla istifadə olunur.

Müasir cəmiyyətin üzlaşdiyi təhdidlər və təhlükələr. Bu gün bəşəriyyət postsənaye sisteminin qlobal böhranı ilə üzlaşmışdır. İnsanların bir-biri ilə, cəmiyyət və təbiətlə qarşılıqlı əlaqələrinin bütün kompleksini əhatə etmiş bu böhran müxtəlif fəlsəfi və futuroloji konsepsiyalarda da öz əksini tapır. Həmin konsepsiyalarda nəinki “texnoloji progressizm”, hətta tərəqqinin özü də kəskin tənqid edilir.

Hava müharibəsi, qarşısıalınmaz iqlim dəyişiklikləri, atmosferin ozon təbəqəsinin dağılması kimi dünya miqyaslı fəlakətlər haqqında bəzi futuroloqların proqnozları diqqəti cəlb edir. Belə proqnozların çoxu sonradan düz çıxmışdır. Məsələn, Artur Hersoq hələ 1975-ci ildə yeni ölümsəçən virusun yaranacağını söyləmişdi. Bu proqnozdan heç beş il keçməmiş, 1980-ci ildə dünyada ilk dəfə qazanılmış immün çatışmazlığı sindromu (QİÇS) deyilən xəstəliyin törədicisi – insanda immün çatışmazlığı virusu qeydə alınmışdır. Bu dəhşətli xəstəlik bütün dünyada sürətlə yayılmış və o vaxtdan bəri 30 milyondan çox insan bu bəlaya düşər olmuşdur. Hazırda hər il təqribən 2 milyon insan bu xəstəlikdən ölür.

Filosoflar və sosioloqlar müasir cəmiyyət üçün səciyyəvi olan bir sıra problemlər göstəririlər – inflyasiya, işsizliyin artması, biganəlik, süstlük, narazılıq, dəyərlərin böhranı, alkoqolizm, narkomaniya, fahişəlik, korrupsiya, mənəvi deqradasiya, uşaqlar arasında ölüm hallarının artması, təbiətə texnogen təsir, ətraf mühitin çirklənməsi, nüvə qışı, insanın həyat təminatı üçün zəruri olan resursların - içməli su, elektrik enerjisi, ərzaq və s. qıtlığı. Bunlar cəmiyyət üçün təhlükə doğuran problemlərin heç də tam olmayan siyahısıdır. Bu problemlərin böyük bir qismi fəlakətli, çoxu qüsurludur. Mütəxəssislər ailə və nikahın mütəşəkkilliyinin və inteqrasiyasının zəifləməsi, ailə-nikah münasibətlərini, cinsi davranışı tənzimləyən ənənəvi əxlaq normalarının iflası problemlərinə xüsusi diqqət yetirirlər.

Müasir cəmiyyət üçün əsas təhdid mənbəyi arasında nüvə müharibəsi təhlükəsi, eləcə də insanın təbii yaşayış mühitinin

məhv olması qorxusu daha ciddi diqqət obyektidir. Bu təhlükələrin hər ikisi eyni dərəcədə fəlakətlidir. Çünki onlar insanı fəaliyyət azadlığından məhrum edilmiş və talelərinin necə həll olunacağını gözləyən girova çevirmişdir. Hələlik onlardan birincisi – nüvə təhlükəsi bütün insanlar tərəfindən daha aydın dərk edilir. V.A.Engelqardt alimin öz fəaliyyətinə görə cəmiyyət qarşısında məsuliyyət daşması barədə məsələ qaldırmaqla yanaşı, həm də bəşəriyyətin kollektiv zəkasına müraciət edir, necə deyərlər, “ağlı başına yığmağı” və nüvə müharibəsi təhlükəsinin qarşısını almağı xahiş edir. Çünki “ilk nüvə partlayışları labüd olaraq zəncirvari reaksiya prinsipi üzrə genişlənərək nüvə müharibəsinə çevrilə bilərlər. Sağlam düşüncəli bütün insanlar başa düşürlər ki, bu, bəşəriyyətin intihar etməsi aktı olacaqdır... İndi bəşəriyyət qarşısında insanın həyatını necə yaxşılaşdırmaq və mənəvi cəhətdən necə zənginləşdirmək məsələsi deyil, bəşər övladının Yer üzündə ümumiyyətlə mövcud olması, yoxsa minlərlə atom və istilik-nüvə bombasının alovunda yanıb məhv olması məsələsi qoyulmuşdur”.

Müasir cəmiyyət İnsan ilə Təbiətin zəkalı və faydalı qarşılıqlı fəaliyyətdə olduğu cəmiyyət olmalıdır. Yalnız bu cür cəmiyyət onu gözləyən təhlükələri dəf etməyə qadirdir.

Ədəbiyyat

Араб-Оглы Э.А. Обозримое будущее. Социальные последствия НТР: год 2000. М.,1986.

Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996.

Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. М., 1994.

Энгельгардт В.А. Наука, техника, гуманизм. – Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.





XII fəsil. XX əsr fəlsəfəsində dil, şüur və ünsiyyət problemləri

- *Dil fəlsəfəsi*
- *Dilin hermenevtik şərh*
- *Dilin fenomenoloji anlamı*

Dil fəlsəfəsi. Əvvəlcə dilə tərif verməyə və “Dil nə deməkdir” sualına cavab tapmağa çalışaq.

Mütəxəssislər dilə müxtəlif cür tərif verirlər. “Fəlsəfə lüğəti”ndə dilin ən ümumiləşdirilmiş tərifi belə ifadə edilmişdir: “Dil – insanın fəaliyyət prosesində idrak və kommunikasiya (ünsiyyət) funksiyalarını yerinə yetirən istənilən fiziki təbiətli işarələr sistemidir”. Dilin əsasını, onun spesifikasının mahiyyətini qrammatik quruluşu və əsas lüğət fondu təşkil edir. Sözlər, cümlələr və onlardan təşkil edilmiş mətnlər dilin struktur vahidləridir. Bu gün dünyada 2500-dən çox müxtəlif təbii dil və çoxsaylı süni dillər, məsələn, proqramlaşdırma dilləri və ya 1887-ci ildə varşavalı həkim Lüdviq Zamenqof tərəfindən yaradılmış esperanto dili mövcuddur.

Dil həmişə filosofları maraqlandırmışdır. Demokrit, Platon, Aristotel, Hegel və bir sıra digər filosoflar, xüsusən təfəkkür problemi ilə əlaqədar dili öz mülahizə obyektləri sırasına daxil etmişlər. Fəlsəfənin dilə güclü marağı zəmanəmizdə də davam edir. Bəs bu maraq nədən irəli gəlir?

Müasir fəlsəfənin dilə marağının artması ən azı iki mühüm amillə izah edilir. Əvvələ, dilin təbiəti barədə uzun müddət davam etmiş intensiv debatların gedişində insanlar kommunikasiyada, idrakda, mədəniyyətin təşəkkülündə və inkişafında dilin müstəsna rolunu daha dəqiq dərk etməyə başlamışlar. Məsələyə bu cür yanaşdıqda dil ünsiyyət və dünyanın dərk edilməsi vasitəsi, həqiqətən insana xas olan nadir qabiliyyət kimi tədqiqat

obyektidir. Dilin təhlili problemlərinin, ilk növbədə, dünyanın dərki problemlərindən təcrid edilə bilməyən dil kimi başa düşmək problemlərinin şərhı o deməkdir ki, dil fəlsəfəsi idrak fəlsəfəsinin üzvi hissəsi hesab olunur.

İkincisi, vaxtın kəskin məhdud olduğu şəraitdə insanın sonlu sayda dil vahidləri və qaydaları toplusu əsasında sonsuz sayda cümlələri necə qura bildiyini anlamaq cəhdi güclənməkdədir. Məsələyə bu cür yanaşdıqda dil daxili mənəvi fəaliyyətlə sıx bağlı olan yaradıcı proses hesab edilir. Bu mənada dillər təkcə artıq dərk olunmuş gerçəkliyi ifadə etmək vasitəsi deyil, həm də bundan daha çox, əvvəllər məlum olmayanların dərki vasitəsidir. Bu ona görə baş verir ki, dil artıq qərarlaşmış elementlərlə yanaşı, elə üsullardan ibarətdir ki, onların köməyi ilə idrakın yollarını və formalarını göstərən mənəvi fəaliyyət davam edir. Nisbilik nəzəriyyəsi və kvant fizikası yaradılarkən qərarlaşmış təsəvvürləri tamamilə alt-üst etmiş yeni biliklər özünün dil ilə daha tam ifadə olunmasını tələb edirdi. Bu, dil ilə insanın idrak fəaliyyəti arasında münasibətlərə dair mühakimələrin düzgünlüyünü yəqin etməyə imkan verir.

Bəs dil ilə təfəkkür arasında əlaqə nədən ibarətdir?

Dil təfəkkürün inkişafında və fəaliyyətində mühüm rol oynayır. Lakin qarşılıqlı münasibətlər probleminə dil və təfəkkür iki ayrıca və avtonom, hər birinin hüdudları kifayət qədər dəqiq müəyyən edilmiş anlayışlar kimi çıxış edir. Onlar bir-biri ilə sıx bağlıdır, qarşılıqlı təsirdədir və hətta ola bilsin ki, biri digərini şərtləndirir. Buna baxmayaraq, hər biri ayrıca anlayış kimi qalır. Dil təfəkkürün sonrakı sintezinə heç də həmişə daxil olmayan, lakin müəyyən forma kimi təfəkkürü onun gələcək hərəkət yollarını istiqamətləndirən və müəyyənləşdirən bilikləri təsbit edir.

Dilin təhlilində əsas diqqət sözlərə deyil, həqiqi biliyin yeganə daşıyıcısı olan cümləyə yönəldilir. Bu halda əsas məqam cümlənin həqiqilik şərtlərini bilmək, yəni onun həqiqi mənasını dərk etmək qabiliyyəti ilə bu qrammatik kateqoriyanın gerçək istifadə praktikası arasında əlaqənin açıqlanmasıdır. Təbii dil üçün mənə

nəzəriyyəsi dilin daşıyıcısına sonsuz sayda mənalı cümlələri başa düşmək və onları konstruksiya etmək imkanı verən prinsipləri və strukturları aşkar etməlidir.

Dilin hermenevtik şərh. Hermenevtika şərhətmə məharəti və nəzəriyyəsi deməkdir. Bu təlim dil probleminin həllinə özünəməxsus tərzdə yanaşır. Antik dövrün filosofları kimi, hermenevtiklər də əşyaların mahiyyətini və dili bir-birinə qarşı qoyurlar.

Bəs bu yanaşma hansı yeniliyi kəşf edir?

Hermenevtikanın aparıcı nümayəndələrindən biri, "Həqiqət və metod" adlı fundamental əsərin (1960) müəllifi Qadamerin fikrincə, sözün mənası konkret şəraitdən irəli gəlir. Məsələn, "çiçəklənmə" sözünü iki cür başa düşmək olar: "ağacın çiçəklənməsi" bir prosesi ifadə etdiyi halda, "cəmiyyətin çiçəklənməsi" tamam başqa məna kəsb edir. Platon deyirdi ki, dil predmetin mahiyyətinin ifadəsidir. Qadamer isə dili anlamının baş verdiyi universal mühit, yəni mahiyyətin mövcudluğu hesab edirdi.

Qadamer öz təlimini "dünyanın mahiyyəti – dil - duyğular" triadasının daxili vəhdətinə əsasən qururdu. Dil hər dəfə kortəbii şəkildə şüurun bir hissəsini üzə çıxarır və bununla da dərk edilmiş duyğuların hər hansı başqa imkanını qapamış olur.

Hermenevtikanın mahiyyəti dərk edilmiş refleksiyaadır. O, təkcə özündən kənarında mövcud olan predmetlər haqqında düşünməklə kifayətlənməyib, həm də özü-özünün predmetidir və deməli, öz hüdudlarını dərk edə bilər.

Qadamerin fəlsəfi hermenevtikasında Qusserlin və Haydeqqerin ideyalarının ciddi təsiri hiss olunur. Bu hermenevtika həmin ideyaların yaradıcı davamıdır. Qadamer "şeylərin özünü oxumaq" metodunu onlardan əxz etmişdir və o, şeyləri şüurun dilə tərəf hərəkəti kimi şərh edir. Məlum olduğu kimi, Haydeqqer "Varlıq və zaman" adlı əsərində hermenevtika metodunun köməyi ilə (1927) varlığın strukturunu təhlil etmiş və izah etmişdir ki, varlıq mahiyyət etibarilə hermenevtikdir. Təsadüfi deyil ki, Haydeqqerin "təfəkkür yolu" dilin hermenevtik

təhlilindən keçir. Onun təbirincə desək, məhz dil böyük şairlər vasitəsilə danışır və indi Haydeqqer üçün “varlıq evi”dir.

Dilin hermenevtik təsvirinə kanadalı filosof İ.Qotyedə də rast gəlmək olar. Onun fikrincə, hermenevtika universallığa və anlamağa, dildə bərqərar olmağa meyil edir, çünki varlıq yalnız dildə və onun sayəsində mövcuddur. Varlıq ilə dil arasında tarazlayıcı izomorfizm yoxdur.

Dilin fenomenoloji anlamı. Dilin, dünyanın və insanın özünün qavranılması və başa düşülməsi, insan qabiliyyətlərinin öyrənilməsi sahəsində intensiv tədqiqatlar aparılır. Bu halda fenomenoloqlar şüurun işinin təhlilinə xüsusi əhəmiyyət verirlər.

Fenomenologiyanın tanınmış nümayəndələri Qusserl, Haydeqqer, Brentano, Riker və başqalarının əsərlərində dil müvafiq mənanın ifadəçisi kimi nəzərdən keçirilir. Belə bir konsepsiya irəli sürülür ki, dil intensiallıqdan – şüurun dünyadakı mövcud və ya ehtimal edilən obyektlərə və vəziyyətlərə istiqamətlənməsindən yaranmışdır. Mütəxəssislər fenomenoloqların bu məsələyə dair mövqələrini belə şərh edirlər: fikirlərin, biliklərin, arzuların və digər keyfiyyətlərin intensial vəziyyətləri vasitəsilə özümüzü dünya ilə müqayisə etmək qabiliyyətimiz bioloji və məntiqi baxımdan verbal qabiliyyətimizdən – dildən istifadə qabiliyyətimizdən daha əsaslıdır. Bu baxımdan dil fəaliyyətinin hər hansı kifayət qədər dolğun nəzəriyyəsi insan zəkası ilə dünya arasındakı nisbətə izahını tələb etdiyinə görə, dil fəlsəfəsi şüur fəlsəfəsinin bir qolu hesab edilir.

P.Rikerin fenomenoloji-hermenevtik və ya hermenevtik-fenomenoloji konsepsiyasının mərkəzində insan varlığının gizli mənasının dərk edilməsi, dilin açıqlanması ilə əlaqədar interpretasiya problemi dayanır. Riker belə hesab edir ki, fenomenologiya dil reallığı ilə işləyir. Burada mənə fenomenologiyanın tərkib hissələri olan bütün fenomenlərin əsası və mahiyyət xarakteristikasıdır. Buna görə də onlar həmin reallığın interpretasiyasını tədqiqatçıları istiqamətləndirən başlanğıc nöqtə hesab edirlər.

Ədəbiyyat

Алексеев П.В., Панин А.В. *Философия*. М., 1997.

Канке В.А. *Философия*. М., 2000.

Кукушкина Е.И. *Познание, язык, культура. Некоторые гносеологические и социологические аспекты проблемы*. М., 1984.

Павилёнис Р.И., Петров В.В. *Язык как объект логико-методологического анализа: новые тенденции и перспективы*. – *Вопросы философии*, 1987, №7.

Павилёнис Р.И. *Проблема смысла*. М., 1983.

Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы "круглого стола"). – *Вопросы философии*, 1988, №12.

Язык. Наука. Философия. Вильнюс, 1986.





XIII fəsil. İdrak nəzəriyyəsinin müasir problemləri

- *İdrak nəzəriyyəsinin problemləri və müasir şərhləri*
- *Elmi nəzəriyyələrin həqiqətə oxşarlığı konsepsiyası*
- *Yeni paradigmanın köhnəsi üzərində zəfəri konsepsiyası*

İdrak nəzəriyyəsinin problemləri və müasir şərhləri. İdrak nəzəriyyəsi idrak, insan biliklərinin hüdudları, bu biliyin əldə edilməsi üsulları və onun yəqinlik meyarları haqqında fəlsəfi təlimdir. Yunan dilinə tərcümədə bu nəzəriyyə qnoseologiya (yunanca gnosis – bilik və logos – təlim deməkdir) və ya epistemologiya (yunanca episteme – bilik, logos – təlim deməkdir) adlanır. Bu gün “epistemologiya” termini daha tez-tez istifadə edilir və “qnoseologiya” termini ilə müqayisədə onun elmi mənası çox aydın şəkildə ifadə olunmuşdur.

İdrak nəzəriyyəsinin şərhləri müxtəlifdir. Fəlsəfi məktəblərin fəlsəfədə idrakın obyektı, reallığı dərk etməyin metodları, alınmış nəticələrin həqiqiliyinin yoxlanması üsulları və digər problemlərə yanaşmalar arasında ciddi fərqlər vardır. Bu problemlərlə bağlı klassik fəlsəfə, marksizm və müasir ümumfəlsəfi cərəyanlar ziddiyyətli mövqe tuturlar.

Dialektik Hegel real dünyanı ideyanın təzahürü kimi, fəal və inkişaf etməkdə olan mütləq ideyanın özünü dərk etməsindən ibarət tarixən inkişaf edən proses kimi başa düşürdü. Marksizmin materialist dialektikası idrak haqqında fəlsəfi təlim olaraq sübut etməyə çalışırdı ki, təfəkkür və şüur maddi gerçəkliyin insan beynində inikası, insanların onları əhatə edən mühitə və bir-birinə fəal münasibətinin ifadəsidir. Bəs müasir ümumfəlsəfi cərəyanların bu məsələyə dair mövqeləri necədir?

Ümumfəlsəfi cərəyanlar – praqmatizm, ekzistensializm, pozitivizm və fenomenologiya XX əsr fəlsəfəsini yeni ideya və nəzəriyyələrlə zənginləşdirərək onun inkişafına sanballı töhfə vermişdir. Dil fəlsəfəsi, insan bədəninin fəlsəfəsi, intensiallıq, intersubektivlik, şüurun strukturları problemləri müasir fəlsəfinin əsas mövzularıdır.

Ümumfəlsəfi cərəyanlar dünyanın naturalist şərhindən imtina etmiş, idrak nəzəriyyəsinin ənənəvi-fəlsəfi izahlarına qarşı çıxmış, ənənəvi fəlsəfəni “incəsənət surroqatı”, filosofları isə “musiqi qabiliyyətindən məhrum olan musiqiçilər” adlandırmışdır. Məsələn, neopozitivist Karnap ənənəvi fəlsəfəni psevdoproblemlər toplusu adlandırırdı. Vitgenşteyn ümumiyyətlə fəlsəfə ilə özü arasında hər hansı əlaqə olmasını inkar edirdi. Müasir ümumfəlsəfi cərəyanların obyektivizmdən, onun “varlığa mübtəla olmasından” imtina edilməsi, intellektualist fəlsəfinin və onun universal şüuru konstruksiya edən, real təcrübəni nivelirləyən və “sonluluq fenomenini” heçə endirən “spiritualizmini” tənqid etmək bu cərəyanların səciyyəvi cəhətidir.

Müasir fəlsəfi cərəyanların nümayəndələri öz konsepsiyalarını dilin təhlili, insanın fikirləri və hərəkətləri ilə, bütövlükdə dünya ilə dilin əlaqələrinin müəyyən edilməsi əsasında qururlar. Məntiqi-lingvistik təhlilin istiqaməti də dəyişmişdir: filosoflar dil formalarının məzmun və məna baxımından şərh edilməsi zərurətinə daha çox meyil etməyə başlamışlar. Fəlsəfə dilin elə ümumi nəzəriyyəsinə yaratmağa istiqamətlənir ki, həmin nəzəriyyə idrak problemlərinin həlli, biliyin mənimsənilməsi, işlənməsi və transformasiyası proseslərinin izah edilməsi üçün adekvat olsun. Əslində, insan zəkasının mahiyyətini məhz bu proseslər təşkil edir. Müasir ümumfəlsəfi cərəyanlara xas olan həlledici təhlil rakursu ənənəvi fəlsəfi metodlarla ifadə edilə bilməyən məna probleminə müraciət edilməsidir.

Beləliklə, idrak nəzəriyyəsinin izahları çoxdur. Onların müasir şərait baxımından müəyyən maraq doğuranlarını nəzərdən keçirək.

Elmi nəzəriyyələrin həqiqətə oxşarlığı konsepsiyası. Bu konsepsiya ingilis neopozitivist filosofu Karl Popper tərəfindən işlənib hazırlanmışdır. İ.Narski göstərir ki, neopozitivistlərin fəlsəfi baxışlarının məcmusunda əsas rolu onların nəzəri-idrak konsepsiyası, sonuncuda isə əsas rolu həqiqət (həqiqilik) anlayışı deyil, hərçənd, onsuz da ötürmək mümkün olmamışdır, fikirlərin müəyyən mənalara sinfinə mənsub olmasının yoxlanması (verifikasiyası) prinsipi oynayır. Neopozitivizmin idrak nəzəriyyəsinin mühüm xüsusiyyətlərindən biri onun təkamülünün ilk dövründə idrakda hissi və rəşional məqamların bir-birinə qarşı qoyulması idi. Lakin bu, neopozitivizmin tərəfdarlarına hissi məlumatların işlənməsi üçün rəşional vasitələrin təklif edilməsinin nəticəsini elmi nəzəriyyələrdə görməyə mane olmurdu.

K.Popper özünün "Fərziyyə və təkzib" (1963), "Obyektiv idrak" (1972) və digər əsərlərində elmi biliyin funksiyasına və inkişafına neopozitivistlərin fəlsəfi baxışlarını inkişaf etdirmişdir. O, verifikasiya prinsipi əvəzinə saxtalaşdırma prinsipini irəli sürmüşdür. O, hesab edirdi ki, elm zamanın sınaqlarından çıxmamış köhnə elmi nəzəriyyələrdən yenilərinə keçid, elmin bəzi müddələrinin başqa müddələrlə əvəz edilməsi yolu ilə inkişaf edir. L.Q.İoninin sözlərinə görə, Popper elmi nəzəriyyələrin hipotetik-deduktiv yayılma metodunu aşağıdakı şəkildə tətbiq edirdi: problem elmi inkişafa stimula yaradır; elmi problemin həll edilməsi üçün nəzəriyyə yaradılır; həmin nəzəriyyə əsasında yeni problemlər barəsində fərziyyələr irəli sürülür; nəzəriyyənin izah edə bilmədiyini faktlarla münaqişəsi, yəni, irəli sürülmüş fərziyyənin təkzib edilməsi nəzəriyyənin saxtalaşdırılmasına, onun eliminasiyasına və bütün faktların məcmusunu nəzəri cəhətdən izah etməyə imkan verən yeni nəzəriyyə ilə əvəz edilməsinə doğru aparır. Bu yeni nəzəriyyə də öz növbəsində, yeni problemləli vəziyyətlərdə saxtalaşdırılır.

K.Popperin hipotetik-deduktiv metoduna əsasən, həqiqi hökmlər üçün təkcə onları təsdiqləyən rəşional faktların mövcud olması deyil, həm də onların təsəvvür edilən faktlarının təkzib edilməsi

zəruridir. Elmin elə bir müddəası yoxdur ki, gələcəkdə onu saxtalaşdırmaq mümkün olmasın. Deməli, elm biliklərin toplanması yolu ilə deyil, elmi inqilablar yolu ilə inkişaf edir. Elmin tarixi həqiqətə yaxınlaşma yoludur, lakin obyektiv həqiqi idrak qeyri-mümkündür.

K.Popper tərəfindən təkamüllə dəyişmənin və elmi tərəqqi haqqında təlimin şərhinin əsasında sübut edilmiş, etibarlı biliyin qeyri-mümkün olmasını nəzərdə tutan fallibilistik tənqid prinsipi dayanır. Popperə görə, hər bir nəzəriyyə ən yaxşı halda müəyyən həddə qədər “təsdiqlənə” bilər. Lakin praktik olaraq əminliklə deyə bilərik ki, bir vaxt müəyyən eksperimental nəticələrə əsasən həmin nəzəriyyə “saxtalaşdırılacaqdır”. Popperin sözlərinə görə, heç bir nəzəriyyə bu qismətdən qaça bilməz və ölü nəzəriyyələrin uzun ardıcılığı kimi təsəvvür edilə biləcək elmin tarixi buna sübutdur. Eyni zamanda, Popper elmi nəzəriyyələrin saxtalaşdırılmasının labüdlüyü haqqında özünün konsepsiyası hüduqlarında elmin tərəqqi anlayışına bəraət qazandırmaya çalışır. O, təkamül yolu ilə dəyişmənin modelini təklif edir: problemlə vəziyyət (*hipotez*) → *sınaq* (*hipotezin tənqidi*) → *xəta* (*hipotezin eliminasiyası*) → *yeni problemlə vəziyyət* və s. Bu sxemdə iki məqam diqqəti cəlb edir. Birincisi, həm əvvəlki səhv bilik, həm də yeni, səhvlər əsasında təlim prosesində qazanılmış bilik hipotetik və etibarsızdır (fallibilizm prinsipi). Lakin sonuncu bilik həqiqətə daha çox oxşayır və həqiqətə yaxınlaşma ola bilər. İkincisi, hipotezin eliminasiyası yeni, alternativ hipotez irəli sürməyin zəruri olması deməkdir. Belə çıxır ki, təkamül yolu ilə hər hansı dəyişiklik bir növ koqnitiv inqilabdır. Bu dəyişikliklərin toplanması irimiqyaslı “elmi inqilablara” gətirib çıxarır, onlar idrakı yeni, keyfiyyətə fərqli səviyyəyə çatdırır. Həyatın “amöbdən Eynşteynə doğru” təkamül yolu belədir.

Popper özünün sonrakı əsərlərində “elmi nəzəriyyələrin həqiqətə oxşarlığı” ideyasını irəli sürmüşdür. Onun fikrincə, bu ideya elmi biliyin təbiətini düzgün əks etdirə bilər. Bu baxımdan elmin tərəqqisi nə vaxtsa həqiqətə çatmağa ümid etmədən ardıcıl olaraq həqiqətə yaxınlaşma prosesi kimi başa düşülməlidir.

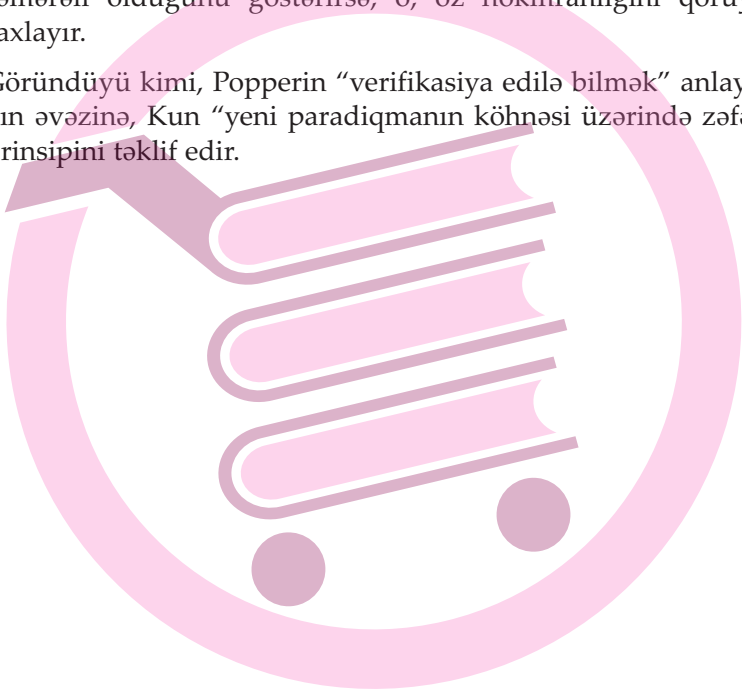
K.Popperin epistemologiyasının səciyyəvi cəhətləri bunlardır: daim həqiqətə can atmaq; əldə edilmişlərlə heç vaxt qane olmaq; biliklərimizin qəti əsaslandırılmasının mümkün olmaması hissi; bütün mövqe və baxışların (o cümlədən insanın öz mövqe və baxışlarının) mütəmadi tənqidi, onları təkzib etmək istəyi; alternativ təfəkkür, yəni, insanın özünün xüsusi yanaşma nöqtəyi-nəzərlərindən fərqli yanaşmaların və nöqtəyi-nəzərlərin mümkün və səmərəli olmasının nəzərə alınması, mövcud olanların hamısını öz həllərini gözləyən problemlərin məcmusu kimi nəzərdən keçirən problemlər haqqında düşünmək; inqilablılıq, yəni, şeylərin mövcud vəziyyətinə daha tam şəkildə yenidən baxmağa və həmin vəziyyəti dəyişməyə çalışmaq (bax: L.İonin, s. 182-189).

Yeni paradigmanın köhnəsi üzərində zəfəri konsepsiyası. Bu konsepsiyanın müəllifi postpozitivizmin amerikalı nümayəndələrindən biri, "Elmi inqilabların strukturu" kitabının müəllifi Tomas Kunder. K.Popperin nəzəriyyəsi ilə razılaşmayan Kun elmi idrakın gerçək tarixi ilə bağlı faktlardan geniş istifadə edilməsinin tərəfdarı kimi belə hesab edir ki, elmi nəzəriyyələr ona görə yaşamır və məhv olur ki, onlar elmi-tədqiqat prosesində alınmış yeni məlumatları izah edə bilmir və ya faktiki məlumatlarla münaqişəyə girirlər. Yeni nəzəriyyələr yalnız o halda təklif edilir ki, "paradigmalar" və ya "fənn matrisləri", yəni müəyyən məqamda hökmranlıq edən əsas elmi təsəvvürlərin, anlayışların və metodların məcmusu tədricən köhnəlir və tükənir. Bu məqamda yeni ideya və anlayışlar yaranır və onlar alimlərin yeni nəslinin diqqətini cəlb edir. Həmin ideyalar yarananda onların xeyrinə olan empirik məlumatlar çox məhdud və hətta mübahisəli olur, lakin onların fəal təbliği nəticəsində elmi birliyə qətiyyətlə və zorla qəbul etdirilir, nəticədə isə elə təsəvvür yaranır ki, elmi tərəqqi inqilabdır, rəşional fəaliyyətin nəticəsi deyildir.

Kunun konsepsiyası Popperin konsepsiyası ilə səsləşir. Popper kimi Kun da idrak prosesində varisliyi inkar etməyə meyillidir. O bildirir ki, elmin inkişafında yeni bilik başqa, kafi səviyyədə

olmayan bilik növünü deyil, çox güman ki, nadanlığı əvəz edir. Popperin “verifikasiya edilə bilmək” anlayışının əvəzinə Kun “yeni paradiqmanın köhnəsi üzərində zəfəri” prinsipini təklif edir. Lakin Kun bir şeyi etiraf etmir ki, yeni müddəalar təcrübədə tənqidi yoxlamadan keçirilməlidir və əgər onlar həmin yoxlamadan uğurla çıxmasalar, onları təkzib etmək lazım olacaqdır. Əksinə, Kun bildirir ki, yeni paradiqma köhnə üzərində qələbə qazanan kimi və hətta ona zidd olan eksperimental nəticələr olduqda belə, əgər yeni paradiqma kifayət qədər maraqlı “tapmacalar”ın həllini tapmağa imkan verirsə, bu yolla özünün səmərəli olduğunu göstərir, o, öz hökmranlığını qoruyub saxlayır.

Göründüyü kimi, Popperin “verifikasiya edilə bilmək” anlayışının əvəzinə, Kun “yeni paradiqmanın köhnəsi üzərində zəfəri” prinsipini təklif edir.



Ədəbiyyat

Ионин Л.Г. "Критический рационализм": социальная философия и политика. – Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.

Канке В.А. Философия. М., 2000.

Кезин А.В. Идеалы научности паранауки. – Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996.

Кузнецов Б.Г. Гуманизация неклассической науки. – Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1983.

Нарский И.С. Неопозитивизм. – Современная буржуазная философия. М., 1978.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. М., 1996.





XIV fəsil. Müasir sosial fəlsəfənin xüsusiyyətləri

- *Sosial fəlsəfə və sosial elm*
- *Sosial gerçəkliyin klassik obrazından postklassik obrazına doğru*
- *İntersubyektivlik anlayışı*
- *Modernizm və postmodernizm*

Sosial fəlsəfə və sosial elm. Cəmiyyət mürəkkəb sistemdir. Ona görə də ictimai həyatın öyrənilməsi ilə müxtəlif konkret elmlər – tarix, etnoqrafiya, sosiologiya və cəmiyyət haqqında digər elmlər – ictimai və ya sosial elmlər məşğul olur.

Sosiologiya (latınca *societas* – cəmiyyət və yunanca *logos* – təlim sözlərindən) müstəqil sosial elmdir. O, müxtəlif sosial hadisələr arasında qarşılıqlı əlaqələri, insanların sosial davranışının xarakterini öyrənir.

Sosiologiyanın banisi Ogüst Kont (1798-1854-cü illər) olmuşdur. “Sosiologiya” terminini elmə gətirən də Kontdur. Sosiologiya bir elm kimi fəlsəfə bazasında yaranmış, lakin ondan ayrılmış, eləcə də spekulyasiya elementlərindən – biliyin sırf əqli mühakimələr yolu ilə qurulmasından imtina edərək, özünün praktika və elm ilə əlaqəsini vurğulamağa başlamışdır.

Bir sıra sosial proseslərin və hadisələrin öyrənilməsində riyaziyyatın və kompyuter texnikasının geniş tətbiq edilməsi üçün sosiologiya çox iş görmüşdür. Modelləşdirmə, imitasiya, ssenarilər yaradılması, faydalılıq şkalalarının tətbiq edilməsi bu və ya digər hadisənin inkişafının ehtimal edilən gedişi barədə dəqiq hesablamalar aparmağa, müəyyən nəticələr çıxarmağa imkan verir.

Problemlərin yaranması və kəskinləşməsi nəticəsində sosial inkişafın prioritet istiqamətlərinin aşkar edilməsi prosesində qeyri-trivial suallar qarşıya çıxır və bu mənada sosial elmlərə, onların konseptual aparatının, məntiqi strukturunun işlənilib hazırlanmasına və digər məsələlərə getdikcə daha çox əhəmiyyət verilir. Məhz sosial elmlər ictimai həyat proseslərinin öyrənilməsinə sanballı töhfə verməlidir, bu isə bütün mümkün amillərin – həm təsadüfi, həm də zəruri elementlərin rolunun əhəmiyyətinin nəzərə alınmasını tələb edir. Məsələn, bu gün Azərbaycanın 1920-ci il aprel hadisələrindən yaxa qurtara bilib-bilməyəcəyi, həmin hadisələrin təsadüf olması, yoxsa tarixi zərurət üzündən baş verməsi haqqında mübahisələr gedir.

Lakin indi bizi konkret elm kimi sosiologiya deyil, sosial fəlsəfə maraqlandırır. Sosial fəlsəfə xüsusi bilik sahəsi kimi bəzi cəhətdən konkret elmlərdən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Fəlsəfə ətraf aləmdə baş vermiş konkret hadisələrin səbəbləri haqqında suala cavab vermək vəzifəsini qarşıya qoymur. O, Kainat haqqında və insanın Kainatda yeri haqqında fikirləşir, insanın mövcud olduğu dünyaya münasibətini aydınlaşdırır, ən ümumi prinsipləri və kateqoriyaları tədqiq edir, dünyanı anlamağın metodoloji əsaslarını işləyib hazırlayır. Sosial fəlsəfə ictimai həyatı və tarixi inkişafın meyillərini öyrənir. Müasir dünyanın reallıqlarının və inkişaf meyillərinin fəlsəfi baxımdan dərk edilməsi insanın fəaliyyətinin ağıllı və məqsədyönlü fəaliyyət kimi həyata keçirilə bilməsi üçün mühüm şərtlərdən biridir.

İnsanlar haqqında və insanlar üçün elm olan sosial fəlsəfə insana cəmiyyət üzvlərinin şərik olduğu təsəvvürlər haqqında biliklər verir, insanları elə etibarlılıq meyarı ilə təmin edir ki, onun köməyi olmadan etibarlılıq əlçatmaz olardı.

Sosial fəlsəfə insanlara onların azadlığının və məsuliyyətinin həddini göstərir. Sərbəst fərdi seçim başqa insanların qarşısında məsuliyyət mülahizələrindən irəli gəlir. Filosofun maarifçilik fəaliyyəti insanın özünün və özünə oxşar başqalarının “şəxsiyyət kimi birləşməsinə” hörmət bəsləməyi öyrənməyə kömək edir.

Sosial gerçəkliyin klassik obrazından postklassik obrazına doğru. Biliklərin artması və diferensiasiyası ilə əlaqədar fəlsəfənin "elmlər elmi" kimi başa düşülməsi meyli zəifləmişdir. Mənəvi mədəniyyətin tərkibində fəlsəfənin yerini və rolunu daha dərinləndirən dərk etmək, onun problemlərinin əhatə dairəsini (fəlsəfənin predmetini) və metodologiyasını yenidən təhlil etmək, fəlsəfənin ənənəvi sahəsi olan sosial fəlsəfəni canlandırmaq istəyi genişlənməmişdir. İctimai inkişafın hamı tərəfindən qəbul ediləcək, cəmiyyətin həyat qabiliyyətinin modifikasiyası və inkişafı üçün baza ola biləcək ümumi sxemlərin tapılmasına cəhdlər göstərilmişdir.

Cəmiyyətə ədalətlik ideyasının təcəssümü kimi baxan antik fəlsəfədən (Platon, Aristotel) fərqli olaraq, insan və cəmiyyət haqqında klassik elmlər naturalist yönümlü idi, onlar sosial gerçəkliyi təbiətin gerçəkliyinə analoji qaydada nəzərdən keçirir, sosiologiyanın obyektini – sosial münasibətləri və sosial strukturları – insanın şüurlu fəaliyyətindən asılı olmayaraq, təbii-elmi yanaşmaya yaxın anlayışlarla şərh edir, təbiətin və cəmiyyətin tədqiqi metodlarının tamamilə və mütləq mənada eyni olmasını iddia edirdi. Bu elmlər insanı az və ya çox dərəcədə passiv, sosial strukturların təsir göstərdiyi obyekt kimi nəzərdən keçirirdi. Bu cür sosial elm nə insanın dünyada öz yerini başa düşməsinə kömək edə, nə də insana və bəşəriyyətə mövcudluğun mənası haqqında heç nə deyə bilməzdi.

Hegel tarixi "ruhun özünü inkişaf etdirməsi", dünya Zəkasının tərəqqisi hesab edirdi. Marks və Engels cəmiyyətin iqtisadi strukturunu təşkil edən istehsal münasibətlərinin birinciliyini vurğulayaraq hesab edirdilər ki, öz inkişafı ilə kapitalizmdən sosializmə keçidi təmin edən ictimai əmək insanları cəmiyyətdə bir-birlərinə "bağlamışdır".

Cəmiyyətin özünəməxsusluğunun interpretasiyasına bu cür yanaşmalar yaxın vaxtlara qədər filosofların ideya qurmalarında üstünlük təşkil edirdisə, indi həmin yanaşmalar getdikcə daha artıq dərəcədə konkret sosial gerçəkliyin spesifikasiyasını nəzərə almaq zərurəti ilə şərtlənən sosiomədəni təsəvvürlərlə tamamlanır.

Sosial gerçəkliyin ən yeni fəlsəfi interpretasiyalarının təməlini Maks Veber qoymuşdur. O, hesab edirdi ki, sosiologiya bir elm kimi sosial təsirin axarını və nəticələrini səbəbiyyət baxımından izah etməyə çalışaraq həmin təsiri interpretasiya edir. Veber “sosial təsir” dedikdə, insanın fəal subyekt üçün məna kəsb edən davranışını nəzərdə tuturdu. Bu hərəkətin mənası onu həyata keçirən fərdə təsir edir. Veberə görə sosial təsirin subyektiv mənası başqa insanların davranışına aiddir. M.Veberin “anlayan sosiologiyasını” “anlama” obyektinə də məhz belə sosial təsirdir.

J.Qureviç, T.Adorno və digər sosioloqlar ənənəvi empirik sosiologiyayı hərtərəfli tənqid etmişlər. Ən kəskin tənqidin mənbəyi Frankfurt məktəbinin nümayəndələri (Maks Horkhaymer, Erix Fromm, Yurgen Habermas, Valter Benyamin, Adorno və b.) idi. Onlar göstərirdilər ki, sosial gerçəklik öz mahiyyətinə görə dialektikdir və daim dəyişməkdə olan sosial həyatın spesifikasiyasını əks etdirməyə imkan verən vasitələr axtarmaq lazımdır. K.Popper ilə T.Adorno arasında 1961-ci ildə başlanmış polemika funksionalist ideyalarla müqayisədə yeni metodoloji ideyaların geniş yayılmasına şərait yaratmışdır.

İnsanın davranışı kənar stimullara sadəcə reaksiyalar toplusundan ibarət ola bilməz. Çünki insan öz davranışının stimullarının seçilməsində iştirak edir. Bu fikir sosioloqları sosial davranış fəalının şəraitin bu və ya digər aspektlərinə verdiyi mənadan asılı olaraq şərh etməyə sövq etmişdir. Onlar məsələyə bu cür yanaşmanı əsaslandırmaq üçün insan praktikasının strukturunda çox sıx əks olunmuş “həyatı dünya”nı sosial fəlsəfənin əsas obyektinə hesab edən E.Qusserlin fenomenologiyasına müraciət etmişlər.

Sosial dünyanın dildə ifadə olunmuş mənalara dünyası olduğunu və buna görə də dilin sosiologiya elminin əsas obyektinə kimi qəbul edilməsi ideyasını dəstəkləyən linqvistik fəlsəfə də öz fəaliyyətini genişləndirmişdir.

Karl Popperin sosial fəlsəfəsi də maraqlıdır. O, belə hesab edirdi ki, üç dünya mövcuddur: 1) təbii hadisələr dünyası, 2) psixi

hadisələr dünyası və 3) obyektiv bilik dünyası. Həqiqətən gerçək olan yalnız ideyalar, konsepsiyalar, fərziyyələr dünyası, insanın aktual və potensial bilik dünyasıdır. Popper bu əsasda iddia edirdi ki, sosial həyatda yalnız ideyaların daşıyıcıları olan fərdlər və təsisatlar - ənənələrin, təfəkkürün qərarlaşmış modellərinin və üsullarının təcəssümü mövcuddur.

Popperə görə, bütün sosial hadisələr “kollektivlərin” (xalqın, millətin, sinfin və s.) deyil, bəşər fərdlərinin qərarlarının hərəkətlərinin və məqsədlərinin nəticəsi kimi başa düşülməlidir.

K.Popper cəmiyyətin interpretasiyasında iki postulatdan: metodoloji fərdiyyətçilik postulatından (bütün sosial hadisələr insanın davranışının nəticəsi kimi başa düşülməlidir) və insan davranışının rasionallığı postulatından (insan rasionallıq kimi təsvir edilməlidir) istifadə edir və bununla da o, demək istəyir ki, fərdin sosial davranışını psixoloji və başqa anlayışları cəlb etmədən, onun davranışının şəraitə uyğun olmasının əsaslandırılması üçün rasionallıq şəkildə yenidən qurulması yolu ilə izah etmək lazımdır.

Beləliklə, K.Popper sosial inkişafı sosial idrakın inkişafı, sosial davranışın izahı vasitələrinin sınaqlar və səhvlər üsulu ilə təkmilləşdirilməsi kimi şərh edir. Fərd problemlə vəziyyətlə üzləşdikdə həmin vəziyyəti nəzəri cəhətdən dərk edir (fərziyyə irəli sürür); həmin fərziyyəni praktikada yoxlayır və yoxlama əsasında əvvəlki fərziyyəni kənara atmaqla və ya dəyişdirməklə yeni fərziyyə (yeni izah) irəli sürür. Bu halda sosial təkamül idrakın “amöbdən Eynşteynə doğru” ümumi təkamülünün bir ünsürünə çevrilir. “Amöb” ilə “Eynşteyn” arasında fərq ondan ibarətdir ki, amöb başa düşmür, o, sınaqlar və səhvlər metodu üzrə hərəkət edir; Eynşteyn isə biliklərin artırılması kimi hipotetik-deduktiv prosesin təbiətini başa düşür. Məhz bu səbəbdən o, təkamül prosesinin daha yüksək pilləsində dayanır.

Sosial təkamülün gedişində də buna oxşar münasibəti – adi sosial fərdlə sosioloq arasında münasibəti izləmək olar. Onlar hər ikisi sosial davranışın nəzəri cəhətdən izah edir, lakin sosial fərdin

mövqeyi metodoloji və epistemoloji baxımdan sadələşən mövqə olduğu halda, sosioloqun mövqeyi metodoloji və epistemoloji baxımdan yetkin mövqedir. Sosial problemlərin sosioloq tərəfindən dərinlən başa düşülməsi onun həm konkret sosial vəziyyətlərə, həm də bütövlükdə sosial inkişafın xüsusiyyətlərinə münasibətinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir edir. Bu dərinlən başadüşmə sosioloqa sosial təkamülün gedişinə təsir göstərməyə də imkan verir.

Popper sosial təkamülün gedişinə məqsədyönlü təsir göstərmək metodlarını "sosial texnologiya" adlandırır. "Sosial texnologiya"nın vəzifəsi problemlərin həllinin adı sosial fərdlər tərəfindən təklif edilən metodlarının məhdudluğunu nümayiş etdirməkdən ibarətdir – təklif edilən həllin nəticələrini əvvəlcədən duymaq mümkün deyildir. Buna görə də, həmin həllin elə variantı tapılmalıdır ki, onun nəticələrini əvvəlcədən görmək və onlara nəzarət etmək mümkün olsun. Oudur ki, "sosial texnoloq"un vəzifəsi sosial gerçəkliyin mövcud təsvirlərini toxunulmaz vəziyyətdə saxlamaq məqsədi ilə problemlərin təklif edilən həll və fərziyyələrinin tənqid edilməsidir. Bu, səhsiz sınaq üsuldur. (bax: L.İonin, s.186-188).

İntersubektivlik anlayışı. "İntersubektivlik" anlayışı mədəniyyət əşyalarında təcəssüm olunmuş fikir və ideyaları nəzərdə tutur. İntersubektivlik mövzusu ilə bağlı olan fenomenoloji problemlər müasir fəlsəfinin diqqət mərkəzindədir. Bu gün fenomenoloqlar intersubektivliyin, başqa "Mən" in dərk edilməsi, başqa "Mən"ə münasibətdə mənəvi məqsədlərin müxtəlif problemlərini tədqiq edirlər. İntersubektiv münasibətlər həyatı dünyanın ilkin əsası kimi mənalandırılır.

Postklassik fəlsəfə şüurun məhz mənəvi-praktiki meyarlarının tədqiqini dərinləşdirir. İntersubektivlik fəlsəfəsi bu yolda Haydeqerin "ekzistensial destruksiya", J.Derridanın "dekonstruksiya" konsepsiyaları kimi fəlsəfi konsepsiyalar vasitəsilə inkişaf edir. Bu və digər konsepsiyalar subyektivliyin arzu, maraq, istək və iradə kimi struktur elementlərinə müstəqil məzmun verməklə insanın özünün və başqa-

larının gündəlik reallığa inteqrasiya dərəcəsi barədə anlayışını genişləndirir və dərinləşdirir.

Gündəlik reallıq intersubektiv dünyadır. Bu dünyada cəmiyyətin hər bir üzvü onu başqaları ilə bölüşür. Məhz bu intersubektivlik onu fərdi varlığa xas olan başqa reallıqlardan kəskin şəkildə fərqləndirir. Gündəlik reallıq insanın özünə oxşar başqaları ilə daim qarşılıqlı fəaliyyətdə və ünsiyyətdə olmasına imkan verir.

Modernizm və postmodernizm. “Modern” “müasirlik”, “post-modern” “müasirlikdən sonrakı” deməkdir. Modernizmi əsrin (və ya günün) tələblərinə müvafiqlik kimi başa düşmək olar; burada qiymətləndirmə ön plana keçir və o, güclənə, yaxud zəifləyə bilər.

“Postmodernizm” termini ilk dəfə alman filosofu Rudolf Panyiksin “Avropa mədəniyyətinin böhranı” adlı əsərində işlədilmişdir. Filosof həmin əsərində tənəzzülü aradan qaldırılmalı olan yeni insan barəsində danışır. Sonralar ədəbiyyatda, sosiologiya və fəlsəfədə müxtəlif postmodernist konsepsiyalar yaranmışdır.

Fəlsəfədə biliyin postmodernist konsepsiyası geniş yayılmışdır. Vaxtilə Hegel deyirdi: “Həqiqət – tam deməkdir”. Postmodernistlər isə bunun əksini iddia edirlər. Onların fikrincə, tam – fikrin təhlükəli yanılması deməkdir, totalıq ideyası totalitarizmə doğru aparır, oradan isə əlini uzatsan, terora çatarsan. Həqiqət plüralistdir.

Hegel belə hesab edirdi ki, fəlsəfə bütün təsadüfləri aradan qaldırılmalıdır. A.Qulıqanın sözlərinə görə, postmodernistlər isə təsadüflərlə dolu olan adi həyat fəlsəfəsinin tərəfdarıdır. İnsan seçimdən daha çox təsadüf deməkdir. Bu konsepsiya öz taleyini şüurlu şəkildə seçən, sərbəst şəxsiyyətə ümid bəsləyən fərdiyyətçiliyin müxtəlif növlərinə qarşı yönəlmişdir. Postmodernizmdə öz qarşısına şüurlu şəkildə məqsədlər qoya bilən və iradəli subyekt anlayışı yox olur. Burada mənəvi həyatın qeyri-şüuri komponentləri ön plana keçir.

Postmodernizm müasir cəmiyyətin aparıcı meyilləri olan standartlaşdırma və plüralistləşdirməni təhlil edərək plüralizmə tərəfdar çıxır. Postmodernizm keçmişə, tarixə yeni münasibətin tərəfdarıdır.

Frankfurt məktəbinin bəzi nümayəndələri, o cümlədən Yurgen Habermas postmodernizmin əleyhdarı idi.



Ədəbiyyat

Бергер П. Понимание современности. – Социологические исследования. 1990, №7.

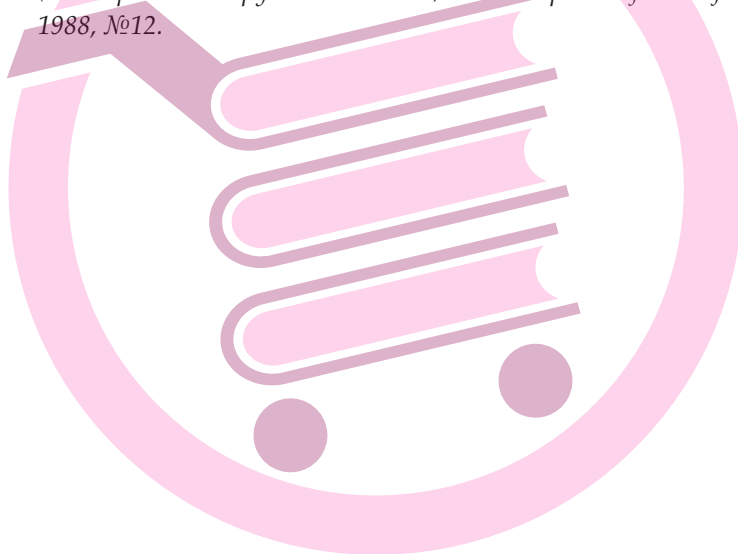
Гулыга А.В. Что такое постсовременность? – Вопросы философии, 1988, №12.

Ионин Д.Г. "Критический рационализм": социальная философия и политика. – Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.

Нарский И.С. Неопозитивизм. – Современная буржуазная философия. М., 1978.

Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы "круглого стола"). – Вопросы философии, 1988, №12.





XV fəsil. Müasir tarix fəlsəfəsi

- *Tarix fəlsəfəsinin maraq dairəsi*
- *İdrak və tarixin interpretasiyası məsələləri*
- *“Tarix”, “inkişaf” və “müasirlik” anlayışları*

Tarix fəlsəfəsinin maraq dairəsi. Çox vaxt fəlsəfə dedikdə, tarix elminin qulluqçusu kimi tarixçilərin peşə maraqlarına xidmət etməli olan yardımçı bilik sahəsi başa düşülür. Bu baxışa görə, əgər tarixçi tarixlə müəyyən reallıq kimi işləyirsə, filosof yalnız tarixçinin şüuru ilə, onun idrak fəaliyyətinin üsulları və metodları ilə əməliyyat aparır.

Lakin bu, səhv baxışdır. Fəlsəfə antik dövrdən başlayaraq, özünün bütün tarixi ərzində tarixi gerçəklik haqqında müstəqil mühakimə yürütmək hüququnu özündə saxlayır. Tarix fəlsəfəsi – tarixi prosesin nəzəriyyəsidir və tarixin mənası, bəşəriyyətin inkişafının istiqaməti problemləri ilə məşğul olur. L.İ.Novikova haqlı olaraq qeyd edir ki, tarix özü bir elm kimi qalmaq və elmi statusa iddia etməklə ilkin biliklər yarada bilməz. Bunun üçün materialın hüdudlarından kənara çıxmaq, metatarix sahəsinə daxil olmaq lazım gələrdi, lakin tarix elmi bunsuz mövcud ola bilməz. Tarixin ilkin başlanğıclarının, dəyər oriyentasiyalarının və son məqsədlərinin müəyyən edilməsi tarix fəlsəfəsinin ən mühüm funksiyalarından biridir (ictimai inkişafın müəyyən mərhələsində fəlsəfənin bir növü kimi çıxış edən ilahiyat da bu funksiyanı öz üzərinə götürür). Onun əsasını empirik məlumatları, o cümlədən tarixin özünün məlumatlarını bəşəriyyətin mədəni təcrübəsinə əsaslanan yaradıcı intuisiyanın köməyi ilə tamamlayan bütöv dünya mənzərəsi təşkil edir. Fəlsəfə özünün universal anlayışlarının dili ilə məhz bu cür dünya mənzərəsi yaradır. Tarix elmi dünyanın həmin mənzərəsindən aşkar və ya implisit şəkildə yaranaraq, bu mənzərənin kateqoriyalar aparatına söykənir və onda müəyyən

edilmiş dəyərlər sisteminə yönəlir. Tarix elmi bu və ya digər şəkildə dünyanın həmin mənzərəsinə daxil olur.

Tarix fəlsəfəsinin işlətdiyi əsas kateqoriyalar təşəkkül, hərəkət, inkişaf, dəyişmə və digərləridir. Bunlarsız nəinki tarix fəlsəfəsinə yaratmaq, hətta bu çərçivələrlə məhdudlanan mədəniyyət fəlsəfəsi də mümkün deyildir. V.M.Mejuyevin verdiyi tərifi görə, tarix fəlsəfəsi inkişaf ideyasının və ya tarixin inkişaf kimi başa düşülməsinin rəşional-nəzəri əsaslandırılmasıdır.

İdrak və tarixin interpretasiyası məsələləri. Filosoflar tarixi müxtəlif şəkildə başa düşmüş və interpretasiya etmişlər. Bəzi filosoflar tarixi qanunauyğunluq prinsipini tarixin təkrarlanması haqqında təlimlərdə (ərəb mütəfəkkiri İbn Haldunun və italyan filosofu D.Vikonun tsiklik nəzəriyyəsi), digərləri (fransız filosofu Konderse, alman filosofları İ.Herder və Hegel) tarixi prosesin ibtidai barbarlıqdan burjua sivilizasiyasına doğru cərəyan edən xətti anlamında konkretləşdirmişlər.

Hegel tarixi ruhun işinin, onun özünü inkişaf etdirməsinin nəticəsi kimi təhlil edərək bəşəriyyətin irəliləmə inkişafı haqqında ideyanı ardıcıl olaraq inkişaf etdirmiş, cəmiyyəti idarə edən tarixi zərurət barədə fikirləşmişdir. Hegel belə hesab edirdi ki, insan azad və xeyirxah məxluq kimi doğulmur. İnsanın azadlığı yalnız nəzərdə tutulur. Azadlıq isə insanın ictimai fəaliyyətinin tarixi nəticəsidir. Hegelin tərəqqinin insanın tərbiyə olunma qabiliyyəti əsasında təkmilləşməsi prosesi kimi antropoloji mahiyyətini tənqid etməsi də bu müddə ilə bağlıdır.

Hegelin tarix fəlsəfəsi onun universal qanunauyğunluqda təzahür edən tarixi prosesin substansional əsası kimi mütləq ruh haqqında təlimi ilə üzvi şəkildə bağlıdır. Hegel ümumdünya tarixini azadlığın dərk edilməsində ruhun tərəqqisi kimi başa düşür: bu proses dolayı yolla, müxtəlif xalqlar vasitəsilə həyata keçirilir. Ruhun nail olduğu azadlığı dərk etmə dərəcəsi konkret xalqın təcəssüm etdirdiyi ümumdünya tarixinin mərhələsini müəyyən edir. Azadlığın dərk edilməsinin dərinləşməsi ilə para-

lel olaraq dünyada Allah ilə insanın barışmasına şərait yaradan dini etiqadların dəyişməsi prosesi cərəyan edir.

Bununla bərabər, Y.M.Poçtanın göstərdiyi kimi, Hegel öz tarix fəlsəfəsində ərəb-müsəlman cəmiyyəti üçün, din tarixində isə islam üçün ayrıca yer tapmamışdı. O, müsəlman cəmiyyətinin tarixini islam və xristianlığın əkslikləri analogiyası kimi - Qərb inkişafının əksliyi, antitezası kimi, onun bəsitləşdirilmiş və çıxılmazlığı məlum olan variantı kimi şərh edir.

Marks və Engels cəmiyyətin iqtisadi strukturunu təşkil edən və bütün başqa münasibətləri müəyyənləşdirən istehsal münasibətlərinin primatını vurğulayırdılar. Marksa görə, məhz məhsuldar qüvvələrin inkişafı cəmiyyətin ibtidai icma quruluşundan quldarlığa, daha sonra ardıcıl olaraq feodalizmə, kapitalizmə və kommunizm formasıyasına qədər tərəqqisini təmin edir.

Ənənəvi fəlsəfə bilavasitə mövcud olan vəziyyəti sosial həyatın zamanın fəvqündə dayanan mahiyyət xarakteristikaları kimi nəzərdən keçirir, tarixi sosial formaların fasiləsiz yeniləşməsi prosesi kimi başa düşə bilmir, indiki zamanın tarixin "yaradılması" prosesi kimi yaradıcı xarakterini görməyi bacarmırdı. Marksizm isə belə hesab edirdi ki, məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasında ziddiyyətlərin təhlili əsasında nəinki cəmiyyətin hər bir konkret tarixi vəziyyətində onun nizamlanmış mənzərəsi problemini həll etmək, hətta bunun sayəsində ictimai formasıyaların inkişafının və bir-birini əvəz etməsinin qanunauyğunluqlarını da müəyyən etmək olar. Bu halda marksizm zəmanətli tərəqqiyə inam mövqeyindən çıxış edirdi, yəni fərz edirdi ki, məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasında ziddiyyətlərin hədsiz kəskinləşməsi ümumdünya-tarixi miqyaslı sosialist inqilabına gətirib çıxaracaq, kapitalizm aradan qaldırılacaq və sosializmin təmali qoyulacaqdır.

Popper Marksın bu ideyasını tənqid edərək sübuta yetirməyə çalışırdı ki, kommunist ideologiyasının banisi Platondur, onun ideyalar nəzəriyyəsi və həmin nəzəriyyə ilə əlaqədar ideal cəmiyyət haqqında təlimi marksizmin sosial idealının müjdəçisidir. Popper

Platonun təlimini tarixi labüdlük konsepsiyasını, şəxsiyyətin azadlığını və cəmiyyətin gələcəyinə görə məsuliyyəti əsaslandıran “qapalı cəmiyyətin orakul fəlsəfəsi” hesab edir, cəmiyyətin gələcəyinin qabaqcadan müəyyən olunduğunu elan edirdi.

Lakin həm tarixi təcrübə, həm də nəzəriyyə göstərmişdi ki, mə-nəvi həyatın və mədəniyyətin cəmiyyətin maddi tarixindən asılı olmasını az-çox inandırıcı şəkildə nümayiş etdirmək mümkün deyildir. Əksinə, son dövrlərdə filosoflar getdikcə sosial prosesin maddi cəhətləri ilə əlaqədar qanunauyğunluqlardan daha çox sosial və ya sosial-mədəni sistemlər haqqında danışırlar.

Son dövrlərdə filosofların əksəriyyəti tarixi inkişafın əsasını istehsal üsullarından daha çox sosial və ya sosial-mədəni sistemlərdə axtarmağa meyil edirlər.

İngilis sosioloqu Arnold Toynbi (1889-1975-ci illər) tarixin təkrarlanması ideyasını dünya tarixinin irəliləmə hərəkəti ideyası ilə əlaqələndirməyə çalışır, ümumdünya tarixini eyni fazalardan: yaranma, artım, iflas, parçalanma və məhv olma mərhələlərindən keçən sivilizasiyaların ardıcıl sırası hesab edirdi. Toynbi dünya tarixinin mütərəqqi xarakterini yalnız din sahəsində, dinlərin inkişafı prosesində görürdü. Onun fikrincə, bütün ali dinlər (buraya zərdüştilik, iudaizm, buddizm, xristianlıq və islam aiddir) arasında ən uğurla inkişaf edən xristianlıqdır. Qərb cəmiyyətinin məhv olmaqdan yaxa qurtarmasına yalnız xristianlıq kömək edə bilər, bütün bəşəriyyəti yalnız o xilas edə bilər. İslam universal din kimi yaranmışdır. Lakin islamın banisinin din xadimindən siyasətçiyə çevrilməsi və islamın fani dünyadakı maraqlar tərəfindən məhv edilməsi ilə əlaqədar bu dinin banisinin faciəli uğuru onun təlimi üçün də faciəli olmuş, islamın mənəvi inkişafını məhdudlaşdırmışdı.

Müasir rus tarixçisi A.Y.Qureviç cəmiyyəti sistem kimi nəzərdən keçirir. Bu sistemin gerçək və eyni zamanda, məntiqi mərkəzi ictimai insandır. Onun fikrincə, təsərrüfat, siyasət, din, incəsənət, məişət – bütün bunlar insanın, insan qruplarının davranışının müxtəlif formalarından başqa bir şey deyildir. Qureviç belə

hesab edir ki, davranış kateqoriyası həlledici əhəmiyyət kəsb edən kateqoriyadır. Sosial davranış kateqoriyasının tarixi tədqiqat kontekstinə daxil edilməsi fərdin və qrupun davranışının həm maddi, həm də subyektiv ilkin şərtlərinin təhlil olunmasını nəzərdə tutur. İnsanların hərəkətləri avtomatik şəkildə baş vermir. Onların davranışı özlərinin dərk edilmiş maraqları və emosiyaları ilə yanaşı, həm də ənənələr, dil, tərbiyə, din vasitəsilə müəyyən edilən dünyanın mənzərəsi ilə şərtlənmişdir; dünyanın mənzərəsinin məntiqi baxımdan aşkar edilməməsi, bu mənzərənin köklərinin çox vaxt kollektiv qeyri-şüuri dəyərlərlə bağlı olması onu insanın davranışının güclü amilinə çevirir.

“Tarix”, “inkışaf” və “müasirlik” anlayışları. Tarix inkışaf etməkdə olan gerçəklik, təbiətin və cəmiyyətin tərəqqisi prosesidir.

Y.B.Raşkovskinin sözlərinə görə, tarix təkcə iqtisadiyyatın obyektiv strukturlarının, sosiallığın və hakimiyyətin hərəkəti deyildir. İnsan düşünən və özünü dərk edən varlıq olduğu üçün tarix labüd surətdə özü-özünü dəyişdirən ruhun daxili işi ilə əlaqədar olan xüsusi insan substratını ehtiva edir. Tarixin bu mənəvi aspekti nəzərə alınmasa, monastirlərin və elmi laboratoriyaların necə tikildiyini, sivilizasiyaların necə məhv olduğunu və yeni torpaqların necə mənimsənildiyini başa düşmək mümkün deyildir. Bir məqamı başa düşmək lazımdır ki, zamanın fəvqündə inkışaf edən insan ruhunun bəzən ifadə edilə bilməməsi tarixin ən mühüm konstitusiyaedici başlanğıclarından biridir.

Tarix təkcə bizə qədər olub keçənlər deyil, həm də bizim özümüzün etdiyimiz, bizimlə əlaqədar və bizim sayəmizdə baş verən hadisələrdir. Biz tarixi indiki dövr və gələcəklə əlaqəli şəkildə, yəni öz fəaliyyətimizlə əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirməsək, onu keçmişin ayrıca bir fraqmenti kimi öyrənə bilmərik. Bir tərəfdən, insanlar özləri öz tarixlərini yaradırlar. Digər tərəfdən, tarix şüurdan asılı olmadan həyata keçən təbii-tarixi prosesdir. Tarix fəlsəfəsi üzrə mütəxəssis də tarixi öyrənərkən müxtəlif dövrlərin əlaqəsini bərpa etməyə, indiki dövrlə gələcəyi fikrən də olsa birləşdirməyə çalışır. Onun bəyan etdiyi inkışaf ideyasının mənbəyi budur.

Bəs inkişaf ideyası nə deməkdir? İnkışaf tarix fəlsəfəsinin kateqoriyaları aparatında əsas anlayışdır. Spesifik bilik sahəsi olan tarix fəlsəfəsi filosofların inkişaf ideyasını nəzəri cəhətdən əsaslandırmaq cəhdinin məhsulu kimi həyata vəsiqə almışdır. Filosof ardıcıl və nəzəri əsaslandırma ilə indini keçmişdən, gələcəyi isə indidən çıxararaq inkişafı aşkar edir.

A.F.Losevin sözlərinə görə, inkişaf istiqamətlənmiş dəyişiklikdir. Onun başlanğıc fazada ehtiva etdiklərinin hamısı sonradan bu prosesin nəticələrində üzə çıxır. İnkışaf əvvəlcə geniş yayılmamış, gizli imkanların və potensialların aşkar edilməsi və gerçəkləşməsi deməkdir. Konkret hallar və hadisələr inkişaf ideyası ilə əlaqələndirilmədən düzgün və obyektiv öyrənilib qiymətləndirilə bilməz. İnkışaf ideyası tarix elminin “işlək” prinsipinə çevrilməlidir.

İnkışaf ideyasının iqtisadiyyatla, sosial-iqtisadi formasiyalarla əlaqələndirilməsi zəruri deyildir. Bu ideyanın mənbəyi xüsusi bir sahədir – ruh, mədəniyyət, insanın mentallığı sahəsi. Tarix elmi insan həyatının bu təzahürləri ilə məşğul olur.

“Müasirlik” anlayışı fəlsəfə tarixi üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. A.V.Qulıqaya görə, indiki dövr mənasında başa düşülən müasirlik gələcəkdən keçmişə keçid anıdır. Müasirlik həm də əsrin (və ya günün) tələblərinə müvafiqlik kimi şərh edilir; burada qiymətləndirmə ön plana keçir, o isə güclənə və ya zəifləyə bilər.

Bu mənada daha çox (və ya daha az) müasir olmaq mümkündür. Burada şiddətləndirmə dərəcəsi - ən yüksək müasirlik, ifrat müasirlik barədə də danışmaq olar.

Müasirlik anlayışı özünü cəmiyyətin inkişafının əvvəlki dövrlərinə qarşı qoyan epoxanın – Yeni dövrün məhsuludur. Tarixilik – hər hansı hadisənin onun yarandığı konkret şərait və irəliyə doğru ümumi hərəkət baxımından nəzərdən keçirilməsi tələbi məhz həmin dövrdə yaranmışdı.

Ədəbiyyat

Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология. – Вопросы философии, 1988, №1.

Канне В.А. Философия. М., 2000.

Философия и историческая наука (Материалы "круглого стола"). – Вопросы философии, 1988, №12.





XVI fəsil. Fəlsəfi antropologiya

- *İnsan mövzusu fəlsəfənin mərkəzi mövzudur*
- *Fəlsəfi antropologiyanı insan haqqında təlimlərdən fərqləndirən cəhətlər*
- *İnsan varlığın xüsusi növüdür. İnsanda bəşəri cəhətlər*
- *İnsanın mahiyyəti*

İnsan mövzusu fəlsəfənin mərkəzi mövzudur. İnsan mövzusu fəlsəfəni həmişə maraqlandırmışdır. Sokratdan və Demokritdən, Kantdan və Hegeldən başlamış Sartra və Karl Popperə qədər elə bir fəlsəfi məktəb yoxdur ki, o, insan probleminin özünəməxsus həllini verməyə çalışmasın. Bu problem ənənəvi fəlsəfi “əbədi” problemlərdən biri deyildir. O, mahiyyət etibarilə fəlsəfi bilik problemdir və “İnsan nədir, onun vəzifəsi, həyatın mənası nədir?” sualı ətrafında çoxsaylı təfəkkür səylərini bildirir.

İnsan probleminə marağın artması XX əsr fəlsəfəsi üçün xüsusilə səciyyəvidir. Fəlsəfəni insanın tədqiq edilməsi metoduna çevirməyə çalışan Maks Şeler bu marağı XX yüzillikdə “nəzarət bilikləri”nin, yəni təbiətşünaslığın mütləqləşdirilməsi, “mədəniyyət bilikləri”nin, yəni antropologiyanın lazımınca qiymətləndirilməməsi və “necat bilikləri”nə, yəni insanın Allaha çatması haqqında biliklərə etinasızlıqla əlaqələndirir.

Filosofların “insan nədir” sualına həqiqətən elmi cavab tapmaq cəhdləri də təsadüfi deyildir. Müasir dövrdə, cəmiyyət həyatının böhranlı, insanın bütün mənəvi və fiziki qüvvələrinin maksimum gərginləşməsini tələb edən keçid dövrlərində insan problemi xüsusilə kəskin şəkildə qarşıda durur. Bu gün fəlsəfi sistemlərin çoxu vaxtilə İ.Kant tərəfindən irəli sürülmüş və getdikcə daha artıq dərəcədə fəlsəfənin əsas məsələsinə çevrilməkdə olan bu suala cavab tapmağa istiqamətlənmişdir.

Fəlsəfə və elmi fikir insanın sosial-fəlsəfi problemlərinin həlli üzərində fasiləsiz çalışır, çünki rus filosofu N.Berdıyayevin qeyd etdiyi kimi, “insanın sirrini öyrənmək – varlığın sirrini öyrənmək deməkdir”. Vaxtilə islam peyğəmbəri Məhəmməd deyirdi: “Özünü dərk et, onda öz Tanrını da dərk edərsən”.

Son zamanlar insanın mahiyyəti haqqında təlim olan fəlsəfi antropologiya geniş yayılmışdır.

Fəlsəfi antropologiyayı insan haqqında təlimlərdən fərqləndirən cəhətlər. Fəlsəfi antropologiya (yunanca antropos – insan və logos – təlim sözlərindən) insan haqqında təlimdir. Fəlsəfi antropologiyanın ən məşhur nümayəndələri sırasına M.Şeler, A.Helen, Q.Plessner, J.-P.Sartr və başqaları aiddir. Onları fəlsəfi antropoloqların ilk nəsli hesab etmək olar.

Fəlsəfi antropologiyanın irəli sürdüyü fəlsəfi konsepsiyada insanın ətraf aləmdə yeri və ona münasibəti müəyyən edilir.

Fəlsəfi antropologiyanın banilərindən biri olmuş alman fenomenoloqu Maks Şeler (1874-1928-ci illər) “İnsanın kosmosda mövqeyi” adlı əsərində (1928) müasir dövrdə insanın böhranını onunla əlaqələndirirdi ki, cəmiyyət təbii və elmi bilikləri mütləqləşdirir və insanla mədəniyyətin münasibətləri barədə bilikləri, yəni antropologiyayı lazımınca qiymətləndirmir, “nicat bilikləri”nə, yəni dini qəbildən olan biliklərə etinasızlıq göstərir. M.Şeler antropoloji konsepsiyasında, ilk növbədə “İnsan nədir” sualına cavab tapmağa çalışır. O, həmin suala belə cavab verir: “İnsan o qədər geniş, rəngarəng və müxtəlifdir ki, ona verilmiş məlum təriflərin hamısı yetərinə uğurlu deyildir”. Şelərə görə, insan varlığının davamlı olmaması məhz insan haqqında sintetik təlimin yoxluğu ilə bağlıdır. Fəlsəfi antropologiya bu boşluğu doldurmalıdır, çünki “fəlsəfənin bütün mərkəzi problemlərinin mahiyyəti insanın nə demək olması, onun varlıq, dünya və Allah məcmusunda metafizik mövqeyinin nədən ibarət olması məsələsinə çevrilir”.

Yalnız fəlsəfi antropologiya dünya haqqında bütün biliklərin dünyagörüşü əsasına çevrilə bilər, çünki dünyanın sirri insan-

dadır. Antropologiya mahiyyət haqqında və insan mahiyyətinin strukturu haqqında elmdir. Fəlsəfi antropologiya insanı özünə, subyektlərarası əlaqələrə, ətraf aləmə və kosmosa münasibətdə subyekt kimi nəzərdən keçirir. Üstəlik, fəlsəfə insanı bütöv halda tədqiq edir və onun özünü nəyə çevirməli olması məsələsini həll edir.

Fəlsəfi antropologiya Helmut Plesnerin “Üzvi aləmin pillələri və insan. Fəlsəfi antropologiyaya giriş” adlı əsərində (1928) daha da inkişaf etdirilmişdir. Onun fikrincə, insan ruha, deməli, dünya, həyat və özü barədə distansiyaya malik olmaq qabiliyyətinə nə dərəcədə yiyələnmişdirsə, o, həmin dərəcədə insan olur. Buna görə də şəxsiyyət öz daxilindəki fərdi “Mən” ilə ümumi “Mən”i fərqləndirməlidir.

Fəlsəfi antropologiyanın nümayəndələri P.Landsberq, Erix Rothaker, J.-P.Sartr və başqaları insanın sintetik konsepsiyasını yaratmağa istiqamətlənir, insanın öz varlığı baxımından öyrənilməsinin zəruri olması məsələsini qarşıya qoyurlar.

J.-P.Sartrın antropologiyasında təkcə ilə universal arasında əlaqələrin pozulması insanın ekzistensialist təfsirinin özünəməxsus cəhətlərini təyin edir. Fəlsəfi baxımdan bu, insan anlayışını hər hansı təbii, mənəvi və təfəkkür xarakterli substansial təriflərdən təmizləmək və fərdin daxili aləminin ilkinliyini, onun kənardan öyrənilə bilməyəcək avtonomluğunu təsdiqləmək qərarında ifadə olunurdu.

Sartrın fəlsəfi antropologiyası, ilk növbədə, fərdin dəyər oriyentasiyasının mənası problemi, insanın dünyanı müasir gerçəklikdə necə duyması məsələsi ilə məşğuldur. Sartr “Emosiyalar nəzəriyyəsi oçerki” (1939), “Dialektik zəkanın tənqidi” (1960) və “Varlıq və Heçlik” (1943) əsərlərində öz fəlsəfəsinin antropoloji iddialarını daim təsdiqləyir.

M.Şelerin və Q.Plessnerin ideyalarından qaynaqlanan fəlsəfi antropologiya bu və ya digər elmlər – biologiya, psixologiya, sosiologiya, həmçinin başqa elmlər, cərəyanlar və məktəblər çərçivəsində insan haqqında təlimdən (o cümlədən ekzisten-

sialistdən) həm özünün mühüm məqsədləri ilə, həm də nəzəri nəticələrə görə fərqlənir.

Əvvələn, fəlsəfi antropologiyanın əsas fəlsəfi problemi “İnsan nədir?” problemidir. İnsan haqqında fəlsəfi antropoloji məsələ insanın malik olduğu bəşəri dəyərlərin hüdudları məsələsidir.

İkincisi, fəlsəfi antropologiya nəzəriyyəçiləri insanın öyrənilməsinin həm nəzəri, həm də qeyri-nəzəri üsullarının sintezindən ibarət olan universal, geniş əhatəli bir təlim yaratmağa çalışırlar. “İnsan nədir” sualı bir neçə səpkidə işıqlandırılmalıdır: “İnsan necədir?”, “O, nə üçün lazımdır?”, “O, necə mövcuddur?”.

Üçüncüsü, fəlsəfi antropologiya insana perspektiv imkanlar yarada biləcək, ona müsbət istiqamət göstərə biləcək siyasi, əxlaqi və dini prinsiplərin işlənilib hazırlanması məqsədinə təbə edilmişdir.

İnsan varlığın xüsusi növüdür. İnsanda bəşəri cəhətlər. Fəlsəfə tarixində təbiətə baxışlar çox müxtəlif olmuşdur: “kiçik dünya” (antik fəlsəfə, islamda sufilik), “fövqəlbəşər” (Nitsşe), “qiyamçı varlıq” (postmodernizm), “şüursuz varlıq”, “erotik varlıq” (Z.Freyd), “Konstitutiv xəstə heyvan; həyat bu heyvanda səhv addım atmış və dalana düşmüşdür” (M.Şelər), “zərərli varlıq” (K.Lorents). Lorents öz baxışını bu şəkildə əsaslandırır: “Heyvanlar təkamül prosesində elə bir təhlükəli silah əldə edirlər ki, onu işə salan fərd bir zərbə ilə özünə oxşayan başqasını öldürə bilər. Bununla eyni vaxtda növün qorunub saxlanması məqsədi ilə bu cür silahdan istifadə edilməsinə mane olan çəkindirici xüsusi mexanizmlər inkişaf edir... Yer üzündə yaşayan bütün canlı varlıqlardan yalnız birində silah onun orqanizminin tərkib hissəsi deyil, deməli, instinkt onun tətbiqinə məhdudiyət qoymur. Bu varlıq insandır. İnsanın malik olduğu silah cəmi bir neçə onillik müddətində ölümsəçən dəhşətli qüvvəyə çevrilmişdir və bu qüvvə fasiləsiz artmaqda davam edir”.

Fəlsəfi-antropoloji konsepsiyalarda insana yalnız heyvanın xüsusi bir növü kimi baxılır. Onun bioloji baxımdan ixtisaslaşmış olmaması (əməyin nəticəsi) onu “zərərli varlığa” çevirir. İxtisas-

laşmanın olmaması səbəbindən, məsələn, Yer kürəsinin hər bir guşəsində – qütblərdə və ekvator da, suda və quruda, meşədə və havada, dağlarda və çöllərdə insan özünün həyat qabiliyyətini nümayiş etdirə bilər. Heyvanın yaşayış mühiti insanın mədəniyyətinin məkanıdır. Mədəniyyət insanın üzvi qüsurlarını kompensasiya edir. İnsan nə üçün hərəkətin bu qədər müxtəlif formalarına malikdir? Ona görə ki, insanın hərəkətlər şkalası ixtisaslaşmamışdır.

Mədəniyyət insana daxilən xas olmayan, onun təşəkkülündən və varlığından ayrılı bilməyəcək qurum deyil, yalnız fondur.

İnsan özünün süni şəkildə yaratdığı mədəniyyət aləmi ilə münasibət qurur. Buna görə də sənayenin inkişafı fatal zorakılığa və insanın ümumi böhranına gətirib çıxarır. Həyat ilə ruh, canlı ilə cansız arasında əbədi antropoloji münaqişə yaranır.

İnsanın əsas istəkləri problemi fundamental antropoloji problemlərdən biridir. Fəlsəfi antropologiyanın bəzi nümayəndələri bunu azadlığa, digərləri sabitliyə, üçüncülər sonsuzluğa can atmaqda görür və s. Sartr ekzistensializm məcrasında şüuru psixoloji materialdan və qeyri-şüuridən azad edir, psixoloji mexanizmləri şüurdan kənara çıxarır. Bu təlimin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, insan tam azaddır və xarici şəraitdən asılı olmayaraq özünün bütün hərəkətlərinə görə məsuliyyət daşıyır.

İnsanda bəşəri dəyərlər, həqiqi insani keyfiyyətlər məsələsi fəlsəfi antropologiya nümayəndələri arasında ciddi diskussiyalara səbəb olur.

İnsanın mahiyyəti. Beləliklə, insan əslində nədir? Onun mahiyyəti nədən ibarətdir?

Bəzi filosoflar belə hesab edirdilər ki, insanın fəaliyyəti dərk edilmiş zərurət və eyni zamanda, onun insani mahiyyətinin təzahürü, onun düzgün başa düşülmüş fərdiyyətinin, yəni şəxsi maraqlarının, istək və qabiliyyətlərinin ifadəsi kimi çıxış edir.

Marks belə hesab edirdi ki, insanın mahiyyəti bütün ictimai münasibətlərin məcmusudur. O, xüsusi vurğulayırdı ki, şəxsiy-

yətin mahiyyəti mücərrəd fiziki təbiət deyil, onun sosial keyfiyyətidir və bütün tarix insan təbiətinin fasiləsiz dəyişməsindən başqa bir şey deyildir.

Maks Şeler insanın mahiyyətini ruhda, onun şüurunda görürdü. E.Rothakerin fikrincə, insan "fəallıq məqsədi"nin daşıyıcısıdır. Bu fəallığın mənbəyi isə insanın şüurundadır. İnsanın mahiyyəti ruhdadır, onun kökləri bütün kainatı ehtiva edən iradənin yaranması kimi həyati proseslərə gedib çıxır. Bunlar olmasaydı, insan ayaqları altındakı torpaqdan məhrum olar, dünyadan təcrid olunardı.

Bütün bu tərifləri ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, insanın mahiyyətini onun daxili və xarici xarakteristikalarının vəhdətində axtarmaq lazımdır. Bu xarakteristikaların formalaşdırdığı insan obrazı fərd, fərdiyyət, şəxsiyyət kimi anlayışlarda əks olunur. "İnsan fəlsəfəsi" adlanan fəsildə bu anlayışlardan bəhs edəcəyik.



Ədəbiyyat

Бердяев А.И. *Смысл творчества*. М., 1989.

Гуревич П.С. *Человек*. М., 1995.

Любутин К.Н. *Философская антропология. – Современная буржуазная философия*. М., 1978.

Смирнов С.А. *Опыты по философской антропологии*. Новосибирск, 1996.

Фромм Э. *Душа человека*. М., 1992.

Шелер М. *Избранные произведения*. М., 1994.

Это человек. Антология. М., 1995.





XVII fəsil. Mədəniyyət fəlsəfəsi

- *Mədəniyyətin fəlsəfi dərkinin aktuallığı*
- *Mədəniyyət nədir?*
- *Mədəniyyətin tipləri, formaları və funksiyaları*

Mədəniyyətin fəlsəfi dərkinin aktuallığı. Mədəniyyət mövzusu müasir dövrdə fəlsəfənin ən aktual mövzularından biri olaraq qalır. Filosoflar mədəniyyətin böhranı mövzusunda daha çox diqqət yetirirlər. Bu mövzu hələ XIX əsrdə A.Şopenhauerin və S.Kyerkeqorun əsərlərində qaldırılmış və F.Nitsşenin “həyat fəlsəfəsi” təlimində inkişaf etdirilmişdir. Mədəniyyətin böhranı əsasən mənəvi sahədə böhranla əlaqələndirilir.

Müxtəlif kulturoloji konsepsiyaların məzmununun təhlili aşağıdakı məntiqi izləməyə imkan verir: insanın maddi tərəqqiyə, bütün sosial-mədəni problemlərin elmi-texniki tərəqqi yolu ilə həll edilməsinin mümkünlüyünə qeyd-şərtsiz inamı mövcud dəyərlərin və əxlaq normalarının dəyişməsinə şərait yaratmış, bəşər cəmiyyətinin böhranının əsası kimi mənəviyyətin və mədəniyyətin böhranına səbəb olmuşdur.

Bu əhatə dairəsinə daxil olan məsələlərlə bağlı diskussiyalarda Frankfurt məktəbinin nümayəndəsi Herbert Markuze də fəal iştirak edir. İ.Narski göstərir ki, H.Markuze mədəniyyətin dövlətin dəstəklənməsi vasitəsi və zəkaların oriyentasiya şablonu olması məsələsini qaldırmışdır. Markuze Nitsşenin “dəyərlərin yenidən qiymətləndirilməsi” ideyasına əsaslanaraq bəşər mədəniyyətinin və ümumiyyətlə fəlsəfənin inkar edilməsi fikrinə düşmüşdür.

Mənəvi mədəniyyətin kəskin böhranını aşkar görənlər təkcə filosoflar və sosioloqlar deyildir. Bu gün həmin məsələ bütün kütləvi informasiya vasitələrində müzakirə edilir. Belə bir böhranın funksional əsası fikir ilə əməli iş arasında fərqlər, inkişafın əxlaqi-etik aspektlərinə lazımınca diqqət yetirilməməsi deməkdir.

Mədəni-tarixi prosesin şüurlu subyekti olan insanın inkişafı təkcə təhsil səviyyəsini, mütəxəssislərin, orta və ali məktəblərin, xəstəxanaların, qəzet və jurnalların sayını, kitabların tirajını, istehlakın, bolluğun və asudə vaxtın miqyasını deyil, mənəviyyatın, əxlaqi dəyərlərin, demokratiya vərdişlərinin, insanların bir-birinə münasibətdə dözümlülüyün, onların ictimai işlərin idarə edilməsində iştirakının səviyyəsini xarakterizə edir. İnkişaf ideyasının mənbəyi mənəviyyat, mədəniyyət, insan mentallığı sahəsi deyilən xüsusi sahədir.

Bütün bunlar bu nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, cəmiyyətdə hər hansı böhran son nəticədə mədəniyyətin böhranıdır. Bu qənaət mədəniyyətin insan probleminin həllinin şərti kimi hərtərəfli və fəlsəfi mənada dərinədən dərk edilməsini, onun ziddiyyətli, mürəkkəb və çoxşaxəli cəhətlərinin açıqlanmasını aktuallaşdırır.

Mədəniyyət nədir? Mədəniyyətin tərifləri çoxdur. Bəzi filosofların fikrincə, mədəniyyət hər şeyin: iqtisadiyyat, siyasət, hüquq, məişət, adət-ənənələr və incəsənətin qarşılıqlı təsirdə olduğu sistem hesab edilməlidir.

Mədəniyyətin marksist konsepsiyası onu bəşəriyyətin varlığın və şüurun bütün sahələrində gerçəkliyin dəyişdirilməsinə, bəşər tarixinin sərvətlərinin şəxsiyyətin daxili sərvətinə çevrilməsinə, insanın gücünün mahiyyətinin hərtərəfli aşkar edilməsinə və inkişaf etdirilməsinə yönəlmiş yaradıcı fəaliyyəti kimi izah edir.

Belə güman etmək olardı ki, mədəniyyət haqqında hər şey artıq deyilmişdir və onun bu tərifləri ilə razılaşımaq olar. Lakin filosofların çoxu, xüsusən müasir dövrdə mədəniyyətin bu cür xarakterizə edilməsi ilə razılaşımlar.

Məsələn, ekzistensialist sosioloq E.Tirikyan belə hesab edir ki, mədəniyyət simvolların çoxlaylı sistemidir, bu simvolların hər biri müəyyən dəyər oriyentasiyasının mahiyyətini ifadə edir. Həmin simvolların mövcud olduğu mühit intersubyektiv "sosial-psixoloji" gerçəklikdir. Simvollar bu gerçəkliyin müxtəlif səviyyələrində yerləşir. Səviyyə nə qədər dərin olsa, şəxsiyyət

strukturlarının dərin səviyyələrinə müvafiq olan mədəni gerçəklik bir o qədər çox psixi və rəmzi xarakter daşıyır.

Strukturalizm və neopozitivizm mədəniyyəti sosial ünsiyyət şəbəkəsi vasitəsilə insanın tələbatının təmin edilməsi üsullarının və məhsullarının arsenalı kimi şərh edir. Mədəniyyətin kommunikativ və informativ translyasiya sistemi kimi təfsiri də buradan irəli gəlir.

Amerikalı filosof D.Böll mədəniyyəti müəyyən ruhi vəziyyət kimi səciyyələndirir. O, belə hesab edir ki, cəmiyyət, qrup və ya şəxsiyyət üçün mədəniyyət məntiqi cəhətdən davamlı estetik baxışlar, mənəvi "Mən" konsepsiyası və bu konsepsiyanın insanı bəzəyən əşyalarda, onun yaşayışında, habelə zövqlərində ifadə edən həyat tərzi sayəsində mümkün olan bütövlük vasitəsilə fərdiyyətin dəstəklənməsindən ibarət daimi prosesdir. O yazır: "Mədəniyyət hissiyyət, emosiyalar, mənəvi temperament və bütün bu hissələri nizamlayan zəka sahəsidir".

Mədəniyyətin bütün bu tərifləri ilə razılaşmaq olar. Çünki onların hər biri mədəniyyət deyilən çoxlaylı sistemin laylarından biri üzərində diqqəti cəmləşdirir. Bu sistemin məzmunu həm maddi, həm də mənəvi dəyərləri ehtiva edir. Lakin mənəvi dəyərlər daha vacibdir, çünki onlar insanın daxili aləmi ilə bilavasitə bağlı və daha davamlıdır.

Mədəniyyətin tipləri, formaları və funksiyaları. Mütəxəssislər bəşər cəmiyyəti tarixinin müxtəlif dövrlərinə müvafiq olaraq mədəniyyətin bir neçə tipini fərqləndirirlər: Qədim Şərqi mədəniyyəti, Orta əsrlər mədəniyyəti, İntibah dövrünün mədəniyyəti, Yeni dövrün mədəniyyəti və Müasir mədəniyyət.

Müxtəlif dövrlərin mədəniyyətləri arasında əlaqə varislik xətti üzrə həyata keçirilir; tarixən əvvəl gələn mədəniyyət bütünlüklə yox olmur, onun ən yaxşı nailiyyətləri sonrakı dövrün mədəniyyəti tərəfindən qəbul edilir. Əvvəlki nəsillərin yaratdığı və hər bir cəmiyyətin sosiomədəni prosesinə daxil edilmiş dəyərlərin məcmusu mədəni irs adlanır.

Kulturoloqlar mədəniyyətin qrup və fərdi, kütləvi v elitar formalarını fərqləndirirlər. Elitar mədəniyyət yalnız intellektual elita üçün əhəmiyyətlidir v geniş xalq kütlələri üçün latmazdır. Xalq kütlələri yalnız kütləvi mədəniyyəti başa düşür və qəbul edirlər.

Bundan əlavə, məhdud məna kəsb edən əmək mədəniyyəti, huq mədəniyyəti və istehsalat mədəniyyəti də fərqləndirilir.

Mədəniyyətin əsas funksiyası nəsillərin mənəvi təcrübəsini qoruyub saxlamaq, sonrakı nəsillərə çatdırmaq v mnimsmkdir. Mədəniyyət idraki, informativ v adaptasiya funksiyalarını yerinə yetirir. Mədəniyyət dəyərlər istehsal edilən bir sahə kimi mövcuddur, o, həmin dəyərlər sayəsində cəmiyyəti istiqamətləndirir v tənzimləyir, gerekliyin predmet v hadisələrini qiymətləndirir, onları bynir, yaxud pisləyir.



Ədəbiyyat

Бучилло Н.Ф., Чумаков А.Н. Философия. М., 1998.

Гуревич П.С. Культурология. М., 1995.

Каган М.С. Философия культуры. Спб., 1996.

Нарский И.С. Социальная философия франкфуртской школы, или "критическая теория" общества. – Современная буржуазная философия. М., 1978.

Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.





XVIII fəsil. Qlobal problemlər fəlsəfəsi

- *“Qlobal problemlər” anlayışı*
- *Qlobal problemlərin tədqiqi metodologiyası. Qlobal modelləşdirmə*
- *Qlobal problemlərin təsnifatı*
- *Müasir qlobalistikada insana tərəf dönüş Qlobal şiur*

“Qlobal problemlər” anlayışı. Bu anlayış keçən əsrin 60-70-ci illərindən başlayaraq yayılmışdır və Yer kürəsindəki bütün ölkələr və xalqlar üçün həyati əhəmiyyət kəsb edən keyfiyyətə yeni mürəkkəb problemlər bərsində işlədilir (latınca Globus - Yer kürəsi deməkdir). Bu problemlər insanın və bəşəriyyətin gələcəyi məsələsini meydana çıxarmış və həqiqətən qlobal xarakter kəsb etmişdir. Həmin problemləri hətta iqtisadi baxımdan ən çox inkişaf etmiş ayrı-ayrı dövlətlərin pərakəndə söyləri ilə həll etmək mümkün deyildir. Məhz bu səbəbdən onlar qlobal problemlər adlanır. Bu problemlərin öyrənilməsi və həlli ilə bir sıra tədqiqatçılar, ictimai və dövlət xadimləri, beynəlxalq və qeyri-hökumət təşkilatları, bütöv institutlar məşğul olur. Hətta antiqlobalistlər hərəkatı da formalaşmışdır.

Heç də bütün problemləri qlobal problemlər sırasına aid etmək olmaz. Fəlsəfə bu və ya digər problemin qlobal problem kimi müəyyən edilməsi üçün müvafiq meyarlar işləyib hazırlayır. Həmin meyarlar arasında, ilk növbədə seçilən odur ki, qlobal problemlər həm bütün planet, həm də onun istənilən regionu üçün aktualdır. İkincisi, bu problemlər iqtisadi, siyasi, sosial, hüquqi və mənəvi xarakterli məsələlərin geniş dairəsini əhatə edir. Üçüncüsü, qlobal problemlər bilavasitə xalqların öz ərazisi, resursları, ətraf mühiti üzərində hakimiyyəti necə başa düşməsi, onların “rəqabət” anlayışının məzmununun nədən ibarət olduğunu hesab etməsi,

xalqlar və dövlətlər arasında hansı münasibətləri insana layiq olmayan və insaniyyət haqqında təsəvvürlə bir araya sığmayan münasibətlər kimi pisləməsi, hansı qarşıdurma münasibətlərini məqbul münasibətlər hesab etməsi ilə bağlıdır. Dördüncüsü, qlobal problemlər dünya inkişafının obyektiv amilidir, mövcud və ya gələcəkdə gözlənilən vəziyyətlərdən irəli gələ bilər. Bu halda inkişafın tarazlığının pozulması və disfunksional vəziyyətlər fəlakətli nəticələr vermiş və ya yaxın gələcəkdə bu cür nəticələr verə bilər. Beşincisi, qlobal problemlərin həll edilməməsi gələcək nəsillərin taleyi üçün təhlükə doğura bilər. Altıncısı, qlobal problemlərin həll edilməsi üçün planetin bütün xalqlarının və dövlətlərinin səyləri, həmin problemlərin indiki məqamda bu və ya digər ölkə üçün aktuallıq və kəskinlik dərəcəsindən asılı olmayaraq birləşdirilməlidir, çünki onlar planetar miqyaslı problemlərdir.

Müasir dövrün ən mühüm qlobal problemləri arasında ilk növbədə aşağıdakıları göstərirlər:

- istilik-nüvə müharibəsi təhlükəsinin qarşısının alınması;
- demoqrafik dinamika ilə məhsuldar qüvvələrin inkişafı arasında kəskin fərqin aradan qaldırılması;
- Şərq və Qərb ölkələrinin iqtisadi və mədəni inkişaf səviyyəsində get-gedə artan fərqin aradan qaldırılması;
- planetin sayca sürətlə artmaqda olan əhalisinin ərzaq, elektrik enerjisi, içməli su və təhsil ilə təmin edilməsinin çətinlikləri;
- ətraf mühitin – atmosferin, torpağın, su hövzələrinin çirklənməsi; antropogen amillərin təsiri nəticəsində ekoloji böhran;
- təhlükəli yoluxucu xəstəliklərin, narkomaniya və alkoqolizmin yayılması;
- elmi və texniki tərəqqinin mənfi nəticələrinin qarşısının alınması.

Qlobal problemlərin bu siyahısını davam etdirmək olar. Bu gün, xüsusən 2001-ci il sentyabrın 11-də Nyu-Yorkda, Vaşinqtonda baş vermiş faciəli hadisələrdən sonra həmin siyahıya terrorizmi də daxil edirlər.

Qlobal problemlərin tədqiqi metodologiyası. Qlobal model-ləşdirmə. Qlobal problemlərin dünya sivilizasiyasının taleyi üçün əhəmiyyəti onların tədqiq edilməsini zərurətə çevirir. Qlobal proseslərin elmi baxımdan öyrənilməsinin genişləndirilməsi aktual nəzəri və praktiki məsələdir. Bu məsələnin həlli müasir elmi biliklər sistemi qarşısında yeni üfüqlər açır, təbiət elmləri, texniki və humanitar elmlərin daha da inteqrasiya etməsinə şərait yaradır; fundamental və tətbiqi tədqiqatların dialektikasını, elmi və sosial yanaşmalar arasında qarşılıqlı əlaqəni üzə çıxarır; gələcəyin inteqrativ-sintetik elminin əsaslarını və ilkin zəminini formalaşdırır. Bu elmin zəruriliyi indiki dövrdə aşkar görünür.

Qlobal problemlərin fəlsəfi təhlili onların həqiqətən elmi baxımdan öyrənilməsi, o cümlədən planetar miqyaslı ziddiyyətlərin mövcudluğunun və kəskinləşməsinin səbəblərinin aşkar edilməsi üçün zəmin yaradır.

Bu halda dünyanın inkişafı ilə əlaqədar qlobal proseslərin nəzəri-fəlsəfi təhlili üçün son dərəcə əhəmiyyətli olan bir sıra metodoloji prinsiplər (tarixilik, evolyusionizm və s.) fərqləndirilir.

Qlobal problemlərin planetar xarakteri, onların bütün bəşəriyyət üçün aktuallığı **modelləşdirməni** ideal modellərin konstruktiv şəkildə işlənilib hazırlanması və yoxlanılması vasitəsi kimi zərurətə çevirir, insan həmin modellərin köməyi ilə dünyanı dəyişdirməyə çalışır. Təbiətin dəyişdirilməsi layihələri onların həyata keçirilməsinin bütün mümkün nəticələrinin hərtərəfli tədqiq edilməsini tələb edir. Bundan ötrü isə həmin layihələrin cəmiyyətin bütövlükdə təbiətlə qarşılıqlı fəaliyyətinin mürəkkəb sistemli təşkili çərçivəsində fəaliyyətini və inkişafını təhlil etmək zəruridir. Modelləşdirmənin dəyişdirici funksiyası insanın planlaşdırma fəaliyyəti, onun öz qarşısına məqsəd qoyması,

məqsədlərin irəli sürülməsi və qərarlar qəbul edilməsi proseslərini tənzimləyən dəyərlərlə sıx əlaqədardır.

Müxtəlif keyfiyyətli sosial, təbii və texniki sistemlərin qarşılıqlı fəaliyyətinin modelləşdirilməsinin fəlsəfi əsası təbiətin və cəmiyyətin vəhdəti haqqında təsəvvürlərdir. Təbiətin modelləşdirilməsi və dəyişdirilməsi zamanı çox sərt məqsədlər qarşıya qoymağa dəyməz. Çünki dəyişikliklərin predmetinin modelləşdirilməsi müvafiq dəyişikliyin məqsəd və vasitələrinin modelləşdirilməsi ilə, gələcəkdə ideal istehlak modelləri ilə vəhdətdə nəzərdən keçirilməlidir. Bununla bərabər, təbiətin dəyişdirilməsi fəaliyyətinə təkcə modelləşdirmənin dəyişdirici funksiyası və onunla əlaqədar məqsədlər, dəyərlər, gələcək istehlakın obrazları ilə əlaqəli şəkildə deyil, həm də müasir elm və texnikanın ekoloji istiqamətinin dəyişdirilməsi, ekoloji məsuliyyətin, eləcə də onun ideya və mənəvi-emosional əsaslarının formalaşması kimi fəlsəfi əhəmiyyətli proseslərlə əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirilməlidir.

Elmin və texnikanın bəşər mədəniyyətinin fenomeni kimi ekoloji rolunu da sayıqlıqla dərk etmək lazımdır. Ekoloji baxımdan potensial mənfi nəticələr doğura biləcək xarakteristikalar sırasına elmi biliyin simasızlığı; subyekt-obyekt münasibətlərində insana fəal rol ayrılması, təbiətin isə aşkar passiv mövqə tutması kimi spesifik hal; elmin analitik yönümü və eksperimentlər zamanı tədqiq edilən obyektin süni şəkildə təcrid olunması amilləri aiddir.

Qlobal inkişaf proseslərinin modelləşdirilməsinə müasir elmin ən mühüm nailiyyətlərindən biri kimi baxmaq olar. Mütəxəssislər bu nəticəni aşağıdakı kimi əsaslandırırlar: əvvəlcə, dünya inkişafının müxtəlif aspektlərinə və cəhətlərinə aid məlumatlar bankının yaradılması işi başlanmışdır; ikincisi, həmin məlumatlardan istifadə edilməsinə şərait yaradan müvafiq texniki sistemlər işlənib hazırlanmışdır; üçüncüsü, qlobal proseslərə və onların yüksək məhsuldarlığa malik müasir kompyuterlərdə əks etdirilməsinə adekvat olan yeni riyazi metodlar inkişaf etmişdir; dördüncüsü, dünya problemlərinin böhranlı xarakteri həmin prob-

lemlərin səmərəli həll edilməsi üçün müasir elmin bütün potensialının cəlb olunmasını tələb edir.

Modelləşdirmə əlaqəli faktlar, hadisələr və proseslər sisteminin uzunmüddətli proqnoz hesabatları üçün mühüm və faydalı vasitədir. Gələcəyin konturunu dünya inkişafının qlobal proseslərinin müasir səviyyədə modelləşdirilməsi olmadan təsəvvür etmək çətindir.

Qlobal problemlərin təsnifatı. Qlobal problemlərin yaranması səbəblərinin ciddi elmi təhlili, bu halda tarixilik, evolyusionizm və digər metodoloji prinsiplərin nəzərə alınması tədqiqatçıların həmin problemlərin tipologiyasının işlənilməsində irəliləməsinə imkan verir. Bu və ya digər qlobal problemin kəskinlik və aktualıq dərəcəsini, bəzi qlobal problemlərin digərləri ilə müqayisədə prioritetini, onların iyerarxiyasını və tabelik münasibətlərini təyin etmək üçün həmin problemlərin təsnifatı aparılır.

Qlobal problemlərin biri ilə əlaqədar proseslərin bir və ya bir neçə başqa qlobal vəziyyətlərə xas olan proseslərin dinamikasını əks etdirən xarakteristikalara təsirinin təsvirinə həsr edilmiş çoxlu tədqiqatlar aparılır. Əlbəttə, bu onu göstərir ki, qlobal problemlərin təsnifatı dolğun xarakter daşıyır. Lakin təsnifat əsas məqsəd deyil, o, inkişafa xas olan ziddiyyətlərin kəskinləşməsinin aydın görünən sahələrinin üzə çıxarılmasına xidmət edir. Təsnifat qlobal problemlərin qarşılıqlı əlaqəsini və bir-birini şərtləndirməsini müəyyənləşdirməyə kömək edir, bununla da bu və ya digər qlobal problemin ən yaxın nəticələrini və uzaq perspektivlərini aşkar etməyə şərait yaradır, onların izahını və həll yollarını tapmağa imkan verir.

Sosioloji ədəbiyyatda qlobal problemlərin müxtəlif tipologiyaları mövcuddur. V.A.Engelqardt belə hesab edir ki, ekoloji problemlərin çoxu müxtəlif elmlərin kəşflərinə və nailiyyətlərinə əsaslanan müasir istehsal texnologiyasının nəticəsi kimi yaranır. O, maddi və mənəvi xarakterli qlobal problemləri fərqləndirir, bunlardan birincisinə xammal, energetika, ərzaq və ekologiya

problemlərini, ikincisinə isə informasiya, dezinformasiya, identikliyin böhranı, yəni, insanın daim dəyişən müasir dünyada öz yeri və rolu haqqında aydın təsəvvürünü itirməsi, işsizlik nəticəsində yaranan mənəvi düşkünlük və s. problemləri aid edir. Bəzi tədqiqatçılar qlobal problemləri dörd qrupa bölür və eyni zamanda, onları müəyyən iyerarxiya üzrə təqdim edirlər: 1) sülhün qorunub saxlanması və möhkəmlənməsi; 2) ictimai tərəqqi şəraitinin təmin edilməsi (dinc yanaşı yaşama prinsiplərinin həyata keçirilməsi, iqtisadi və mədəni geriliyin aradan qaldırılması); 3) şəxsiyyətin seçim azadlığının müdafiəsi (elmi-texniki tərəqqinin humanistləşməsi, əsas tələblərin təmin edilməsi); 4) ictimai və fərdi mövcudluğun təbii şəraitinin qorunub saxlanması (sosial-iqtisadi ziddiyyətlərin aradan qaldırılması).

Bəzi mütəxəssislər qlobal problemləri onların kəskinlik və aktuallıq dərəcəsinə görə təsnif edir və bu halda üç qrupu fərqləndirirlər: 1) intersosial qlobal problemlər (istilik-nüvə müharibəsinin qarşısının alınması, yeni beynəlxalq iqtisadi qaydaların müəyyən edilməsi); 2) “cəmiyyət-təbiət” sistemi ilə əlaqədar qlobal problemlər (əhəlinin enerji, içməli su ilə təmin edilməsi, digər iqtisadi problemlər); 3) “insan-cəmiyyət” sistemi ilə əlaqədar qlobal problemlər (demoqrafiya, səhiyyə, təhsil problemləri və s.).

Göründüyü kimi, fərqləndirilən problemlərin qrupları arasında qarşılıqlı əlaqə vardır. Lakin eyni zamanda, bu problemlər onlardan ən kəskin və aktual olan – sülhün qorunub saxlanması və dünyada istilik-nüvə fəlakətinin qarşısının alınması probleminin həllindən asılıdır.

Qlobal problemlərin təsnifatı onların öyrənilməsində və həllində müəyyən ardıcılıq gözlənilməsini diktə edən səbəb-nəticə əlaqələri prizmasından yanaşmağa imkan verir. Lakin son illər tədqiqatçılar bəşəriyyətin mədəni inkişafının zamandan geri qalmasına təkidlə diqqəti cəlb edirlər. Bu geriləmə nəticəsində bəşəriyyət dünyada özünün yaratdığı reallıqlara tam uyğunlaşa bilmir. Məsələn, Roma klubunun prezidenti A.Petçei bütün dünyada “insan keyfiyyətinin” müvafiq inkişafı ideyasını irəli sürür. “İnsan keyfiyyəti”nin bərqərar olması vasitəsi kimi insan-

la təbiət arasında harmoniyanı bərpa etməli, mənəvi, fəlsəfi, etik və sosial xarakterli yeni dəyərləri həyata gətirməli olan “yeni humanizm” prinsipi elan edilir.

Müasir qlobalistikada insana tərəf dönüş. Qlobal şüur. Ekoloji problemlər müasir insanın sərvət meyillərinə müəyyən dəyişikliklər və düzəlişlər edir. Bu gün hər bir insanın şəxsi maddi rifahı barədə öz anlayışına təkcə yaşayış mühitinin keyfiyyətini deyil, bütövlükdə Yer kürəsinin keyfiyyətini daxil etməsi həmişəkindən daha vacibdir. Bu amilin nəzərə alınmasının mürəkkəbliyi və onunla əlaqədar hər bir insanın psixologiyasının əsaslı şəkildə yenidən qurulması zərurəti o halda daha anlaşılıqlı olar ki, “Homo sapiens” deyilən bioloji növə xas olan fərdiyyətçilik, ailə və qəbilə psixologiyasının ən azı bir neçə milyard il ərzində formalaşdığı yada salaq. Bu amillər şəxsiyyətin psixologiyasında demək olar ki, genetik şəkildə təsbit olunmuşdur. Müasir vəziyyət isə tələb edir ki, bəşəriyyətin şüurunda cəmi bir neçə onillik ərzində yenidənqurma baş versin. Əks halda Yer kürəsində təbii şəraitin pisləşməsi bəşəriyyətin labüd depopulyasiyasına gətirib çıxaracaqdır.

Yeni şüur insanların beynində müdriklik ilahəsi Afina Zevsin başından tam hazır və qüvvələrinin çiçəkləndiyi vəziyyətdə çıxdığı kimi hazır şəkildə yarana bilməz. Yeni şüurun formalaşması üçün kifayət qədər uzun müddət lazımdır. Deyə bilərik ki, yeni şüur özünün “inşaat pilləkənləri” ilə birlikdə yaranır, sonradan onlar atılacaqdır, lakin onlarsız yeni şüur, sadəcə olaraq, yarana bilməz. Yeni ideyaların, prinsiplərin və normaların hazır və aydın şəkildə təqdim olunmasına adət edənlər uğura təminat verməyən yol və istiqamətlərin mürəkkəb çulğaşmasını görəndə məyus ola bilərlər. Bu, intellektual sahənin keçid vəziyyətidir və onun təşəkkülü üçün çox şey göstərmək tələb olunur.

Beləliklə, qlobal problemlərin həlli yeni qlobal şüurun formalaşması zərurəti ilə bağlıdır. Qlobalist tədqiqatçıların əksəriyyəti üçün “insanın yeni keyfiyyətləri”ni vurğulamaq səciyyəvidir. Yeni bəşəri dəyərlər səviyyəsinə çıxış “qlobal insaniyyət” cəmiyyətinin formalaşması üçün ilkin şərt hesab edilir. Müasir şüurda inqilab qlobal problemlərin həlli üçün başlanğıc məqam

hesab edilir. Əhali artımına nəzarətin, bərpa edilə bilməyən resurslara qənaətcil münasibətin zəruriliyinin başa düşülməsi kimi yeni şüur formalarının inkişafı yeni, dolğun, həqiqətən ümumbəşəri özünüdərkən yaranması üçün zəmin ola bilər. Təklif edilən fəaliyyət proqramında fərdi meyilli və qısamüddətli məqsədlərdən bütün insanların mənafevi naminə uzunmüddətli, bəşəriyyətə meyilli məqsədlərə tərəf dönüş etmək nəzərdə tutulur. Bu proqrama müvafiq olan yeni dünya nizamı etimada və həmrəyliyə, dövlət fəaliyyətinin ən mühüm sahələrinin hamısında normaya çevriləcək yeni humanizm standartlarına əsaslanan yeni qlobal şüurun yaranması nəticəsində başlamalıdır.

Planetdə həyatın qorunub saxlanması hər cəhətdən – sosial, siyasi, fəlsəfi və etik baxımdan müasir sivilizasiyanın ən birinci vəzifəsidir. Məhz bu imperativ istər fərdi, istərsə də ictimai şüurun ali dəyəri, insan, cəmiyyət və təbiət arasında qarşılıqlı münasibətlərin ən mühüm cəhətlərini əhatə edən elmi fəaliyyətin və sosial praktikanın çox vacib elementi və prioritetlərin seçiminin əsası kimi çıxış edir.

Qlobal problemlər sisteminin səmərəli və konstruktiv həlli ilə uzunmüddətli proqramın həyata keçirilməsini nəzərdə tutur ki, onun elementləri öz aralarında əlaqələnmiş və əsas məqsədə – bəşər övladının fiziki mövcudluğu üçün adekvat şəraitin təmin olunması məqsədinə tabe edilməlidir. Bəşəriyyətin qarşısında duran məsələlərin həllində sabit və dinamik meyilli qlobal fəaliyyət üçün zəruri olan bu proqramın əsasını qlobal qərarlar qəbul edilməsi kimi mürəkkəb prosesin bütün iştirakçıları tərəfindən bəyənilmiş ümumbəşəri mədəni dəyərlər sistemi təşkil edə bilər. Başqa sözlə desək, qlobal problemlər fenomeninin şərhində və həllində sosiomədəni yanaşma dünyagörüşü dəyər və mənəvi məqsədlərin humanist başlanğıclar əsasında inteqrasiyası üçün zəmin yaradır. Bu, sivilizasiyanın ümumbəşəri problemlərinin dərk edilməsinin mühüm elementidir.

Ədəbiyyat

Араб-Оглы Э.А. Обозримое будущее. Социальные последствия НТР: год 2000. М., 1986.

Бестужев-Лада И.В. Мир нашего завтра. М., 1986.

Мамедов Н.М. Экологическая проблема и технические науки. Баку, 1982.

Печчи А. Человеческое качество. М., 1980.

Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.

Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996.

Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. М., 1994.





XIX fəsil. Şüür, qnoseologiya və antropologiya

- *“Şüür” anlayışının mənası*
- *Bilik idrak fəaliyyətinin nəticəsi kimi*
- *Hissi və rasional idrak*
- *İzah etmə və anlama*
- *İdrakda dilin əhəmiyyəti*
- *Mənlik şüuru*
- *Fəlsəfi və elmi idrak*
- *Adi şüurun əsas elementləri*
- *Adi və elmi bilik*
- *Empirik və nəzəri bilik*
- *İdrakda biliyin və həqiqətin rolu*
- *Həqiqət və inam*
- *Təfəkkür üslubu*
- *Şüuri və qeyri-şüuri*
- *Yaradıcılıq və intuisiya*
- *Fəlsəfə və aksiologiya. Dəyərlər problemi*

“Şüür” anlayışının mənası. Şüür insana xas olan psixi fəaliyyətin spesifik formasıdır. Şüuru öyrənərkən bir sıra çətinliklər qarşıya çıxır. Bu, ilk növbədə onunla əlaqədardır ki, psixi hadisə olan şüür maddi deyil – onu ölçmək, duymaq və ya müşahidə etmək qeyri-mümkündür. Lakin şüurun mahiyyəti məsələsi prinsipial məsələdir. Buna görə də həmin məsələyə müxtəlif yanaşmalar mövcuddur və bununla əlaqədar “şüür” anlayışının müxtəlif mənaları fərqləndirilir.

Materialist filosoflar “ümumiyyətlə materiya”ya müvafiq olan “ümumiyyətlə şüur” barədə danışırlar. Digərləri şüur dedikdə, insan beyninin funksional xassəsini, gerçəkliyin ideal inikasını, insanın məqsədyönlü fəaliyyətinin tənzimləyicisini nəzərdə tuturlar. Üçüncü qrupa aid filosoflar, ümumiyyətlə, şüurun ətraf aləmlə əlaqəsinin subyekt-obyekt terminləri vasitəsilə təsvirini inkar edirlər. Onların fikrincə, şüur elə varlıqdır ki, onun mövcudluğunun özü bu varlığın onun özündən fərqli varlığı hansı dərəcədə implikasiya etməsi sualını doğurur (Sartre).

Şüur həm də mürəkkəb ideal informasiya prosesi kimi müəyyən-ləşdirilir. Şüur insanın baş beyninin fəaliyyəti ilə bağlıdır. İnsanın beynində 100 milyardan artıq sinir hüceyrəsi fasiləsiz işləyir və onların hər biri öz növbəsində daha 10 min digər hüceyrə ilə informasiya və siqnallar mübadiləsi aparır.

Bilik idrak fəaliyyətinin nəticəsi kimi. İnsanın gerçəkliyə idraki münasibəti onu digər varlıqlardan fərqləndirir. İnsanın idrak fəaliyyətinin nəticəsi bilikdir.

Bilik gerçəkliyi dəyişdirməyin ən mühüm vasitəsidir.

Hissi və rasional idrak. Filosofların əksəriyyəti belə bir nöqtəyi-nəzəri dəstəkləyir ki, idrak hisslərdən, təcrübədən, empiriyadan başlanır, məhz bundan sonra fikri fəaliyyət anlayışların, abstrak-siyaların, ideyaların və s. yaranmasına yönəlir. Yəni, bu qəbildən olan filosoflar belə hesab edirlər ki, insanın hər bir idraki fəaliyyət aktında həm gerçəkliyi mənimsəmənin hissi-obrazlı formaları (hissi idrak, təcrübə, empiriya), həm də düşüncəli, rasional fəaliyyət (latınca ratio – zəka sözündən) vardır.

Hissi idrakin əsas elementləri duyğu (hisslərin elementar for-ması), qavrayış (bir neçə duyğunu ehtiva edən bütöv hiss), təsəvvür (xatırlanan, xəyalən canlanan hiss) və s. ünsürlərdir. Rasional idrak əsasən anlayış (müəyyən şeylər sinfinin mənasını izah etməyə imkan verən fikir-ümumiləşdirmə), mühakimə (bir şeyi təsdiq və ya inkar edən fikir) və əqli nəticə (yeni bilik hasil edilməsi) formasında həyata keçir.

Aşkar idraka əsla marağ göstərməyən filosoflara (hermenevtiklərə, analitiklərə, postmodernistlərə və s.) görə, inikas nəzəriyyə-sindən imtina edilməlidir, çünki hissi seyr diskursiv idrak məqamı deyildir. Bu filosoflar “canlı seyrdən mücərrəd təfəkkürə doğru” materialist formulu (V.İ.Lenin) qəbul etmirlər.

İzahetmə və anlama. İdrakda bir-birini qarşılıqlı tamamlayan iki idraki prosedən – izahetmədən və anlamadan istifadə olunur. İzahetmə – daha ümumi biliklərdən daha konkret və empirik biliklərə keçid prosedurudur. Biliklərin yaranması, eləcə də insanın onları öyrənməsi və mənimsəməsi prosesi anlama prosedurudur.

Anlama bir elmi prosedur kimi başqasının özü-özünü necə dərk edirsə, o cür dərkilə yanaşı, həm də onun bizim nöqtəy-nəzərimizdən başa düşülməsidir. Bu, sonuncu aktiv fəaliyyət, başqası ilə mübahisə, dialektikadır. Anlama haqqında elm hermenevtika adlanır.

İdrakda dilin əhəmiyyəti. İdrakda dilin əhəmiyyəti çox böyükdür. Dil konkret obrazları sözlər vasitəsilə ifadə edir. Bəzi ifadəni anlayan insan “bunun nə demək olduğunu” izah etməyə, deyilənin dürüstlüyünü qiymətləndirməyə, ona müvafiq qayda-da cavab verməyə qabildir.

Mənlik şüuru. Mənlik şüuru – insanın özü haqqında, öz “Mən”i haqqında təsəvvürüdür. İnsan mənlik şüurunu formalaşdıraraq özünü onu əhatə edən gerçəklikdən ayırır. İnsanın dünyanı dərkilə həm də insanın özünü varlığın və bu dünyanı özünüdərkilə bir forması kimi necə dərk etməsindən asılıdır. Deməli, insan kimdir və onun dünya ilə gerçək əlaqəsi nədən ibarətdir sualına cavab vermədən, biz həqiqi mənada biliyin özünü də başa düşə bilmərik.

Fəlsəfi və elmi idrak. Fəlsəfi idrakla məxsusi elmi idrak arasında fərq vardır. Bu, fəlsəfənin ilkin yönümünün müxtəlifliyi ilə əlaqə-dardır: xüsusi elmdən fərqli olaraq, fəlsəfədə həlledici məqam obyektiv-idraki münasibəti deyil, bütövlükdə insanın dünyada mənəvi meyil funksiyasıdır.

Dünyanın sonu varmı, o, dönməz olaraq genişlənir, yoxsa pulsasiya edir, metaqalaktikanın keçmişi və bu günü necədir – bu suallara və onunla bərabər elementar hissəciklərin müşahidə edilən xassələrinin səbəbləri haqqında suallara cavab verən nəzəriyyə axtarışına istiqamətlənmə müasir elmi idrakın xüsusiyyətlərindən biridir.

Postklassik elmin növbəti xüsusiyyəti onunla əlaqədardır ki, bu elmin əhatə dairəsi planetdən kosmosa qədər, milyon illərdən milyard illərə qədər genişlənir və bu genişlənmə idrakın praktiki impulsları ilə bağlıdır. Kosmos əvvəllər heç vaxt insana və insanın dünyanı dəyişdirmək fəaliyyətinə bizim zəmanədəki qədər yaxın olmamışdır.

Adi şüurun əsas elementləri. Mütəxəssislər şüurun adi və elmi tiplərini fərqləndirirlər. Bizim üçün adi şüur müəyyən qədər maraq doğurur.

Alman filosofu və sosioloqu, fəlsəfi kulturantropologiyanın banisi Erix Rothaker (1965-ci ildə vəfat etmişdir) “İnsan şüurunun genealogiyasına dair” adlı əsərində seyri, sintezi, distansiyayı və dili adi şüurun (elməqədərki, elmdənkənar) əsas elementləri hesab edir.

Seyrçilik hissi seyr deməkdir. Seyr etdiyimiz dünya şüurda gerçəkliklə təmas nəticəsində formalaşır, gerçəklik hissiyyata təsir göstərir, lakin bu nisbət inikas deyil – müasir qeyri-marksist filosofların bir çoxu inikas nəzəriyyəsini qəbul etmir. Adi şüurda seyrçiliyin əsas funksiyası gerçəkliyi dərk etmək deyil, onu aydınlaşdırmaq, təfsir etmək və onun materialları əsasında emosiyalar, hisslər, ehtiraslar vasitəsilə seyr etdiyimiz dünyaların əlaqələrini konstruksiya etməkdir.

Sintez. Seyrçilik konstruksiya edilən dünyanın yalnız materialı, məzmunudur və bütün məzmunlar kimi o da formalaşmalıdır.

Sintez seyr edilən dünyanın formal konstitusiyasıdır. Biz günəşin şüalarını görəndə sintezin köməyi ilə həmin şüaları “Günəş” kimi qəbul edirik.

Distansiya. Konkret fərdin şüuru, onun dünyaya baxışı seyrçilik və sintez pillələrində həmin fərdin yaxın ətrafı ilə, onun həmin anda olduğu həyati şəraitlə, bu fərdin ətraf aləmi hansı baxış bucağı altında qavraması və sair amillərlə məhdudlaşır. Bütün bunlar qavranılan obyektin hüdudlarını xeyli daraldır və dünyanın mənzərəsini müəyyən dərəcədə təhrif edir. Şüur özünün “distansiya saxlamaq” – özünü ətraf aləmdən ayırmaq, özünü ətraf aləmə qarşı qoymaq və öz ehtiraslarının fəvqünə ucalmaq qabiliyyəti sayəsində qavranılan obyektin hüdudlarını genişləndirir və az-çox ümumiləşdirmələr **aparmaq imkanı** əldə edir, bununla da predmetin rəasionalist konstruksiyasına yaxınlaşır.

Dil. Adi şüurun ayrı-ayrı təəssüratlar çoxluğundan vahid obraz yaratmaq kimi sintezedici funksiyası dildə ifadə olunur, təsbit edilir və sabitləşir. Sözlərə çevrilmiş obrazlar bir növ “axıcı seyrçilik dünyasında dayaq nöqtələridir”. Dil dünyanı əldə etməyin vasitəsi və aləti, onun yaranmasının subyektidir. Dil dünyanı anlaşılmayan gerçəklik haqqında dil birliyinin öyrənib şərh etdiyi və şərh edərək əlaqəli və dayanıqlı hadisəyə çevirdiklərinin məcmusu kimi müəyyənləşdirir. Dil mədəniyyət yaradan əsas qüvvəyə malikdir.

Adi və elmi bilik. Biliyin iki əsas tipini fərqləndirirlər: adi bilik (elməqədərki, elmdən kənar, qeyri-peşəkar, ixtisaslaşmamış bilik) və elmi bilik.

Adi bilik böyük insan qruplarının biliyidir. O, ciddi konseptual, sistemləşdirilmiş məntiqi şəkildə tərtib olunmamış həyati-praktiki bilik olub özünün öyrənilməsi və başqalarına verilməsi üçün xüsusi təlim və hazırlıq tələb etmir və peşələrindən asılı olmayaraq, cəmiyyətin bütün üzvlərinin ümumi sərvətidir.

Elmi bilik – təbiət, cəmiyyət və təfəkkür haqqında idraki fəaliyyətin köməyi ilə əldə edilmiş bilikdir. Elmdə idrak fəaliyyətini xüsusi hazırlanan insanlar (alimlər, tədqiqatçılar, elmi işçilər) həyata keçirirlər. Alimlərin idrak fəaliyyətində və onların əldə etdiyi nəticələrdə baş verən dəyişikliklərdən asılı olmayaraq, biliklər onları yaradanlardan onları istehlak edənlərə verilir.

Buna görə də elmi biliklər fiksə edilir, qorunub saxlanır, ötürülür və birmənalı şəkildə istifadə edilir.

Elmi bilikdən əvvəl adi bilik yaranır və eyni zamanda, elmi bilik daim adi biliyə əks təsir göstərir, onu intellektuallaşdırır. Müasir cəmiyyətdə bu təsir artmaqdadır, adi bilik təkcə kortəbii şəkildə, gündəlik həyat praktikasının məhdud sahəsinin dərk edilməsi əsasında deyil, həm də geniş təhsil yolu ilə formalaşır.

Empirik və nəzəri bilik. Elmin strukturunda biliyin empirik və nəzəri səviyyələri fərqləndirilir. Empirik bilik nəzəri biliyin bazisini təşkil edən elmi faktların məcmusudur. Empirik bilik müşahidə və eksperiment vasitəsilə əldə edilir. Nəzəri bilik – deduktiv-aksioloji mühakimə, elmi faktların ümumiləşdirilməsi prinsipləri üzrə əldə edilən bilikdir; o, iyerarxikləşdirilmiş dolğun sistem şəklində təşkil edilir. Nəzəriyyə elmi faktların məcmusunun sadəcə ümumiləşdirilməsindən daha geniş məfhumdur. Nəzəriyyə özü yeni elmi faktların əldə edilməsi mənbəyinə çevrilir. Nəzəri biliyin əsas formaları bunlardır: elmi problem, hipotez, nəzəriyyə, prinsiplər, qanunlar, kateqoriyalar və paradigmlər.

İdrakda biliyin və həqiqətin rolu. İnsanın idrakı həqiqət axtarışından ibarət çətin bir yoldur. Filosoflar biliyin və praktikanın idrakda rolunu müxtəlif mövqelərdən izah edirlər. Geniş yayılmış bir nöqtəyi-nəzərə görə, idrakin bütün formalarının həqiqi xarakteristikalarını nəzərdən keçirsək, idrakin nə qədər çoxşaxəli, onun çalarlarının və qarşılıqlı keçidlərin nə qədər zəngin olduğunu görürük. İdrak prosesinin adekvat nəzəri rekonstruksiyası yalnız praktikanı dünyanın mənəvi baxımdan mənimlənməsinin bütün üsulları üçün əsas, məqsəd və həqiqət meyarı kimi başa düşülməsi mövqeyindən mümkündür. Bu da öz növbəsində praktika prinsipinin evristik imkanlarını daha dərindən açıqlayır.

Bu baxışı dəstəkləyən marksizmə görə, praktika və idrak bir-biri ilə çox sıx bağlıdır. Praktika, ona xas olan müxtəliflik və universallıq həqiqətin yeganə meyarıdır. Şəxsiyyətin dünyagörüşü

mədəniyyətinin formalaşmasının əsası kimi praktikanın rolu onun təbiəti və insanı dəyişdirmək funksiyaları ilə şərtlənmişdir.

Neopozitivist K.Popper həqiqətə nail olmağın mümkünlüyünü, elmi müddəaların praktiki sübutunun mümkünlüyünü və ümumiyyətlə, həqiqətin hər hansı meyarının mövcud olmasını inkar edir. O, öz mövqeyini hər hansı elmi müddəanın "saxtalaşdırılması mümkünlüyü" arqumenti ilə əsaslandırır, çünki həmin müddəalar empirik məlumatlara əsaslanır və onları tamamilə təsdiqləmək, qəti əsaslandırmaq mümkün deyildir. Deməli, prinsip etibarilə həmin müddəalar təkzib edilə bilər. O, nümunə kimi Ptolemeyin kosmologiyasını göstərir: bəşəriyyət minilliklər boyu Günəşin Yer ətrafında fırlanmasını həqiqət hesab edirdi. Bununla belə, Ptolemeyin sistemi göy cisimləri ilə əlaqədar hadisələri bu sistemi təkzib etmiş Kopernikin sistemindən heç də pis deyildi və bunları öncədən görməyə imkan verirdi. Kopernikin sistemində sübut edilirdi ki, Yer öz oxu ətrafında və Günəşin ətrafında fırlanır.

Deməli, elmi müddəaların praktiki əhəmiyyəti onların həqiqi və ya yalan olmasından asılı deyildir.

Həqiqət və inam. Həqiqət – yanılmanın əksi olan gerçək bilikdir. T.Oyzerman göstərir ki, yanılmadan – xəyali, illüзор bilikdən fərqli olaraq həqiqətin həmişə predmeti olur, yəni o, özlüyündə deyil, yalnız ondan asılı olmayan reallığa, onun müəyyən həqiqət kimi ideal şəkildə əks etdirdiyi müəyyən gerçəkliyə münasibətdə mövcuddur.

Lakin bu cür müqayisə bilavasitə ola bilməz, çünki qavrayışları, mühakimələri və əqli nəticələri predmetin ölçülməsinə ölçmək istədiyimiz müstəviyə xətkeşi tətbiq etdiyimiz kimi tətbiq etmək mümkün deyildir. Yeri gəlmişkən, hətta bu halda, məsələn, stolun uzunluğunu və ya enini bilavasitə ölçmə yolu ilə müəyyən edəndə, bununla da qavrayış sayəsində yaranmış təsəvvürü yoxlayanda həmin yoxlama təsəvvürün və predmetin dolayı yolla müqayisə edilməsi deməkdir. Dolayı vasitə ölçmə üçün tətbiq edilən alətdir.

Filosoflar həqiqəti müxtəlif şəkildə başa düşür və şərh edirlər. Məsələn, Hegel üçün elm həqiqətin ali forması, onun təcəssümüdür.

Qusserl bu barədə başqa fikirdədir. N.V.Motroşilova göstərir ki, Qusserl bilikdə həqiqətə yiyələnməyimizi, həqiqiliyin mükəmməl əlamətlərinin aydın, aşkar, bilavasitə gördüklərimiz olduğunu iddia etməklə bərabər, həqiqətə nail olmağın mümkünlüyünü inkar edir. O yazır: "Heç bir həqiqət fakt deyildir, yəni o, zaman etibarilə müəyyən deyildir. Həqiqətin mənası ondan ibarət ola bilər ki, şey mövcuddur, onun vəziyyəti göz qabağındadır, dəyişiklik baş verir və s. Lakin həqiqət özü zamanın fəvqündədir, yəni zaman daxilində mövcudluq, yaranmaq və məhv olmaq keyfiyyətlərini ona aid etməyin mənası yoxdur". Qusserl həqiqətləri ideal sahəyə aid edir, bu sahənin isə zaman xarakteri yoxdur və o, mövcudluq statusuna malik deyildir. Qusserlə görə, həqiqi və dərk edilmiş sinonimlər deyildir.

İnsanın sərvət meyilləri dünyasında inam – bir şeyin müsbət dəyər kimi qəbul edilməsi aktı xüsusi yer tutur. İnamdan əvvəl şübhə gəlir.

Həqiqət inam obyektinə ola və subyekt üçün dəyər mənası kəsb edə bilər.

İnam subyektin, şəxsiyyətin mənəvi aləmi ilə sıx bağlı olan vəziyyətdir. Bu vəziyyət obyekt haqqında müəyyən informasiya əsasında yaranır, əminlik emosiyası və digər hisslərlə müşayiət olunur, insanın fəaliyyətinin motivi, stimulu, məqsədi və istiqaməti kimi çıxış edir.

Ali dəyərlərin, humanist idealların mövcudluğuna inam həqiqi insanlığın zəruri şərtidir. Ali dəyərlərə inamın itirilməsi skepsis, həqiqət axtarmağın mənasız olması hissi doğurur.

İnam nikbin perspektivin qorunub saxlanmasını, insanı uzunmüddətli və gərgin əməyə rühlandırmaq üsulunu təmin edir.

Elmi tədqiqatda inamın ən mühüm funksiyalarından biri fəallaşdırma funksiyasıdır. İnam həqiqət axtarışını stimullaşdırır və

intensivləşdirir. Alim öz hipotezinin dəqiqliyinə inanmasa çətin ki, onu sübut etməyə çalışsın. O, başqa alimlərin fikirlərinə etimad göstərməsə, hər şeyi özü isbat etməli olardı və bu isə, əlbəttə, əsla mümkün deyildir. Nəhayət, o, özünün əvvəllər aldığı nəticələrə də inanmalıdır, əks halda hər dəfə hər şeyi təzədən sübut etməli olardı.

İnam həm də kompensator funksiyasını həyata keçirir. Bu, informasiyanın çatışmadığı şəraitdə, kəskin ekzistensial problemlilik və qeyri-müəyyənlik vəziyyətində, xüsusən yeni problemin formalaşması mərhələsində və ilkin hipotezlər irəli sürülərkən özünü göstərir.

Bir sıra hallarda inam həm də evristik funksiyanı həyata keçirə bilər.

Elmdə inama həm hiss kimi (emosional inam nəzəriyyəsi), həm intellekt fenomeni (intellektual inam nəzəriyyəsi), həm iradə atributu (iradi inam nəzəriyyəsi), həm də din fenomeni (dini etiqad) kimi baxıla bilər. Ənənəyə görə, dini etiqad tövbənin nəticəsi kimi qəbul edilir, çünki bu cür inam da zəkanın analitik işini tələb edir. Təsadüfi deyil ki, Quranda "ilm" (bilik) sözü və onunla eyni kökə malik olan adlıq və fel formalarına təqribən 750 dəfə rast gəlinir.

Təfəkkür üslubu. "Təfəkkür üslubu" anlayışı bir dövrü digərindən fərqləndirən və ona tarixi bütövlük xarakteri verən, sövq-təbii duyduğumuz ümuminin fəlsəfi rasionallaşdırılmasıdır. Müəyyən dövrün təfəkkür üslubunun təhlili mənəvi həyat formalarının ardıcılığını və onların varislik üsulunu görməyə, müəyyən cəmiyyətin mənəvi mədəniyyətinin strukturunda əsas determinantların rolunu aşkar etməyə imkan verir.

Dövrün hakim fikirlərini ifadə edən təfəkkür üslubunun həlledici amili idrakın müəyyən formasında cəmləşir. Bu norma təfəkkür üslubunun formalaşması funksiyasını öz üzərinə götürür, onun aparıcı meyllərini müəyyən edir. Dövrün təfəkkür üslubu cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklərin həssas barometridir.

Müasir dövrdə təfəkkür üslubunun formalaşması prosesində fəlsəfənin rolu və əhəmiyyəti artmaqdadır. Müəyyən dünyagörüşünün nəzəri ifadəsi və əsası olan fəlsəfə təfəkkür üslubunu təmər-küzləmiş formada təmsil etməklə təfəkkürün başqa formaların-da həlledici üslubun formalaşmasında müəyyənədi amil rolu oynayır.

Yeni təfəkkür üslubunun yaranması fərdi və kollektiv intellektu-al fəaliyyətin bir çox cəhətlərini və səviyyələrini ehtiva edən mü-rəkkəb prosesdir. Burada elə bir universal vasitə yoxdur ki, onun köməyi ilə insanların psixologiyasını sürətlə dəyişmək olsun.

Görünür, əsas məsələ cəmiyyətdə yeni intellektual ab-hava yarat-maqdan, demokratiyanın sərbəst inkişafı olmadan, ənənəvi ori-yentirlər əsasında, özünə hədsiz sayda məhdudiyyətlər tətbiq et-məklə, inkişafın yeni, qeyri-trivial yollarını axtarmadan həyata keçirilən sosial inkişaf tipinin səmərəsiz olmasına ümumi inamın formalaşmasından ibarətdir. İrəliyə doğru atılacaq addımlar yal-nız inkişafın məqsəd və strategiyasının yeni tarixi kontekstdə fundamental şəkildə yeniləşdirməklə mümkündür.

Şüuri və qeyri-şüuri. Şüür insanın inkişaf mərhələsinə çatmış psixikasıdır. Bu mərhələdə insan onun daxilində və ətrafında gedən proseslər haqqında özünə hesabat verir.

Müəyyən anda şüura qoşulmuş psixi proseslər şüuridir, əgər bu baş vermirsə, əgər psixi yaşantılar şüurun “kandarından kənar-da” qalırsa, onda psixika hələ şüür mərhələsinə çatmamışdır, o, təhtəşüür mərhələsindədir və qeyri-şüuri formada mövcuddur.

Yaradıcılıq və intuisiya. Yaradıcılıq insanın yenilik yaratmaq üzrə fəaliyyət prosesidir. Hər bir insan yaradıcı varlıqdır.

Yaradıcılığın növləri qurucu fəaliyyətin xarakterindən asılı olaraq müəyyən edilir (bədi yaradıcılıq, elmi yaradıcılıq və s.).

Yaradıcılığın inkişafının düzxətli xarakter daşması, münaqişəli vəziyyətlər yaranması, müxtəlif istiqamətlər arasında qarşidur-ma və qarşılıqlı əlaqə, alınmış nəticələrin varisliyi və elimi-nasiyası, coşqun inkişaf və durğunluq dövrlərinin mövcud

olması, əvvəlki mövqelərdən geri çəkilmək və başqa ilkin zəminlərə və idrak vasitələrinə keçid – bütün bunlar elmi yaradıcılıq prosesində qarşıya çıxan ən ümumi cəhətlər və xüsusiyyətlərdir.

Dialog və diskussiya da yaradıcı prosesin formaları hesab edilə bilər.

Yaradıcılıq saysız-hesabsız halların məhsuludur və son dərəcə fərddir. Yaradıcılıq prosesində insanın bütün mənəvi qüvvələri iştirak edir.

İntuisiya bilavasitə əldə edilmiş xüsusi bilikdir. Bu cür bilik dərk edilməmiş, çox vaxt məntiqlə və həyat təcrübəsi ilə bir araya sığışmayan bilikdir, hərçənd o, həm hissi, həm də rasional ola bilər.

İntuisiyanı məşq yolu ilə inkişaf etdirmək olar.

İntuisiya hələ kifayət qədər öyrənilməmişdir.

Fəlsəfə və aksiologiya. Dəyərlər problemi. Elm həqiqətə bir dəyər kimi meyillidir. Həqiqət axtarışı nəinki yaxşı, həm də vacibdir; biz həqiqətə hörmət etməyi öyrənməliyik. Lakin unutmamaq olmasın ki, həqiqətlə yanaşı, insanın davranışının tənzimlənməsində mühüm rol oynayan Xeyirxahlıq, Güzəllik, Bircə, Şərəf, Vəcdan və başqa anlayışlar da mövcuddur. Davranışın dərk edilməsi üçün insan bir sıra məsələləri həll etməlidir: o, dünyaya nə üçün gəlmişdir; o, nə üçün, nəyin naminə yaşayır; o, hərəkətlərini hansı ideallar naminə edir; o, hansı dəyər məqsədlərini rəhbər tutur və s.

İnsanın dünyaya “maraqlı” münasibəti bəzən onun zəkasını idrakla bağlı olmayan başqa məsələlərin həllinə yönəldir. “İdraki dəyər” problemini o halda həll etmək olar ki, biliyin iki formasının – xüsusi–elmi biliyin və dünyagörüşünün – yəni ilkin şərt tipli biliyin bərabərhüquqlu olması etiraf edilsin. Dünyagörüşü biliyi idrakda dəyər münasibətlərinin bütün növlərini ehtiva etməlidir: sosial-psixoloji münasibətlərdən mədəni-tarixi münasibətlərə qədər, elmdaxili metodoloji münasibətlərdən başlamış fəlsəfi-dinyagörüşü münasibətlərinə qədər.

Aksioloji baxımdan fəlsəfənin əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, məhz fəlsəfə insanın dəyərlər sistemində çıxış imkanına malikdir. İnsanın bu gün üzləşdiyi problemlər isə ilk növbədə, cəmiyyətin və şəxsiyyətin dəyərlər sisteminin dəyişdirilməsini tələb edir.

Fəlsəfənin fundamental mövzusu dəyərlər məsələsinin tədqiqi ilə bağlı olduğuna görə, fəlsəfə aksiologiya elminə xas olan keyfiyyətləri özündə birləşdirir. Buna görə də fəlsəfi fikrin əxlaqi-aksioloji aspekti də nəzəri-idrak cəhəti qədər vacibdir.

Bu gün qnoseologiya ilə yanaşı fəlsəfənin aksioloji aspektinə də ciddi diqqət yetirilməlidir.



Әдәбиyyат

- Гайниев И.А. *Размышления о познании*. М., 1996.
- Горский Д.П. *О критериях истины*. – *Вопросы философии*, 1988, №2.
- Жуков Н.И. *Проблема сознания. Философский и специально-научный аспекты*. Минск, 1987.
- Косарева Л.М. *Ценностные ориентации и развитие научного знания*. – *Вопросы философии*, 1987, №8.
- Мотрошилова Н.В. *Феноменология*. – *Современная буржуазная философия*. М., 1978.
- Нарский И.С. *Социальная философия франкфуртской школы, или критическая теория общества*. – *Современная буржуазная философия*. М., 1978.
- Ойзерман Т.И. *К вопросу о практике как критерии истины*. – *Вопросы философии*, 1987, №10.
- Онтология, гносеология, логика и аналитическая философия. Материалы I Российского философского конгресса. Т. III*. Сб., 1997.
- Поппер К. *Логика и рост научного знания*. М., 1983.
- Швырев В.С. *Научное познание как деятельность*. М., 1984.
- Эволюционная эпистемология*, М., 1996.



XX fəsil. İnsan fəlsəfəsi

- *Fəlsəfədə insan problemi*
- *Fərd, fərdiyyət, şəxsiyyət*
- *Hüquqi dövlətdə şəxsiyyət*
- *Tərbiyənin və təhsilin fəlsəfəsi*
- *İnsanın təbiəti və mahiyyəti*
- *İslamda insan problemi*
- *Etika. Əxlaq fəlsəfəsi*
- *Estetika. Gözəllik fəlsəfəsi*
- *İnsan fəlsəfəsinin əsas cəhətləri*

Fəlsəfədə insan problemi. İnsan problemi fəlsəfəni həmişə maraqlandırmışdır.

Hegeləqədərki klassik fəlsəfə insanı rəşional, nizamlanmış, qanunauyğun bir sistem kimi təsəvvür edirdi. Bu sistemin hissələri harmonik şəkildə yerləşmişdir, təmin özünü isə praktiki zəkənin köməyi ilə obyektiv dərk etmək mümkündür.

Din insanı özünəməxsus tərzdə şərh edirdi.

Marksizm insanı onun "yerləşdirildiyi" cəmiyyətin iqtisadi, sosial və mədəni şəraitinə ilə müəyyən olunan ictimai varlıq kimi şərh edirdi.

İlk növbədə, Kyerkeqor, Şopenhauer və Nitsşenin təlimləri ilə təmsil olunmuş qeyri-klassik fəlsəfə əsas diqqəti insanın daxili aləminin varlığına və qapalılığına, fərdin öz mövcudluğunun və tələyinin bənzərsizliyinin psixoloji cəhətdən dərkinə cəlb edirdi. Övvəllər psixologiya və dində işlədilən "ölüm", "iztirab", "peşmançılıq" və digər kateqoriyalar ilk dəfə olaraq fəlsəfədə işlədilir. Məsələn, Kyerkeqora görə, insan ardıcıl, ziddiyyətsiz və sistem-

ləşdirilmiş şəkildə təsvir edilə bilən varlıq deyildir. Buna görə də insan probleminin tədqiqi tamamilə sistemsiz olmalıdır ki, bir nöqtədən digərinə keçməklə predmeti hər tərəfdən işıqlandırmaq mümkün olsun.

İnsan haqqında elmlərdə inteqrator roluna iddia edən fenomenologiya bədən və ruh problemi ilə maraqlanır. Məsələn, fenomenologiyanın banisi Qusserlin fikrincə, insan bədəni dönərliyi, insanın mənəvi aləmi (ruhu) isə dönməzliyi ilə səciyyələnir. Ruhun xüsusiyyəti onun dəyişməz qalmasının və əvvəl olduğu vəziyyətə qayıtmasının mümkünsüzlüyüdür (əks halda, qocanın psixikasını uşağın psixikasına çevirmək mümkün olardı). Qusserl insanı maddi ilə mənəvinin, bədənə ruhun vəhdəti kimi başa düşür. O, insanın ruhani-cismani varlıq kimi anlamını bütövlükdə mədəniyyət sisteminə nüfuz etmək üçün mühüm ilkin şərt hesab edir.

İnsanın "fəlsəfi" azadlığının zəruriliyini həmişə kəskin dərk etməsi ilə seçilən ekzistensialist Sartr bu azadlığın üç aspektini fərqləndirirdi: insanın metafizik azadlığı onun tam azadlığını dərk etməsi və bu azadlığı məhdudlaşdıran hər şeyə qarşı mübarizə etməli olmasını bildirməkdən ibarətdir; bədii azadlıq, yəni, insanın incəsənət əsərləri sayəsində başqa insanlarla ünsiyyətinin asanlaşması və onları da həmin azadlıq atmosferinə cəlb etməsidir; məzлумların siyasi və sosial azadlığı.

Postmodernist filosoflar insanı ali dəyərlər axtarışında, yeknəsəq və birölçülünün bezdirici ağışundan xilas yolları axtarışında qiyam edən varlıq kimi nəzərdən keçirirlər. Onların fikrincə, insan mövcud ictimai normaları yalnız o halda başa düşə bilər ki, o, daim həmin normalardan uzaqlaşsın.

Fəlsəfənin insan haqqında dolğun konsepsiya yaratmaq üçün bütün bu fasiləsiz cəhdləri ona dəlalət edir ki, fəlsəfə insan haqqında onun dünyada şəxsi, tarixən məxsusi və buna görə də həmişə məhdud vəziyyətini deyil, onun ən ümumi vəziyyətini, necə dəyərlər, növ mahiyyətini əks etdirən təsəvvür yaratmağa çalışır. Fəlsəfə insanda onun "növünü", yəni ayrıca fərdin psixo-

loji, sosial və tarixi xüsusiyyətlərindən, onun empirik mövcudluğunun konkret şərtlənmiş üsulundan asılı olmayaraq? onu bütün bəşər övladının səlahiyyətli nümayəndəsi, “növlər” başlanğıcının daşıyıcısı edən hər şeyi bilmək deməkdir.

İnsan haqqındakı fəlsəfi məsələ insanlığın hüdudları haqqında, insanlığın mövcudluğunun tarixi formalarının müxtəlifliyinə baxmayaraq, ona bütövlük xarakteri verən məqamlar haqqında məsələdir.

Fərd, fərdiyyət, şəxsiyyət. İnsan zahiri xüsusiyyətlərlə yanaşı, həm də məcmu halda insan obrazını formalaşdıran, “fərd”, “fərdiyyət”, “şəxsiyyət” anlayışlarında əks olunan daxili xüsusiyyətlərə də malikdir.

“Fərd” anlayışı sosial tamın, insan növünün ayrıca götürülmüş hər bir nümayəndəsini bildirir. Fərd ayrıca götürülmüş insanın real antropoloji və sosial xüsusiyyətlərindən asılı olmayaraq, insan deməkdir. Anadan olmuş uşaq fərddir, lakin o, hələ insan fərdiyyəti deyildir. Fərdin qabiliyyətləri nə qədər çox inkişaf etmişdirsə, bir o qədər də o, özünün sosial mahiyyətinin və ona müvafiq sosial tama qoşulmaq vasitəsinin necə olmasına görə cavabdehdir.

Fərd cəmiyyətdə özünün mövcudluğunun nisbi müstəqilliyini, sosiallığını əldə etdikcə fərdiyyətə çevrilir. Fərdiyyət insanı bu və ya digər spesifik keyfiyyətlərin daşıyıcısı kimi xarakterizə edir. Fərdiyyət bir insanı başqalarından fərqləndirən, onu fərdi ictimai varlığa çevirən xüsusi, spesifik, səciyyəvi varlıqdır. Bu anlayış həm təbii, həm də sosial keyfiyyətləri ehtiva edir.

“Fərdiyyət” və “şəxsiyyət” anlayışları yaxın və qarşılıqlı əlaqəli anlayışlardır. Onlar çox vaxt sinonimlər və eyni mənalı anlayışlar kimi işlədilir. Şəxsiyyətin ayrılmaz xarakteristikaları hesab edilən fərdiyyət və təkraredilməzlik özlüyündə mövcud deyildir – elə belə fərdi və təkraredilməz şəxsiyyət yoxdur; şəxsiyyət yalnız fərd olduğu tamı nə qədər əks etdirirsə, o dərəcədə fərdi və təkraredilməzdir

Şəxsiyyət səciyyəvi insan fərdiyyətidir. E.İlyenkovun haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, fərd insan həyatına, insan fəaliyyətinə qə-

dəm qoyduğu mədəniyyətin kənardan ona tələqin etdiyi normalar və etalonlar üzrə öz zahiri fəaliyyətini bir subyekt kimi müstəqil şəkildə həyata keçirməyə başlayanda şəxsiyyətə çevrilir.

Şəxsiyyət azad olmaq tələbatını hiss edir və onun şəxsiyyət olması da azadlıqdan başlanır. Şəxsiyyət onu əhatə edən gerçəkliyin əvvəlcədən müəyyən edilmiş şəraitinə sadəcə uyğunlaşmır, həmin şəraitə fəal təsir göstərir, onu özünün məqsədlərinə uyğun olaraq dəyişdirir.

Hüquqi dövlətdə şəxsiyyət. Müasir şəraitdə şəxsiyyətin və dövlətin qarşılıqlı münasibətləri məsələsi prioritet əhəmiyyət kəsb etmişdir, çünki nəticə etibarilə bu məsələ insanın cəmiyyətdə və ətraf aləmdə mövqeyi ilə bağlıdır. İnsanın əsas hüquq və vəzifələrini məhz dövlət təmin etməlidir. Əsasını xalqın öz sosial və siyasi quruluşunu seçmək azadlığı prinsipi təşkil edən hüquqi dövlət konsepsiyası da buna əsaslanır.

Hüquqi dövlət konstitusiyaya əsaslanır. Konstitusiya isə siyasi hakimiyyətlə şəxsiyyət arasında münasibətləri, hakimiyyətin səlahiyyətlərini, şəxsiyyətin hüquq və azadlıqlarını müəyyən edir.

Hüquqi dövlətdə hakimiyyət qanunverici (parlament, xalq məclisi), icra (prezident administrasiyası, hökumət) və məhkəmə hakimiyyətinə (məhkəmələrə) bölünür; ümumi seçki hüququ həyata keçirilir; cəmiyyət üçün ən mühüm həyati məsələlərə dair referendumlar keçirilir. Demokratik dövlətdə siyasi hakimiyyət orqanları seçkilidir və xalqa hesabat verir, dövlət insanların taleyi barədə sərəncam vermir, o, şəxsiyyətin qanunda təsbit edilmiş hüquq və azadlıqları əsasında ictimai və fərdi müstəqilliyi üçün geniş imkanlar açır.

Vətəndaş cəmiyyətində insanın şəxsi azadlığı, fikir və söz azadlığı, dini etiqad azadlığı təmin edilir. Bu sonuncu hər hansı dinə etiqad bəsləmək, öz dinini və ya əqidələrini həm fərdi qaydada, həm də başqa şəxslərlə birlikdə, açıq və ya xüsusi qaydada dəyişmək azadlığını ehtiva edir. Dini etiqad azadlığı yalnız qanunla müəyyən edilmiş və demokratik cəmiyyətdə ictimai təhlükəsizliyin və asayişin, sağlamlığın və mənəviyyətin qorunması, ya-

xud başqa şəxslərin hüquq və azadlıqlarının müdafiəsi üçün zəruri olan məhdudiyətlərə məruz qala bilər.

Tərbiyənin və təhsilin fəlsəfəsi. "Şəxsiyyət" anlayışı çox vaxt insanın müəyyən "qərarlaşmış" vəziyyəti ilə əlaqələndirilir. Bu halda bəzən insanın inkişafının erkən mərhələlərində, uşaqılıq dövründə baş verən şəxsiyyətin təşəkkülü prosesinin özünü unudurlar. Uşaq əvvəlki nəsillərin nailiyyətlərini tədricən mənimsəyir və nəticədə o, ictimai qabiliyyətləri təkrar edə bilər.

Şəxsiyyət uşağın ictimai qabiliyyətləri özündə təkrarlama fəaliyyəti prosesində formalaşır. Bu fəaliyyət ilk növbədə uşağın yaşlılarla birgə həyatı, onun tərbiyə edilməsi və öyrədilməsi sayəsində mümkündür. Cəmiyyətdə tərbiyənin və təhsilin məqsədyönlü təsirlərinin rolu artdığına görə, tərbiyə və təhsil uşaqların psixi inkişafının ən ümumi və zəruri forması, bu inkişafın təşkili forması kimi çıxış etməyə başlayır.

İnsanın qabiliyyətləri təlim və tərbiyə prosesində formalaşır. V.Davidova görə, predmetlərdən onların təyinatı üzrə istifadə edilməsi, oyun, ümumtəhsil məktəbində oxumaq, ətrafdakı insanlarla ünsiyyət kimi fəaliyyət tipləri uşağın 15 yaşa çatana qədər müəyyən qabiliyyətlər qazanmasına, planlar qurmasına, mənəvi ideallar seçməsinə imkan verir. Tərbiyə və təhsil sayəsində uşaq 17 yaşa çatana qədər elə şəxsi keyfiyyətlər kəsb edir ki, onlar onun kollektivdə çalışmasına, bu zaman ünsiyyətin əsas forma və vasitələrindən istifadə etməsinə, elmi dünyagörüşünün əsasını təşkil edən nəzəri şüurun elmi, bədii, mənəvi və hüquqi formalarından baş çıxarmasına imkan verir.

Bütün bu ehtiyaclar və qabiliyyətlər uzun (10 ildən 15 ilə qədər və daha artıq) və mürəkkəb bir prosesdə - şəxsiyyətin təşəkkülü və inkişafı prosesində formalaşır. Lakin bəzən həyat fəaliyyəti şəraiti daha tez dəyişdiyi üçün praktikanın tələbləri və onların təlim və tərbiyə sistemində reallaşmasının səviyyəsi arasında uyğunsuzluq yaranır. Bununla əlaqədar, insanın fəaliyyət sisteminin və onun qabiliyyətlərinin inkişaf meyillərinin elmi cəhətdən proqnozlaşdırılmasının əhəmiyyəti artır.

Qabiliyyətlərin, xüsusən hələ mövcud olmayan fəaliyyət formalarına tətbiqən inkişafını proqnozlaşdırmaq nə deməkdir? İnsanın təkcə peşəkar inkişafını deyil, həm də ümumi sosial inkişafını necə proqnozlaşdırmaq olar? Nəzərə almaq lazımdır ki, ümumi və xüsusi informasiya çox vaxt hələ onun praktikada reallaşdırılmasına qədər köhnədir, bu informasiyanın mənim-sənilməsinə isə tədris vaxtının çox hissəsi sərf edilir. Ona görə də aydındır ki, əvvəlcə “insanın ictimai təkrar istehsalı”, təlim və tərbiyə sistemində insanın ixtisas qabiliyyətlərinin deyil, ümumi və ən başlıcası, insanın özünü inkişaf etdirmək qabiliyyətinin və özünü təkmilləşdirməyə tələbatının inkişaf etdirilməsi üçün zəruri şərait yaradılmalıdır. Bu halda qarşıya çoxlu sosial-fəlsəfi və konkret-elmi problemlər çıxır: şəxsiyyətin ehtiyat imkanlarından maksimum istifadə olunmasını necə təmin etməli? İnsanın özünü inkişaf etdirməyə marağını necə stimullaşdırmalı?

Təlim və tərbiyə prosesində şəxsiyyətin inkişafının intensivləşdirilməsi yaddaşı ikinci dərəcəli, əksər hallarda marağı, inkişafa olan tələbatı stimullaşdırmaq əvəzinə, onları sıxışdıran ikinci dərəcəli məlumatlarla yükləyən külli miqdarda materialın əzbərlənməsini nəzərdə tutan köhnə təlim və tərbiyə metodlarından imtina olunmasını tələb edir. Tədris vaxtından səmərəsiz istifadə edilməsi ona gətirib çıxarır ki, zəruri sosial-mənəvi hazırlıq, estetik və fiziki inkişaf üçün ayrılan saatlar minimuma endirilir, bu isə şəxsiyyətin tərbiyəsi və inkişafı məsələlərinin optimal həllini təmin etmir.

Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, şəxsiyyət istehlak çərçivəsində inkişaf edə bilməz; şəxsiyyətin təşəkkülü tələbatın quruculuqla əvəz olunmasını nəzərdə tutur. E.İlyenkov göstərir ki, uşaq yalnız o yerdə və o halda şəxsiyyətə - sosial vahidə, subyektə, sosial-bəşəri fəaliyyətin daşıyıcısına çevrilir ki, o, özü həmin fəaliyyəti həyata keçirməyə başlasın.

“Mən”in mahiyyəti probleminin həllinin açarı şüurlu seçim kimi şəxsiyyətin təşəkkülündədir. İnsanın şəxsiyyət olması üçün o, həyatı mövqeyini şüurlu şəkildə seçməli və bu seçimə müvafiq olaraq hərəkət etməlidir.

İnsanın “Mən”i müəyyən mənəvi mənada və ya fərdi cismanilik çərçivəsində ciddi məhdudlaşdırılmış, özünə qapanmış məfhum deyildir. “Mən” ilk növbədə, sosial və mədəni həyatın müxtəlif formaları ilə sıx əlaqəli şəkildə təsəvvür edilir və başa düşülür. İnsan fərdiyyətinin, fərdi şüurun təşəkkülü və təklənməsi yalnız bu cür həyat mühitində mümkündür. Şəxsiyyət vahid özünüdərk formasından, yəni ayrıca şəxsin “daxili özünüdərk” formasından başqa heç bir mövcudluq formasında təsəvvür edilmir. Lakin E.İlyenkovun sözlərinə görə, bu formada özünüdərk amili, sadəcə əhval-ruhiyyə, fərdin orqanizminin daxili vəziyyətini hiss etməsi faktına, insanın öz bədəninin üzvi duyğularının məzmununa çevrilir və “Mən” dedikdə bunlar nəzərdə tutulur.

İnsan şəxsiyyətinin fərdiliyi ictimai münasibətlərin təbiətindən və xarakterindən əhəmiyyətli dərəcədə asılıdır. Lakin bu asılılığı mütləqləşdirmək olmaz. Bununla bərabər, din, incəsənət, ədəbiyyat və dil tarixindən seçmə materialların təhlili göstərir ki, hər bir etnik mədəniyyət insanın şəxsiyyət kimi spesifik obrazını formalaşdırır. İ.S.Kon yazır: “Mürəkkəb, dinamik cəmiyyət bəsit və yeknəsəq “insan materialı” ilə bir araya sığmır, mənəvi cəhətdən zəngin, hərtərəfli şəxsiyyət isə primitiv və diferensiasiya edilməmiş sosial mühitdə mövcud ola və inkişaf edə bilməz”.

İnsanın təbiəti və mahiyyəti. Biz hər hansı hadisənin təbiəti barədə danışanda onun mahiyyətini, əsas xassəsini nəzərdə tuturuq. “İnsanın təbiəti” anlayışı da insanı başqa canlılardan fərqləndirən xüsusi cəhətləri nəzərdə tutur və o, insanın mahiyyəti adlanır.

Lakin insan mürəkkəb varlıqdır, onun təbiətinə müxtəlif mühüm xüsusiyyətlər xasdır. Ayrı-ayrı elmlər insan anlayışının həmin elmlər üçün əhəmiyyətli görünən bu və ya digər əlamətlərini öyrənir. Fəlsəfə isə başqa elmlərdən fərqli olaraq bu anlayışa dəyər xassəli mühakimələri aid edir. Y.Milner-İrininin fikrincə, “insanın təbiəti” anlayışı onu səciyyələndirir ki, o, bəşəriyyətin bütün mənəvi həyatının obyektiv mənbəyini, eyni zamanda, etik kateqoriyaların bütün sisteminin bünövrəsini təşkil edir.

Lakin fəlsəfədə də müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər və yanaşmalar mövcuddur. Buna görə də insanın təbiəti haqqında müxtəlif mütəfəkkirlərin təsəvvürləri fərqlidir, bəzən isə birbaşa ziddiyyətlidir. Məsələn, Aristotel belə hesab edirdi ki, insan siyasi heyvandır. Orta əsr mütəfəkkirləri insan təbiətinin günahkar olmasından tez-tez danışdılar. Maarifçi filosoflar yeni ictimai münasibətlərin ideallarını axtararkən insana müraciət edirdilər. Yeni dövr filosofları insanın zəkasına apelyasiya edirdilər. Tomas Hobbs insanda ilk növbədə acgözlük, paxıllıq, lovgalıq və şöhrətpərəstlik kimi mənfi əxlaqi keyfiyyətlər görür, xüdbinliyi insan fəaliyyətinin başlıca stimulu hesab edirdi. Digər filosoflar belə hesab edirlər ki, insan qəlbinin təbii xassələri yalnız gözəl, ədalətli və namuslu olanlar haqqında təsəvvürlərdir. Bəzi filosoflar ümumiyyətlə, insanın təbiəti məsələsinin qoyuluşunun qanuniliyini inkar edir və bildirirlər ki, insanın heç bir təbiəti yoxdur. Başqaları isə insanı ictimai heyvan adlandırırlar. "İnsanın təbiəti" anlayışının birinci dərəcəli ümumi dünyagörüşü əhəmiyyəti kəsb etməsini israr edən filosoflar da olmuş, onlar insana ictimai münasibətlərin məcmusu kimi tərif vermişlər. İnsanın təbiətinin fenomenoloji, ekzistensialist, naturalist-antropoloji, marksist və digər tərifləri təklif olunur.

Bütün bu təriflərlə az və ya çox dərəcədə razılaşımaq olar, çünki onlarda insanın müəyyən mahiyyəti göstərilir.

Mütəxəssislər insan haqqında danışarkən onun real təbiətini (insan varlığının heyvani və kortəbii başlanğıclarını) və ideal təbiətini – fasiləsiz olaraq dəqiqləşdirilən, zənginləşdirilən və təkmilləşdirilən, həqiqətən bəşəri keyfiyyətləri fərqləndirirlər. Y.Milner-İrininin sözlərinə görə, xeyirxahlıq yaradıcısı, həqiqətə, gözəlliyə əsaslanan yeni, bəşəri dünyanın yaradıcısı, bu həqiqətin və bu gözəlliyin yaradıcısı kimi öz tarixi vəzifəsini tam həcmdə dərk etmiş və gündəlik həyat və fəaliyyətində özünün bu tarixi vəzifəsinə dönmədən riayət edən insan, başqa sözlə desək, daxili, mənəvi (və ya əxlaqi) azadlıq qazanmış insan real mənəvi varlıqdır.

Mütəxəssislər belə hesab edirlər ki, ümumiyyətlə insanın təbiəti anlayışı heç də metafizik mücərrədlik deyildir. Lakin bu anlayış olmasa, etika elminin hər hansı bir məsələsindən baş çıxarmaq qeyri-mümkündür. Mənəviyyatın ümumbəşəri xarakteri məhz insanın təbiəti anlayışından irəli gəlir. İnsan müəyyən dəyərlər sistemini seçə və bu sistemin tələb etdiyi zəkallıq, məsuliyyət hissi və dəyişdirici yaradıcılıq qabiliyyəti kimi insani keyfiyyətlərə ciddi əməl edə bilər.

İnsanın mahiyyətini təşkil edən ideal yaradıcı-qurucu təbiəti barədə ayrıca söhbət açmaq lazımdır. Bu təbiətin tam və sərbəst reallaşdırılması insanın xoşbəxtliyidir.

Xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, elm əvvəllər heç vaxt insan haqqında bugünkü qədər böyük həcmdə konkret biliklərə malik olmamışdır. İnsan fəaliyyətinin ən müxtəlif cəhətləri haqqında təkcə ictimai və tarixi-humanitar elmlərdə deyil, təbiət və texnika elmlərində də zəngin material toplanmışdır. Elm indiyə qədər insanın müstəsna xüsusiyyəti hesab edilən bir sıra xassələri və funksiyaları eksperimental şəkildə bərpa etmək iddiasına düşmüşdür. Məsələn, uşaq hələ ana bətnində ikən onun bəzi zehni, fiziki və bioloji keyfiyyətlərini yaxşılaşdırmaq olar. Uşağın böyüməsi, tərbiyəsi və təlimi prosesində çox işlər görmək mümkündür.

Lakin bütün bunlar uşağın fitri qabiliyyətləri, anasının və atasının fiziki və bioloji imkanları ilə, ailədə, məktəbdə və dostlarının əhatəsində üzləşdiyi bir sıra xarici amillərlə məhdudlaşır.

Müasir embriologiya və gen mühəndisliyinin ən yeni nailiyyətləri sayəsində bu gün elm insan yetişdirməyin tamamilə yeni, süni üsulunu – klonlaşdırmanı, insanların klonal üsullarla yaradılmasını kəşf etmişdir. V.P.Qonçarov müasir insanın və bəşəriyyətin yeni keyfiyyətə keçməsinin əsas yollarından söhbət açaraq klonlaşdırmanın müsbət cəhətini onda görür ki, bu üsulun köməyi ilə prinsipcə fərqli insanın heç olmasa, bir və ya iki nüsxəsini almaq və həmin nüsxələr əsasında insanların təkrar istehsalının təbii prosesinə başlamaq olar. Bu nüsxələr müəyyən mənada insanın yeni növünün Adəm və Həvvəsi ola bilər.

Klonlaşdırma haqqında söhbətlər insanın daxili aləminə hədsiz müdaxilə və bu həyatla manipulyasiya barədə müxtəlif proqnozlara səbəb olur; insan şəxsiyyətinin layihələşdirilməsi barədə təşvişdoğurucu fikirlər söylənir. A.Kərimova belə hesab edir ki, genetik materialla manipulyasiya insanın təbiətinin əsaslarının əsaslarına və insanın özünün həyati hüquqları kompleksinə qəsd etmək deməkdir. Onu narahat edən budur ki, genetik müdaxilənin, həqiqətən bəşər övladının “yaxşılaşdırılmasına” gətirib çıxaracağına heç bir zəmanət yoxdur. Lakin mütəxəssislərin çoxunun fikrincə, klonlaşdırma insanın həyata hazırlanması prosesinin şüurlu şəkildə idarə edilməsi, onun bütün keyfiyyətlərinin, qabiliyyətlərinin və məziyyətlərinin modelləşdirilməsi, onların artıq fəaliyyətə hazır şəkildə insana bəxş edilməsi deməkdir.

İslamda insan problemi. İslama görə Tanrı birdir – Kainatı və orada olan hər şeyi yaratmış Allah. Kainatda müşahidə edilən ciddi qayda və nizam Allahın iradəsinə və əmrinə tabedir. Allahın yaratdığı təbii varlıqlar insanın müvəqqəti istifadəsinə verilmişdir və ona tabe edilmişdir. Lakin onlar insana münasibətdə müstəqildir. Çünki yaranmışların hamısının sahibi Allahdır. İnsan isə təbiətin nemətlərini öz Tanrısının bəxşişi, Onun mərhəmətinin əlaməti kimi qəbul etməli, onlara şükranlıqla yanaşmalı və bu yolla Allaha inamını göstərməlidir.

İnsan öz təbiətinə və vəzifəsinə görə Allahın quludur və Ona şərik qoşmadan Ona itaət etməlidir. Lakin eyni zamanda, insan başqa məxluqlar arasında seçilir – o, Yer üzündə Allahın bəndəsidir, ona zəka verilmişdir. Onun bilmədiklərini ona Allah öyrətmişdir.

İslam fəlsəfəsinin tədqiqatçısı Y.A.Frolova yazır: “Zəkalı məxluq olan insan bilir ki, həqiqət bütün varlığın vəhdəti, insanın dünya ilə, Allahla vəhdəti və bunun nəticəsi kimi insanın Allaha və Onun yaratdıqlarına: dünyaya və başqa insana sevgisi deməkdir. Həyatda əsas məsələ bu bərəkətli dünyanın və ona layiq olan, Tanrının müəyyən etdiyi nisbətləri dəyişmək iddiasına düşməyən, buna görə də mənəviyyatlı olan bəşəriyyətin qarşılıqlı nisbətini saxlamaqdır. Buna görə də mənəviyyat, əxlaq

ruhun ekstensiv inkişafına, kənardan – təbiət vasitəsilə Allaha, insanın daxili aləminə, onun dünya ilə əlaqəsinin açıqlanmasına, idraki, təbiəti dərk etmək qabiliyyətlərinin kor-koranə bərqərar olmasına, yəni xalis elmə deyil, insanın xalis mənəvi tələbatını məhdudlaşdıran, bu dünyanın faniliyini başa düşən həyata yönəlmişdir, çünki bundan başqa nə varsa hamısı cəfəngiyat, təkəbbür və uydurmadır”.

İslama görə, insan həyatının ən böyük məqsədi Allaha yaxın və Onun mərhəmətinə layiq olmaqdır. Bu məqsəd ən uca əxlaq meyarına çevrilir və insanın mənəvi yüksəlişi yolunda onun özünü təkmilləşdirməsinə mane olan heç bir əngəl yarana bilməz.

İslamın bütün tarixi boyunca müsəlman mütəfəkkirlər Allahın adlarını və atributlarını yenidən mənalandırmaq əsasında elə bir konsepsiya yaratmağa çalışmışlar ki, həmin konsepsiyaya görə, İlahilik insanın özünün mahiyyətində, onun mənəvi aləmində, qəlbində və davranışında təzahür edir. İnsan “kiçik dünya”, Kainatın “konspektidir”. Bu konsepsiyada insan Tanrının adlarının və atributlarının ən adekvat inikası, Mütləq varlığın özünüdərkinin və yaranışın son məqsədidir.

Bu gün insan haqqında islam konsepsiyası inkişafın həddinin olmaması barədə Qərb konsepsiyasının, insan-təbiət sistemində münasibətlər məsələsinin təhrif edilmiş şəkildə başa düşülməsi sayəsində dünyada yaranmış böhranlı vəziyyətdən çıxış yolu hesab edilir. Müsəlman mütəfəkkirləri insan və şəxsiyyətlərə münasibətlər problemini, insanın mövcudluğunun məqsəd və şərtlərini insanın kainatda rolunun və yerinin islam anlayışı işığında dərk olunmasını təklif edirlər. Məsələn, iranlı müsəlman filosof S.Nəsr islamda ruhun insanın vəhdəti ideyası kimi təfsirinə böyük diqqət yetirir və Qurana istinad edərək bildirir ki, Müqəddəs Kitabda insanın mənəvi parametrləri Tanrının siması ilə eyniləşdirilir. S.Nəsrə görə insanın üzləşdiyi problemlərin bir səbəbi vardır – insan özünün heç də bütün imkanlarından istifadə etmir və ümumiyyətlə, kim olduğunu unudur. Müasir dövrdə insanların mövcudluğunun şərtləri və bəşəriyyətin

gələcəyi barədə dərindən və hərtərəfli fikirləşənlər yekdilliklə bildirirlər ki, insan müəyyən yeni və eyni zamanda, köhnə dəyərlərdən bəhrələnməlidir. O, həmin dəyərlərə misal olaraq aşağıdakıları göstərir: itaətkarlıq, təmkinlilik, xeyirxahlıq, ədalətlik və s. Filosof insanın həyat şəraitinin yaxşılaşmasını islamın ənənəvi prinsiplərinə müraciət etməkdə görür. Onun fikrincə, planetdə həyat üçün təhlükəli olan və bəşəriyyətin gələcəyinin aydın olmamasını şərtləndirən bütün meyillər yalnız “diqqət mərkəzinə dəyişməklə”, Tanrı ilə daha sıx əlaqə yaradılması yolu ilə başqa səmtə yönəldilə bilər. Bunsuz bəşər ailəsinin vəhdətini təsəvvür etmək mümkün deyildir.

S.Nəsrin sözlərinə görə, müasir insanın üzləşdiyi uğursuzluqlar, onun öz real imkanlarını şişirtməsi ilə bağlıdır. Müasir insan özünün nə dərəcədə qeyri-mükəmməl olmasını başa düşmür, onun həyata keçirdiyi müxtəlif dəyişikliklərin fərd üçün həyati əhəmiyyət kəsb edən cəhətləri ilə yanaşı, həyatın digər cəhətlərinə də aiddir. Bu şəraitdə din insana onu böyük vəhdət ruhuna maksimum yaxınlaşdıran kamilləşmənin norma və modellərini açıqlamalıdır.

Sufi şairlər Rumi və Caminin əsərlərinə istinadlar bu cür konsepsiyaları əsaslandırır. Rumi belə hesab edirdi ki, məxluqlar arasında fərqlər onların zahiri görkəmindən irəli gəlir. Ruh ideyası mənimsənildikdə ruhun birləşməsi ideyası da mənimsənilmiş olur. Cami isə belə hesab edir ki, insanın ruhu müxtəlif mərhələlərdən keçməklə kamilləşir, ilahi ruha daha çox yaxınlaşır, bununla da özünün orta səviyyəli gündəlik gerçəkliyindən uzaqlaşır. Kamil insan mükəmməlliyin və bütövlüyün ən yüksək mənasında bəşəri “Mən” deməkdir. “Kamil insan” anlayışının iki aspekti vardır. Əvvəlnən, o, həm insanın, həm də kainatın ontoloji prototipidir. İkincisi, kamil insan təqlid edilmək üçün nümunə və ya yaradıcılığın məqsədidir. S.Nəsr sufi mütəfəkkirlərin konsepsiyalarını ümumiləşdirərək bildirir ki, bəşər cəmiyyətinin vəhdətinə yalnız o halda nail olmaq mümkündür ki, insan öz daxilində mənəvi tarazlığı saxlamağa çalışsın, yəni Tanrının buyurduqlarına əməl etsin.

Etika. Əxlaq fəlsəfəsi. Etika - əxlaq, əməl edilməli mənəvi qanun, həqiqi insaniyyətin prinsipləri, həyatın ali, ideal dəyərləri haqqında elmdir. Etika aşağıdakı mühüm suallara cavab verməlidir: insanın mövcudluğunun mənası nədən ibarətdir?! İnsan təbiətinin gerçəkləşməsi nədən ibarət olmalıdır? Digər sosial elmlərlə yanaşı, etika da həyatın insan qarşısında qoyduğu çoxlu problemlərin həllinə kömək etməli, yeni əxlaqi münasibətlərin formalaşmasına, insanın tərbiyə edilməsi işinə öz töhfəsini verməlidir.

Etika əxlaq şüurunun və əxlaqi münasibətlərin təbiətini öyrənməklə əxlaq normalarının və əxlaqi dəyərlərin səciyyəvi xüsusiyyətlərini, insanın davranışında başqa norma və qiymətlərlə müqayisədə onların tətbiq edilməsinin xüsusi üsullarını, insanın hərəkətlərinə görə cavabdehlik və məsuliyyətin xüsusi şərtlərini, insanın tərbiyəsində əxlaqın xüsusi rolunu aydınlaşdırır.

Əxlaq şüurunun əsas anlayışları vicdan, borc, şərəf, yaxşılıq, xeyirxahlıq və digər anlayışlardır. Vicdan anlayışı etikanın ilk anlayışı, yaxşılıq anlayışı onun əsas anlayışıdır. Əxlaq fəlsəfəsi həmin anlayışların rəasional əsaslandırılması, onların məzmununun cəmiyyətin və insanın inkişafının obyektiv tələblərinə müvafiqliyinin isbat edilməsi ilə məşğul olur. Bütün bu anlayışlar eyni dərəcədə əhəmiyyətlidir və hərəkətin əxlaqa müvafiq olub-olmadığını müəyyənləşdirir. Y.Milner-İrinin haqlı olaraq qeyd edir ki, əxlaqlı və ya əxlaqsız olmaq yalnız hərəkətə aiddir. Əxlaqlılıq və ya əxlaqsızlıq xassə deyil, haldır: insan müəyyən məqamda etdiyi hərəkətin xarakterindən asılı olaraq bir vəziyyətdən başqa vəziyyətə keçir.

Vicdan insan təbiətinin ifadəsidir. Vicdanın sayəsində insan özünün insanlıq təbiətini qoruyur, hərəkətlərinə özü nəzarət edir və qiymət verir.

Mənəviyyət və əxlaq vicdan sahəsinə aid anlayışlardır. Hərəkət vicdanla edilmiş olduqda o, əxlaqi və mənəviyyətli hərəkət hesab edilir. Biz bu dərs vəsaitinin birinci hissəsində artıq qeyd

etmişdik ki, “əxlaq” və “mənəviyyat” anlayışları identikdir, əxlaq ruhi praktika ilə bağlıdır. Əlbəttə, əxlaqın ictimai şüur norması kimi nəzərdən keçirilməsi ilə kifayətlənmək, əxlaqın praktiki tərəfini – davranışı, hərəkətləri, adətləri, ənənələri, mənəvi münasibətləri nəzərdən qaçıрмаq olmaz. Sosial-tarixi kontekstdə əxlaq bütün sosial gerçəkliyin Xeyir və Şər kimi təfsir edilməsi formasında qavranılması sayəsində dünyanın insan tərəfindən mənəvi-praktiki baxımdan öyrənilməsi üçün nadir mexanizmdir.

Təbii ki, əxlaq maddi praktika ilə, dünyanın predmet-praktiki baxımdan öyrənilməsi ilə eyniləşdirilə və ictimai varlığa aid edilə bilməz. Lakin sosial determinasiyanın “ikinci layı”, onun mürəkkəb və dolaylı xarakteri haqqında danışmaq olar. Fərd yalnız öz hərəkətləri obyektiv dünyanı dəyişməklə mənəvi dünyasını, əxlaq və mənlilik şüurunu dəyişə bilər. Varlıqla əxlaq arasında əsl daxili ziddiyyət məhz dünyanın mənəvi-praktiki baxımdan öyrənilməsi prosesində özünü büruzə verir. Mənəvi fəallığın mənbəyi də bu daxili ziddiyyətlə izah edilir: dəyərlər dünyasının mövcud olmasını “hiss etmək” imkanı ilə yanaşı, bu “kəşf”dən yayınmaq da mümkün deyildir.

Əxlaq tənzimləyici fəallığın adət, hüquq və digər mənbələrindən ictimai qayda tələblərinin, müxtəlif səviyyəli mənafehlərin uzlaşdırılmasının məzmunundan və hətta formasından daha çox bu tələblərin həyata keçirilməsi üsulu ilə fərqlənir. O, davranış məsələlərinin xüsusi bir sinfinin müstəqil şəkildə qarşıya qoyulmasına və həllinə imkan verən hərəkətlərin seçimində suveren olan insanların kütləvi ünsiyyətinin tənzimlənməsi üçün qeyri-institusional mexanizmə çevrilir. Ayrıca bir şəxsiyyətin öz üzərinə müəyyən vəzifə götürməsi məsələsi qoyulduqda bu vəzifə bütün utilitar-praqmatik mülahizələrə qarşı qoyulur və hətta davranışın məqsədi və nəticəsi kimi ictimai səmərə də yalnız subyektin tam və qeyd-şərtsiz təmənnasızlıq nümayiş etdirməsi şərti ilə əxlaqi əhəmiyyət kəsb edir. İctimai fikrin ideal sanksiyaları və əxlaqi əqidələr, “marağı olmayan” motivlər bilavasitə məcbureddici instansiya kimi çıxış edir, bəzi hallarda isə

davranışı əvvəlcədən müəyyən edilmiş normativ hədudlardan kənara çıxarmaqla səmtləşdirici funksiyanı da yerinə yetirirlər.

Şəxsi və ictimai mənafehlərin nisbəti, şəxsi mənafehin ictimai mənafehə tabe edilməsi məsələsi ayrıca məsələdir. Şəxsi ilə ictimai-nin nisbətinin müxtəlif formaları heç də həmişə zahiri məcburet-mədən ibarət olmur. Şəxsi mənafehin ictimai mənafehə tabe edilməsi şəxsiyyətin daxili halı ola bilər: vicdan başqa cür, istədiyi kimi deyil, məhz bu cür hərəkət etməyi tələb edir. Şəxsiyyət öz davranışının məqsədlərini, ideallarını və hərəkət xəttini seçir.

Dünyanın Xeyir və Şər kateqoriyaları əsasında öyrənilməsi onun sadəcə olaraq, həmin kateqoriyaların köməyi və onların dilində qiymətləndirilməsi ilə deyil, həm də dəyərlər "istehsalına" cəlb edilməsi, normayaratma prosesinə qoşulması deməkdir. Buna görə də bütün normalar, dəyərlər, ideallar və bütöv kodekslər fərdin özbaşınalığını sadəcə kənar məhdudlaşdırıcılar deyil, onu fəallığa sövq edən daxili qüvvə, onun öz yaradıcılığının məhsullarıdır. Nəticədə olmalı ilə olanın, dəyərli ilə utilitarın, sosial ilə mənəvinin birləşməsi və hətta qovuşması baş verir.

Əxlaqi hadisələrin təhlilində aksioloji və sosioloji yanaşmalar mühüm rol oynayır. Aksioloji yanaşma əxlaqın səciyyəviliyinin aşkar edilməsi, onda ideoloji məqamların dəqiq müəyyənləşdirilməsi, funksional elementlərin açıqlanması, normativ müddəaların izah edilməsi, etik şüur ilə sosial praktika arasında əlaqələndirici halqa kimi normativ etikanın xüsusiyyətinin başa düşülməsi üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Sosioloji yanaşmanın rolu onunla izah edilir ki, ictimai hadisə olan əxlaq bütövlükdə ictimai sistemdən kənarda mövcud ola bilməz. Cəmiyyətin strukturunun və onun inkişaf qanunauyğunluqlarının tədqiqi əxlaq hadisələrinin düzgün başa düşülməsi üçün zəmin yaradır.

Estetika. Gözəllik fəlsəfəsi. Bu gün insan ciddi intellektual, əxlaqi və estetik sınaqlar qarşısındadır. Səciyyəvi cəhəti kütlənin meyil və ehtiraslarının məharətlə nəzərə alınmasından ibarət olan kütləvi mədəniyyət öz təsir dairəsini genişləndirir. Bədiilik

keyfiyyəti az qala hər şeyə aid edilir, incəsənətlə əyləncə arasında hədd aradan qalxır.

Bu şəraitdə gözəllik kateqoriyasının əhəmiyyəti nəinki azalmır, əksinə, daha da aktuallaşır. Fəlsəfi elm, gözəllik fəlsəfəsi olan estetik insanın dünyanı estetik baxımdan öyrənilməsinin qanunauyğunluqlarını, gözəllik qanunları üzrə yaradıcılığın mahiyyətini və formalarını öyrənməklə məşğuldur.

İnsan eybəcər və rəzil olanı deyil, qəşəng, gözəl və ülvi olanı estetik hesab edir. Dünyanın estetik baxımdan öyrənilməsinin ən mühüm üsullarından biri incəsənətdir. İncəsənətdə insan şeylərə öz təbiəti mövqeyindən yanaşır və onları bu mövqedən qiymətləndirir. Lakin insanın təbiəti də məhz onun hər hansı şeyin mahiyyətini bərpa etmək, hər hansı predmetdə ona müvafiq meyanı görmək imkanında üzə çıxır. Deməli, incəsənətin mahiyyəti dünyanı gözəllik işığında görmək, onun əsas funksiyası isə estetik funksiya olacaqdır.

Filosoflar gözəlliyi tarix boyu müxtəlif şəkildə başa düşmüş və izah etmişlər. Gözəllik haqqında təsəvvürlərimizin əsasını təşkil edən fikir deyil, müəyyən daxili hissdır. Mühakiməyə əsaslanan bilik gözəlliyin dərk edilməsində hissələrin ifadəsini əvəz edə bilməz.

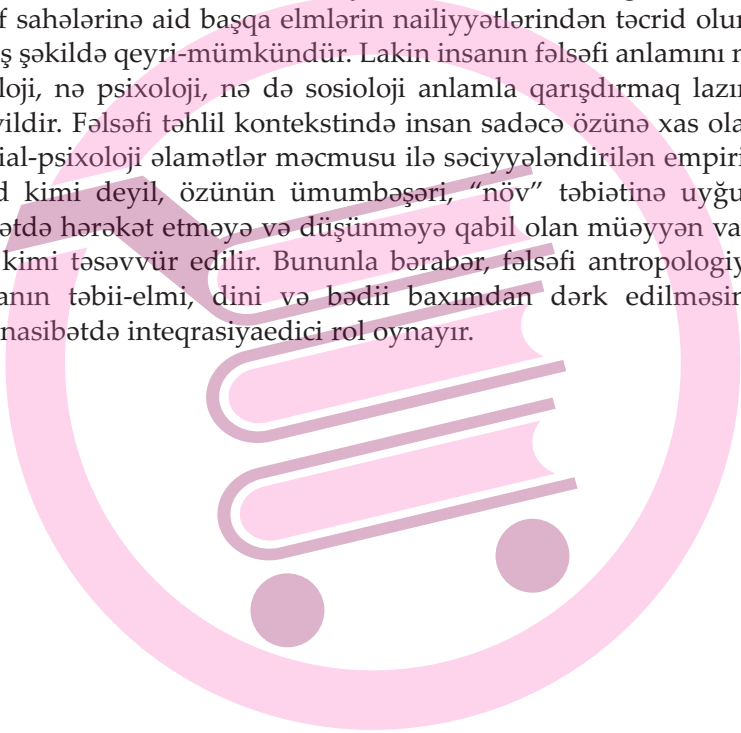
Əxlaqi və estetik hissələr bir-biri ilə sıx bağlıdır, çünki yaxşılıq və gözəllik arasında dərin daxili vəhdət vardır.

İnsan fəlsəfəsinin əsas cəhətləri. Aydın ki, fəlsəfənin mərkəzində məhz insan dayanır və məhz insanın dünyaya münasibəti, onun məqsədyönlü fəaliyyəti, dəyərlər sistemi, azadlığa can atması və yaradıcı imkanlarını gerçəkləşdirməyə çalışması sanki bütün fəlsəfi problemləri öz ətrafında cəmləşdirən özəkdir.

Fəlsəfədə insan haqqında dolğun konsepsiya axtarırları davam edir. Bununla bərabər, məhz insan fəlsəfəsi sayıla biləcək ayrıca bir fəlsəfənin mövcud olduğunu deyə bilmərik. Lakin insan problemi, onun təbiəti və mahiyyəti problemi həmişə filosofların diqqət mərkəzində olmuşdur.

İnsan problemi çox mürəkkəb problemdir və onun həlli müxtəlif yanaşmalar və nöqtəyi-nəzərlər tələb edir. Buna görə də insan fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, orada vahid fikrin olması istisna edilir. İnsanın fəlsəfi mənada başa düşülməsinin vahid əsası yoxdur və bu səbəbdən insan haqqında məsələdə birmənalı mühakimələr ola bilməz. Filosoflar özlərinin sosial maraqlarından və dünyagörüşü postulatlarından asılı olaraq, bu məsələyə müxtəlif mövqelərdən yanaşırlar.

İnsanın fəlsəfi baxımdan tam öyrənilməsi bəşər varlığının müxtəlif sahələrinə aid başqa elmlərin nailiyyətlərindən təcrid olunmuş şəkildə qeyri-mümkündür. Lakin insanın fəlsəfi anlamını nə bioloji, nə psixoloji, nə də sosioloji anlama qarışdırmaq lazım deyildir. Fəlsəfi təhlil kontekstində insan sadəcə özünə xas olan sosial-psixoloji əlamətlər məcmusu ilə səciyyələndirilən empirik fərd kimi deyil, özünün ümumbəşəri, "növlük" təbiətinə uyğun surətdə hərəkət etməyə və düşünməyə qabil olan müəyyən varlıq kimi təsəvvür edilir. Bununla bərabər, fəlsəfi antropologiya insanın təbii-elmi, dini və bədii baxımdan dərk edilməsinə münasibətdə inteqrasiyaedici rol oynayır.



Ədəbiyyat

- Вивекананда Свами. Философия йога. Магнитогорск. 1992.
- Гуревич П.С. Человек. М., 1995.
- Керимова А.Д. Социально-этические проблемы генетики человека. – Вопросы философии, 1980, №5.
- Кон И.С. Открытие "Я". М., 1978.
- Мильнер-Иринин Я.А. Понятие о природе человека и его место в системе науки этики. – Вопросы философии, 1987, №5.
- Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии. Новосибирск, 1996.
- С чего начинается личность, М., 1979.
- Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.
- Фролов И.Т. Перспективы человека. М., 1983.
- Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- Шестаков В.П. Эстетические категории. Опыт систематического и исторического исследования. М., 1983.

XXI fəsil. Təbiət fəlsəfəsi

- *İnsan və təbiət*
- *Təbiətin təbii-elmi və fəlsəfi mənası*
- *İnsanın və təbiətin harmoniyası problemi*
- *İnsanın salamat qalması problemi*
- *Təbiət aləmindəki obyektlərin məkan-zaman xüsusiyyətlərinin əhəmiyyəti*

İnsan və təbiət. “Təbiət” anlayışı bizi əhatə edən dünyanı və onun bütün müxtəlif təzahür formalarını bildirir. Bəzən təbiət dedikdə, onun yalnız bir hissəsini – planetin biosferasını (həyat sferasını) nəzərdə tuturlar.

Təbiətin inkişafı nəticəsində yaranmış biosferada canlı təbiətin üzvi hissəsi olan insan xüsusi yer tutur. Lakin həyatın digər formaları ilə əlaqəli olan insan özünün əmək alətləri istehsal etmək, öz ehtiyaclarına uyğun olaraq təbiətə təsir etmək, aydın danışmaq, fikirləşmək və dərk etmək qabiliyyətləri sayəsində həmin formalar arasında seçilir. Tədrisən təbiətdən ayrılan insan onu artıq kənar və özünə qarşı duran qüvvə kimi qavrayır, onu öyrənməyə, dəyişdirməyə və yaxşılaşdırmağa çalışır.

Beləliklə, deyə bilərik ki, insan mədəniyyətə yiyələnməklə özünü təbiətdən ayırır, yəni, mədəniyyət insan tərəfindən dəyişdirilmiş təbiətdir.

XX əsrdə insanın təbiəti planetar qüvvəyə çevirməyə yönəlmiş ağıllı fəaliyyəti fonunda noosfera (zəka sferası) konsepsiyası yaranır. Teyyar de Şardenin və Z.Le-Ruanın fikrincə, həmin konsepsiya kosmosun fəth olunması və planetin dərinliklərinə nüfuz edilməsi sahəsində insanın qazandığı nailiyyətlər sayəsində fasiləsiz genişlənməkdədir.

Nəzərdən keçirilmiş material belə qənaətə gəlməyə imkan verir ki, insan və təbiət məsələsi, ilk növbədə insanın təbiətə münasibəti məsələsidir. Mədəniyyət tarixinə müraciət etsək, orada insanın təbiətə münasibətinin heç də həmişə birmənalı olmadığını göstərən bir sıra nümunələr tapırıq; bu münasibətdə bəzən “təbiət üzərində hökmranlıq ənənələri” (bu münasibətə görə bütün təbiət yalnız insan üçün və onun tələbatının təmin edilməsi üçün mövcuddur), ya da “təbiətlə əməkdaşlıq ənənəsi” (bu münasibətə görə insan təbii aləmi təkmilləşdirməli və onun hələ həyata keçirilməmiş imkanlarını üzə çıxarmalıdır) üstünlük təşkil edirdi.

Qədim Şərqi dinləri təbiətə münasibətin spesifik növünü təbliğ edirdi. Məsələn, manixeylik vegetarianlığı təbliğ edir, belə bir təlim yayırdı ki, təbiətdə müəyyən müqəddəs hissə vardır. O, torpaqdan ayrılaraq bitkilərin yarpaqlarına və meyvələrinə daxil olur. Lakin heyvanlar, hətta onlar yalnız bitkilərlə qidalansalar da manixeylik baxımından seksual münasibətlərlə murdarlanmışdır, buna görə də ət və digər məhsullar pəhrizdən çıxarılmalıdır. Adept manixey isə heyvanlardan fərqli olaraq selibat, oruc və dua mərasimlərinə riayət etməklə günahlarını yuya bilər.

Qədim yunan ənənələri təbiətə hörmətlə yanaşmağı təbliğ edir, təbiət üzərində hökmranlığı təkəbbür, insanın özünü allahlara oxşatmaq iddiası kimi qiymətləndirirdi. Qədim mütəfəkkirlərin çoxunun ideali “təbii qayda üzrə yaşamaq” idi. Bu ideal öz məzmununa görə, “müdrək yaşamaq”, “əxlaqlı yaşamaq” idealları ilə üst-üstə düşürdü. Lakin böyük yunan filosofları arasında təbiətə münasibətdə başqa ideyaların tərəfdarları da var idi. Məsələn, Aristotel belə hesab edirdi ki, otlar heyvanlar üçün mövcud olduğu kimi, heyvanlar da insanlar üçün mövcuddur, yoxsullar öküzdən qul əvəzinə istifadə edirlər, beləliklə, onlar ev heyvanlarının kölə statusunu qanuniləşdirirlər.

Orta əsrlərdə təbiəti ilahi yaranış kimi qəbul edən xristianlıq öz tərəfdarlarında canlı təbiətə sevgi hissi tərbiyə edir, heyvanların və insanın bir nəfəsi və bir canı olmasını göstərirdi. Lakin təbiətə münasibət məsələsində xristianlıq da ardıcıl deyildi. Vaxtilə Avqustin

belə bir ideyanı təbliğ edirdi ki, heyvanların ruhunun zəkası yoxdur və buna görə də onların və insanın təbiəti müxtəlifdir.

Həm Yeni dövrdə, həm də müasir mərhələdə xristianlığın ənənələrinin çoxundan iqtisadiyyatın, texnikanın və texnologiyanın hədsiz inkişafını təşviq etmək üçün istifadə edirlər. Müasir Amerika sosioloqları xristianlığı günahlandıraraq göstərirlər ki, onun "törəyin və artın", Yer üzünü doldurun və buna sahib olun..." (Varlıq 1,28) nəsihəti müasir insanın təbiətə münasibətini təyin edən mənəvi paradigmalardan mənəviyyəyi olmuşdur: onlar belə hesab edirlər ki, məhz insanın fəvqəltəbiiyyəti və onun təbiət üzərində qanuni hökmranlığı haqqında xristianlığın ehkamları insanın təbiətə dağıdıcı münasibətinin əsası olmuşdur.

Hər halda, təbiət üzərində hökmranlıq barədə uydurma konsepsiyalara riayət edən insanlar təbiəti "fəth etmiş", əslində isə onu məhv etmiş və bununla da özlərinin mövcudluğunun əsasını sarsıtmışlar. Lakin bir tərəfdən təbiət üzərində hökmranlıq, digər tərəfdən onunla əməkdaşlıq meyilləri arasında mübarizə həmişə olmuşdur və bizim günlərdə də davam edir. Bu mübarizədə qüvvələr nisbətindən necə qiymətləndirilməsindən asılı olmayaraq, aydın görünür ki, müasir ekoloji vəziyyət, əslində insanların təbiəti dəyişdirməyə yönəlmiş fəaliyyətinin nəticələri üzərində nəzarətin itirilməsinin yekunudur. Son dövrlərdə Yer üzündə həyatı öz hərəkətlərinə və öz məqsədlərinə nail olmaq üçün istifadə etdiyi vasitələrin seçiminə görə məsuliyyət hissini itirmiş insanın zorakılığından və qəsblərindən qorumaq pafosu nəzərəcarpacaq dərəcədə güclənmişdir. Təbiəti idarə etmək ənənəsindən imtina etmək və onunla əməkdaşlıq ənənəsinə üz tutmaq təklif olunur.

Təbiətin təbii-elmi və fəlsəfi mənası. Təbiəti öyrənən təbiət elmlərinin (fizika, biologiya və s.) məcmusu təbiətsünaslıq adlanır. Təbiət elmlərinin böyük kəşfləri təbiət haqqında əvvəllər pərakəndə şəkildə mövcud olan bilikləri birləşdirməyə, müxtəlif hadisələri bir ümumi əsasa gətirməyə şərait yaratmışdır. Lakin təbiətsünaslıq təbiətin obyektlərini və hadisələrini onların insanın subyektiv fəaliyyətindən obyektiv asılı olmadan əks

etdirməyə çalışır; o, insanı və təbiəti onların “özlüyündə” mövcud olduğu kimi, Hegelin təbirincə desək, “Onlar burada bizim qarşımızda necədirə elə” öyrənir; dünyanın xüsusi elmi (fiziki, bioloji və s.) mənzərəsini təqdim edir. Təbiətşünaslıqda dünyanın bütöv nəzəri sistem şəklində vahid mənzərəsi yoxdur.

Buna görə də filosoflar təbiəti öyrənən və ona baxışların pərə-kəndəliyini aradan qaldıran ayrıca fəlsəfi elmin yaradılmasının zəruri olduğunu həmişə başa düşür və bu barədə danışırdılar.

F.Bekon (1561-1626-cı illər) və R.Dekart (1596-1650-ci illər) həqiqi metod əsasında təbiət haqqında yeni elm yaratmağa çalışmışlar. Bu mütəfəkkirlər elmi axtarıqların texnikadan, fəlsəfə və metodologiyanın təbiətşünaslıqdan uzaq düşməsi problemini aradan qaldırmağa başlamışlar. Mexanikanın “maraqları”, ictimai inkişafın tələbləri və öz diqqətini yeni bilik əldə edilməsi metodlarının, tədqiqatçının yeni nəticələrə doğru hərəkətinin spesifikasının öyrənilməsi üzərində cəmləşdirən fəlsəfi fikrin tələbləri üst-üstə düşür.

F.Bekonun xidməti ondan ibarətdir ki, onun yaratdığı intellektual mühitdə orta əsrlərdə işlənib hazırlanmış fəlsəfi və metodoloji reseptlərə etimadsızlıq aradan qaldırılmışdır. Sxolastikanı F.Bekondan əvvəl də tənqid edirdilər, lakin o, bu tənqidi ardıcıl şəkildə aparırdı. F.Bekonun eksperimental-induktiv metodologiyası keyfiyyət səviyyəsində mücərrəd fəlsəfi mühakimələrdən təbiət hadisələrinin kəmiyyət xarakteristikalarının tədqiqinə keçmək imkanını hazırlamışdır. F.Bekonun bu ideyaları təbiətşünaslığın bütün sonrakı inkişafının əsasını təşkil etmişdir. Təbiət haqqında elmin bütün sonrakı inkişafı Bekonun proqramının anti-metafizik metodologiyasının təcəssümü idi.

Təbiəti tədqiq edənlərin hamısı, xüsusən klassik mexanikanın banisi İ.Nyuton F.Bekonun fəlsəfi-metodoloji ideyalarını passiv şəkildə qəbul etməmişlər. Sosiomədəni dəyərlərin özəyi olan fəlsəfə ilə təbiət elmlərinin qarşılıqlı təsirinin xarakteri çox vaxt təsəvvür edildiyindən daha mürəkkəbdir. Təbiətşünas alimlər hakim fəlsəfi ideyaları heç vaxt mexaniki şəkildə əxz etmir, onları

təshih edərək və eyni zamanda, zənginləşdirərək öz dünyagörüşü strukturuna “daxil edirlər”. Nyuton Bekonun ümumi məramını qəbul edərək onun eksperimental-induktiv metodologiyasını daha da dərinləşdirmişdir.

Lakin inkişaf etməkdə olan sənaye kapitalizmi dövründə insanın təbiətə münasibətinin yeni tipi yaranır. Bu münasibətin ifadəçisi təbiət üzərində hökmranlığı elmin və texnikanın məqsədi elan etmiş F.Bekon idi. Bu dövrdə təbii-elmi empirizm geniş inkişaf etmişdir. Eyni zamanda, “təbiət sistemi” qurmalı, Şellingin təbirincə desək, “böyük və bütöv təbiətin bütün qırıntılarını sistem şəklinə gətirməli”, təbiətin başa düşülməsində sistemli-nəzəri oriyentasiyanı reallaşdırmalı, insanın təbiət haqqında bütün biliklərini vahid sistem halına salmalı olan təbiət fəlsəfəsi yaratmağın zəruriliyi hiss edilir.

Klassik alman fəlsəfəsinin banisi İ.Kant (1727-1804-cü illər) öz mülahizələrinin ciddiliyinə və son müddəaların əsaslandırılmasına görə xüsusi elmlərlə müqayisə edilə biləcək həqiqi elmi metafizika yaratmağa çalışırdı. Lakin bu işi həyata keçirən Şelling (1775-1854-cü illər) və Hegel (1770-1831-ci illər) oldu.

Şelling və Hegelin naturfəlsəfi konsepsiyaları inkişaf etməkdə olan təbiətşünaslığın topladığı empirik materialların sistemləşdirilməsinə ehtiyacdan daha çox, fəlsəfə elminin özünün daxili ehtiyacları ilə əlaqədar yaranmışdır. Naturfəlsəfə elm ilə rəqabət aparmırdı: onun qarşısında duran məsələlər də, məqsədlər də, problemlərin həlli metodları da fərqli idi. Məsələn, Şelling təbiətə sistem kimi, özü də inkişaf etməkdə olan sistem kimi baxırdı. O, təbiətdə “zəkalılıq izləri”, “ziyalılıq işartıları” aşkar etməyə, təbiətşünaslığı fəlsəfəyə tabe etməyə çalışırdı.

Hegel təbii-elmi empirizmi təbiətin dərk edilməsinin tarixən ötəri forması kimi səciyyələndirir, təbiətşünas alimlərin təbiət hadisələrini “anlayışın özündən”, yəni bu hadisələrin mahiyyətindən çıxış edərək nəzərdən keçirmək istəmədiklərinə görə onlara qəzəblə hücum edirdi. Təbii-elmi empirizmin Hegel tərəfindən tənqid edilməsi bütünlüklə təbiətin mücərrəd “mütləq

ideya" kimi başa düşülməsinin əsaslandırılması, təbiət hadisələrinin empirik şəkildə müəyyən edilmiş faktlardan asılı olmayaraq şərh edilməsi vəzifəsinə tabe edilmişdir. Hegelə görə, fəlsəfə təbiət elmlərini ümumi metodla təmin etməlidir. Çünki həmin elmlər fəlsəfəyə müraciət etmədən mühakimə yürütməyə nə qədər çalışsalar da, fəlsəfəsiz onların nə həyatı ola bilər, nə ruhu, nə də həqiqəti.

Şelling və Hegelin naturfəlsəfəsi təbiətin öyrənilməsi üçün çox faydalı işlər görmüşdür. Lakin bu fəlsəfə təbiətşünaslığa müəyyən qədər zərər də vurmuşdur.

Bizim zamanədə təbiət fəlsəfəsini yenidən dirçəltmək meyilləri yaranır. Təbiət aləmində baş verən obyektiv dəyişikliklərin əks etdirilməsi, təbii mühitlə insanın qarşılıqlı əlaqələrinin ahəngdarlığı məsələlərinin fəlsəfi baxımdan dərk edilməsi bu meyillərin birinci dərəcəli vəzifəsi hesab edilir.

İnsanın və təbiətin harmoniyası problemi. Bu problemin mahiyyəti təbiətə elə bir münasibəti inkişaf etdirməkdən ibarətdir ki, orada insanın təbiətə məhəbbəti, onun təbiətlə ünsiyyəti, təbiətlə qovuşması, insanın təbiətlə bağlı məsuliyyətinin artırılması hökm sürür.

İnsan canlılar aləminə mənsubdur. Lakin müəyyən nəticələrin sayının çoxluğuna görə, güman etmək olar ki, bu mənsubluq hələ axıra qədər dərk edilməmişdir: insan sivilizasiyaya nə qədər çox yaxınlaşırsa, o, öz hərəkətlərinə görə və öz məqsədlərinə nail olmaq üçün təbiətlə qarşılıqlı əlaqəni pozaraq ona zərər vurmaqla istifadə etdiyi vasitələrin seçimində məsuliyyət hissini bir o qədər çox itirir. Maşınlar olmasa, bağa qulluq etmək və onu qaydaya salmaq olmaz, lakin bununla bərabər maşınlar bağıın təbii harmoniyasını poza bilər. Müasir dövrdə təbiətlə insanın münaqişələri bir çox cəhətdən canlı aləmin müxtəlifliyinin başa düşülməməsi və onu bilməməklə bağlıdır.

Təbiət sadəcə mühit, insanın yaşadığı "boş" məkan deyildir. Təbiət həyatdır və o, insanı "bayıra qovmamışdır", onu bəsləmişdir. Hətta müasir sənaye-urbanizasiya sivilizasiyasında da

insanın təbiətlə “qan qohumluğu” təkəcə ekoloji böhranda deyil, həm də insanın davranış normalarına təsir göstərən, qədimdən qərarlaşmış qadağalar və icazələr sistemlərində aşkar olunur. İnsanda insaniyyət təbiətlə əlaqə şəraitində formalaşır. Əgər insan nəcib duyğuları, gözəllik hisslərini də əhatə edən ruhi vəziyyət yaradan canlı təbiətlə vəhdətdən imtina edirsə, o, özünün bir növ kimi mahiyyətini açıqlayıb gerçəkləşdirə bilməz.

Beləliklə, insanla təbiətin harmoniyası məsələsi ekoloji harmoniya problemidir. Həyatın bütün müxtəlif təzahürlərinin hiyf olunması, bəşər övladının qorunub saxlanması və tərəqqisi naminə bu harmoniyanın zəruriliyini dərk etmək vacibdir. Tamahkar maraqların doğurduğu müharibələr, bəşəriyyətin başının üstünü almış nüvə təhdidi və ekoloji təhlükə təbiətə, bəşəriyyətə zidd hallardır. Müasir şəraitdə insanın və təbiətin harmoniyası onların elə anlamını nəzərdə tutur ki, orada həyatın özünün dəyəri bərqərar olsun. Bu cür harmoniya üçün həm zahiri, həm də daxili azadlıq, qəlbin azadlığı lazımdır. Buna isə ruhun müəyyən daxili əməyi sayəsində nail olmaq mümkündür. Yalnız qəlb bu cür azad olduqda Yer üzündə həyatın qorunub saxlanmasına kömək etmək kimi qlobal məqsədin mənasını başa düşmək olar. İnsan haqqında elm olan fəlsəfə “insan – təbiət – cəmiyyət” sisteminin öyrənilməsinə sanballı töhfə verməyə, ekolojiya ilə bağlı bir sıra məsələlərin ən yaxşı həllərini təklif etməyə, təbiətə münasibətdə mənəvi məsuliyyətin tərəfdarı olanların hamısını ruhlandıran əxlaqi tələblərə və ideallara hörmətli münasibət formalaşdırmağa qabildir.

Bu gün problemə fəlsəfi münasibət baxımından məsələ heç də təbiətin insana, yaxud insanın təbiətə tabe etdirilməli olmasından ibarət deyildir. Təbiətlə insanın mahiyyətcə həqiqi vəhdəti haqqında təsəvvür yaratmaq daha vacibdir. Çünki onların nisbətən məxsusi, lakin vahid sistemin bir-birini qarşılıqlı şərtləndirən komponentləri kimi qarşılıqlı münasibətlərinin harmoniyasına nail olmaq əsas məqsədə çəvrilir.

İnsanın salamat qalması problemi. Bəşər tarixində vaxtaşırı baş verən iqlim dəyişmələri hakim texnologiyanın təbii-iqlim şərai-

tinə müvafiq olmamasına gətirib çıxarmış, nəticədə qlobal ekoloji problemlər yaranmışdır. Sivilizasiya yeni şəraitə müvafiq olan yeni texnologiya yaratmaq üçün özündə qabiliyyət və qüvvə tapmayanda, o, məhv olub gedirdi. Təbiət qüvvələrinin qarşısında davam gətirə bilməyən “əkinçilik” sivilizasiyalarının aqibəti də belə olmuşdur. İndiki dövrdə “sənaye” sivilizasiyaları hakim texnologiyanın inkişafından yaranan qlobal problemlərlə üzləşir. Buna görə də müasir şəraitdə məhv olmaq təhlükəsindən yaxa qurtarmağın yolu insanların həyatının təbii əsaslarının və onların sağlamlığının sarsıtılmasına doğru aparmayan yeni ictimai-istehsal texnologiyası yaratmaqdan ibarətdir.

Əgər biosferanın müasir komponentləri yaranmış ekoloji vəziyyətdə salamat qalmaq mexanizmindən istifadə edə bilirsə, insan ətraf mühitin çirklənməsinin ən güclü mənfəətə təsirinə məruz qalır, insan orqanizminin bioloji mexanizmləri bu çirklənmənin qarşısında davam gətirə bilmir. Deməli, təbiətin qorunması kimi qlobal problemdə əsas mühafizə obyektini bioloji növ kimi insan olmalıdır.

Qlobal problemlərlə üzləşdiyimiz şəraitdə məsələ bu şəkildə qoyulur: ya bəşəriyyət sivilizasiyanın öz-özünü idarə etməsi üçün müvafiq vasitələr yarada biləcək (və bu halda bəşəriyyət öz mövcudluğunu və inkişafını davam etdirmək imkanı əldə edəcəkdir), ya da bunu edə bilməyəcəkdir (onda bəşər sivilizasiyasının mövcudluğu məsələsi sual altında olacaqdır).

Bəzi alimlərin fikrincə, problemin həll yolu ondan ibarətdir ki, elm vektorunu “dünyanı dərk etmək və dəyişdirmək” məqsədindən yeni və aktual “özünü dərk et” maksimasına doğru istiqamətləndirmək, elmi ictimai şüurun digər formaları ilə birləşdirmək, elmlə din arasında körpü salmaq, elmin nəticələrini təkcə “həqiqət - yalan” xətti üzrə deyil, həm də “xeyir – şər”, “gözəl – eybəcər”, “ağıllı – ağılsız” və digər sistemlər üzrə qiymətləndirmək lazımdır.

Bəşəriyyətin salamat qalmasının təmin edilməsi üçün elmi-texniki inqilab genişlənərək mənəvi-ekoloji inqilaba çevrilməlidir. Bu

inqilabın vəzifəsi elmin ekolojiləşdirilməsi ilə yanaşı, bütün insanlarda ekoloji şüur, təbii ehtiyatların qorunub saxlanması üçün şəxsi məsuliyyət, təbiətlə ağıllı və optimal qarşılıqlı təsirin zəruri olmasına inam hissi tərbiyə etməkdən ibarət olacaqdır.

Təbiət aləmindəki obyektlərin məkan-zaman xüsusiyyətlərinin əhəmiyyəti. Təbiət aləmində obyektlərin məkan və zaman xüsusiyyətləri çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Obyektlərin uzun ölçülü olması, başqa obyektlər arasında yer tutması, başqa obyektlərlə həmhüdüdü olması, onlardan “solda”, “sağda”, “aşağıda”, “yuxarıda” yerləşməsi və sair xassələr ən ümumi məkan xarakteristikaları kimi çıxış edir. Proseslərin uzunmüddətli olması, yayılma sürəti, dəyişmə ahəngi və sürəti kimi xassələri, eləcə də “daha əvvəl”, “sonra” və sair münasibətlərin məcmusu zaman adlanır.

“Məkan” və “zaman” kateqoriyaları dünyagörüşündə, mədəniyyətin kateqoriyalar karkasında mühüm rol oynayır. Çünki bu anlayışlar vasitəsilə insanın şüurunda hadisələrin birgə mövcud olması, onların bir-birini əvəz etməsi, təbii və ictimai proseslərin istiqamətləri, indiki dövrə, keçmişə və gələcəyə münasibət anlayışları formalaşır, insanın varlığının mənası müəyyən olunur.

İstər zaman, istərsə də məkan onlara vicdanla və dostcasına münasibət bəslənməsini xoşlayır. Zaman və məkan qazanmaq həyatda kamilliyə nail olmaq deməkdir.

Ədəbiyyat

Василенко Л.И. Поиски оснований и источников экологической этики. – Вопросы философии, 1986, №2.

Василенко Л.И. Отношение к природе: "традиция управления" и "традиция сотрудничества". – Вопросы философии, 1986, №7.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

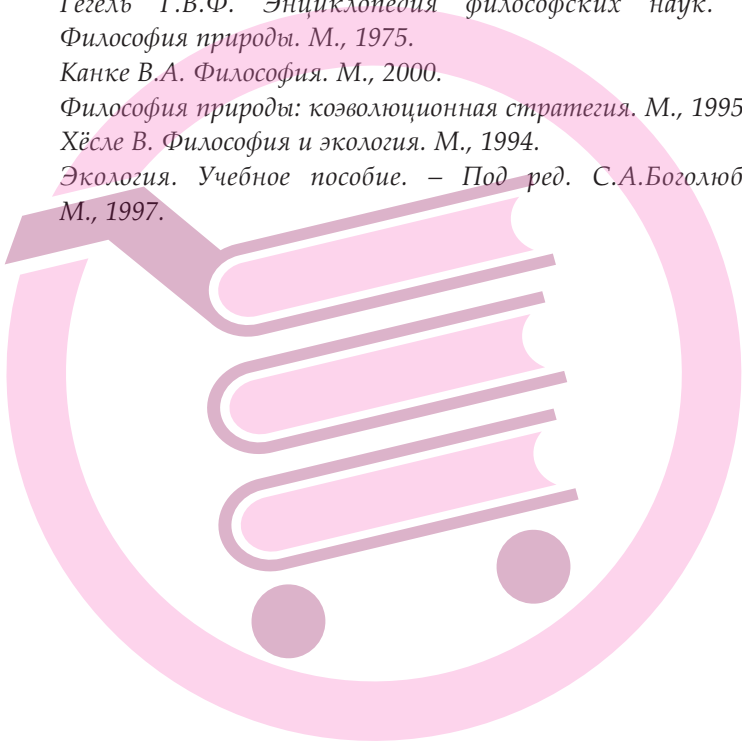
Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы. М., 1975.

Канке В.А. Философия. М., 2000.

Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995.

Хёсле В. Философия и экология. М., 1994.

Экология. Учебное пособие. – Под ред. С.А.Боголюбова. М., 1997.



XXII fəsil. Cəmiyyət fəlsəfəsi

- *Cəmiyyət anlayışı*
- *Sosial davranış*
- *Snergetika və cəmiyyətin dərk edilməsi*
- *Demokratiya problemləri*

Cəmiyyət anlayışı. Cəmiyyət – insanların məcmusudur və o, fərdlərin adətlər, normalar və dəyərlərlə tənzimlənən qabiliyyətlərinin, davranışının, hərəkətlərinin, əlaqələrinin, münasibətlərinin toplumu kimi yaranır, başqa sözlə desək, cəmiyyət insanların ideyalarından, təsəvvürlərindən, dəyərlərindən və interpretasiyalarından asılı olmadan mövcud deyildir.

Bəzi filosoflar cəmiyyətə insanların elə birliyi kimi tərif verirlər ki, həmin birliyin bütövlüyü ictimai istehsalla, yəni onların həyatının istehsalına, qorunub saxlanmasına və təkrar istehsalına yönəlmiş birgə fəaliyyətlə təmin edilir. Digər filosofların fikrincə, cəmiyyət homogen mənəvi birlikdir.

Xarakterinə, düşüncə tərzinə, fiziki və mənəvi qabiliyyətlərinə, istedadına və şəxsi meyillərinə görə müxtəlif insanların fəaliyyəti müəyyən solum üçün səciyyəvi olan iqtisadi, mənəvi, hüquqi, siyasi və digər münasibətlər çərçivəsində cərəyan edir.

İnsan artıq qərarlaşmış cəmiyyətə gəlir və bu cəmiyyətin üzvü kimi müxtəlif fəaliyyət formalarına, başqa insanlarla müəyyən münasibətlərə qoşulur. Bununla bərabər, insan üzləşdiyi halları passiv deyil, aktiv şəkildə yaradıcılıqla qəbul edir. Buna görə də deyə bilərik ki, cəmiyyət fərdləri, onlar isə öz növbəsində cəmiyyəti doğurur.

Cəmiyyətin inkişafı onun istehsalda və insanların davranışının idarə edilməsində toplanmış təcrübəni qoruyub saxlamaq və onu gələcək nəsillərə çatdırmaq üsullarını təkmilləşdirmək qabiliyyəti

ti ilə təmin edilir. Təcrübənin translyasiyasının ən mühüm vasitələri dil, nümunə və başlıcası – onun təmsil etdiyi xalqın mədəni sərvətləridir.

Sosial davranış. Fərdin və qrupun davranışının həm obyektiv, həm də subyektiv ilkin şərtlərinin nəzərdən keçirilməsinə əsaslanan sosial davranış kateqoriyası cəmiyyətin mənəvi həyatının başa düşülməsi və qiymətləndirilməsi üçün həlledici əhəmiyyətə malikdir.

İnsanlar bu və ya digər hərəkətləri avtomatik şəkildə deyil, tamamilə şüurlu surətdə, müəyyən məqsədlərə istiqamətlənərək yerinə yetirir. Bundan əlavə, insanların davranışı dərk edilmiş maraq və emosiyalarla yanaşı, ənənələr, dil, tərbiyə və dinin müəyyən etdiyi dünya mənzərəsi ilə şərtlənir.

Müəyyən obyektiv şəraitdə olan, lakin bununla bərabər, hərəkətləri təkcə xarici şəraitlə deyil, həm də onların mədəniyyətinin təklif etdiyi dünya mənzərəsi ilə determinə edilmiş insanların maraqlarını, fikir və emosiyalarını rəhbər tutan insanların sosial fəallığı ideyası xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Vaxtilə Maks Veber qeyd edirdi ki, insan öz fəaliyyəti üçün məqsədlərdən və onlara mənə verən dəyərlərdən təkan alır. Əgər biz insanın öz qarşısına məqsəd qoyan varlıq olması fikri ilə razılaşırıqsa, onun davranışının sirlərini hər hansı məqsəd qoymaq prinsipinin müəyyən etdiyi yollarda axtarmaq lazımdır.

Dəyərlərin düzgün dərk edilməsi cəmiyyətin mənəvi tənəzzüldən yaxa qurtarmasına kömək edə bilər.

Sinergetika və cəmiyyətin dərk edilməsi. Sinergetika çox böyük ümumi elmi potensiala – müxtəlif, o cümlədən iqtisadi, ekoloji, bioloji, siyasi, sosial və başqa mühitlərin təşkilinin tiplərini qabaqcadan söyləmək imkanına malikdir.

Məsələyə bu cür yanaşma fəlsəfi baxımdan çox böyük maraq doğurur, çünki o, praktiki olaraq istənilən problemin həllinin ən optimal variantını seçməyə imkan verir. Fəlsəfə sinergetikanın anlayışlar aparatının işlənilib hazırlanmasında və onun metod-

larının elmin müasir metodologiyasına, idraka və “insan – cəmiyyət – təbiət” sistemindəki problemlərin həllinə tətbiq edilməsində mühüm rol oynamalıdır.

Demokratiya problemləri. Demokratik həyat formaları genişlənmədən cəmiyyətin inkişafını təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bu, cəmiyyətin həyatında şəxsiyyət amilinin rolunun artması ilə əlaqədardır.

Demokratiyanın dərinləşməsi və hüquqi dövlət yaradılması o deməkdir ki, cəmiyyət şəxsiyyətin hüquq və azadlıqlarının hər hansı qəbldən, o cümlədən məmur özbaşınalığından müdafiə edilməsinə zəmanət verir, onlardan istifadə edilməsi üçün real imkanlar yaradır.

Demokratiya, bərabərlik və sosial ədalət fərdiliyi bərabərləşdirmir, onların sərbəst təzahür etməsi üçün şərait yaradır. Burada şəxsiyyətin və cəmiyyətin maraqları arasında ziddiyyət yoxdur. Çünki cəmiyyət fərdiyyətlərin zəngin və müxtəlif olmasında maraqlıdır – bu, həmin cəmiyyətin yaradıcı potensialıdır. Fərdiyyətçiliyin və şəxsi azadlığın boğulması cəmiyyəti kazarmaya çevirir.

Ədəbiyyat

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.
М., 1993.

Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество.
М., 1992.

Философия и историческая наука. (Материалы "круглого
стола"). – Вопросы философии, 1988, №10.



XXIII fəsil. Tarix fəlsəfəsi

- *Tarix fəlsəfəsi nə ilə maraqlanır?*
- *İslamda tarix fəlsəfəsi. Keçmişin, indinin və gələcəyin islam tərəfindən qavranılması*
- *Tarix fəlsəfəsi və Qərb-Şərq, Şərq-Qərb problemi*
- *Futurologiya – gələcəyin fəlsəfəsi*

Tarix fəlsəfəsi nə ilə maraqlanır? Tarix fəlsəfəsi tarixi prosesin haraya istiqamətlənmiş olması ilə maraqlanır, inkişaf ideyasını rasional-nəzəri cəhətdən əsaslandırır.

Tarixin düzgün yazılması üçün cəmiyyət özü onun haqqında həqiqətə istiqamətlənmiş olmalıdır. Burada avtomatizm köməyə gəlmir. Tarixi həqiqətin bərpa edilməsi təkcə “ağ ləkələr”in aradan qaldırılmasından ibarət deyildir. Burada həm də tarixçi və filosofların birlikdə daha uğurla həll edə biləcəyi çoxlu fəlsəfi və metodoloji problemlər yaranır. Buna görə də real tarixin problemlərinin metodoloji və məntiqi təhlilini verməli olan tarix fəlsəfəsinin əhəmiyyəti artır.

Qədim yunanlar dünyanı mükəmməl Kosmos kimi qəbul edir, tarixin təkrarlanması konsepsiyasını irəli sürürdülər. Həmin konsepsiyaya görə, hadisələr sonsuz sayda təkrarlanır, yəni tarix əbədi və mənasız təkrarlanma prosesidir. Bu prosesdə bir hadisənin əhəmiyyəti başqa hadisənin əhəmiyyətindən heç də çox deyildir.

Qədim Hindistan filosofları da tarixin təkrarlanması konsepsiyasını, əbədiyyət, ölüm, ikinci gəliş, nicat, nirvana və təcəssüm konsepsiyasını müdafiə edirdilər. Onların fikrincə, Kainat yaranır və məhv olur, Xeyir və Şər sonsuz yaranan təkrarlanmalarda mövcuddur, kosmik dram dönə-dönə təkrarlanır. Mövcud dövr, yəni Kali Yuqa dövründən və onun əxlaqi

“dekadensi”ndən sonra qızıl əsr deyilən başqa bir dövr başlanacaq və o da öz növbəsində dağılmağa məruz qalacaqdır.

Şivanın kosmik rəqsi bitmir – bu rəqs dünyaların yaranması və dağılmasından ibarətdir. Dünya Tanrının buyurduğu kimi inkişaf və tərəqqi etmir. Dünyanın əvvəlindən axırına qədər bütün tarix Tanrının iradəsindən asılıdır. O, dünyanın yaranışından əvvəl mövcuddur və nə vaxt bunu zəruri hesab etsə, tarixin gedişinə müdaxilə edir.

İudey-xristian fəlsəfəsi antik və qədim Şərq dövriyyə ideyasını aradan qaldıraraq bildirir ki, tarixin inkişafı xətti xarakter daşıyır. Xristianlıq öz təsəvvürlərini xətti zaman ilə müqayisə edir. V.A.Kankenin göstərdiyi kimi, xristianlıq belə hesab edir ki, İsa peyğəmbərin dünyaya gəlişi, onun çarmıxa çəkilməsi və gözlənilən ikinci zühuru tarixin, zamanın, dünyanın dönüş nöqtələridir. Dünya günaha batana qədər əbədiyyət səltənətində olmuşdur (o vaxt heç kəs ölmürdü) və törətdiyi günahlardan təmizlənmək üçün mürəkkəb yol keçməklə yenidən əbədiyyətə qayda bilər.

Bəli, insanın həyatında baş verən hadisələrin xristianlığın başa düşdüyü mahiyyəti keçmişin, indinin və gələcəyin ardıcılığından asılıdır; bu halda həmin ardıcılıq hər hansı təcrid olunmuş insan həyatını deyil, bütövlükdə bəşəriyyəti “xətti silsilə”nin bir hissəsi kimi əhatə edir.

İslam tarixin maraqlı bir konsepsiyasını irəli sürür. İndi islamın tarix fəlsəfəsini nəzərdən keçirməyə çalışacağıq.

İslamda tarix fəlsəfəsi. Keçmişin, indinin və gələcəyin islam tərəfindən qavranılması. İslama görə tarix yaranışdan başlayır. Dünyanı Allahın yaratması və Onun bunu necə etməsi barədə Quranda tez-tez bəhs edilir. Allah ilk insanı küldən və səslənən gildən yaratmış, bütün insanlar ondan törəmişdir. Allah ilk insana forma vermiş, onu mükəmməl yaratmış, ona can vermiş və onu Yer üzündə özünün rəsulu etməyi qərara almışdır. Bu insanın adı Adəm idi. Onun arvadı Adəmin öz bədənindən yaradılmışdır. Buna görə də Quranda insanlara Adəm övladları (bəni-Adəm)

deyilir. Adəm obrazı ayrı-ayrı xalqların və bəşəriyyətin tarixində bir növ modelə çevrilir: yaranış, nemətlər bəxş edilməsi, günah, cəza, bağışlama – bütün bunlar onun adı ilə bağlıdır.

Lakin yaranışdan bir qədər əvvəl tarixin islam anlayışını müəyyən etmiş bir hadisə baş vermişdir: Allah və insan görüşmüşlər.

Müsəlman mədəniyyətinin tədqiqatçısı Şərif Şükürov Allahla insanın görüşünü belə interpretasiya edir. Xristianlıqda Oğul Allahın kosmik missiyası bu vəzifəni yerinə yetirmiş və Allahın insanla görüşü baş tutmuşdur. Esxatoloji gələcəkdə bu görüş təkrarlanmalıdır. Xristianlıqdan fərqli olaraq islamda Allahla insanın görüşü heç də kosmik və tarixi hadisə deyildir. Bu görüş ilk dəfə zamandan və məkandan kənarında, dünya yaranandan əvvəl olmuşdur.

Allahla insanın görüşü müsəlmanların müqəddəs tarixinin və bütün islam mədəniyyətinin ən mühüm hadisəsidir. Qurana görə, bu görüş dünyanın yaranmasından əvvəl olmuşdur. Allah Adəmi yaratmazdan əvvəl bütün gələcək bəşəriyyətə - Adəm nəslinə müraciətlə soruşmuşdur: "Məgər mən sizin Tanrınız deyiləm?". Bəndələr bu suala təsdiq cavabı vermişlər: "Bəli, biz buna şəhadət veririk". Quranda dünyanın yaranışından əvvəlki bu dialoqun səbəbi də izah edilir: *Qiyamət günü deməyəcəyik ki, "Biz bundan qafil idik"* (Quran, 7: 172).

Tanrı belə buyurmuşdur və müsəlmanların müqəddəs tarixindəki bütün sonrakı hadisələrə, islam mədəniyyətinin kosmik və tarixi mövcudluğuna münasibətdə ilkin mövqeyi belədir. İslamdan əvvəlki və islamın gəlişindən sonra bütün bəşəriyyətin mədəniyyətinə münasibətdə də müsəlmanların mövqeyi belədir. Həmin hədisə görə, bizdən əvvəl yaşamışların və bizdən sonra qiyamətə qədər gələnlərin hər biri, bütün bəşər övladı, biz hamımız Allah ilə belə bir Əhd bağlamışıq: biz iradə azadlığını bəyan etməklə dünyanın yaranışından əvvəl öz gələcəyimizi müəyyən etmişik.

Bu andan etibarən insan öz taleyini Allaha tapşırır və onunla yenidən görüşəcəyi, yenidən dünyanın yaranışından əvvəlki keyfiyyətləri kəsb edəcəyi günü gözləyir.

İslam bəşər tarixində insanların həmin ayəyə riayət edəcəyi dövrü “bəşəriyyətin qızıl əsri” adlandırır. Lakin nadanlıq dövrlərində insanlar Allahın öyüdlərini unudaraq yolu azırlar. Belə dövrlərdə Allah insanlara peyğəmbərlər göndərir ki, onlara düzgün yol göstərsin.

Azərbaycanlı islam tədqiqatçıları İ.Avdıyev və A.Məmmədov buradan belə nəticə çıxarırlar: klassik islam bəşər tarixinə insanların həyatında bir-birinə polyar əks olan, keyfiyyətə bir-birindən fərqlənən iki vəziyyətin – bir tərəfdən nadanlıq və yolunu azma vəziyyətini, digər tərəfdən həqiqəti öyrənmək, haqq yolunu tapmaq və həmrəylik vəziyyətinin qanunauyğun olaraq bir-birini əvəz etməsi kimi baxırlar. İslam anlayışında ictimai inkişafın xarakteri də tarixi prosesin ayrı-ayrı mərhələlərində bu iki vəziyyətin nisbəti ilə müəyyən edilir. Cəmiyyət qızıl əsrdən nə qədər çox uzaqlaşsa nadanlıq və yanılma vəziyyəti bir o qədər intensivləşir. Prinsip etibarilə bu vəziyyət dünyanın sonuna qədər davam edəcəkdir, lakin bəzən islaholma dövrləri başlanır. Rəvayətə görə, həmin dövrlər təqribən yüz ildən bir təkrarlanır: “Hər yüzilliyin əvvəlində Allah insanların dinlə bağlı işlərini qaydaya salacaq elçisini göndərir”.

Çox ehtimal ki, islamın Əhdi-Ətiqdəki bütün peyğəmbərləri və Əhdi-Cədidəki İisus Xristi (İsa peyğəmbəri) qəbul etməsi də bununla bağlıdır. Həmin peyğəmbərlər dünyanın yaranışından əvvəl saziş bağlayanlar sırasında olmuşlar. İslam onların genealoji və mənəvi varisliyini ilahi vəhylərin daşıyıcıları kimi qanuni hesab edir və göstərir ki, Məhəmməddən əvvəlki peyğəmbərlərin sonuncusu olan İsa insanların vahid fikrə gələ bilmədiyi məsələləri onlara izah etmək üçün Tanrı tərəfindən göndərilmiş aşkar əlamətlərə malik olan müdrik varlıqdır.

İslam tarix fəlsəfəsini düzgün başa düşmək üçün daha iki mühüm məqamı nəzərə almaq lazımdır.

Əvvələn, günah işlətmək aktı müsəlmanın bəşər tarixi və Yer kü-rəsinin personlaşdırılmış tarixi haqqında təsəvvürlərində, məsələ-n, xristian təsəvvürlərində olduğu qədər dərin iz qoymamışdır.

Quranda göstərilir ki, insan günah işlədəndən sonra kədərlənmiş, peşman olmuş və Allaha dua etmişdir ki, himayəsini ondan əsirgəməsin; Allah öz bəndəsinin yalvarışlarını qəbul etmiş və əvvəllər onunla Adəm arasında bağlanmış müqaviləni qüvvədə saxlayaraq vəd etmişdir ki, Adəmin davamçıları da bu müqaviləni rəhbər tutacaqlar. İnsan öz günah əməli nəticəsində əbədiyyət səltənətindən məhrum edilmiş və Yerə, fani dünyaya endirilmişdir ki, burada özünün bəşər tarixini, haqsızlığa qarşı mübarizə tarixini qiyamət gününə qədər davam etdirsin.

Buna görə də Adəm etdiyi günaha baxmayaraq, sadəcə ilk insan deyil, həm də Allahın ilk elçisi və peyğəmbəri hesab edilir. Onun Yerə göndərilməsi ilə din tarixinin birinci dövrəsi başa çatır və ikinci dövrə - insanların, insan birliklərinin və dünyanın həyatı dövrəsi başlanır. Bu dövrə onun üçün ayrılmış möhlət başa çatana qədər, dünyanın axırına və tamamilə dağılmasına qədər davam edəcəkdir. Qiyamət günündə hər kəsə öz əməllərinə görə qiymət veriləcəkdir. Yeni keyfiyyətli əbədiyyət dövrəsi başlanacaq, bu dövrdə hər kəsin mənəvi mövcudluğu ədalətli şəkildə - öz xidmətlərinə görə davam edəcəkdir.

İkincisi, islamda tarixin başa düşülməsinin dəyər meyarlarına vurğu güclüdür: burada hökm sürən təsəvvürə görə cəmiyyət zaman etibarilə irəlilədikcə öz mənbəyindən, Məhəmməd Peyğəmbərin və mömin xəlifələrin dövrü olan "qızıl əsr"dən uzaqlaşır. Lakin bu, ümitsizlik doğurmur – dəyərlər sahəsində insanın özünün mənəvi tərəqqisinə nail olmaq üçün cəmiyyət keçmiş ideala – "islamın qızıl əsri" idealına istiqamətlənməlidir.

Tarix falsafəsi və Qərb-Şərq, Şərq-Qərb problemi. Gələcək necə olacaq? O, sözün köhnə mənasında tarixə çevriləcək, yoxsa bütün əvvəlki ənənələrlə prinsipial əlaqələri kəsmək əsasında yaranacaqdır? Gələcək Qərbin və Şərfin mənəvi nailiyyətlərini nə dərəcədə qavramağa və özündə birləşdirməyə, müxtəlif tarixi və milli mədəniyyətlərin ümumi və spesifik elementlərini üzvi və demokratik şəkildə özündə birləşdirən dünya birliyinə çevrilməyə qabil olacaqdır?

Bu suallara cavab vermək üçün biz tutarlı, çoxmənalı və heç də tam müəyyən olmayan “Qərb” və “Şərq” anlayışlarının coğrafi mənasını deyil, onların fəlsəfi mənasını özümüz üçün aydınlaşdırmalıyıq. Biz “Qərb” dedikdə, ilk növbədə Avropa düşüncə tərzini, rəşadət, xristian ənənələri, demokratiya, hüquqi dövlət, fərdi maraqların kollektiv maraqlardan üstün tutulması, elmi-texniki tərəqqini və sənayenin inkişafını nəzərdə tuturuq. “Şərq” dedikdə, adətən intuitivizm, mənəviyyat, mistika, Şərq məxsus dini ənənələr (əsasən buddizm, induizm və islam dinləri), kollektiv maraqların fərdi maraqlardan üstünlüyü nəzərdə tutulur. Albert Şveytser belə hesab edirdi ki, bu və ya digər fəlsəfəni maraqlandıran bir böyük problem var: insan sonsuz gerçəkliklə mənəvi qovuşmaya necə nail olmalıdır? O, Şərq-hind fəlsəfəsi ilə Qərb fəlsəfəsinin qarşılıqlı nisbətini polyar ziddiyyət terminləri ilə şərh edir və onların arasındakı fərqi bununla izah edirdi ki, həmin fəlsəfələrdən birincisi bu problemin həllini əsasən dünyanın və həyatın inkar edilməsi, ikincisi isə dünyanın və həyatın bərqərar olması yollarında axtarır. Avropa mədəniyyətində Şərqi Qərbə qarşı qoyulması iki min ildən artıq tarixə malikdir. Erkən orta əsrlərdə Şərq dedikdə Hindistan, Çin və İrənlə yanaşı, yeni yaranmış müsəlman cəmiyyətini də nəzərdə tutmağa başlamışdılar. Avropanın müsəlman dünyasına marağı, ilk növbədə, VII-IX əsrlərdə müsəlman istilaları dövründə, XI-XIII əsrlərdə xaç yürüşləri dövründə, VII-XV əsrlərdə rekonkista dövründə, XIV-XVI əsrlərdə osmanlıların hərbi ekspansiyası dövründə hərbi-siyasi xarakterli hadisələrlə; ikincisi, ciddi təkəllahlığa əsaslanan yeni dinin – islamın yaranması və sürətlə yayılması nəticəsində xristian dünyasının qarşılaşdığı ciddi intellektual təhdid ilə bağlı idi.

Bir sıra amillərin təsiri altında Qərb və Şərq ölkələri arasında Şərqi və Qərbin müxtəlif obrazları yaranmışdır: xristian ölkələri Şərqi başqa bir mədəniyyətin təcəssümü, başqa bir varlıq kimi qəbul etdikləri halda, müsəlman cəmiyyətində Qərb haqqında yabançı dünyagörüşünün, başqa incəsənətin, fərqli əxlaqın və psixi düşüncə tərzinin daşıyıcısı kimi təsəvvür mövcud idi.

Avropa şüurunda Şərqə münasibət çox vaxt sivil dünyanın barbarlar dünyasına münasibəti forması kəsb edirdi.

Redyard Kiplinq (1865-1936-cı illər) Qərb ilə Şərq arasında mədəni qarşıdurmanı belə ifadə etmişdi: “Qərb Qərbdir, Şərq isə Şərq, onlar heç vaxt qovuşa bilməzlər!”

Şərqlilərin şüurunda isə Qərb mənəviyyatsız, yalnız həyatın maddi tərəfi ilə maraqlanan, plüralist, özünəməxsus cəhətlərdən məhrum olan bir dünya kimi qavranılır. Buna görə də Şərqiönümlü ideyalar Avropayönümlü konsepsiyalara qarşı qoyulurdu.

2001-ci il sentyabrın 11-də ABŞ-da baş vermiş faciəli hadisələrdən sonra bu qarşıdurma daha da dərinləşmişdir. Düzdür, sonralar terrorizmə, ekstremizmə qarşı mübarizəyə həsr edilmiş çoxsaylı elmi-nəzəri konfranslar keçirilmişdir, lakin sivilizasiyalararası dialoqun ideya əsaslarının tamamilə işlənilib hazırlanmış olduğunu deyə bilmərik.

Bu gün həmişəkindən daha aşkar görünür ki, bəşəriyyətin fəlsəfə tarixinə ehtiyacı vardır. Onun vəzifəsi dövrlərin və sivilizasiyaların əlaqəsini bərpa etmək, sosial və sosial-mədəni amillərdən çıxış edərək Qərb-Şərq, Şərq-Qərb problemini izah etməkdir. Hər iki mədəniyyətin ənənələrində onları bir-birindən ayıran cəhətləri deyil, qarşılıqlı anlaşmaya, həmrəyliyə və birliyə şərait yaradan, sülh şəraitində yaşamağa kömək edən cəhətləri axtarmaq, tapmaq və təbliğ etmək lazımdır. Bəşəriyyət karvanında bütün insanlar eyni yolun yolçuları və tərəfdaşlarıdır; həm xristianlar, həm də müsəlmanlar, həm qərblilər, həm də şərqlilər bəşər mədəniyyəti xəzinəsinə, sivilizasiyanın yaranmasına çox sanballı töhfələr vermişlər. Albert Şveytserin təklif etdiyi bir prinsipini məqbul saymaq olar. O yazır: “Avropa fəlsəfəsi ilə hind fəlsəfəsi arasında disputu təsəvvür edək: tərəflərdən heç biri həmin disputda müstəsna haqlı olması iddiasına düşə bilməz. Hər iki tərəf qiymətli ideyalar xəzinəsinin mühafizəsidir. Lakin onlar hər ikisi bütün əvvəlki tarixi fərqlərin fəvqünə ucalmalı, nəhayət, bütün bəşəriyyət üçün vahid fikirlər obrazını yaratmalıdır”.

Bununla bərabər, dünyada mədəni və siyasi proseslərin inkişafı belə güman etməyə imkan verir ki, gələcəkdə Qərblə Şərqlə arasında qarşıdurma sivilizasiyalar arasında qarşıdurmaya çevrilə bilər, onların formalaşmasında isə tarixən əsas rol oynayan dinlər olmuşdur.

Futurologiya – gələcəyin fəlsəfəsi. Futurologiya bəşəriyyətin gələcəyi haqqında elm, sosial proseslərin perspektivlərini əhatə edən bilik sahəsidir. “Futurologiya” termini ilk dəfə alman sosioloqu O.Fletheym tərəfindən 1943-cü ildə “gələcəyin fəlsəfəsi” mənasında işlədilmişdir.

Bu gün yaxın gələcək üçün proqnozlar tərtib olunmasına həsr edilmiş müxtəlif futuroloji konsepsiyalar çoxdur. Futuroloji konsepsiyaları bəzən əqli mühakimələrin nəticəsi və hətta uydurma adlandırılır. Lakin cəmiyyətin haraya və nə üçün hərəkət etməsi barədə fikirləşmədən tarixə qoşulmaq mümkün deyildir. Çox populyar olan “Roma klubu” futuroloji təşkilatı bu istiqamətdə böyük iş aparır. Bəşəriyyətin perspektivlərinin qlobal modeləşdirilməsi təşəbbüsünü də bu təşkilat irəlilədir.

Futuroloji konsepsiyalarda gələcək həm filosofların, həm alimlərin, həm də praktiki mütəxəssislərin xüsusi diqqət obyektinə çevrilməkdədir. “Postsənaye cəmiyyəti” ideyası irəlilədir, Qərblə sənaye cəhətdən inkişaf etmiş ölkələri həmin cəmiyyətə doğru irəliləyir. Bu halda əmtəə və xidmətlərin səmərəli istehsalını həqiqətən bəşəri ehtiyacları cavab verən stimullarla tamamlamağın zəruri olmasından bəhs edilir. Bu tələbatlar sırasına əmək prosesində işdən məmnunluq və sağlamlığın mühafizəsi, beynəlxalq proqnozlaşdırma sistemi, cəmiyyətdə qeyri-bərabərliyin ifrat təzahürlərinin azaldılması məsələləri aid edilir.

Problemin həlli yabançılıqdan, mövcud siyasi-iqtisadi rasionallıqdan yeni mədəni rasionallığa keçidlə əlaqələndirilir. Bu halda insanlar müəyyən məqsədlərə nail olmağın vasitəsi deyil, məqsədin özü hesab ediləcəkdir. Mədəniyyətin və sivilizasiyanın bir-birinə müəyyən dərəcədə uyğunlaşdırılması nəzərdə tutulur. Fərdin öz işinə, ətrafına və dostlarına münasibətinin keyfiyyəti ilə bağlı elmi-texnoloji, istehsal və etik xarakterli dəyişikliklərə xüsusi diqqət yetirilir.

Ədəbiyyat

Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.

Канке В.А. Философия. М., 2000.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.

Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). М.,1993.

Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.





XXIV fəsil. İqtisadiyyatın fəlsəfi problemləri

- *Mülkiyyət fəlsəfəsi*
- *Mülkiyyətin formaları*
- *Əmək insanın mahiyyəti kimi*
- *Bazar iqtisadiyyatı fəlsəfəsi*

Mülkiyyət fəlsəfəsi. Mülkiyyət ictimai sərvətin müəyyən hissəsinə sahib olmaq, onun barəsində sərəncam vermək və ondan istifadə etmək hüququdur. Mülkiyyət hüququ insanın əsas təbii hüquqlarından biridir. Əmtəə, kapital, xüsusi mülkiyyət əməklə, hər cür əməklə, ümumiyyətlə əməklə yaradılır.

Mülkiyyət institutu təsərrüfat sahəsində, iqtisadi sahədə yaranır. Mülkiyyət anlayışı həm istehsal vasitələrinə, həm istehlak predmetlərinə, həm də istehsal edilmiş məhsula şamil edilir. İctimai sərvətin bütün elementləri – işçi qüvvəsi, istehsal vasitələri, torpaq və Yer in təki, maddi istehsal, mənəvi, yaradıcı və digər intellektual fəaliyyət məhsulları mülkiyyət ola bilər.

Mülkiyyətin formaları. Mülkiyyətin formaları onun mənşəyi, xarakteri və subyektə mənsub olması ilə müəyyən edilir. Şəxsi, xüsusi, kooperativ və ictimai mülkiyyət (dövlət mülkiyyəti) olur. Şəxsi mülkiyyət şəxsi istehlak predmetləri, əmək gəlirləri və yığımları, eləcə də şəxsi yardımçı təsərrüfatda istifadə edilən bəzi istehsal vasitələri üzərində mülkiyyətdir.

Əmək insanın mahiyyəti kimi. İnsan cəmiyyətdə yaşayır, burada hər hansı bir işi görəndə şüurlu motivləri və məqsədləri rəhbər tutur, yəni, insanın təbiətə münasibəti fəal, dəyişdirici münasibətdir. Bu münasibət əmək alətlərinin tətbiq edilməsi ilə və daxilən insanın spesifik inikas forması – şüur ilə bağlıdır. Əmək məqsədəuyğun fəaliyyət olmaqla şüurlu xarakter daşıyır.

Hegel əməyi insan fəaliyyətinin əşyalaşması ilə təbiətin əşyasızlaşması proseslərinin vəhdəti kimi izah edirdi. Marksə görə,

əmək ilk növbədə elə prosesdir ki, orada insan öz fəaliyyəti sayəsində əşyaların bir-biri ilə və təbiətlə mübadiləsinə vasitəçilik edir, bu mübadiləni tənzimləyir və ona nəzarət edir.

Beləliklə, əmək insanın mahiyyətidir – insan məhz əməyin sayəsində insandır. Əmək insanın spesifik yaradıcı qüvvəsi, insanı bəşəriyyətə çevirən qüvvədir. İctimai sərvət insan əməyi ilə yaranır.

Bazar iqtisadiyyatı fəlsəfəsi. Bizim cəmiyyətin siyasi müstəqilliyi şəraitində yeni sosial-iqtisadi həyat qurmaq üçün yeni imkanlar yaranmışdır. Bu şəraitdə cəmiyyətin iqtisadi və təsərrüfat funksiyaları ilə yanaşı, bir vəzifəsi də yeni vətəndaş cəmiyyəti yaratmaqdan, dövlətin iqtisadi həyata müdaxiləsini tədricən məhdudlaşdırmaqdan ibarət olmalıdır.

Təsərrüfat sərbəstliyi ideyasının tarixi mənası ondan ibarətdir ki, dövlət hakimiyyəti özünün əmrləri və müdaxiləsi yolu ilə təsərrüfat həyatına düzəlişlər etməyə və onu tənzimləməyə son qoymuşdur, çünki bazar qüvvələrinin sərbəst fəaliyyəti nəticəsində ictimai təsərrüfatın məlum ideal vəziyyəti yaranır.

Bazar iqtisadiyyatında dövlətin funksiyası mülkiyyətçilərin mənafeələrini müdafiə etməkdir. Dövlət sosial təminat sistemi vasitəsilə gəlirlərin təkrar bölüşdürülməsi ilə əsla məşğul olmalıdır.

Tərəqqiyə və iqtisadi rifaha doğru aparən yeganə yol kollektivçilikdən sərbəstliyə, iqtisadiyyatın inzibati-amirlik modelindən bazar modelinə keçid yoludur. Dövlətin müdaxiləsindən azad olmuş bazar iqtisadiyyatı hər bir cəmiyyət üçün, o cümlədən Azərbaycan cəmiyyəti üçün təkə yeganə əxlaqlı yol deyil, həm də yeganə praktiki həll yoludur.

Azad sahibkarlığın yaranması, istehsal aktivlərinin xüsusi sahibkarlara verilməsi, mülkiyyətçilərin mənafeələrinin müdafiə olunması, müasir və səmərəli maliyyə sisteminin, infrastrukturun idarə edilməsinin yeni prinsiplərinin tətbiqi, sosial təminat sisteminin yenidən qurulması əsl bazar münasibətlərinə keçid üçün zəruri olan əsas dəyişikliklərdir.

Ədəbiyyat

Бучилло Н.Ф., Чумаков А.Н. Философия. М., 1998.

Канетти Э. Масса и власть, М., 1997.

О свободе. Антология западноевропейской либеральной мысли.
М., 1995.





XXV fəsil. Siyasi fəlsəfə və ideologiya problemləri

- *XX əsrin sonu – XXI əsrin əvvəlində siyasi proseslərin fəlsəfi mənası*
- *Millət və dövlət problemi siyasi fəlsəfənin obyektı kimi*
- *Siyasi sistem*
- *İdeologiya və onun əsas cəhətləri*
- *Deideolojiləşdirmə problemləri*

XX əsrin sonu – XXI əsrin əvvəlində siyasi proseslərin fəlsəfi mənası. Mütəxəssislər son 10-15 ildə baş verən ən mühüm siyasi proseslər barəsində danışarkən aşağıdakı əsas məqamları göstərirlər:

- SSRİ-nin dağılması nəticəsində özlərinin sosial, iqtisadi, siyasi və hərbi problemləri olan bir sıra müstəqil dövlətlərin yaranması;
- geniş insan kütlələrinin, kütləvi hərəkatların, ictimai və qeyri-hökumət təşkilatlarının siyasi fəallığının, onların siyasi proseslərə marağının artması;
- qloballaşma, dövlətlər arasında siyasi, iqtisadi, sosial və mədəni münasibətlərin intensivləşməsi prosesləri, dəyərlərin, zövqlərin və modanın standartlaşması;
- əhalinin ən geniş təbəqələrinin müasir dünyada cərəyan edən qlobal problemlər sarıdan narahatlığı, qlobalizmə cavab aksiyası kimi lokallaşma prosesləri, yeni standartların qəbul edilməməsinin təzahürləri, bütün Yer kürəsi miqyasında bəşəriyyətin uzlaşdırılmış fəaliyyətinə diametral əks yanaşmaları ifadə edən müxtəlif ideya cərəyanlarının toqquşması;

- müsəlman aləmində ictimai həyatın modernləşməsinə və vesternləşməsinə cavab reaksiyası kimi islamda radikal meyillərin güclənməsi;
- elmin və texnikanın tərəqqisi, genişmiqyaslı kompyuterləşdirmə, daxili və xarici siyasət haqqında informasiya axınının miqyasının artması nəticəsində müasir dövlətlər siyasi proseslərə təsir göstərmək üçün misli görünməmiş vasitələr əldə edir.

Bu və digər siyasi prosesləri və hadisələri sistemli şəkildə, iqtisadi, sosial və ideoloji inkişaf məsələləri ilə vəhdətdə və qarşılıqlı əlaqədə təhlil etmək lazımdır. Bu halda dünyada və ayrı-ayrı regionlarda qərarlaşan siyasi vəziyyəti qabaqcadan görmək üçün proqnozlaşdırmaq, bununla əlaqədar bəşəriyyətin siyasi gələcəyini modelləşdirmək problemləri getdikcə daha artıq əhəmiyyət kəsb edir. Siyasi fəlsəfə siyasi dəyişikliklər problemini elmi cəhətdən təhlil etməli, siyasi prosesləri tarixi və fəlsəfi-etik baxımdan mənalandırmalıdır. Bu halda empirik sosioloji və sosial-psixoloji metodlardan və konsepsiyalardan geniş istifadə etmək lazımdır.

Əfqanıstanda antiterror əməliyyatların populyarlığı və dünya birliyi tərəfindən bu əməliyyatın geniş miqyasda dəstəklənməsi, ABŞ-ın İraqda Səddam Hüseyn rejiminə qarşı apardığı preventiv hərbi aksiya, böyük dövlətlər arasında və beynəlxalq münasibətlərdə gərginliyin nəzərəçarpancaq dərəcədə zəifləməsi bütövlükdə qanunvericilik təsisatlarında və dövlət aparatında davranışın empirik tədqiqi, qeyri-hökumət siyasətinin və müvafiq prosesin – siyasi partiyaların, seçkilərin və ictimai rəyin, siyasi liderliyin və elitaların təhlili əsasında işlənib hazırlanmış nəzəriyyə və metodları daha da aktuallaşdırmışdır.

Millət və dövlət problemi siyasi fəlsəfənin obyektii kimi. “Millət” (latınca natio – xalq sözündən) terminindən fransızlar kilsəyə və monarxiyaya qarşı çıxan üçüncü silki göstərmək üçün istifadə edirdilər. XVIII əsrdə Almaniyada millət siyasi ideyaya, ümum-millii dövlətin təcəssümünə çevrilmişdir. Fixte milləti dövlətlə, konstitusiyalı respublika ilə eyniləşdirirdi. Sonralar millət

anlayışından hər hansı milliyyəti bildirən mənada istifadə edilməyə başlanmışdır. Hərçənd, millət konkret ictimai birlik formalarından yalnız biridir.

Millət və dövlət problemi çoxdan fəlsəfi təhlilin predmetinə çevrilmişdir. Millət ilə dövlətin qarşılıqlı əlaqəsi problemi barədə müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər irəli sürülmüşdür və indi də irəli sürülməkdədir.

Bəzi müəlliflər dil, ərazi, iqtisadi həyat və milli psixologiyanın ümumiliyini dövlətlə yanaşı, millətin mühüm əlamətləri hesab edərək bildirirlər ki, milli dövlətçilik millətin zəruri əlamətlərindən biridir. Digərlərinin fikrincə, millət və dövlət ictimai inkişafın müxtəlif müstəvilərində yerləşən ictimai hadisələrdir. Millət sosial, dövlət isə siyasi hadisədir. Onlar öz aralarında qarşılıqlı təsirdə olsalar da, biri digərindən təcrid olunmuş şəkildə, xüsusən millət dövlətsiz mövcud ola bilməz.

Bundan əlavə, millətin aşağıdakı tipologiyası fərqləndirilir: suveren və qeyri-suveren, zalım və məzlum, böyük dövlətçi və asılı millət, ilhaq edilmiş və assimilyasiya edilməkdə olan, formalaşmaqda olan və formalaşmış millət və s. Əslində, dövlətlər də öz karakterinə görə müxtəlifdir. Vatikan qəbilindən olan elə dövlətlər var ki, onların millətlə heç bir əlaqəsi yoxdur, bununla belə, özlərinin pul vahidi mövcuddur və ciddi iqtisadi fəaliyyətlə məşğul olur. Dövlətin formaları da müxtəlifdir – knyazlıqlar, xanlıqlar, hersoqluqlar, monarxiyalar, imperiyalar, xilafətlər, respublikalar və s.

Bu baxımdan, azərbaycanlıların nümunəsi maraqlı sayıla bilər. Onlar eyni millətin nümayəndələri kimi qalmaqla iki hissəyə bölünmüşlər. Bir hissənin öz dövlətçiliyi var, digər, daha böyük hissənin isə dövlətçiliyi yoxdur. Çox ehtimal ki, millətin yaranması üçün milli şüurun formalaşması, xalqın onu ayrı-ayrı hissələrə bölən sərhədlərə məhəl qoymadan öz eyniyyətini başa düşməsi, onun bütün nümayəndələri üçün ortaq dilin, vahid mədəniyyətin və buna oxşar mənəvi dəyərlərin, karakterin və dinin milli xüsusiyyətlərinin mövcud olması zəruridir. Ərəblərin

də bu sahədə nadir təcrübəsi vardır. Mahiyyət etibarilə Afrikanın şimal-qərbindən Hindistan sərhədlərinə qədər vahid və bütöv bir ərazidə məskunlaşmış, dili, mədəniyyəti, milli xüsusiyyətləri və dini vahid olan bu xalq bütün bunlara baxmayaraq, 20-dən çox dövlət sərhədi ilə parçalanmışdır. Lakin ərəblər özlərini vahid millət hesab edir. Bu, ərəbizm - ərəblərin birlik şüuru sayəsində mümkün olur.

Ərəb millətçiliyi ideoloqlarından biri – Məkrəm Ubayd ərəblərin milli birliyinin mahiyyət etibarilə sekulyarist konsepsiyasını təklif edirdi: “Biz ərəb vətənimizi hissələrə bölən ərazi sərhədlərinə baxmayaraq ərəb olduğumuz kimi, həm də tərəfdarı olduğumuz sektaların və dinlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq ərəbik. Biz hamımız ərəbik – misirlilər də, suriyalılar da, mərəkeşlilər də, iraqlılar da... müsəlmanlar da, xristianlar da”.

Siyasi fəlsəfənin vəzifəsi də məhz ondan ibarətdir ki, konkret vəziyyətlərin real müxtəlifliyi arxasında ümumi sosial normanı, təsadüfi variantlar şəbəkəsi arasından zərurəti axtarıb tapa bilsin.

Siyasi sistem. Bu gün “dövlət” anlayışı əvəzinə çox vaxt “siyasi sistem” anlayışından istifadə edilir. Lakin bu anlayışlar birbirinin eyni deyil, onlar tam üst-üstə düşmür və onların arasında fərq vardır. “Siyasi sistem” daha geniş anlayışdır.

Siyasi sistemə dövlət, partiyaların, hərəkatların, təşkilatların, təsisatların, dini qurumların məcmusu (hərçənd bəzi ölkələrin konstitusiyalarında həmin ölkələrdə dinin dövlətdən ayrılması barədə maddələr vardır) daxildir.

Dövlətin və cəmiyyətin işlərinin bütün əsas idarəetmə alətləri məhz siyasi sistemdə cəmləşmişdir.

Siyasi sistemin ən mühüm elementlərindən biri vətəndaşların cəmiyyətin və dövlətin idarə olunmasında iştirakı barədə onların hakimiyyət institutları ilə və öz aralarında əlaqələri haqqında dəyər və normativ təsəvvürləri əhatə edən siyasi şüurdur. Müasir cəmiyyətdə siyasi şüurun iki səviyyəsi mövcuddur: poli-

toloq mütəxəssislərin konsepsiyalarında ifadə olunmuş nəzəri səviyyə və cari siyasətin formalaşması və siyasi qərarlar qəbul edilməsi prosesinə bilavasitə qoşulmuş hakim siyasi elitaya xas olan dövlət səviyyəsi.

Siyasi sistemin bütövlüyü onun mühüm əlamətidir. Siyasi sistemin bütöv xarakteri onun tərkib hissələrinin: institusional (təşkilatlar və müəssisələr), requlyativ (normalar), funksional (funksiyalar, siyasi proses və siyasi rejim), ideoloji (baxışlar və nəzəriyyələr) və kommunikativ komponentlərdə (əlaqələr və münasibətlər) ifadə olunur. Adlarını çəkdiyimiz komponentlərin hər biri də öz növbəsində müəyyən struktur təşkilinə malikdir və özünün siyasi altsistemini yaradır.

Dövlət müəyyən ərazidə ali hakimiyyət səlahiyyətinə malik olan və cəmiyyətin idarə edilməsi üçün bu hakimiyyətdən istifadə edən siyasi sistemin əsas institutudur. Dövlətin əsas əlamətləri bunlardır: siyasi hakimiyyət; suverenlik, yəni öz ölkəsinin ərazisində tam ali hakimiyyət və xarici siyasət xəttinin həyata keçirilməsində müstəqillik; qanunların və hakimiyyət səlahiyyətinin yayıldığı ərazi; müstəsna qanunvericilik hüququ; dövlət qulluqçularının, ordunun, məcburetə orqanlarının saxlanması üçün əhalidən vergi tutmaq hüququ və s.

Dövlətlər idarəetmə formalarına görə fərqlənir (respublika, monarxiya). Respublika idarəetmə formasının aşağıdakı növləri vardır: parlament respublikası (hökumət parlamentdə çoxluq prinsipi üzrə yaradılır), prezident respublikası (dövlətin və hökumətin başçısı prezidentdir), qarışıq – yarı prezident respublikası (hökumətin fəaliyyətinə parlament tərəfindən səmərəli nəzarət edilən güclü prezident hakimiyyəti).

Dövlət quruluşu baxımından dövlətlər unitar (vahid dövlət qurumu), federativ (hüquqi baxımdan nisbətən müstəqil dövlət qurumlarının: ştatların, kantonların, əyalətlərin, respublikaların və s. ittifaqı), konfederativ (müstəqil dövlətlər ittifaqı) növlərə bölünür.

Azərbaycan dövləti unitar respublikadır. Azərbaycan Respublikasında dövlət hakimiyyəti hakimiyyət bölgüsü prinsipi əsasında

da təşkil edilir: qanunvericilik hakimiyyətini AR Milli Məclisi həyata keçirir; icra hakimiyyəti AR Prezidentinə məxsusdur; məhkəmə hakimiyyətini AR məhkəmələri həyata keçirir.

Hüquqi dövlət Konstitusiyaya əsasında – vətəndaşların və dövlətin qarşılıqlı münasibətləri normaları müəyyən edən dövlətin əsas qanunu əsasında fəaliyyət göstərir. Siyasi partiyalar və hərəkatlar mənafelərini təmsil etdikləri sosial qrupların tələbatını rəhbər tutaraq qanunla rəqlamentləşdirilən fəaliyyət çərçivəsində cəmiyyətin siyasi həyatının formalaşmasına və hakimiyyət institutlarına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərirlər.

İdeologiya və onun əsas cəhətləri. İdeologiya əmlak, hüquq münasibətlərinə və digər münasibətlərə cəmiyyətin böyük əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilmiş baxışlar sistemidir. İdeologiya dini, milli və başqa libaslar geyinə bilər. İdeologiyaların xidmət etdiyi sosial qrupların mənafelərinin xarakterindən asılı olaraq mürtəce, faşistpərəst, ekstremist və başqa növləri ola bilər.

“İdeologiya” termini XVIII əsrin axırları – XIX əsrin əvvəllərində istifadə edilməyə başlamışdı. Buna baxmayaraq, ideologiya mürəkkəb mənəvi hadisə kimi, gerçəkliyin mənimsənilməsi üçün sadə və səthi deyil, mürəkkəb və qrup mənafelərinin vasitəsilə həyata keçirilən bir hadisə kimi qədim dövrlərdə yaranmışdı.

İdeologiyanın xarakteri və sosial yönümü, ilk növbədə onda öz ifadəsini tapan qrup və partiya mənafelərindən asılıdır. Bununla əlaqədar filosoflar ideologiyanın əsas cəhətlərini müxtəlif şəkildə müəyyən edirlər: elmilik, partiyalılıq, sinfilik, utopiklik, qərəzlilik, emosionallıq, subyektivlik, ritoriklik və üslubun aliləşdirilməsi. Bütün bunlarla bərabər belə bir fikir geniş yayılmışdır ki, ideologiya elmi ola bilməz, çünki onun həqiqiliyini yoxlamaq olmaz – ideologiya verifikasiya edilə bilməz.

Deideolojiləşdirmə problemləri. “Deideolojiləşdirmə” konsepsiyası keçən əsrin 60-cı illərindən başlayaraq elan edilmişdir. O, ilk növbədə elmi-texniki inqilabın coşqun inkişafı ilə bağlı idi. Deideolojiləşdirmə konsepsiyasının tərəfdarları qeyd edirdilər ki, sənaye, postsənaye, texnotron cəmiyyətlərdə ideologiyaya

ehtiyac qalmır, çünki aşkar görünən kommunikasiyalar gerçəkliyə daha çox dəyişkən və müxtəlif baxışlara doğru aparır, onları ümumi sxemlərlə əhatə etmək mümkün deyildir. Bu cəmiyyətdə müxtəlif sosial təsisatlar vasitəsilə təsbit olunmuş inamlar öz həyatı qüvvəsini itirdiyinə görə tez-tez dəyişən inamlar erası yaranır. Bu konsepsiyanın tərəfdarlarından biri Zbiqnev Bjezinski deyir ki, ictimai təşkilatların ümumi fəaliyyət proqramında kollektiv öhdəlikdən subyektiv hisslər daha vacib olduğu şəraitdə dəyişkən inamların formalaşdırdığı amillər coşqun elmi dəyişikliklər, təhsil və kommunikasiyalar sahəsində kütləvi yüksəlişdir. Cəmiyyətin deideolojiləşdirilməsi zərurəti həm də qlobal problemlərin həllinin ümumdə vəzifəyə çevrilməsi ilə izah edilir. Z.Bjezinski yazır: "İdeologiya qayğısı öz yerini ekologiya qayğısına verir".

Deideolojiləşdirmə konsepsiyaları dövlətlərarası münasibətləri də ehtiva edir. Bu konsepsiyalara görə, insanlar başa düşməlidirlər ki, bu gün yaranmış beynəlxalq şəraitdə ümumbəşəri dəyərlərin bütün başqa dəyərlər, o cümlədən qrup dəyərləri, ideoloji dəyərlər üzərində prioriteti haqqında tezislər təbii, üzvi xarakter daşıyır.

Bu gün Azərbaycanda da deideolojiləşdirmə barədə söhbətləri tez-tez eşitmək olar. Müstəqillik şəraitində Azərbaycana ideologiyanın lazım olub-olmaması barədə geniş diskussiyalar gedir. Çoxları həqiqətən elə düşünür ki, siyasi sistemi ifrat dərəcədə ideolojiləşdirilmiş SSRİ dağılından sonra ideologiyaya ehtiyac yoxdur. Başqaları isə əks fikirdədirlər. Onlar belə hesab edirlər ki, ideologiyadan xilas olmaq istəyinin özü artıq ideologiya deməkdir. İdeologiyasız heç bir millət olmamışdır və ola da bilməzdi. Onların fikrincə, müxtəlif, bir-birinə oxşamayan, yabançı və ziddiyyətli dəyərlər həmişə olmuşdur və olacaqdır. Belə düşünmək sadəlövlük olardı ki, bu dəyərlər: rəğbət, maraq və ideya mövqeləri ümumiyyətlə, ictimai proseslərə, dünyada işlərin gedişinə heç bir təsir göstərməyəcəkdir. Əksinə, onlar hökmən təsir göstərəcəklər. Lakin bunu da unutmamaq olmaz ki, yalnız öz dəyərlərinin, öz dünyagörüşünün hüdudları ilə kifayətlən-

mək, burnunun ucundan o tərəfi görməmək, “bu bizim deyil, deməli, bizə lazım deyil” mövqeyindən çıxış etmək insanın öz mənəvi həyatını kasadlaşdırması demək olardı. İdeyalar mübadiləsi, mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri və bir-birini zənginləşdirməsi zəruridir, lakin bütün bunlar ideologiyaların qarışdırılması, ictimai dəyərlərin, ideya-siyasi dayaqların konvergensiyası yolu ilə deyil, ümumbəşəri səviyyədə faydalı cəhətlərin ağılabatan axtarışları əsasında baş verməlidir. İdeologiyaların mübarizəsi həm də onların qarşılıqlı faydalı təsirini nəzərdə tutur. Burada əsas məsələ özünün **bənzərsizliyinin** hədlərini bilmək və onu elə qoruyub saxlamaq deməkdir ki, fərd öz mənliliyini itirməsin.

Əlbəttə, milli ideologiyayı süni şəkildə, yuxarıdan yaratmaq olmaz: bu cür ideologiya dövlətin uzun illər boyu xalqın əksəriyyəti tərəfindən etiraf edilən səmərəli şəkildə idarə edilməsinin nəticəsi olmalıdır. Bununla belə, son illərdə azərbaycançılıq çərçivəsində qərarlaşan ideyalar kompleksi, sosial-psixoloji məqsədlər və mədəni oriyentasiyalar milli problemlərə baxışların hamılıqla qəbul edilmiş sisteminin formalaşması işində faydalı ola bilər.

Ədəbiyyat

Анаев А.Г. *Нация и государство: связь и взаимодействие.* – Философские науки, 1985, №5.

Бучилло Н.Ф., Чумаков А.Н. *Философия.* М., 1998.

Основы общей теории политической системы (под ред. Ю.А.Тихомирова и В.Е.Чиркина). М., 1985.

Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1981.





XXVI fəsil. Fəlsəfədə ziddiyyətlər və münaqişələr problemi

- *Ziddiyyətlər və münaqişələr: mənşəyi, mahiyyəti və spesifik xüsusiyyətləri*
- *Münaqişələrin xarakteri və inkişaf mərhələləri*
- *Münaqişələrin həllinin prinsipləri*

Ziddiyyətlər və münaqişələr: mənşəyi, mahiyyəti və spesifik xüsusiyyətləri. İnsanlar arasında sosial münasibətlərin təbiəti barədə fəlsəfi, psixoanalitik, sosial-psixoloji, struktur-psixoloji konsepsiyalar münaqişələrin və zorakılığın mənşəyini iki aspekt-də - birincisi, insanın davranışının fitri, instinktiv amilləri, ikincisi, sosial və tarixi inkişaf problemləri ilə əlaqədə izah edir.

Etoloji konsepsiyalarda (etologiya heyvanların davranışı haqqında elmdir) münaqişələrin genezisini insanın anadangəlmə aqressivliyi ilə əlaqələndirirlər.

A.M.Karimskiyə görə, sosial etologizm bunu əsas götürür ki, insanın davranışı onun heyvani instinktləri ilə determinə edilmişdir və bu instinktlər arasında əraziyə bağlılıq və aqressivlik instinktləri əsas rol oynayır. Bunlar davranışın nisbi avtonom mexanizmləri olsa da onların arasında əlaqə vardır. Bu əlaqə onda ifadə olunur ki, birisinin hərəkəti digəri üçün stimulyator ola bilər.

Hər bir heyvanın aqressivliyə meyil etməsi onun ehtimal olunan rəqiblərinə aşkar və ya qeyri-aşkar düşmənçilik hissində təzahür edir. Buna əsasən nəticə çıxarılır ki, insan müəyyən əraziyə bağlı heyvandır və bu səbəbdən öz qonşularına münasibətdə güclü daxili düşmənçilik hissələrinə malikdir. Aqressivlik fərdin və ya fərdlər birliyinin həyat fəaliyyətinin təbii məkanı üçün yaranan təhlükəyə fitri reaksiyadır və bu halda sosial etologizm baxımından sürünün ərazisindən, ailənin torpaq sahəsindən və ya müasir dövlətin ərazisindən söhbət getməsindən asılı olmayaraq, bu reaksiyanın təbiəti və mexanizmi eynidir.

İnsanın aqressiv davranışı, cəmiyyətdə və beynəlxalq münasibətlərdə münaqişə vəziyyətləri müxtəlif amillərin, insan psixikas-

nın və cəmiyyətin böhranlı vəziyyətlərinin, qorxunun, təşvişin, həyati məhrumiyyətlərin, plan və ümidlərin puç olmasının, ideallara və dəyərlərə inamın itirilməsinin, siyasi liderlərin davranışının tarazlı olmamasının, ölkələr arasında münasibətlərdə, tarazlığın pozulmasının, eyni bir dövlət sisteminin müxtəlif struktur elementlərinin, bütövlükdə beynəlxalq münasibətlər sisteminin konsensusunun, sabitliyin və pozulmasının nəticəsidir.

Sosial və tarixi inkişaf problemləri münaqişələrin yaranmasının ciddi səbəbləridir. Vətəndaşların azadlıqları məhdudlaşdırılan, insanın fərdi muxtariyyətini, onun niyyət və tələbatının sərbəst ifadə və təmin edilməsi imkanlarını buxovlayan və əzən şərait yarandıqda münaqişələr və zorakılıq meydana çıxır. Bir-birinə zidd olan tələbat və maraqlar başa düşülməyincə və təmin edilməyincə onlar mövcud olacaq və kəskinləşəcəkdir.

Münaqişələrin xarakteri və inkişaf mərhələləri. Münaqişələr iqtisadi, siyasi, sosial və konfessional xarakterli ziddiyyətlərdən yaranır. Bəzi münaqişələrin dərin tarixi kökləri vardır və digərləri inkişafın müasir dövrünün ziddiyyətlərindən əmələ gəlmişdir.

Münaqişələr ərazi və etnik-konfessional xarakterli ola bilər. Bəzi münaqişələr əvvəlcə ayrı-ayrı ölkələrin daxilində yaranaraq sonradan regional səviyyəyə, daha sonra region çərçivələrini aşaraq qlobal beynəlxalq səviyyəyə çata bilər.

Regional münaqişələr əsl bələdir. Qlobal münaqişə regional münaqişələrdən başlayanda isə bu, daha böyük bəla ola bilər. Bunun səbəbi isə çox sadədir: yerli münaqişələr başqa regionlarda təkrarlanmaq üçün nümunə rolu oynaya bilər.

Vaxtilə Dikkens qeyd edirdi ki, açıq şəkildə icra edilən ölüm cəzası cinayətlərin sayını nəinki azaltmır, hətta artırır, çünki edam – insanın insan tərəfindən qətlə yetirilməsi nümunəsidir.

Bəli, nümunə belə bir gücə malikdir! Belə düşünmək olardı ki, ölüm cəzasının semantikasını dəfələrlə izah edilmişdir və kifayət qədər aydın olmalıdır: bu, başqalarını vahiməyə salan cəzadır, onun təkrarlanmasının qarşısını almalıdır. Amma heç də belə deyildir! Bu halda nümunə göstərilir və özünün təkrarlanmasını tələb edir.

Ədəbiyyat

Каримский А.М. Социальный этологизм о природе войны и социальных конфликтов. – Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. М., 1983.

*Этноконфессиональные процессы в современном мире.
Баку, 1989*



XXVII fəsil. Bəşəriyyət informasiya-texnologiya aləmində

- *Qloballaşma, standartlaşdırma və sosial dünya obrazının transformasiyası təhlükəsi*
- *Problemin həlli yollarının axtarışı*

Qloballaşma, standartlaşdırma və sosial dünya obrazının transformasiyası təhlükəsi. Bu gün dünya getdikcə dərinləşən qloballaşma prosesinin - siyasət, iqtisadiyyat, din, mədəniyyət, sosial həyat, hərbi əməkdaşlıq və başqa sahələrdə dövlətlər arasında münasibətlərin intensivləşməsinin şahidi olur. Bu prosesin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o, Qərbin mədəni standartları əsasında cərəyan edir. Birmədəniyyətliliyin və yekcinsliyin tamamilə yeni səviyyəsini doğuran qloballaşma inkişafın Qərb modelləri üzrə genişmiqyaslı standartlaşdırmaya çevrilir: dünyanın müxtəlif guşələrində insanlar eyni cür – Avropasayağı geyinir, eyni modaya, eyni adətlərə və zövqlərə üstünlük verir, eyni filmlərə baxır, eyni musiqini dinləyir, əksəriyyəti Qərb mədəniyyətini təmsil edən eyni kumirlərə pərəstiş edir.

2001-ci il sentyabrın 11-də ABŞ-da baş vermiş məlum hadisələrdən sonra yeni parametrlər kəsb etmiş bu proses ayrı-ayrı ölkələrdə tarixən bərqərar olmuş ənənəvi həyat tərzini, xeyir-xahlıq, gözəllik və ədalət haqqında qərarlaşmış anlayışları, meyarları və təsəvvürləri kənardan dağıdır, insanların adət etdiyi mənəvi dəyərləri puç edir, milli həyatın mənəvi komponentlərini cılızlaşdırır. Bu ölkələrdə “milli”, “milli bənzərsizlik”, “milli sərhədlər” anlayışlarının mahiyyəti tədricən transformasiyaya məruz qalır. İnternetin törətdiyi informasiya inqilabı vahid informasiya məkanının formalaşmasına şərait yaratmaqla milli sərhədləri qısaldır, mədəniyyət, əxlaq və mənəvi dəyərlər barədə Qərb standartlarını dünyanın bütün ölkələrinə zorla

qəbul etdirir. Bu və ya digər ölkənin vətəndaşlarının şüurunda üstünlük təşkil edən sosial dünya obrazı yenidən qurulur.

Bu proses əks reaksiyaya – antiqlobalizmə, milli mədəniyyətlərin öz bənzərsizliyini qorumaq, “özününkünü” “özgəninkiyə” qarşı qoymaq cəhdinə səbəb olur. Həmişə də istər milli bənzərsizliyin qorunub saxlanması, Qərbdən gətirilmiş təsisatların radikal şəkildə devrilməsinin tərəfdarı olan, istərsə də Qərb dəyərlərini dərhal mənimsəməyin tərəfdarı olan sosial qüvvələr tapılır. Akademik D.Lvov haqlı olaraq belə hesab edir ki, dünya xalqlarının mədəni müxtəlifliyi müasir dünyanın sabitliyinin həlledici komponentlərindən biridir. Onun fikrincə, bu müxtəlifliyin standart yeknəsəqliklə əvəz edilməsi, əslində dünyanı dağıtmaq, onu xaos və kataklizmlər vəziyyətinə gətirməkdir. O, qloballaşmanın sosial nəticələrini bitki və heyvanat aləminin ayrı-ayrı növlərinin yox olması ilə müqayisə edərək yazır: “Lakin insan cəmiyyətinin özündə bu təhlükə indiyə qədər yetərinə dərk edilməmişdir. Son əsrlərdə bir sıra tayfalar və xalqlar məhv olmuşdur. Kiçik xalqlar deyilən xalqlar sürətlə ölüb getməkdədir. Onları bəşəriyyətin məhv olan növlərinin qırmızı kitabına daxil etməyin vaxtı çoxdan yetişib”.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, qlobalizm ilə antiqlobalizmin qarşıdurmasında qloballaşmaya məruz qalan xalqların mədəni özünəməxsusluğun ifadəçisi olan islama xüsusi əhəmiyyət verilir. Bu xalqların çoxu islam dininə etiqad bəsləyir və onu öz mədəni irsinin ayrılmaz tərkib hissəsi hesab edir. İslamda fundamentalizm meyillərinin artması səbəblərindən birini bununla izah etmək olar. Kommunikasiya sistemlərinin qloballaşması islamın da qloballaşmasına şərait yaradır.

Problemin həlli yollarının axtarışı. Son illərdə qloballaşmanın sosiomədəni problemlərinin həm milli, həm də beynəlxalq miqyasda tədqiqatları xeyli genişlənmişdir. Getdikcə daha çox insan başa düşür ki, bu gün qloballaşma şəraitində dünyanın bütün ölkələri – varlı və ya yoxsul, Qərb və ya Şərq ölkəsi, inkişaf etmiş və ya inkişaf etməkdə olan, ənənəvi və ya xarici modellər əsasında inkişaf edən ölkələr bu problemin birlikdə həll edilməsi

zərurəti ilə hesablaşmaya bilməzdi. Bu isə bütövlükdə ümumi sosial nəzəriyyəni yenidən qurmağın zəruri olmasına dəlalət edir. Bu gün məsələni belə qoymaq düzgün olardı: ya hamımız birlikdə salamat qalacağıq, ya da heç kəs salamat qalmayacaqdır!

Yeni nəzəri təfəkkür yaratmağa, qloballaşma prosesinin mümkün nəticələrinin adekvat şəkildə yenidən dərk edilməsinə çağırışlar getdikcə tez-tez səslənir. "İnkişaf" anlayışının məzmununa yenidən nəzər salınması və mədəni bənzərsizliyin rolunun aşkar edilməsi insan haqqında elmlərin, ilk növbədə fəlsəfənin mühüm vəzifəsi hesab edilməlidir.



Ədəbiyyat

Ерасов Б.С. Проблемы самобытности незападных цивилизаций. – Вопросы философии, 1987, №6.

Львов Дмитрий. "Козел отпущения" за мировой грех? Роль России в развитии человечества. – Литературная газета, 20-27 февраля 2002.

Саидазимова Гюльноза. Ислам и Запад: возможен ли "диалог цивилизаций"? Об исламе и фундаментализме в эпоху глобализма. – Центральная Азия и Кавказ. 2000, №5.



NƏTİCƏ

Bu dərs vəsaiti çox cəhətdən yeni qaydada yaradılmışdır və fəlsəfəyə aid yeni tədris ədəbiyyatıdır. Onun səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri insan üzərində, insan həyatının məqsədi və mənası problemləri üzərində cəmləşməsidir.

Müəllif dərs vəsaitini hazırlayarkən, ilk növbədə fəlsəfənin tədrisinə yeni yanaşmanın, indiyə qədər bu sahədə hökm sürmüş ehkamçılıqdan, səmərəsiz şolastikadan və ideoloji əzbərçilikdən yaxa qurtarmağın zəruri olması anlamından çıxış etmişdir. O, "fəlsəfənin əsas məsələsi"ni araşdırmaqdan və buradan irəli gələn materialın və ideya mövqelərinin şərhini metodlarından imtina etmişdir.

Dərs vəsaiti üzərində iş prosesində müəllif bir sıra çətinliklərlə üzləşmişdir. Dərs vəsaitində fəlsəfənin vəzifələrinə, onun əsas məsələsinə, anlayışlar aparatına, dinə və keçmişin mənəvi sərvətlərinin dərk edilməsi məsələlərinə yeni münasibətin əks etdirilməsi ən çətin məqamlar olmuşdur. Müəllif müxtəlif baxışların və fikirlərin geniş mənzərəsini təsvir etməyə, oxucuya özünün seçim etməsi və öz mövqeyini müəyyənləşdirməsi imkanı vermişdir.

Dərs vəsaitində əsas fəlsəfi problemlər fəlsəfə tarixinin materialları əsasında nəzərdən keçirilir, onların təfsir üsullarının, bu problemlərin həllinə yanaşmaların tarixən necə dəyişməsi göstərilir. Müasir dövrün aktual problemlərinin, məsələn, mədəniyyət, sivilizasiya, şəxsiyyət və qloballaşma mövzularının araşdırılması xüsusi yer tutur. Müəllif gənc intellektualların "nə varsa, onu dərk etməsinə", sosial gerçəkliyi başa düşməsinə, öz dünyagörüşü mövqeyini müstəqil müəyyənləşdirməsinə kömək etməyə çalışmışdır.

MÜNDƏRİCAT

MÜQƏDDİMƏ 3

I HİSSƏ. FƏLSƏFƏYƏ GİRİŞ

<i>Fəlsəfə nədir</i>	7
<i>Fəlsəfənin mövzusu</i>	7
<i>Fəlsəfənin funksiyaları</i>	9
<i>Fəlsəfənin təyinatı</i>	11
<i>Fəlsəfə, mifologiya və din</i>	11
<i>Fəlsəfə və elm</i>	16
<i>Fəlsəfə və ideologiya</i>	19
<i>Fəlsəfə və sinergetika</i>	20
<i>Fəlsəfə və hüquq</i>	22
<i>Fəlsəfə və kulturologiya</i>	24
<i>Fəlsəfə və incəsənət</i>	27
<i>Fəlsəfə və ədəbiyyat</i>	31
<i>Fəlsəfə və əxlaq</i>	33
<i>Fəlsəfə və ekologiya</i>	34
<i>Fəlsəfə və cəmiyyət. Başarıyyət qlobal problemlər qarşısında</i>	36

II HİSSƏ. FƏLSƏFƏ TARİXİ

**I fəsil. Tarixi-fəlsəfi proseslər:
fəlsəfi fikrin əsas mərhələləri və istiqamətləri** 45

II fəsil. Şərq fəlsəfəsi 49

<i>Qədim və Orta əsrlərdə Hindistan fəlsəfəsi</i>	49
<i>Qədim və Orta əsrlərdə Çin fəlsəfəsi</i>	51
<i>Ərəb-islam dünyası fəlsəfəsi. Quranın fəlsəfi əhəmiyyəti</i>	55
<i>Qədim və Orta əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi</i>	78
<i>Azərbaycan Renessansı fəlsəfəsi</i>	86

III fəsil. Antik fəlsəfə 95

<i>Antik fəlsəfənin dövrlərə bölünməsi</i>	95
<i>Qədim yunan fəlsəfəsinin təşəkkülü</i>	97
<i>Fəlsəfənin inkişafında ziddiyyətli meyillər: dialektika və metafizika</i>	100

<i>Qədim yunan fəlsəfəsinin klassik əsri</i>	108
<i>Ellinizm fəlsəfəsi</i>	117
<i>Qədim Roma fəlsəfəsi</i>	119
<i>Müasir filosofların əsərlərində antik fəlsəfənin qiymətləndirilməsi</i>	121

IV fəsil. Orta əsrlər fəlsəfəsi

<i>Teologiya və fəlsəfə: ontologiya və qnoseologiya problemləri</i>	125
<i>Patristika</i>	126
<i>Latın averroizmi</i>	128
<i>Tomizm Qərbi Avropada sxolastik fəlsəfənin aparıcı istiqamətidir</i>	130
<i>Realizm və nominalizm</i>	132

V fəsil. İntibah dövrünün fəlsəfəsi

<i>Keçid dövrünün fəlsəfəsi</i>	137
<i>İntibah fəlsəfəsinin təkamülünün əsas dövrləri və onların nümayəndələri</i>	138

VI fəsil. Qərbi Avropa klassik fəlsəfəsi

<i>Yeni dövr fəlsəfəsi</i>	145
<i>Maarifçilik fəlsəfəsi</i>	148
<i>XIX əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsi</i>	152

VII fəsil. Qeyri-klassik fəlsəfə

<i>Marksizm və neomarksizm</i>	161
<i>Maks Veber və onun marksizmin alternativini olan təlimi</i>	164
<i>A.Berqsonun "Həyat fəlsəfəsi"</i>	165
<i>Ogüst Kontun və Herbert Spenserin pozitivizmi</i>	166
<i>Şopenhauer və Nitsşenin volyuntarizmi</i>	168
<i>Fenomenologiya</i>	169
<i>Ekzistensializm – mövcudluq fəlsəfəsi</i>	171
<i>Personalizm</i>	175
<i>Freydizm və neofreydizm</i>	176
<i>Strukturalizm</i>	178

**VIII fəsil. XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlində
rus fəlsəfəsi 183**

**IX fəsil. Yeni dövrdə Azərbaycan fəlsəfi
fikrinin təşəkkülü**

XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikri 189
XIX əsrdə və XX əsrin əvvəlində Azərbaycan fəlsəfəsi 197

X fəsil. XX əsr fəlsəfəsi

Neopozitivizm 203
Məntiqi pozitivizm 203
Postpozitivizm 205
Praqmatizm 207

**III HİSSƏ.
MÜASİR FƏLSƏFƏNİN ƏSASLARI**

XI fəsil. Müasir dövrün mənəvi mühiti

Elmi-texniki tərəqqi və bəşəri dəyərlər 213
Dövlət aparatının güdrətinin artması 214
Müasir cəmiyyətin üzləşdiyi təhdidlər və təhlükələr 215

**XII fəsil. XX əsr fəlsəfəsində dil, şüur və ünsiyyət
problemləri**

Dil fəlsəfəsi 219
Dilin hermenevtik şərhli 221
Dilin fenomenoloji anlamı 222

XIII fəsil. İdrak nəzəriyyəsinin müasir problemləri

İdrak nəzəriyyəsinin problemləri və müasir şərhli 225
Elmi nəzəriyyələrin həqiqətə oxşarlığı konsepsiyası 227
Yeni paradigmanın köhnəsi üzərində zəfəri konsepsiyası 229

XIV fəsil. Müasir sosial fəlsəfənin xüsusiyyətləri

Sosial fəlsəfə və sosial elm 233
*Sosial gerçəkliyin klassik obrazından
postklassik obrazına doğru. 235*

<i>İntersubektivlik anlayışı</i>	238
<i>Modernizm və postmodernizm</i>	239
XV fəsil. Müasir tarix fəlsəfəsi	
<i>Tarix fəlsəfəsinin maraq dairəsi</i>	243
<i>İdrak və tarixin interpretasiyası məsələləri</i>	244
<i>“Tarix”, “inkışaf” və “müasirlik” anlayışları</i>	247
XVI fəsil. Fəlsəfi antropologiya	
<i>İnsan mövzusu fəlsəfənin mərkəzi mövzudur</i>	251
<i>Fəlsəfi antropologiyayı insan haqqında təlimlərdən fərqləndirən cəhətlər</i>	252
<i>İnsan varlığın xüsusi növüdür. İnsanda bəşəri cəhətlər</i>	254
<i>İnsanın mahiyyəti</i>	255
XVII fəsil. Mədəniyyət fəlsəfəsi	
<i>Mədəniyyətin fəlsəfi dərkinin aktuallığı</i>	259
<i>Mədəniyyət nədir?</i>	260
<i>Mədəniyyətin tipləri, formaları və funksiyaları</i>	261
XVIII fəsil. Qlobal problemlər fəlsəfəsi	
<i>“Qlobal problemlər” anlayışı</i>	265
<i>Qlobal problemlərin tədqiqi metodologiyası.</i>	
<i>Qlobal modelləşdirmə</i>	267
<i>Qlobal problemlərin təsnifatı</i>	269
<i>Müasir qlobalistikada insana tərəf dönüş. Qlobal şüur</i>	271
XIX fəsil. Şüur, qnoseologiya və antropologiya	
<i>“Şüur” anlayışının mənası</i>	275
<i>Bilik idrak fəaliyyətinin nəticəsi kimi</i>	276
<i>Hissi və rəşional idrak</i>	276
<i>İzahetmə və anlama</i>	277
<i>İdrakda dilin əhəmiyyəti</i>	277
<i>Mənlik şüuru</i>	277
<i>Fəlsəfi və elmi idrak</i>	277
<i>Adi şüurun əsas elementləri</i>	278
<i>Adi və elmi bilik</i>	279
<i>Empirik və nəzəri bilik</i>	280

<i>İdrakda biliyin və həqiqətin rolu</i>	280
<i>Həqiqət və inam</i>	281
<i>Təfəkkür üslubu</i>	283
<i>Şüuri və qeyri-şüuri</i>	284
<i>Yaradıcılıq və intuisiya</i>	284
<i>Fəlsəfə və aksiologiya. Dəyərlər problemi</i>	285

XX fəsil. İnsan fəlsəfəsi

<i>Fəlsəfədə insan problemi</i>	289
<i>Fərd, fərdiyyət, şəxsiyyət</i>	291
<i>Hüquqi dövlətdə şəxsiyyət</i>	292
<i>Tərbiyənin və təhsilin fəlsəfəsi</i>	293
<i>İnsanın təbiəti və mahiyyəti</i>	295
<i>İslamda insan problemi</i>	298
<i>Etika. Əxlaq fəlsəfəsi</i>	301
<i>Estetika. Gözəllik fəlsəfəsi</i>	303
<i>İnsan fəlsəfəsinin əsas cəhətləri</i>	304

XXI fəsil. Təbiət fəlsəfəsi

<i>İnsan və təbiət</i>	307
<i>Təbiətin təbii-elmi və fəlsəfi mənası</i>	309
<i>İnsanın və təbiətin harmoniyası problemi</i>	312
<i>İnsanın salamat qalması problemi</i>	313
<i>Təbiət aləmindəki obyektlərin məkan-zaman xüsusiyyətlərinin əhəmiyyəti</i>	315

XXII fəsil. Cəmiyyət fəlsəfəsi

<i>Cəmiyyət anlayışı</i>	317
<i>Sosial davranış</i>	318
<i>Sinergetika və cəmiyyətin dərk edilməsi</i>	318
<i>Demokratiya problemləri</i>	319

XXIII fəsil. Tarix fəlsəfəsi

<i>Tarix fəlsəfəsi nə ilə maraqlanır?</i>	321
<i>İslamda tarix fəlsəfəsi. Keçmişin, indinin və gələcəyin islam tərəfindən qavranılması</i>	322
<i>Tarix fəlsəfəsi və Qərb-Şərq, Şərq-Qərb problemi</i>	325
<i>Futurologiya – gələcəyin fəlsəfəsi</i>	328

XXIV fəsil. İqtisadiyyatın fəlsəfi problemləri

<i>Mülkiyyət fəlsəfəsi</i>	331
<i>Mülkiyyətin formaları</i>	331
<i>Əmək insanın mahiyyəti kimi</i>	331
<i>Bazar iqtisadiyyatı fəlsəfəsi</i>	332

XXV fəsil. Siyasi fəlsəfə və ideologiya problemləri

<i>XX əsrin sonu – XXI əsrin əvvəlində</i>	
<i>siyasi proseslərin fəlsəfi mənası</i>	335
<i>Millət və dövlət problemi siyasi fəlsəfənin obyektı kimi</i>	336
<i>Siyasi sistem</i>	338
<i>İdeologiya və onun əsas cəhətləri</i>	340
<i>Deideologiləşdirmə problemləri</i>	340

XXVI fəsil. Fəlsəfədə ziddiyyətlər və münaqişələr problemi

<i>Ziddiyyətlər və münaqişələr: mənşəyi, mahiyyəti və spesifik xüsusiyyətləri</i>	345
<i>Münaqişələrin xarakteri və inkişaf mərhələləri</i>	346
<i>Münaqişələrin həllinin prinsipləri</i>	347

XXVII fəsil. Bəşəriyyət informasiya-texnologiya aləmində

<i>Qloballaşma, standartlaşdırma və sosial dünya obrazının transformasiyası təhlükəsi</i>	349
<i>Problemin həlli yollarının axtarışı</i>	350
NƏTİCƏ	353

FƏLSƏFƏ

Fəlsəfə elmləri doktoru, akademik
RAMİZ ƏNVƏR oğlu MEHDİYEV

Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi
tərəfindən ali məktəb tələbələri üçün
dərs vəsaiti kimi tövsiyə olunur.

Rusca ikinci nəşrindən tərcümə

Texniki redaktorlar:

Cəvani Ağayev
Bətul Eyvazlı

Korrektorlar:

Gülzaman Qurbanova
Ceyhun Rüstəmov

Yığılmağa verilib: 5.09.2009.

Çapa imzalanıb 20.05.2010 Formatı 60x90 $\frac{1}{16}$.

Fiziki çap vərəqi 22,5. Tiraj 1000. Sifariş 175.

“Şərq-Qərb” mətbəəsində ofset
üsulu ilə çap olunmuşdur.