

Dərslik
Bakı Dövlət Universitetinin 80 illik yubileyinə həsr olunur

Western University
Qərb Universiteti
Azərbaycan
6733

Biz həm milli tariximizdən aldığımız mənəvi sərvətlərdən istifadə etməli, həm də bəşəriyyətin yaratdığı mənəvi dəyərlərə yiyələnməliyik, o cümlədən, Avropa mədəniyyətindən, Rusiya mədəniyyətindən, Şərq mədəniyyətindən istifadə etməliyik.

H. Ə. ƏLİYEV

AZERBAIJAN REPUBLIC MINISTRY OF EDUCATION

BAKI STATE UNIVERSITY NAMED AFTER M.A.RASULZADA
DEPARTAMENT OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

M.B.ZEYNALOV

HISTORY OF PHILOSPHY

(Western philosophy)

Manual for higher schools

Was approved by the decision of the ministry of Education of Azerbaijan Republic by order 805, fromz December 01, 1998.

"AZERBAIJAN"
PUBLISHING HOUSE
BAKU–2000

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI TƏHSİL NAZİRLİYİ

M. Ə. RƏSULZADƏ adına BAKI DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ MƏDƏNİYYƏTŞÜNASLIQ KAFEDRASI

100
Zey

M. B. ZEYNALOV

FƏLSƏFƏ TARİXİ

(Qərb fəlsəfəsi)

Ali məktəblər üçün dərslik

Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin 01 dekabr 1998-ci il tarixli, 805 saylı əmri ilə ali məktəblər üçün dərslik kimi təsdiq edilmişdir.

Western Univ. Azərbaycan
№ 6738

"AZƏRBAYCAN"
NƏŞRİYYATI
BAKI–2000

Z2(2000)

ELMİ REDAKTOR:

F. F. Qasımzadə, Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, əməkdar elm xadimi, fəlsəfə elmləri doktoru, professor

RƏYÇİLƏR:

F. F. Ramazanov, fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Y.İ.Rüstəmov, fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Z2(2000)
Zeynalov M.B. Fəlsəfə tarixi (Qərb fəlsəfəsi) Ali məktəblər üçün dərslik. — Bakı "Azərbaycan" nəşriyyatı, 2000, 544 səh.

Dərsliyin yazılmasında əsas məqsəd fəlsəfə tarixinə dair milli dildə ədəbiyyat qıtlığını aradan qaldırmaqdan, ali məktəb tələbələrinin, magistrlərin, aspirant və dissertantların fəlsəfi təfəkküründə daha da zənginləşdirilməsinə, təhsil sistemimizin humanitar elmlər sahəsində dünya standartları səviyyəsinə çatdırılmasına kömək göstərməkdən ibarətdir. Dərslikdə Antik dövrdən başlamış XX əsrə qədər Qərb fəlsəfəsinin əsas inkişaf mərhələlərinin qısa təhlili və şərhi verilmişdir. Burada Yunan, İtaliya, İngilis, Fransız, Alman, Rus, Amerika və digər ölkələrin filosoflarının fəlsəfi görüşləri və onların təlimlərinin səciyyəvi xüsusiyyətləri öz əksini tapmışdır. Bu kitabda həm də fəlsəfə tarixinin tədqiqi və tədrisi sahəsində keçmişdə buraxılmış nöqsanların aradan qaldırılmasına, Qərblə Şərqin, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikri arasında tarixən mövcud olan ənənəvi varislik əlaqələrinin bərpa olunmasına və daha da inkişaf etdirilməsinə cəhd göstərilmişdir.

4804000000
Z ——————— Sifarişlə
M 670(07) - 2000

© Zeynalov M.B. 2000.
© "Azərbaycan" nəşriyyatı, tərtibat. 2000.

ELMİ REDAKTORDAN

Müstəqil respublikamızın iqtisadi, siyasi, sosial və mənəvi həyatında baş verən mühüm dəyişikliklər, təhsil sistemində gedən əsaslı islahatlar onun dünya standartları səviyyəsinə qaldırılması üçün geniş imkanlar yaratmışdır. Bununla əlaqədar Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyi möhtərəm Prezidentimiz Heydər Əliyev cənablarının tövsiyələrinə əsaslanaraq ali məktəblərdə konkret tədbirlər müəyyən edib həyata keçirmiş, zamanın tələblərinə cavab verə bilən təhsil konsepsiyasını işləyib hazırlamış, bir sıra dərsliklər, dərs vəsaitləri və tədris proqramlarının yaradılmasına nail olmuşdur. Fəlsəfi ədəbiyyatın nəşri sahəsində də az iş görülməmişdir.

Belə bir zamanda Bakı Dövlət Universitetinin fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru, professor M.B.Zeynalovun Qərb fəlsəfəsi tarixinə dair hazırladığı dərslik təqdirəlayiqdir. Professor M.B.Zeynalov ömrünün 50 ilini Qərbi Avropa fəlsəfi fikir tarixinin tədrisi və tədqiqinə həsr etmiş, keçmiş SSRİ İctimai Elmlər Akademiyasının fəlsəfə tarixi kafedrasında tədqiqatlar aparmış, Moskva Dövlət Universitetində Avropa fəlsəfəsinə dair doktorluq dissertasiyası müdafiə etmişdir. O, Elmlər Akademiyasında aspirant və dissertantlara mühazirələr oxumuş, uzun illərdir ki, Bakı Dövlət Universitetində dünya fəlsəfəsi tarixindən dərs deyir. Bütün bunların nəticəsində M.B.Zeynalov ilk dəfə olaraq respublikamızda Azərbaycan dilində iri həcmli "Fəlsəfə tarixi" (Qərb fəlsəfəsi) dərsliyi yaratmağa müvəffəq olmuşdur.

Mən elmi redaktoru olduğum bu dərsliyi bütövlükdə yüksək

qiymətləndirir və bunu üç cəhətdən önəmli sayıram. Hər şeydən əvvəl dərsliyin yaranması ilə respublikamızın ali məktəblərində ana dilimizdə fəlsəfə tarixinə dair ədəbiyyata olan ehtiyac müəyyən dərəcədə aradan qalxacaqdır. Vaxtilə Rusiyada fəlsəfi ədəbiyyat qıtlığı yaranmışdı. Rus alimləri vəziyyətdən çıxış yolunu məşhur alman fəlsəfə tarixçisi Vilhelm Vindelbandın (1848—1915) "Qədim fəlsəfənin tarixi", onun tələbəsi Falkenberqin "Yeni fəlsəfənin tarixi" adlı kitablarını alman dilindən rus dilinə tərcümə edib ali məktəblərdə tədris etməkdə tapdılar. 100 ildən sonra, (1995) bu kitabları yenidən nəşr etdilər. 1920—1930-cu illərdə isə həmin boşluğu marksizm fəlsəfəsini Almaniyadan Rusiyaya gətirməklə doldurdular. Sonralar da bəzi işlər görüldü. Biz isə bu gün imkanlarımızdan istifadə edib fəlsəfi ədəbiyyat sahəsində yaranmış qıtlığı aradan qaldırmağa təşəbbüs göstərən filosoflarımızı ürəkdən alqışlamalıyıq.

İkinci önəmli cəhət ondan ibarətdir ki, bu dərslik Qərb və Şərq, o cümlədən də Azərbaycan fəlsəfi fikri arasında tarixən mövcud olan ənənəvi varislik əlaqələrinin daha da inkişaf etdirilməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edə bilər. Məlum olduğu kimi Qərb və Şərq ölkələrinin filosofları həmişə qarşılıqlı əlaqədə olmuş, biri digərindən bəhrələnmiş, yalnız bu yolla ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən fəlsəfi dəyərlər yarada bilmişlər. Bu gün isə Avropanı öyrənmək bizə su kimi, hava kimi lazımdır. Bunu müstəqil dövlətimizin iqtisadi, siyasi, sosial və milli mənafeyi tələb edir. Dövlət bayrağımız üç rəngli, üç zolaqdan ibarətdir. Bunun biri türkçülüyü, digəri islamçılığı ifadə edirsə, biri də müasirləşməyi, modern həyata qovuşmağı, yəni avropalaşmağı nəzərdə tutur.

Bəli, biz dünya birliyinə, sivil ölkələr sisteminə qovuşmağı, onların sırasında şərəfli və layiqli yer tutmağı, Avropa Birliyinə daxil olmağı istəyirik. Bunun üçün isə Avropanı dərindən bilmək, ona bələd olmaq lazımdır. Bu sahədə fəlsəfənin, fəlsəfə tarixinin rolu əvəzsizdir. Qədim, zəngin və hərtərəfli elm olan fəlsəfə Avropada böyük inkişaf yolu keçmişdir. Dünya fəlsəfi fikri-

ni Avropasız təsəvvür etmək mümkün deyildir. Tarixən bir yandan Avropa Şərqi öyrənmiş, ondan təsirlənmiş, faydalanmış, digər tərəfdən də öz növbəsində ona təsir etmiş, onu öyrətmişdir. Avropa Şərqsiz, Şərq də Avropasız təsəvvür edilə bilməz. Əgər Avropa qədim ərəb ölkələrindən, türk və farsdilli ölkələrdən, qədim Misirdən, Babilistandan, Hindistandan, Çindən, İrandan, Orta Asiyadan, fəxrlə deyək ki, Azərbaycandan da öyrənmiş, Avesta, Nizami, Füzuli, Fərabi, Biruni, İbn-Sina, İbn Rüşd, daha neçə-neçə görkəmli dühalardan faydalanmışsa, onun Fales, Aristotel, Bekon, Spinoza, Dekart, Yum, Berkli, Kant, Hegel kimi ölməz dühaları Şərqə güclü təsir göstərmişdir. Şərq onlardan (kifayət qədər) istifadə etmiş və hərtərəfli faydalanmışdır.

Biz Avropanı birtərəfli tərifləmək fikrində deyilik. Onun qüsurları, nöqsanları, bəşəriyyət tarixində pislənməyə, lənətlənməyə səbəb olmuş hadisələri də az deyildir. Elə bir-ikisini qeyd edək. Şərqə qarşı yürüşlər, düşmənçilik və işğalçılıq, müsəlman dünyasına qarşı səlib müharibələri Avropadan başlanmışdır. İnkvizisiya, dünya ağalığı, müstəmləkəçilik, hər iki dünya müharibəsi məhz Avropa ilə bağlıdır və s. (Əlbəttə bunlar müasir Qərbi Avropa ölkələrinə aid deyildir). Xülasə, onun inkişafı ziddiyyətli olmuşdur. Bunları da lazımınca bilmək üçün Avropanı obyektiv, qərəzsiz, tənqidi və yaradıcılıqla öyrənmək lazımdır.

Bütün bunlardan sonra dərsliyin üçüncü önəmli cəhəti — onu öyrənməyin zəruriliyi problemi qarşıya çıxır. İndi Şərq-Qərb məsələsi, dünya mədəniyyətinin bütövlüyü, birliyi, inteqrasiyası, qədim "İpək yolu"nun bərpası ilə əlaqədar olaraq bu sahədə qarşılıqlı tədqiqatların, izahat və şərhlərin aparılması ciddi əhəmiyyət kəsb edir. Bir sözlə, Avropa fəlsəfəsini öyrənmək, bilmək hamımız üçün, xüsusən tələbə və gənclər üçün çox vacib bir məsələdir. Əhəmiyyətli və faydalı olan bir işdir.

Müasiri olduğum və dəfələrlə gördüyüm, çıxışlarına qulaq asdığım, adı bu dərslikdə ayrıca bir bölmədə böyük ehtiram hissi ilə çəkilən, mərhum, görkəmli alimlərdən biri A.F.Losev, (o həm fəlsəfə, həm də filologiya elmləri doktoru idi, dünya fəlsə-

fəsi və ədəbiyyatı tarixinə dair əsərləri və tərcümələri ilə tanınmışdı) məqalələrindən birində yazmışdı ki, fəlsəfə tarixini bilməyən, onunla maraqlanmayan şəxs mədəni adam ola bilməz. Haqlı idi. Fəlsəfə tarixi ilk öncə mədəniyyət tarixidir, elm tarixidir, insanların bilik tarixidir.

Dahi Hegel fəlsəfə tarixindən 5 mühüm nəticə çıxarmışdı. Onlardan biri də bu idi ki, fəlsəfə "öz dövrünün fikri", fəhmi olduğundan siyasi tarixlə, dövlət quruculuğu ilə, dinlə, incəsənətlə üzvi surətdə bağlıdır. O, xalq ruhunun bir tərəfi, bir hissəsidir. Aydındır ki, belə sahəni bilmək son dərəcə vacib və əhəmiyyətlidir. Bu baxımdan dünya fəlsəfi fikrinin, fəlsəfi mədəniyyətin çox mühüm tərkib hissəsi olan Avropa fəlsəfəsi birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir. Həmin mənada professor M.B.Zeynalovun hazırladığı dərsliyin əhəmiyyəti şübhəsizdir. Belə isə, gəl əziz oxucu, əziz tələbə və gənc dost bu kitabı oxu. O sənə böyük fayda verər, mənəvi dünyanın və fəlsəfi təfəkkürünün zənginləşməsinə səbəb olar.

Nəticədə demək istərdim ki, filosof həmkarlarımızın qarşısında duran, əsas, başlıca məsələ tarixi keçmişimizi bərpa edib onu daha da inkişaf etdirməkdən ibarətdir. Biz birinci növbədə öz milli ənənələrimizdən istifadə edərək gənclərimizə həm də dünya mədəniyyətini, dünya fəlsəfəsini, dini fəlsəfəni öyrətməliyik. Bununla birlikdə gənclərimiz bəşəriyyətin yaratdığı mənəvi dəyərlərə yiyələnməli, o cümlədən Qərb-Şərq fəlsəfəsindən, Rus fəlsəfəsindən bəhrələnməlidirlər. Bu mənada da professor Məmmədəli Zeynalovun hazırladığı dərslik xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

F.F.QASIMZADƏ,

Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, əməkdar elm xadimi, fəlsəfə elmləri doktoru, professor, BDU-nun fəlsəfə (təbiət elmləri üzrə) kafedrasının müdiri, Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Elmi Metodik Şurası "Sosial-siyasi elmlər" bölməsinin müdiri.

Dərsliyi bütün varlığımla, saf, təmiz, müqəddəs hisslərimlə bağlı olduğum Bakı Dövlət Universitetinin 80 illik yubileyinə həsr edirəm.

Müəllif

ÖN SÖZ

Bu kitab Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində Qərb fəlsəfəsinə dair milli dildə yazılmış ilk dərslikdir. Onun yaranması təsadüfi deyil, tamamilə təbii və qanunauyğun bir hadisədir. Belə ki, azadlıq və istiqlaliyyət yoluna qədəm qoymuş respublikamızın iqtisadi və siyasi həyatında baş verən əhəmiyyətli dəyişikliklər mənəvi dünyamızın bütün sahələrinə, o cümlədən ali təhsil sistemimizin qayğılarına yenidən baxmağı tələb edir. Ölkəmizdə gedən demokratik proseslərlə əlaqədar olaraq, biz dünya elminin, fəlsəfəsinin nailiyyətlərinə və birinci növbədə vətənimizin, Şərq və Qərb ölkələri xalqlarının fəlsəfi fikir tarixinə nəzər salmalıyıq. Hər şeyi saf-çürük etməli, inkişafımıza maneçilik törədən ideyalardan azad olmalı, dövlətçiliyimizin tərəqqisinə təminat verən nə varsa, hamısını daha da inkişaf etdirib gənc nəslə çatdırmalıyıq. Həmin məqsədə nail olmaq üçün ali məktəblərdə islahatlar aparılmalı, yeni tədris proqramları işlənib hazırlanmalı, dərsliklər, dərs vəsaitləri yazılmalıdır. Bunlara nail olmadan fəlsəfi, sosial-siyasi elmlərin tədrisi və tədqiqi sahəsində qarşı-

da duran taleyüklü vəzifələri uğurla həyata keçirmək, təhsilimizi dünya standartları səviyyəsinə qaldırmaq qeyri-mümkündür.

Bu mənada Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin ali məktəblərimizdə fəlsəfi, sosial-siyasi elmlərin tədrisi haqqında tövsiyələri xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Heydər Əliyev həmin elmlərin keçmişi, bu günü və gələcəyi haqqında dərin elmi, nəzəri, metodoloji, əməli əhəmiyyət kəsb edən fikirlər söyləmiş, onların gələcək inkişaf perspektivlərini və istiqamətlərini müəyyənləşdirən səmərəli təkliflər vermişdir. Azərbaycan prezidenti gənc nəslin tərbiyəsində humanitar elmlərin əhəmiyyətindən ətraflı danışmış, təhsil sistemimizin bütün sahələrinə, o cümlədən ali məktəblərimizdə fəlsəfi elmlərin tədrisi və tədqiqi məsələlərinə yenidən baxmağı məqsədə müvafiq bilmişdir. H.Ə.Əliyev keçmişin həyatda özünü doğrultmayan, bu gün inkişafımıza maneçilik törədən köhnəlmiş ideyalarına tənqidi münasibət bəsləmiş, mənəvi dünyamızı mütərəqqi ideyalarla zənginləşdirməyi vacib saymışdır. Ölkə prezidenti dünya xalqlarının - Şərqin və Qərbin filosoflarının yaratdıqları mənəvi dəyərləri yüksək qiymətləndirmiş, ali məktəb tələbələrinin bilik səviyyəsinin yüksəldilməsində onların son dərəcə böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərərək demişdir: "Biz həm milli tariximizdən aldığımız mənəvi sərvətlərdən istifadə etməli, həm də bəşəriyyətin yaratdığı mənəvi dəyərlərə yiyələnməliyik, o cümlədən, Avropa mədəniyyətindən, Rusiya mədəniyyətindən, Şərq mədəniyyətindən istifadə etməliyik"[1].

Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyi, Respublika Elmlər Akademiyası, ali təhsil müəssisələri ölkə prezidenti Heydər Əliyevin tövsiyələrinə əsaslanaraq fəlsəfi, sosial-siyasi elmlərin tədrisi və tədqiqini müasir dövrün tələbləri səviyyəsinə yüksəltmək üçün xeyli təqdirəlayiq iş görmüşlər. Respublikamızda Təhsil Qanunu hazırlanmış, digər ciddi tədbirlər müəyyən edilib həyata keçirilmişdir.

Ali təhsil müəssisələrində, akademiyanın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunda fəlsəfi elmlər üzrə kadr hazırlığına xüsusi diqqət

yetirilir. Bakı Dövlət Universitetinin fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının aspirant və dissertantları türk, Azərbaycan və Qərb fəlsəfəsi tarixinə dair namizədlik və doktorluq dissertasiyaları müdafiə etmişlər. Kafedrada Hüseyn Cavidin fəlsəfi görüşlərinə, "Avesta"nın dini-fəlsəfi mahiyyətinə dair dissertasiyalar yazılmış, müdafiəyə təqdim edilmişdir. BDU-nun fəlsəfə və sosial elmlər fakültəsində fəlsəfə, sosiologiya, politologiya, iqtisadi nəzəriyyə, psixologiya ixtisasları üzrə mütəxəssislər hazırlanır. Ali təhsil müəssisələrində, Elmlər Akademiyasında tədris proqramları tərtib edilir, dərsliklər və dərs vəsaitləri yazılır. Akademiyanın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunda Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinə dair milli, rus dillərində məzmunlu dərs vəsaitləri çap olunmuş, "Şərq fəlsəfəsi problemləri" adlı jurnal təsis edilmişdir.

1998-ci ildə fəlsəfə ixtisası üzrə təhsil alan tələbələr üçün BDU-nun fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasında Qərb-Şərq ölkələri, Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi, ümumi fəlsəfə tarixi kursları üzrə geniş tədris proqramları hazırlanıb çap olunmuşdur. Həmin proqramlara uyğun olaraq fəlsəfə ixtisasında təhsil alan tələbələrə fəlsəfə tarixindən 400 saat, o cümlədən Qərb fəlsəfəsinə dair 200 saata yaxın mühazirə oxunur və seminar məşğələsi keçirilir. Bunlardan başqa bir tək Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsinə 100 saatdan yuxarı vaxt ayrılmışdır.

Bütün bunlarla bərabər fəlsəfi elmlərin tədqiqi və tədrisi sahəsində aparılan işləri zamanın tələbləri baxımından qənaətbəxş hesab etmək olmaz. Bu vaxta qədər milli ideologiyamız yaradılmamış, marksizm fəlsəfəsindən imtina edilmiş, lakin o, yeni bir təlimlə əvəz olunmamışdır. Fəlsəfi elmlərin tədqiqi və tədrisi sahəsində buraxılmış nöqsanlar hələlik aradan qaldırılmamışdır. İndiyə qədər istər Şərqin, istərsə də Qərbin yeni elmi fəlsəfi fikir tarixi yazılmamışdır. Ona görə də qarşıda duran başlıca vəzifələrimizdən biri də bu tarixi işləyib hazırlamaqdan ibarət idi. Həmin məqsədlə də M.Ə.Rəsulzadə adına Bakı Dövlət

Universitetinin fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrası iki cilddən ibarət Şərq və Qərb fəlsəfəsi tarixi dərsliyini hazırlamağı nəzərdə tutmuşdur. Ali məktəb tələbələrinə, bakalavr və magistr, aspirant və dissertantlara təqdim etdiyimiz bu dərslik Qərb fəlsəfəsinə həsr edilmişdir. Həmin kitab aşağıdakı zərurətdən yaranmışdır.

Birincisi, dünyanın həm Qərb, həm də Şərq ölkələrində fəlsəfə tarixinə dair yüzlərlə dərslik, dərs vəsaiti, monoqrafiya, məqalə yazılmış və indi də yazılmaqdadır. Belə ədəbiyyat Rusiyada daha çox nəşr edilmişdir. Məlum səbəblərdən keçmiş ittifaq respublikalarının əksəriyyətində olduğu kimi, Azərbaycanda da "Fəlsəfə tarixi" üzrə dərslik yazılmamışdır. Milli respublikaların, o cümlədən Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsinə lazımı diqqət verilməmişdir. Ölkəmizdə Qərb fəlsəfəsinə dair Azərbaycan dilində ədəbiyyatın olmamasını, BDU-da fəlsəfə ixtisası üzrə mütəxəssislər hazırlandığını, Vətənimizin Qərb ölkələri ilə əlaqəsinin getdikcə daha da yaxşılaşdığını nəzərə alsaq, belə dərsliyin yaradılması son dərəcə vacibdir.

İkincisi, dünyanın müxtəlif ölkələrində fəlsəfə tarixinə dair çoxsaylı ədəbiyyatda uğurlarla yanaşı, xeyli nöqsanlara, təhriflərə də yol verilmişdir. Bəzi filosofların yaradıcılığına birtərəfli münasibət bəslənilmiş, onlara ya idealizm, ya da materializm mövqeyindən yanaşılmışdır. İdealistləri materializm cəbhəsinə çəkmək cəhdləri də az olmamışdır. Keçmiş Sovetlər ölkəsində fəlsəfə tarixinin öyrənilməsində, bir qayda olaraq, sinfilik, partiyalılıq prinsipi əsas götürülmüş, idealizm mövqelərindən çıxış edən filosoflar kəskin tənqid olunmuş, materialistlərin yaradıcılığı yüksək qiymətləndirilmişdir. Adətən, Qərbin **Platon, Akvinalı Foma, Berkli, Yum, Kant, Hegel,** Şərqin **Əl-Fərabi, Əl-Biruni, İbn Sina, Bəhmənyar, Şəbüstəri** kimi filosoflarının fəlsəfi fikir tarixində xidmətlərindən danışılan zaman onların idealist baxışları kəskin tənqidə məruz qalmışdır. Rusiyanın Solovyov, Berdyayev, Bulqakov, Losev kimi görkəmli filosofları idealizm mövqelərindən çıxış etdiklərinə görə təqib olunmuş, onların bir qismi siyasi və dini baxışlarına görə xarici ölkələrə sürgün edilmişlər. Dərslikdə bu sahədə buraxılmış nöqsanların aradan qaldırılmasına və dünya filosoflarının yaradıcılığına tam obyektiv qiymət verilməsinə səy göstərilmişdir.

Üçüncüsü, Sovet hakimiyyəti illərində ittifaq respublikalarının ali məktəblərində tədris olunan dialektik və tarixi materializm fəlsəfi təfəkkürün ən yüksək zirvəsi hesab edilmiş, onun yaranması isə elmdə bir inqilab kimi qiymətləndirilmişdir. Marksizm fəlsəfəsi ideolojiləşdirilmiş və siyasətləşdirilmiş, onun ehkam kimi qəbul edilmiş ayrı-ayrı müddəalarının həyata tətbiqi yolverilməz dərəcədə bayağılaşdırılmışdır. Müasir dövrdə isə bunun əksinə, marksizm fəlsəfəsi metafizikcəsinə inkar edilir, onu fəlsəfi dünyamızdan qoparıb bir kənara atmaq cəhdləri göstərilir. Dərslikdə bu vacib məsələyə münasibət bildirilmiş, dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində marksizm fəlsəfəsinin həqiqi yerinin müəyyən olunmasına cəhd edilmişdir.

Dördüncüsü, fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində bəzən Şərq və Qərb bir-birinə qarşı qoyulmuş, belə bir yanlış fikir yürüdülmüşdür ki, guya bəzi xalqlar - almanlar, yunanlar və s. fəlsəfi ideyalar xəzinəsinə samballı töhfələr vermiş, Şərq filosoflarının isə bu sahədə ciddi bir xidməti olmamışdır. Bəzi Qərb filosofları iddia edirlər ki, Şərq xalqlarının təlimləri fəlsəfi fikrin ən aşağı səviyyəsi sayılmalıdır. Guya onların düşüncələri yalnız müşahidə xarakteri daşımış, "Şərq ölkələrində sözün əsl mənasında fəlsəfənin olmasından söhbət belə gedə bilməz". Əksinə, bir sıra Şərq filosofları da Şərq fəlsəfəsinin tam muxtariyyətə malik olduğunu sübut etməyə çalışır, Antik yunan fəlsəfəsinin orta əsr Şərq fəlsəfəsinə təsirini inkar edirdilər. Sübut etməyə çalışırdılar ki, müasir dövrün Qərb filosofları tərəfindən söylənilmiş fikirlər vaxtilə Şərq filosofları tərəfindən irəli sürülmüşdür. Dərslikdə bu ziddiyyətli fikirlərə də aydınlıq gətirilmişdir.

Beşincisi, Sovet hakimiyyəti illərində fəlsəfədə partiyalılıq və sinfilik prinsipini əsas götürən, məlum səbəblərdən idealizm fəlsəfəsini, dini dəyərlərimizi düzgün qiymətləndirməyən filosoflarımız fəlsəfə tarixinin predmetini, onun cəmiyyət həyatındakı yerini və əhəmiyyətini düzgün müəyyən edə bilməmiş, bəzən təhriflərə də yol vermişlər. Dərslikdə bu nöqsanların aradan qaldırılmasına da səy göstərilmişdir.

Ən nəhayət, oxucuların nəzər-diqqətini bir məsələyə də cəlb etmək istərdim. Bu əsərin yazılması və çap edilməsində müəllifə Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Bakı Dövlət Universitetinin rəhbərliyi, professorları və digər ali məktəblərin görkəmli alimləri yaxından kömək göstərmiş, dəyərli məsləhətlər və tövsiyələr vermişlər. Böyük hörmət və minnətdarlıq hissilə onların adlarını çəkmək istəyirəm.

Dərsliyin işıq üzü görməsində müəllifə hər cür kömək göstərmiş Azərbaycan Respublikasının Təhsil naziri, professor **Misir Mərdanova,** Bakı Dövlət Universitetinin rektoru, professor **Abel Məhərrəmova** öz səmimi minnətdarlığımı bildirirəm.

Hörmətli həmkarlarım, Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor **Fuad Qasımzadəyə**, fəlsəfə elmləri doktorları, professor Fərrux Ramazanova, professor **Həmid İmanova,** professor **Yusif Rüstəmova,** tarix elmləri doktorları, professor **Abuzər Xələfova,** professor **Yaqub Mahmudova**, filologiya elmləri doktoru, professor **Nizami Cəfərova** təşəkkür edirəm.

Kitabın çapa hazırlanmasında kafedramızın laborantı, dissertantı **Səbirə Nemətovanın** və digər əməkdaşlarının əməyini yüksək qiymətləndirirəm.

MÜƏLLİF

BİRİNCİ FƏSİL

FƏLSƏFƏ TARİXİ, ONUN PREDMETİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ. FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ İNKİŞAFI

1. FƏLSƏFƏ TARİXİNİN PREDMETİ

Fəlsəfə tarixi bəşəriyyətin fəlsəfi ideyalarının yaranması və inkişafı haqqında elmdir. Bu elm dinlə, əsatirlərlə, ruhlar haqqında təlimlərlə varislik əlaqəsi ilə bağlı olduğu üçün o, həm də fəlsəfəyə qədər mövcud olan dünyagörüşü formalarının bərqərar olması haqqında təlimdir. Bir sözlə, fəlsəfə tarixi insanın fəlsəfi təfəkküründün tarixi inkişafı haqqında elmdir.

Fəlsəfi ideyaların, elmi biliklərin inkişafının müəyyən mərhələsində meydana gəlmiş fəlsəfə tarixi ümumbəşəri dəyərlər səviyyəsinə qaldırılmış, daha sonra isə dünya mədəniyyətinin mühüm tərkib hissələrindən birinə çevrilmişdir. Fəlsəfə tarixi elminin yaranması ilə bu sahədə hökm sürən hərc-mərcliyə son qoyulmuşdur.

Fəlsəfə tarixi müstəqil elm sahəsi kimi yeni dövrdə yaranmışdır. Düzdür, antik yunan filosofları Sokratın təlimində, Platonun, Aristotelin əsərlərində fəlsəfi ideyaların təhlilinə diqqət yetirilmişdir. Belə təşəbbüslərə orta əsrlər fəlsəfəsində də rast gəlmək mümkündür. Lakin nə antik dövrdə, nə də orta əsrlərdə

Azərbaycan

fəlsəfə tarixi elmi yarana bilməmişdir. Fəlsəfə tarixi yalnız yeni dövrdə elm hüququnu qazanmışdır. Bu dövrdə filosofların, dinşünasların, tarixçilərin, ədəbiyyatçıların, təbiətşünas alimlərin əsərlərinin dərindən öyrənilməsi nəticəsində tarixilik prinsipinə, məntiqi mühakimələrə əsaslanan fəlsəfə tarixi elmi təşəkkül tapmışdır.

Fəlsəfə tarixçiləri əksər hallarda bu və ya digər filosofun həyat və yaradıcılığını, onun yaratdığı fəlsəfi ideyaların mahiyyətini sadəcə tədqiq və izah etməklə kifayətlənməmiş, həm də fəlsəfi təlimlərin qarşılıqlı təsirini müəyyənləşdirmiş, fəlsəfənin ilk dünyagörüşü formaları ilə varislik əlaqələrinin dərin elmi təhlilini vermişlər. Nəticədə onlar fəlsəfənin sonrakı inkişaf mərhələlərində naturfəlsəfənin, ontologiyanın, qnoseologiyanın, aksiologiyanın, dialektikanın, metafizikanın, materializmin, idealizmin, dinin, etikanın, estetikanın və sairənin daha mükəmməl tarixini yaratmışlar. Filosoflar son dərəcə əhatəli və mürəkkəb bir elm sahəsi olan fəlsəfə tarixinin predmetini müəyyən etmiş, sonralar onu daha da inkişaf etdirmişlər. Dünya fəlsəfəsində fəlsəfə tarixinin predmetinin çoxsaylı tərifləri müəyyən edilmişdir.

Müasir dövrdə bu elmin predmetini daha aydın təsəvvür etmək üçün "fəlsəfə", "fəlsəfə tarixi" məfhumlarının mahiyyətini, onların bir-birinə olan münasibətini aydınlaşdırmağa ehtiyac duyulur. Fəlsəfə və fəlsəfə tarixi eyni elmin müxtəlif sahələridir. Fəlsəfə tarixi — bu elmin tarixi, fəlsəfə isə onun nəzəriyyəsidir. Fəlsəfənin nəzəriyyəsi onun fundamental problemlərində - ontologiyada - varlıq haqqında təlimdə, qnoseologiyada - idrak nəzəriyyəsində, praktiki fəlsəfədə və insan haqqında təlimdə ifadə olunmuşdur. Ona görə də əsas vəzifəmiz fəlsəfə tarixinin və fəlsəfənin predmetini, ikincinin dünyagörüşü və metodoloji funksiyasını müəyyən etməkdən ibarətdir. Bu məsələləri həll edərkən nəzərə almaq lazımdır ki, fəlsəfə tarixinin əhatə dairəsi fəlsəfədən daha genişdir.

Dünyada elə bir fəlsəfi problem yoxdur ki, fəlsəfə tarixi onunla məşğul olmasın. Lakin dünyada elə bir nəzəri təlim yoxdur ki, o, bütün fəlsəfi məsələləri əhatə etsin. Fəlsəfə tarixində elə problemlər var ki, onlar nəzəri fəlsəfənin problemlərinə daxil deyildir. Məsələn, fəlsəfi biliklərin tarixi, onların qnoseoloji kökləri, meydana gəlməsi və inkişafı. Bunlardan əlavə, fəlsəfə tarixində ayrı-ayrı filosofların yaradıcılığı tədqiq edilən zaman nəzəri fəlsəfə anlayışına daxil olan problemlərin meydana gəlməsi və inkişafı tarixi də öyrənilir. Bu deyilənlər fəlsəfənin nəzəri-fundamental problemlərinin əhəmiyyətini nəinki azaltmır, hətta onu bir qədər də artırır. Gerçəkliyin dərk olunmasını, o cümlədən fəlsəfə tarixi problemlərinin tədqiq edilməsini nəzəri fəlsəfədən kənarda təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bu elmlərin hər birinin öz predmeti vardır.

Dünya filosofları fəlsəfə tarixinin, fəlsəfənin maraq dairəsinin öyrənilməsi sahəsində xeyli iş görmüşlər.

Qərb filosofları fəlsəfə tarixinin predmeti haqqında. Alman klassik fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi **Hegel** fəlsəfə tarixini fikrin qanunauyğun surətdə aşağı pillədən yuxarıya doğru yüksəlməsi prosesi kimi təqdim edirdi. O, fəlsəfə tarixi ilə məntiqin sıx əlaqədə olduğunu sübut etməyə çalışaraq göstərirdi: "Yalnız o fəlsəfə tarixi elm adlana bilər ki, o, ideyaların inkişaf sistemi kimi başa düşülsün. Bir-birindən təcrid olunmuş ideyaları elm hesab etmək olmaz"[2]. Hegelə görə fəlsəfə tarixi mahiyyətcə əqldən ibarət olan ideyaların tarixidir. O, saf təfəkkürü bütün varlığın əsası hesab edir, fəlsəfə tarixini əqlin təzahürlərini öyrənən elm adlandırırdı. Hegelə görə fəlsəfə tarixi həm də ideyaların inkişafı sistemidir. Hegelin bu mülahizələrində dialektika (inkişaf) ilə idealizmin (ideya) əlaqəsi ifadə olunmuşdur. Hegel fəlsəfə tarixini "əqlin, zamanın elmi məhsulu" adlandırır, onun predmetindən danışan zaman deyirdi ki, "fəlsəfə tarixi "köhnəlməyən",

öz həyatını davam etdirən, "daim inkişafda olan" ideyaların məcmusudur[3].

Hegel bəzən ifrata vararaq fəlsəfi ideyaları dini ideyalardan fərqləndirmirdi. Onun müasirlərindən birinin dediyi kimi, "ilahiyyat Hegel fəlsəfəsinin beşiyidir. Hegel belə hesab edirdi ki, "hər bir bilik dini hisslərin dərinliklərindən yaranır, ona görə də hər bir fəlsəfə dinlə başa çatmalıdır". Hegel haqqında deyilmiş bu sözlərdə müəyyən həqiqət olduğunu inkar etmək olmaz. Bunlarla birlikdə Hegel dəfələrlə göstərmişdir ki, "fəlsəfənin və dinin məzmunu eynidir"[4]. Əlbəttə, Hegelin bu fikri məqbul sayıla bilməz.

Müasir Qərb fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən olan alman filosofu **Karl Yaspers (1883—1969)** fəlsəfə tarixinin öyrənilməsini zəruri hesab etsə də, ona vahid tarixi proses kimi baxmağın mümkün olmadığını sübut etməyə çalışırdı. O göstərirdi ki, hər bir filosof özünün tarixdən asılı olmayan fərdi subyektiv aləminin yaradıcısı kimi çıxış edir, bütünlükdə fəlsəfəni zamanla bağlı olmayan "ruhun mübarizəsi" kimi başa düşür. Yaspers müxtəlif dövrlərdə yaşayan filosofları bir ümumi qrupda — məsələn, Platonu Kantla, Hobbsu Fixte ilə, Akvinalı Fomanı Hegellə, Siseronu Volterlə birləşdirir, fəlsəfi fikir tarixinə vahid ardıcıl bir proses kimi baxmaqdan boyun qaçırırdı. Yaspersin fikrincə fəlsəfə dindən, əsatirlərdən meydana gəlmişdir, ona görə də fəlsəfə tarixini bu dünyagörüşü formalarından ayrı təsəvvür etmək mümkün deyildir.

Müasir neotomizm fəlsəfəsinin nümayəndələri **Jak Mariten (1882—1973), Etyen Anri Jilson (1884—1978), Yuzef Mariya Bohenski (1902), Qustav Andrens Vetter (1911)** hesab edirdilər ki, fəlsəfənin predmeti əbədi mütləq ruh və dünya əqli olmalıdır. Onların fikrincə "ruh" da, "dünya əqli" də — Allahın təxəllüsləridir. Göründüyü kimi, müasir Qərb dünyasının bəzi fəlsəfə tarixçiləri fəlsəfəni dinə tabe edir, bununla da onlar fəlsəfə

tarixini din tarixinin əlavəsi, onun bir budağı kimi qələmə verirlər. Əlbəttə, bunlarla da razılaşmaq olmaz.

Sovet hakimiyyəti illərində fəlsəfə tarixinin predmetinin müəyyən edilməsi sahəsində xeyli iş görülmüşdür. Marksizm fəlsəfəsində fəlsəfə tarixi materializmin, idealizmin, dialektika və metafizikanın yaranması, inkişafı tarixi, onlar arasında qarşılıqlı mübarizənin tarixi, idrakın mühüm kateqoriyalarının meydana gəlməsi, inkişafı haqqında elm adlandırılmışdır[5].

Marksizm-leninizm ideologiyasının hökmranlığı dövründə fəlsəfə tarixinin predmetinin müəyyən edilməsində də bir sıra təhriflərə yol verilmişdir. 1945-ci ildə SSRİ Elmlər Akademiyasının akademiki, fəlsəfə elmləri doktoru, professor **G.F.Aleksandrovun** "Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi" (rus dilində) dərsliyi çapdan çıxmış və Stalin mükafatına layiq görülmüşdü. İki il sonra — 1947-ci ildə obyektiv və subyektiv səbəblərdən bu dərslik ciddi tənqid atəşinə məruz qalmış, onun oxunması qadağan edilmişdir. 1947-ci ilin iyun ayında Leninqradda ölkənin görkəmli filosoflarının, partiya və dövlət xadimlərinin iştirak etdiyi böyük bir məclisdə G.F.Aleksandrovun bu kitabı geniş müzakirə olundu. Dərslik haqqında keçmiş Sov.İKP MK katibi **A.A.Jdanov** məruzə edərək G.F.Aleksandrovu partiyalılıq, sinfilik mövqeyindən uzaqlaşmaqda, fəlsəfə tarixinin predmetini düzgün müəyyən etməməkdə günahlandırdı. A.A.Jdanov dedi ki, "müəllif marksizm-leninizmə xas olan partiyalılıq prinsipindən imtina etmək mövqeyində dayanır"[6]. Bu irad nə ilə əlaqədar idi? G.F.Aleksandrov adı çəkilən dərslikdə fəlsəfə tarixinin predmetini müəyyən edərkən fəlsəfi ideyaları materializm və idealizm cəbhələrinə bölməmiş, ümumiyyətlə ideyaların yaranması və inkişafı tarixindən danışmışdır. Dərsliyin müəllifi demişdir ki, "Fəlsəfə tarixi, insanın onu əhatə edən aləm haqqında biliklərinin yüksələn xətt üzrə inkişafının tarixidir"[7]. Bu tarix həm də "çoxsaylı müasir ideyaların meydana gəlməsi və inkişafı tarixidir"[8].

Mahiyyət etibarilə düzgün olan bu müddəalar əsassız etiraz doğurdu. Materialist təlimləri elmi, idealizmi isə qeyri-elmi hesab edən, fəlsəfənin tarixini yalnız materializmin tarixi kimi qələmə verən A.A.Jdanov belə bir yanlış fikir söyləməyə məcbur oldu: "Elmi fəlsəfə tarixi elmi materialist dünyagörüşünün və onun qanunlarının bərqərar olması, meydana gəlməsi və inkişafı tarixidir. Materializm idealizm cərəyanları ilə mübarizədə böyüdüyü və inkişaf etdiyi üçün fəlsəfə tarixi həm də materializmin idealizm ilə mübarizəsi tarixidir"[9]. Diskussiya iştirakçılarının bəziləri də idealizm tarixinin fəlsəfə tarixindən çıxarılıb dinin tarixi ilə birlikdə öyrənilməsini təklif edirdilər.

Bu fikirlərlə heç bir vəchlə razılaşmaq olmaz. Fəlsəfi təlimləri iki qrupa bölüb onun birini elmi, digərini isə qeyri-elmi adlandırmaq istər elmi, istərsə də metodoloji cəhətdən səhvdir. Belə yanlış fikirlər dialektik materializm fəlsəfəsinin partiyalılıq, sinfilik prinsipinin, materializmin elmi, idealizmin isə qeyri-elmi olması haqqında müddəalarının fəlsəfə tarixinin təhlilinə tətbiqi nəticəsində yaranmışdır. Fəlsəfə tarixinin predmetini müəyyən edərkən birtərəfliliyə yol vermək olmaz. Dünya fəlsəfi fikir tarixində ümumbəşəri əhəmiyyəti olan bütün ideyalar dünyagörüşü funksiyasından asılı olmayaraq fəlsəfə tarixinə daxil edilməlidir.

Nəticə. Dünya fəlsəfəsi ənənələrinə əsaslanıb fəlsəfə tarixinin predmetini aşağıdakı qaydada müəyyən etməyi məqbul sayırıq: **fəlsəfə tarixi fəlsəfi ideyaların — kainat, insan, varlıq, materiya, şüur, idrak, məntiq, dialektika, metafizika, din, əsatirlər, ruhlar haqqında təlimlərin, fəlsəfi məktəblərin, cərəyanların və istiqamətlərin meydana gəlməsini, inkişaf sistemini və mübarizəsi tarixini öyrənən elmdir.** Keçmiş təlimlərdə olduğu kimi bu tərif də nisbi xarakterə malikdir. Zaman keçdikcə fəlsəfə tarixinin predmeti dəfələrlə dəyişəcək, yeni məna kəsb edəcək və daha da təkmilləşdiriləcəkdir.

2. FƏLSƏFƏ TARİXİNİ ÖYRƏNMƏYİN ZƏRURİLİYİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ

Fəlsəfə tarixi həm fəlsəfi, həm də tarixi elmdir. Bu elmin öyrənilməsi çox böyük nəzəri və əməli əhəmiyyətə malikdir. Fəlsəfə tarixini öyrənməklə biz bəşəriyyətin fəlsəfi, dini fikrinin yaranması, inkişafı ilə yaxından tanış olur, müxtəlif təfəkkür üsullarını dərindən başa düşür və əməli fəaliyyətimizdə onlardan geniş istifadə edirik. Fəlsəfə tarixini dərindən bilmək insanın dünyagörüşünü artırır, intellektual səviyyəsini yüksəldir, elmi təfəkkürünü genişləndirir və zənginləşdirir. Fəlsəfə tarixi ilə tanışlıq müxtəlif elmi-nəzəri, siyasi məsələlərin irəli sürülməsi və həllində insana yaxından kömək göstərir. Fəlsəfi biliklər insanda təfəkkürün ecazkar qüvvəsinə inam yaradır. Hadisələrin gedişini əvvəlcədən görmək qabiliyyətini artırır. Fəlsəfə tarixini öyrənmədən bəşəriyyətin fikir tarixini izləmək, onu təhlil etmək, keçmişin filosoflarının yaradıcılığında müsbət və mənfi keyfiyyətləri müəyyən etmək mümkün deyildir. Dünya filosoflarının əsərləri ilə tanış olmaqla biz fəlsəfi fikir tarixinə yenidən nəzər salır, hər şeyi saf-çürük edir, inkişafımıza mane olan ideyaları aradan qaldırır, müsbət nə varsa hamısını qoruyub saxlayır, yeni konkret şəraitdə daha da inkişaf etdiririk.

Fəlsəfə tarixinin öyrənilməsi böyük siyasi, tərbiyəvi əhəmiyyət kəsb edir, millətlər arasında dostluğun, əməkdaşlığın daha da möhkəmləndirilməsi üçün geniş imkanlar yaradır. Fəlsəfə tarixi ümumbəşəri əhəmiyyətə malik olmaqla, eyni zamanda, bu və ya digər xalqın mənəvi dünyasını, dünya duyumunu öyrənir, insanların yaxınlaşmasına xidmət göstərir. ***Dünyanın müdrik adamları, böyük alimləri, mütəfəkkir filosofları bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsinə həmişə xüsusi əhəmiyyət vermişlər.*** Şərqin görkəmli fəlsəfə tarixçisi, 1962—1967-ci illərdə Hindistanın prezidenti olmuş **S.Radxakrişnan** vaxtilə bu

barədə belə demişdir: "Hindistanla ABŞ arasında xeyirxah münasibətlər yaratmaq üçün hər iki xalqın fəlsəfi fikir tarixini öyrənmək lazımdır. Bu, Hindistana daxil olan Uoll-Strit dollarından daha faydalı olar". Hələ 60-cı illərdə Harvard Universitetinin (ABŞ) professoru **U.E.Xokinq** yazırdı ki, "Şərqin həyata münasibəti onun dini və fəlsəfi fikrində ifadə olunur. Ona görə də bizim mənafeyimiz tələb edir ki, Şərqin dünyanı duyma üsullarının tarixi mənbələri ilə daha yaxından tanış olaq". İstanbul Universitetinin professoru **Məcid Göybörk** Qərb fəlsəfəsi tarixinin öyrənilməsinə böyük əhəmiyyət vermiş və 490 səhifədən ibarət "Fəlsəfə tarixi" dərsliyi yazmışdır.

Keçmiş SSRİ-də də fəlsəfə tarixinin — əsasən Qərb fəlsəfəsinin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirilirdi. Marksizm fəlsəfəsi Rusiyaya gətirilənə qədər onun ali məktəblərində klassik fəlsəfə tarixçisi **Vilhelm Vindelbandın** "Qədim fəlsəfənin tarixi" və onun tələbəsi **Falkenberqin** "Yeni fəlsəfənin tarixi" adlı kitabları öyrənilirdi. Hətta marksizm fəlsəfəsinin ali məktəblərdə tədris olunduğu dövrdə də fəlsəfə tarixi müstəqil fənn kimi bütün humanitar fakültələrdə tədris olunurdu.

Dünya fəlsəfəsi tarixinin dərindən, hərtərəfli öyrənilməsi çağdaş Azərbaycanın ali məktəbləri üçün də xüsusi əhəmiyyətə malikdir. ***Respublika prezidenti Heydər Əliyevin dediyi kimi biz dünya xalqlarının fəlsəfi və dini fikir tarixini, o cümlədən Azərbaycan xalqının yaratdığı ümumbəşəri dəyərləri ali məktəb tələbələrinə öyrətmədən onlar üçün dünyaya yol açа bilməyəcəyik.*** H.Ə.Əliyev dəfələrlə fəlsəfi, ictimai-siyasi və dini fikir tariximizin öyrənilməsinin zəruriliyindən danışaraq ideyasız yaşamağın mümkün olmadığını, onun əhəmiyyətini xüsusi vurğulamışdır. O, qeyd etmişdir ki, "biz mənəviyyatsız, ideyasız yaşaya bilmərik. İndiki ideyamız isə milli, tarixi ənənələrimiz, millətimizin keçdiyi tarixi yol, ulu babalarımızın yaratdığı ümumbəşəri dəyərlər əsasında — Nizami Gəncəvinin, Xaqaninin, Füzulinin, Vaqifin, Seyid Əzim Şirvaninin, Mirzə Ələkbər Sabirin, Üzeyir Hacıbəyovun, Cəlil Məmmədquluzadənin, Hüseyn Cavidin, Cəfər Cabbarlının, Səməd Vurğunun, Mirəsədulla Mirqasımovun, Yusif Məmmədəliyevin, Mustafa bəy Topçubaşovun və tarix boyu bir çox digər alimlərimizin, ədəbiyyatçılarımızın, filosoflarımızın yaratdıqları mənəvi dəyərlər əsasında formalaşdırılmalı və inkişaf etdirilməlidir. Əgər biz bu tarixi yaxşı təhlil edə bilsək, gənclərimiz onunla yaxşı tanış olsalar, adlarını çəkdiyim şəxslərin və yüzlərlə başqalarının əsərlərindən mənəviyyata dair fikirləri mənimsəsələr, həyatlarında rəhbər tutsalar, Azərbaycan xalqı düz yolla gedəcəkdir"[10].

Heydər Əliyevin bu tövsiyələri təhsil nazirliyinin humanitar elmlər konsepsiyasında tam aydınlığı ilə öz əksini tapmışdır. Konsepsiyada göstərilir: **"Ali məktəblərimizdə klassik fəlsəfənin, fəlsəfə tarixinin, xüsusilə də Şərq fəlsəfəsinin, Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin, dinin elmi tarixi və fəlsəfəsinin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirmək faydalı olardı...". "Fəlsəfi elmlər sistemində Azərbaycanın, bütövlükdə türk dünyası fəlsəfi fikir tarixinin tədrisinə xüsusi əhəmiyyət verilməlidir". Beşəriyyətin fəlsəfi, ictimai-siyasi və dini fikir tarixini öyrənmədən, bunu ali məktəb tələbələrinə öyrətmədən geniş dünyagörüşünə malik kadrlar hazırlamaq qeyri-mümkündür. Daha sonra konsepsiyada qeyd edilir ki, ali məktəblərdə fəlsəfə tarixinin tədrisinin səmərəliliyini artırmaq üçün "gələcək illərdə fəlsəfə tarixinin müstəqil bir fənn kimi ali məktəblərin humanitar fakültələrində, Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin isə bütün ali məktəblərdə tədrisi məqsədəmüvafiq olardı".**

Bu sözlər ölkə prezidentinin tövsiyələrində də, həmin tövsiyələrə uyğun olaraq yazılmış humanitar elmlər konsepsiyasında da təsadüfən deyilməmişdir. Sovet hakimiyyəti illərində ali məktəblərdə milli respublikaların, o cümlədən Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixini öyrənməyə lazımi diqqət yetirilməmişdir. Tədris planlarında marksizm fəlsəfəsinin tədrisinə 120—140

saat ayrıldığı halda, 2500 illik tarixə malik dünya xalqlarının, o cümlədən Şərqin, milli respublikaların fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsinə humanitar fakültələrdə 56—72, təbiət fakültələrində 10—12 saat vaxt verilirdi. Moskvada tərtib edilmiş fəlsəfə tarixi proqramında İslam dünyasının, ümumən Şərq xalqlarının fəlsəfi fikir tarixinin tədrisinə cəmi 10—12 saat ayrılırdı. "Fəlsəfə tarixi" dərsliklərində, "SSRİ-də fəlsəfə tarixi" adlanan 5 cildlik kitabda Şərq fəlsəfəsinə, milli respublikaların fəlsəfi fikir tarixinə son dərəcə az yer verilmiş, materialların 70—80 faizi Qərb, rus və marksizm fəlsəfəsinin tarixinə həsr olunmuşdur.

Moskvada yazılmış kitab və dərsliklərdə bütün milli respublikalardan daha çox Azərbaycan xalqının fəlsəfi, ictimai-siyasi fikir tarixinin öyrənilməsinə biganəlik göstərilmişdir. Qədim Azərbaycanın **Zərdüştlik (Avesta) və Kitabi Dədə Qorqud fəlsəfəsi** tamamilə nəzərdən qaçırılmışdır. Dərsliklərdə orta əsr Azərbaycan fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri **Zəncani, Bakuvi, Bəhmənyar, Nizami, Sührəvərdi, Tusi, M.Şəbüstəri, Nəimi, Nəsimi, Füzuli, S.Təbrizi, S.Ə.Şirvani** kimi korifeylərimizin fəlsəfəsi nəinki özünün layiqli yerini tuta bilməmiş, hətta bəzilərinin adı belə çəkilməmişdir. Məlum səbəblərdən Hüseyn Cavid, **Əhməd bəy Ağayev, Məmməd Əmin Rəsulzadə, Əli bəy Hüseynzadə** tənqid hədəfinə çevrilmiş, onların fəlsəfəsi, ictimai-siyasi görüşlərinin öyrənilməsi qadağan olunmuşdu.

Milli respublikaların xalqları, o cümlədən Azərbaycan xalqı öz tarixinin mühüm tərkib hissəsi olan fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixinin hərtərəfli öyrənilməsindən məhrum edilmişdi. Başlıca məqsəd Şərq fəlsəfi fikir tarixinin üzərinə pərdə çəkmək, marksizm-leninizm fəlsəfəsinin meydana gəlməsini bəşər fikrinin inkişafı tarixində "ən böyük inqilab" kimi qələmə verməkdən ibarət idi. Tarix bu cəhdlərin tamamilə əbəs olduğunu sübut etdi.

Müstəqillik mərhələsinə qədəm qoymuş xalqımızın öz keçmişini dərindən öyrənmək, mənəvi varlığının mənbəyini axtarıb

tapmaq, onları ali məktəb tələbələrinə mükəmməl öyrətməyin vaxtı gəlib çatmışdır. Təəssüf ki, bu günün özündə də Şərq fəlsəfəsinin, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi və dini fikir tarixinin ali məktəb tələbələrinə öyrədilməsinin əhəmiyyətini başa düşməyənlər də az deyildir. Belələrinə ən azı təəssüf etmək olar.

Respublikanın prezidenti Heydər Əliyev göstərmişdir ki, biz Şərq xalqlarının, o cümlədən bütün türk dünyasının, Azərbaycan xalqının fəlsəfi və dini fikir tarixinin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirməli, onları geniş təbliğ etməli, müstəqilliyimizin möhkəmləndirilməsində, azadlığımızın əbədi təmin olunmasında onlardan geniş istifadə etməliyik. H.Ə.Əliyev daha sonra qeyd etmişdir ki, "Əgər biz bir azərbaycanlı kimi öz müstəqilliyimizi, milli azadlığımızı yüksək qiymətləndiririksə, xalqımızın tarixini, adət-ənənələrini, xalqımıza məxsus milliliyi həmişə yaşatmalıyıq və onları hər yerdə təbliğ etməliyik". O, Bəhmənyarı, Nəsimini, Nizamini, Füzulini, Xaqanini, Fələkini dünya mədəniyyətində, bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində böyük bir iz qoyub getmiş şəxsiyyətlər kimi tanıtmağı məqsədə müvafiq saymışdır. 1994-cü ildə ziyalıların nümayəndələri ilə görüşündə Respublika prezidenti dünya mədəniyyətinin, ədəbiyyatının və fəlsəfəsinin inkişafında onların rolunu belə qiymətləndirmişdir: "Nizami Gəncəvinin əsərləri təkcə ədəbi cəhətdən deyil, fəlsəfi baxımdan da əvəzsizdir. Lakin 1948-ci ildən ötən 50 ilə yaxın vaxtda biz onların istənilən səviyyədə tədqiq edilib yayılmasına nail ola bilməmişik.

Demək istəyirəm ki, bizim mədəniyyətimiz, elmimiz çox zəngindir. "Biz Nizamidən, Füzulidən danışarkən onları təkcə şair kimi deyil, böyük filosoflar kimi, dünyaya, dünya mədəniyyətinə, elminə böyük töhfələr vermiş mütəfəkkirlər kimi tanıtmalıyıq... Biz Füzulini təkcə "Leyli və Məcnun" poemasının müəllifi kimi yox, dünya miqyaslı filosof kimi, böyük alim kimi dünyaya tanıtmalıyıq. Təkcə ədəbiyyatçılar və yaxud yazıçılar

birliyi deyil, bütün elm xadimlərimiz bu sahədə işləməlidirlər"[11].

Heydər Əliyev bununla kifayətlənməmiş, orta əsrlərdə yazıb-yaratmış digər mütəfəkkir, şair və yazıçılarımızın fəlsəfi yaradıcılığından, onların ədəbi irsinin hərtərəfli öyrənilməsi və bütün dünyaya yayılmasının zəruriliyindən ətraflı danışmışdır. Yeni cəmiyyət quruculuğunda, insanların dünyagörüşünün formalaşmasında Azərbaycanın mütəfəkkir filosoflarının yaratdıqları ümumbəşəri dəyərlərin əhəmiyyətini xüsusi vurğulamış və bu zəngin irsi xalqa çatdırmağı tövsiyə etmişdir. Heydər Əliyev demişdir: "Məhz Azərbaycan xalqına mənsub olan Nəsimi kimi nadir bir şəxsiyyəti dünya ictimaiyyətinə, elminə, dünya mədəniyyətinə tanıtmaq, şübhəsiz ki, xalqımızın hörmətini qaldırmaq deməkdir. Mən təkcə şairlər haqqında danışmaq istəmirəm. Nəsimi də yalnız şair deyil, həm də alim-filosofdur. Eyni zamanda, böyük alimlərimiz — Bəhmənyar, Nəsirəddin Tusi və başqalarını qeyd etmək istəyirəm".

Ölkə prezidenti Heydər Əliyev həm də XIX—XX əsrlərdə yazıb—yaratmış alimlərimizin, yazıçılarımızın, şairlərimizin, filosoflarımızın yaratdıqları ümumbəşəri dəyərlərə diqqət yetirmiş, onların əsasında humanitar, fəlsəfi elmlərimizin inkişaf etdirilməsini lazım bilmişdir. O, Mirzə Fətəli Axundovun, Əhməd bəy Ağayevin, Məmməd Əmin Rəsulzadənin, Nəriman Nərimanovun adlarını ehtiramla yad etmiş, Hüseyn Cavidin ədəbi irsini son dərəcə yüksək qiymətləndirərək demişdir: "İndi Hüseyn Cavidin əsərləri xalqa hava — su kimi lazımdır. Təkcə ədəbi baxımdan deyil, həm də fəlsəfi, elmi baxımdan lazımdır... Hüseyn Cavidi Şərqin Şekspiri adlandırırdılar. Ancaq onu, bəlkə də, Höte ilə müqayisə etmək düzgün olardı. Əsərlərindəki fəlsəfi fikirlərinə görə, ola bilsin, Cavid Şekspirdən də yüksək səviyyəyə qalxmış bir adamdır"[12].

Kommunist rejimi dövründə Azərbaycan xalqının görkəmli mütəfəkkirlərinin, şairlərinin, yazıçılarının yaradıcılığı nəinki

lazımınca qiymətləndirilməmiş, bəzən də təhrif olunub ideoloji məqsədlər üçün istifadə edilmişdir. Heydər Əliyev haqlı olaraq göstərmişdir ki, bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində mütəfəkkir filosoflarımızın həqiqi rolu və yeri düzgün müəyyənləşdirilməmiş, onların yaradıcılığına qeyri-obyektiv münasibət bəslənilmişdir. Yeri gəldi-gəlmədi onlar tənqidə məruz qalmış, idealizm mövqelərindən çıxış etdikləri üçün günahlandırılmışlar. Prezidentimiz filosoflarımızı bu nöqsanların aradan qaldırılması üçün bütün səylərini birləşdirməyə, böyük mütəfəkkirlərimizin yaradıcılığına düzgün, obyektiv qiymət verməyə çağırmışdır. Heydər Əliyev demişdir: "O zaman tarixçilər bir şəxsin fəlsəfi görüşlərini araşdırarkən, bir əsər yazarkən çalışırdılar ki, bunu marksizm-leninizm ideologiyasına uyğunlaşdırsınlar. Çalışırdılar bir sənəd tapsınlar ki, guya Nizami Gəncəvi də marksist-leninçi olmaq istəyirmiş...".

Bunların müqabilində "əgər axtarıb tapsaydılar və lazımınca göstərə bilsəydilər ki, dünyanın böyük filosofu Höte özünün bəzi fəlsəfi müddəalarını Nizami Gəncəvinin fəlsəfi fikirləri əsasında izah etmişdir — bu isə tarixi həqiqətdir — əgər bunu sübut etsəydilər, əlbəttə ki, obyektivlik olardı".

Möhtərəm prezidentimiz H.Ə.Əliyevin tövsiyələrinə uyğun olaraq, biz ali məktəblərimizdə dünya fəlsəfəsinin, o cümlədən Şərqin və Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixinin, həm də Qərbin və Rus fəlsəfəsinin hərtərəfli və dərindən öyrənilməsinə nail olmalıyıq. Fəlsəfə tarixinin daha dərindən mənimsənilməsi üçün bütün ali məktəblərin humanitar fakültələrində onun müstəqil fənn kimi tədrisi məqsədəmüvafiq olardı. Təbiət və texniki fakültələrdə də fəlsəfə tarixi fəlsəfə kursunun maraq dairəsinə daxil edilməlidir. Fəlsəfə kursu — onun fundamental problemləri indi olduğu kimi gələcəkdə də bütün ali məktəblərdə müstəqil fənn kimi tədris olunmalıdır. Biz bu fəlsəfənin müasir tələblərə cavab verə bilən proqramını və dərsliyini hazırlamalı, onun dünyagörüşü və metodoloji funksiyasını müəyyən etməliyik.

3. FƏLSƏFİ İDEYALAR NECƏ YARANMIŞDIR. MÜXTƏLİF FİKİRLƏR VƏ RƏYLƏR

Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafı haqqında danışmamışdan əvvəl belə bir suala cavab vermək məqsədə müvafiq olardı. Hansı ideyaları fəlsəfi ideyalar adlandırmaq olar və onlar başqa ideyalardan nə ilə fərqlənirlər? Fəlsəfi ideyaları müxtəlif dövrlərdə filosoflar, təbiətşünas alimlər tərəfindən söylənilmiş çoxsaylı fikirlər və ya fikirlər məcmusu ilə eyniləşdirmək olmaz. Fəlsəfi ideyalar elmin, təcrübənin nailiyyətlərinə, dini dəyərlərimizə əsaslanan elə ümumiləşdirilmiş mühüm ideyalardır ki, onlar öz dərinliyi, həyatiliyi, gerçəkliyi doğrudüzgün əks etdirməsi ilə təbiətə, cəmiyyətə, insan təfəkkürünə, dünya fəlsəfəsinə, bütün bəşər mədəniyyətinə dərindən təsir göstərirlər. Təcrübəyə əsaslanan fəlsəfi ideyalarla yanaşı, gerçəkliyin inkişafına, insanların sosial və şəxsi həyatına təsir göstərən dini ideyaların əhəmiyyətini də inkar etmək olmaz. Bununla birlikdə, onu da nəzərə almaq lazımdır ki, filosofların subyektiv fikirlərindən doğan insan təcrübəsinə, mənəvi dəyərlərimizə əsaslanmayan elə ideyalar vardır ki, onlar mürtəce mahiyyət kəsb edir, dünyada ziddiyyətlərin kəskinləşməsinə, müharibələrin yaranmasına, qan tökülməsinə səbəb olur, xalqları böyük təhlükə qarşısında qoyur. Belə ideyalar təsadüfi ideyalar deyildir.

Qədim dövrlərdən başlamış bu günə qədər ideyaların yaranması prosesi heç bir zaman dayanmamış, bu gün də davam edir. İnsan təfəkküründün, dünya mədəniyyətinin spesifik forması olan fəlsəfənin və fəlsəfə tarixinin başlıca vəzifələrindən biri də sözün əsl mənasında ölməz ideyalar xəzinəsi yaratmaqdır.

Bəs bu ideyalar necə meydana gəlir və inkişaf edir? Dərsliyimizin bu bölməsində işıqlandırmaq istədiyimiz əsas məsələ də ondan ibarətdir. Dünya fəlsəfə ədəbiyyatında bu barədə çoxsaylı, ziddiyyətli fikirlər mövcuddur. İdealizm mövqelərindən çıxış

edən filosoflar belə hesab edirlər ki, fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi mənəvi amillərlə — dinlə və əsatirlərlə bağlıdır. Onlar bu amilləri insanların həqiqəti dərk etməsi yolunda göstərdikləri cəhdlərlə, "təmiz əqlin" və "mütləq ruh"un fəaliyyəti ilə izah etməyə çalışırdılar.

Dünya filosofları fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi haqqında. Qərb fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən olan **K. Yaspers (1883—1969)**, Avstriyanın katolik filosofu, Vyana Akademiyasının professoru **İ.Fişl** sübut etməyə səy göstərirdilər ki, fəlsəfə əsatirlərdən və dindən yaranmışdır. Yaspersin konsepsiyasına görə "əsatirlərdən başlanan fəlsəfənin mənbəyi dindir". O sübuta çalışırdı ki, guya filosofluq insanın dini öz daxili işi kimi dərk etdiyi zaman yaranır. Yaspers həm də fəlsəfi ideyaları ruhi aləmin özünün ifadəsi kimi qiymətləndirərək deyirdi ki, "təfəkkürün yalnız beynimizin funksiyası olması haqqında düzgün olmayan fikri Marks Byuxnerdən öyrənmişdi" (Byuxner vulqar materializmin nümayəndəsi olmuşdur). Bu məsələnin izahında İ.Fişlin fikri də K.Yaspersin fikirlərinə uyğun gəlir. Onun "Fəlsəfə tarixi" kitabının birinci bölməsi "Fəlsəfənin teologiya tərəfindən hazırlanması" adlanır. Fişl bu kitabda "dinin fəlsəfənin ağuşu olması" və "teologiyanın fəlsəfədən böyük olması" fikrini əsaslandırmağa səy göstərirdi.

Alman filosofu **İ. Xirşbergerə** görə isə "fəlsəfə tarixi ruhun cücərməsi və özünü tanımasıdır, ruhun özünü müəyyən etməsidir".

Alman klassik fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən biri olan **G. Hegel** fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafını "mütləq ideya", "dünya ruhu" ilə bağlayır, fəlsəfədə tarixən müəyyən ictimai gerçəkliyin bir növ xüsusi inikasını görməkdən imtina edirdi. O, faktlara birinci dərəcəli əhəmiyyət verən fəlsəfə tarixçisi kimi fəlsəfi təlimlərin tarixi şəraitlə əlaqəsini daim açıb göstərməyə çalışırdı. Hegelin idealizm nöqteyi-nəzərincə fəlsəfə tarixi dövrün substansional məzmunudur, yəni za-

man etibarı ilə olmasa da, dərəcə etibarı ilə ilkindir. Tarixiliklə idealizmin bu cür ziddiyyətli qaydada əlaqələndirilməsi, yaxud tarixi prosesin idealistcəsinə təfsiri, bu prosesin xarici səbəblərdən asılı olmayaraq inkişaf edən məntiqi-ontoloji anlayışa aid edilməsi, Hegelin varlıqla təfəkkürü eyniləşdirən panlogizm sisteminə məxsus idi. Hegelin dialektikası onu tarixi faktlarla hesablaşmağa məcbur edirdi. Ona görə də o, fəlsəfi sistemlərin yaranmasına sadəcə mütləq ideyanın öz-özünə inkişafının nəticəsi kimi baxmır, onu ictimai həyatın köklü dəyişikliklərinin zəruri intellektual ifadəsi hesab etməyə məcbur olurdu. Bu dəyişikliklər, əsasən, zamanın ruhunun — "xalq ruhunun" dəyişilməsinə aid edilirdi. Hegel sofistlərə, Sokrata, maarifçilik fəlsəfəsinə bu nöqteyi-nəzərdən yanaşırdı.

Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi məsələsi ilə əlaqədar materializm konsepsiyalarının tərəfdarları belə hesab edirdilər ki, bu ideyaların yaranması cəmiyyətin sosial-iqtisadi şəraiti ilə bağlıdır. Fəlsəfi ideyaların formalaşması və inkişafının həlledici amili istehsal münasibətləridir. Materializm mövqelərindən çıxış edən bu filosofların əksəriyyəti fəlsəfi ideyaların iqtisadi amillərdən bilavasitə deyil, bilvasitə asılı xarakter daşıdığını təkid edirdilər. Vulqar materialistlər isə fəlsəfi nəzəriyyələrin nisbi müstəqilliyini danır, onların birbaşa iqtisadi münasibətlərdən asılı olduğunu sübuta çalışırdılar. Onların bu fikri ilə heç cür razılaşmaq olmaz. Çünki cəmiyyətin siyasi və hüquqi görüşləri bilavasitə cəmiyyətin iqtisadi həyatı ilə müəyyən edildiyi halda, ictimai şüurun incəsənət, din və fəlsəfə kimi formaları iqtisadi bazisdən bilavasitə deyil, bilvasitə asılıdırlar. Deməli, onlar nisbi müstəqilliyə malikdirlər.

Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafının izahında başqa fikirlərə də rast gəlirik. Bəzi filosoflar fəlsəfi fikirlərin inkişafını "ideyalar filiasiyası" kimi xarakterizə edirdilər. Bu, o deməkdir ki, onlar fəlsəfi ideyaların inkişafının daxili məntiqinin rolunu mütləqləşdirir, bir fəlsəfi təlimi köhnədən çıxarar-

kən, yeni fəlsəfi sistemlə ictimai tələbat və dövrün elmi inkişaf tələbləri arasındakı əlaqəni görmürdülər. Hər bir yeni fəlsəfi təlim keçmiş fəlsəfi təlimlərlə varislik əlaqələri ilə bağlı olur, burada nə isə dəyişir, inkar edilir, nə isə qəbul olunur. Bütün bu dəyişikliklər, yeniliklər ideyaların filiasiyası ilə deyil, ictimai mühitlə, həyatın tələbi, elmin inkişafı ilə müəyyənləşdirilir.

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində materializm mövqelərindən çıxış edən bir sıra filosoflar fəlsəfənin əsatirlər və dinlə varislik əlaqələrini rədd etməyə cəhd göstərirdilər. Belə fikirlərlə heç cür razılaşmaq olmaz. Ona görə ki, istər fəlsəfə, istər din, istərsə də əsatirlər ictimai şüurun müxtəlif formalarıdır. Kommunist rejimi dövründə fəlsəfənin dinlə varislik əlaqələri tamamilə rədd olunurdu. Çünki fəlsəfə gerçəkliyin doğru-düzgün inikası hesab edilir, din isə dünya, insan haqqında təhrif olunmuş, fantastik təsəvvürlərin məcmusu kimi qiymətləndirilirdi. Bu fikirlər məqbul sayıla bilməz. Çünki fəlsəfə ilə din arasında yaxınlığı inkar etmək olmaz. Həmin əlaqəni Marks özü də inkar etməmişdi. Təəssüf ki, sonrakı dövrlərdə Marksın fikirləri təhrif olunmuş, fəlsəfə dinə, din fəlsəfəyə qarşı qoyulmuşdu. Marks yazmışdır: "...fəlsəfə əvvəlcə şüurun dini forması çərçivəsi daxilində hazırlanır, bununla da, bir tərəfdən dini özlüyündə məhv edir, digər tərəfdən isə özünün müsbət məzmunu etibarilə özü hələ yalnız bu ideyalar aləmində fikir dilinə çevrilmiş dini mühitdə hərəkət edir"[13].

Elmi tədqiqatlar müəyyən etmişdir ki, dünyagörüşü ünsürləri vəhşi insanın animistik təsəvvürləri şəklində ibtidai icma quruluşunda yaranmağa başlamışdır. O zaman ruh haqqında olan bu ibtidai təsəvvürlər insanlar üzərində hökmranlıq edirdi. Animistik dünyagörüşünə sahib ibtidai insanlara elə gəlirdi ki, dünya ruhlar — şüuru, tələbatı, ehtirasları, arzuları və öz hərəkətləri ilə təbiətin müəyyən hadisələrini doğuran xüsusi vücudlar tərəfindən idarə olunur. Guya həyatda olan hər bir təbii qüvvə onların hökmranlığını təcəssüm etdirir. İbtidai insanın animistik təsəvvürlərinə görə dünya həyat ruhlarının hökmran-

lığından ibarətdir. Həmin dövrdə animizm əsatirlər vasitəsilə təbiət hadisələri arasındakı səbəbiyyət əlaqələrinin dərk edilməsinin ilk ifadəsi idi. Bu animistik təsəvvürlər sonralar daha da inkişaf edib idealist konsepsiyaların qərarlaşmasına gətirib çıxaran genetik prosesin başlanğıc nöqtəsi oldu.

Fəlsəfə və din dünyagörüşüdür. Hər ikisi aləmin izahı ilə, insanların şüuruna və əxlaqına təsir göstərməsi ilə məşğuldur. Fəlsəfə də, din də insana xidmət edir. İkisi də dünyanı dərk etmək vəzifəsini qarşıya qoyur. O ki qaldı mifologiyaya — əsatirlərə, onların da qarşıya qoyduğu vəzifələr dünyanın izahı ilə bağlıdır. Mifoloji təfəkkürün yaradıcılarından sayılan Hesiod "Teoqoniya", "Zəhmətlər və günlər" adlı poemalarında allahların mənşəyi və genezisi, dünyanın yaranması, inkişafı haqqında mücərrəd təfəkkürə əsaslanan fikirlər söyləmiş, aşağıdakı suallara cavab verilməsini zəruri sanmışdır. İlk əvvəl allahlar, yer, göy necə meydana gəlmişdir? Çaylar, dənizlər, dağlar, ulduzlar və sairə necə yaranmışdır? Bu suallara cavab olaraq fəlsəfədə olduğu kimi, əsatirlərdə də dünyanın okeandan, sudan, xaosdan yaranması haqqında fikirlər söylənmişdir. Tamamilə haqlı olaraq bir sıra tədqiqatçılar, o cümlədən **F.Kornford, Y.Dodde, Q.Lloyd, Y.Narden,** əvvəllər rus filosoflarından **S.N.Trubetskoy** və başqaları təkidlə sübut etməyə çalışırdılar ki, Falesin və Milet məktəbinin digər nümayəndələrinin fəlsəfəsi əsatirlərlə sıx surətdə bağlı olmuş və heç bir zaman dinin və əsatirlərin təsirindən kənarda qalmamışdır. Falesin vücudatın sudan, Anaksimenin bütün şeylərin, hətta allahların da havadan, Heraklitin ölənlər və ölməzlərin atəşdən əmələ gəlməsi haqqında fikirləri bu varislik əlaqələri ilə bağlı olmuşdur.

Yuxarıda dediklərimiz yalnız Milet məktəbinə aid deyil. Onlar, eyni zamanda, Eley məktəbinin nümayəndələrinə, pifaqorçulara, Platona da aiddir. Tədqiqatçılar göstərir ki, insan düşüncəsinin mifoloji forması fəlsəfi fikrin inkişafının ilkin mərhələləri ilə daha yaxından bağlı olmuşdur. Fəlsəfi ideyaların əsatirlərlə, dinlə varislik əlaqələri ilə bağlılığını inkar etmək qeyri-mümkündür. Əsatirlər insan təfəkküründün inkişafının zəruri pillələrindən biri, hadisələr arasındakı səbəbiyyət əlaqələrinin dərk edilməsinin ilk ifadəsi olmuşdur. Heç də təsadüfi deyildir ki, ilk yunan filosoflarının təfəkkürü uzun müddət əsatir ünsürlərindən azad ola bilməmişdir. Fəlsəfənin dindən, əsatirlərdən yaranması haqqında bir sıra Qərb və Şərq filosoflarının fikirləri də məqbul sayıla bilməz. Elə isə fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafını təmin edən amillər nədən ibarət olmuşdur?

Fəlsəfənin bərqərar olmasında mənəvi-ruhani səbəblərin — dinin, əsatirlərin, insanların animistik təsəvvürlərinin əhəmiyyətini qəbul etməklə yanaşı, cəmiyyətin iqtisadi münasibətlərinin həmin ideyaların yaranmasında mühüm rolu da inkar olunmamalıdır. Bu mənada ardıcıl materialistlərin və marksist filosofların fikrinə də biganə qalmaq düzgün olmazdı. Onlar sübut etməyə çalışırdılar ki, fəlsəfi ideyaların və hər bir digər ictimai ideyanın inkişafı cəmiyyət həyatının ictimai-iqtisadi şəraitindən asılıdır. Həmin ideyaların meydana gəlməsinin, inkişafının müəyyənedici amili istehsal münasibətləridir. Fəlsəfənin yaranması və onun sonrakı inkişafının səbəbini nəticə etibarilə məhsuldar qüvvələrin vəziyyəti ilə müəyyən edilən cəmiyyətin iqtisadi quruluşunda axtarmaq lazımdır.

Əlbəttə, bu fikirləri mütləqləşdirmək də olmaz. Məgər antik materialistlərin suyu, odu, havanı və sairəni ilkin element hesab etmələrinin səbəbi quldarlıq istehsal üsulu idi? Elementlər haqqında antik təsəvvürlər Qərb filosoflarının fəlsəfi təlimlərində bu günə qədər də qalır.

Fikrimizcə, cəmiyyətin maddi həyatına fəlsəfənin münasibəti məsələlərinin aydınlaşdırılmasında mövcud olan birtərəfli təsəvvürləri aradan qaldırmaq zəruridir. Birinci növbədə, fəlsəfənin yaranması və inkişafı səbəblərinin səthi, bəsitləşdirilmiş, empirik təsviri tamamilə aradan qaldırılmalı, fəlsəfi təlimlərin dərketmə məzmunu, mənası və əhəmiyyəti xüsusi tədqiq olun-

malıdır. Fəlsəfi təlimlərin sosioloji təhlili onların yalnız ictimai məzmununu və əhəmiyyətini aşkara çıxarır. Onlar belə bir suala cavab verə bilmirlər ki, nəyə görə rasionalistlər aprior biliyin mövcud olmasını qəbul etmir, sensualistlər isə iddia edirlər ki, hər bir biliyin kökü nəticə etibarilə hissi qavrayışlardır? Bu kimi suallara cavab vermək üçün fəlsəfi təlimlər qnoseoloji cəhətdən təhlil edilməli, elm və fəlsəfə tarixi dərindən öyrənilməlidir. Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafı istər tarixilik nöqteyi-nəzərindən, istərsə də məntiqi cəhətdən öyrənilərkən, onun tarixi inkişafında həlledici rol oynayan cəmiyyətin maddi həyat şəraiti ilə — obyektiv amillərlə yanaşı, ruhi, mənəvi, subyektiv amillərin — dinin, əsatirlərin, animistik təsəvvürlərin, şəxsiyyətlərin rolu nəzərə alınmalıdır.

Fəlsəfənin inkişafı ictimai mühitdən, cəmiyyətin maddi həyat şəraitindən təcrid olunmuş şəkildə, yalnız görkəmli filosofların yaradıcılığı ilə bağlanıla bilməz. Bununla yanaşı fəlsəfi ideyaların yaranması və inkişafında şəxsiyyətin rolunu da inkar etmək olmaz. Həmin məsələni daha dəqiq aydınlaşdırmaq üçün fəlsəfə tarixinə nəzər salaq. Fəlsəfə ilə məşğul olan adamlar üçün sirr deyildir ki, **Heraklit, Demokrit, Platon, Aristotel, Kant, Hegel, Feyerbax** böyük filosoflardır və onların hər birinin özünəməxsus fəlsəfi təlimləri vardır. Fəlsəfənin inkişafında onların xidmətlərini inkar etməyə heç kəsin haqqı yoxdur. Biz görkəmli filosofların xidmətini qeyd etməklə kifayətlənsək, o zaman fəlsəfənin meydana gəlməsi və inkişafını bilavasitə tarixi şəxsiyyətlərlə bağlayan subyektiv idealizm mövqeyindən kənara çıxa bilmərik.

Ayrı-ayrı ölkələrdə yaranmış müxtəlif fəlsəfi təlimləri yalnız həmin dövrlərdə yaşayan böyük filosofların adı ilə bağlamaq olarmı? Əlbəttə, yox. Bu, fəlsəfənin inkişafının obyektiv ictimai məzmununu inkar etmək olardı. İngiltərədə XVIII əsrdə yumizm fəlsəfəsinin meydana gəlməsində **David Yumun** bir filosof kimi xidmətləri nəzərə alınmalıdır. Lakin onu unutmamalıyıq ki, sonradan **yumizm** adlanan bu fəlsəfi cərəyan böyük bir dövrün məhsuludur.

O, hələ Yum doğulmamışdan əvvəl fəlsəfi ideyaların qanunauyğun inkişafı ilə hazırlanmışdı. Sonralar bu fəlsəfi təlim, onun formalaşması və təşəkkül tapması Yumun adı ilə bağlanmışdır.

Yeni dövrün bir çox filosofları bu məsələni subyektiv idealizm nöqteyi-nəzərindən izah etməyə çalışmışdılar. Qərb fəlsəfəsinin xeyli hissəsi fəlsəfi yaradıcılığın subyektiv təfsirinə yabançı idi. **F.Bekon** özünün "Yeni Orqanon"unda deyirdi: "Bu əsəri zəkanın törənişindən daha çox zamanın törənişi hesab edirəm"[14]. O, əsərin başqa bir yerində yazırdı: "Düzgün olaraq, həqiqətə zamanın qızı deyirlər"[15].

Hegelin həmin məsələyə münasibəti özündən əvvəlki filosoflardan xeyli fərqlənir. O, göstərir ki, filosofun böyüklüyü onun dərk edib başa düşdüyü fikirlərinin tarixi zərurətə uyğun gəlməsindədir.

Yaspersin fəlsəfəsində isə böyük filosofun mənəvi inkişafındakı roluna belə qiymət verilmişdir: "Böyük filosof bir tam olan varlığın inikası, sonsuz aydınlaşan inikasıdır. O, aynadır və ya aynanı əvəz edəndir. Gündəlik həyatda özünü itirməyən böyük insan onu irəliyə aparan hər şeylə təmin olunmuşdur. Onun dünyada meydana gəlməsi, eyni zamanda, dünyanı yarıb keçməsi deməkdir".

Son illərdə Qərb dünyasında geniş yayılmış və öz mahiyyəti etibarilə ekzistensializmə yaxın olan "Fəlsəfə tarixinin fəlsəfəsi" adlı cərəyanın nümayəndələri fəlsəfi yaradıcılığa qəti muxtariyyət verilməsini tələb edir, onu obyektiv tarixi şəraitdən, ictimai praktikadan, elmi idrakdan ayırmaq istəyirlər. Bu idealist cərəyanın əsas nümayəndələrindən biri olan **M.Herunun** fikrincə, hər bir görkəmli fəlsəfi təlim özündə qapanmış aləmdir, "özünə arxalanan fikir aləmidir". M.Herun yazırdı ki, orijinal filosof o filosofdur ki, onun dediyini başqa birisi deməsin. Buna görə də fəlsəfə tarixi tənqidinin prinsipi "sinqulyarizasiya prinsipi"nə əsaslanmalıdır. Yəni fəlsəfə təlimləri elə təfsir edilməlidir ki, burada onların əhəmiyyətinin yeganə meyarı təkrarediləməzlik olsun. **P.Rikkyor** adlı başqa bir filosof M.Herunun fikirlərini təsdiq edə-

rək göstərir ki, bu və ya digər fəlsəfi müddəaların həqiqiliyi məsələsi müzakirə edilməməlidir, ona görə ki, fəlsəfi təlimlər nə həqiqidir, nə də saxta, lakin müxtəlifdir.

Filosofun şəxsi qabiliyyətini nəzərə almaqla, eyni zamanda, onu biliyin istər maddi və istərsə də mənəvi-ruhi mənbəyindən ayırmaq olmaz. Böyük mütəfəkkirin adi adamdan fərqi ondan ibarətdir ki, o, öz dövrünün maddi və mənəvi sərvətlərini hərtərəfli, daha dərindən qavrayır, keçmişin təlimləri ilə varislik əlaqələrinə girir, yalnız bununla elm, praktika üçün əhəmiyyət kəsb edən fikirlər söyləyə bilir.

Ardıcıl materialistlər, marksist filosoflar belə hesab etmişlər ki, fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafının həlledici, müəyyənedici amili cəmiyyətin maddi həyat şəraiti, onun istehsal üsuludur. Lakin fəlsəfənin inkişafını filosoflardan kənarda təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bir şəxsiyyət kimi müəyyən baxışlar sistemini işləyib hazırlayan filosofun müvəffəqiyyəti yalnız fərdi inkişafın deyil, eyni zamanda ictimai inkişafın nəticəsidir. Bu, heç də o demək deyildir ki, fərdi xüsusiyyət ikinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir. İnsan daşdan, ağacdan və başqa şeylərdən bir də onunla fərqlənir ki, onun fərdiliyi öz mahiyyətinə mənsubdur.

Fəlsəfə dühalarının yaradıcılıq fəaliyyətini yalnız onların fərdi xüsusiyyətləri ilə izah etmək, bu fərdiliyin dövrün ictimai fenomeni olduğuna qarşı çıxmaq böyük səhv olardı. Fəlsəfə sahəsində ən görkəmli şəxsiyyətlər təbiət elmləri ilə bağlıdırlar. Heç vaxt ictimai şüurla fərdi şüur arasındakı fərqi inkar etmək olmaz. Həmin fərqi düzgün dərk etmək üçün onlar arasında dialektik vəhdət elmi cəhətdən tədqiq olunmalıdır. Bütün mənəvi hadisələr, o cümlədən fəlsəfənin inkişafı fərdi şüurla ictimai şüurun dialektik vəhdəti kimi başa düşülməlidir. Qərbin bir sıra materialist filosofları, o cümlədən marksist filosoflar son nəticədə fəlsəfənin inkişafını cəmiyyətin maddi həyat şəraitində axtarmağı lazım bilirdilər. Ayrı-ayrı görkəmli filosofların yaratdıqları fəlsəfi təlimlərə isə bir fərdin yaradıcılığı kimi, fəlsəfi biliklərin inkişafında mərhələ kimi, ictimai fenomen kimi baxırdılar.

Belə nəticəyə gəlmək olar ki, dünya filosofları fəlsəfi ideyaların yaranması və inkişafına birmənalı yanaşmamış, xeyli ziddiyyətli fikirlər söyləmişlər. Bu, tamamilə təbii və qanunauyğundur. Həmin fikirlər nə qədər ziddiyyətli olsa da, vacib və mürəkkəb fəlsəfi problemin həllində müəyyən əhəmiyyət kəsb edə bilər. Bunların hansının tam həqiqət olduğunu demək çətindir. Həmin biliklərin hamısı nisbi xarakterə malikdir. Gələcəkdə də fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi, inkişafı probleminin həllində istər materializm, istərsə də idealizm mövqelərindən çıxış edən filosofların fikirləri, dini təlimlərin, mifoloji baxışların və s. əhəmiyyəti nəzərə alınmalıdır. Əks təqdirdə fəlsəfi ideyaların yaranması haqqında aydın təsəvvür yaratmaq olmaz. Bu barədə vahid təlim işləyib hazırlamaq özü də imkan xaricindədir.

Fəlsəfi fikrin meydana gəlməsi və inkişafında Şərq və Qərb filosoflarının yeri və rolu. Fəlsəfi ideyalar Şərq və Qərb ölkələrində müxtəlif dövrlərdə meydana gəlmiş, formalaşmış və inkişaf etmişdir. Fəlsəfənin Şərq-Qərb regionlarına bölünməsi fikri şərtidir, nisbidir. Əlbəttə, fəlsəfənin coğrafi regionlara bölünməsinin öz məntiqi vardır. Hər bir ölkənin fəlsəfi fikrinin müxtəlif istiqamətləri, onların səciyyəvi xüsusiyyətləri və millətlərinin dini baxışları mövcud olmuşdur. Onları nəzərə almadan ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən fəlsəfə tarixini yaratmaq mümkün deyildir. Bu isə o deməkdir ki, fəlsəfənin vətəni bəşər cəmiyyətidir.

Fəlsəfə zaman etibarı ilə Qərb ölkələrinə nisbətən Şərqdə daha tez formalaşmışdır. Fəlsəfi ideyaların beşiyi Misir və Babilistan olmuşdur. Fəlsəfə eramızdan əvvəl təxminən birinci minillikdə Hindistanda, VI—V əsrlərdə Çində yaranmışdır. Azərbaycanda isə fəlsəfi fikirin meydana gəlməsi eramızdan əvvəl II—I minilliyin qovşağında Zərdüştün adı ilə, dini-fəlsəfi biliklər toplusu, dünya mədəniyyətinin ən görkəmli nümunəsi **"Avesta"** ilə bağlıdır. Fəlsəfə e.ə. VII—VI əsrlərdə Yunanıstanda, eramızın IX—XI əsrlərində isə Rusiyada yaranmışdır.

Şərq və Qərb filosoflarının fikirləri nə qədər müxtəlif, rəngarəng olsa da, ta qədim zamanlardan onları düşündürən fəlsəfi problemlər əsasən, eyni olmuşdur: dünya necə yaranmışdır, mövcud varlığın ilkin səbəbi nədir, yer üzərində canlı həyat — bitkilər, heyvanlar, insanlar necə əmələ gəlmişdir, dünya necə inkişaf edir, həyat, ölüm nə deməkdir və s.

Ayrı-ayrı dövrlərdə də Şərq və Qərb filosoflarının tədqiqat mövzularında ümumilik nəzərə çarpır. Qədim zamanlarda həm Şərqdə, həm də Qərbdə fəlsəfi ideyaların eyni qaynaqlardan yarandığı fikri irəli sürülür, fəlsəfənin dini, mifoloji çərçivə içərisində hazırlanması ideyası müdafiə edilir. Onun bərqərar olması cəmiyyətin və dövlətin meydana gəlməsi ilə əlaqələndirilir. İstər Şərq, istərsə də Qərb filosofları ümumbəşəri dəyərlərə müraciət edir, xeyir və şər, qaranlıq və işıq, ədalət və ədalətsizlik, sevgi və nifrət, həzz və iztirab, xoşbəxtlik və bədbəxtlik problemlərinə xüsusi diqqət yetirirdilər.

Görünür, fəlsəfi elmlərin tədqiqindəki bu eynilik Şərq və Qərb filosoflarının bir-birindən bəhrələnməsi, onların qarşılıqlı əlaqəsi və təsiri nəticəsində mümkün olmuşdur. Məsələn, akademik Makovelski müəyyən etmişdir ki, "Midiya maqlarının təlimi Demokritə müəyyən təsir göstərmişdir"[16]. Təəkkür tarixi sübut edir ki, əksər hallarda Şərqin və Qərbin filosofları birbirinin yaradıcılığına müraciət etmiş, onların biri digərinə öz münasibətini bildirmişdir. Qərb dünyasının bir sıra filosofları — italyan mütəfəkkirləri **Piko Della Mirandola (1463—1495), Cordano Bruno (1548—1600)**, XVIII əsr fransız maarifçisi **Antuan Kondorse (1743—1794),** alman klassik fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri **İohann Qotfrid Herder (1744—1803), İohann Qotlib Fixte (1762—1814), Fridrix Vilhelm Yozef Şellinq (1775—1854)** Şərq fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olmuş, onu dünya sivilizasiyasının başlanğıcı hesab etmişlər. Görkəmli alman filosofu Hegel "Avesta"dan bəhrələnmişdir. Aristotel Bəhmənyara, Nizamiyə, Füzuliyə, Əl-Fərabiyə, Əl-Biruniyə, İbn-

Sinaya və başqalarına güclü təsir göstərmiş və bunun nəticəsində Şərq ölkələrində peripatetizm məktəbləri yaranmış və min illik tarixi yol keçmişlər. Qədim dünya xalqları yalnız fəlsəfə sahəsində deyil, təbiət elmləri, iqtisadiyyat, siyasət və hərbi məsələlərdə də bir-birinə müsbət təsir göstərmişlər. Şərq və Qərb filosoflarının qarşılıqlı əlaqəsi və qarşılıqlı təsirindən, onların fəlsəfi tədqiqatlarının ümumiliyindən danışarkən nəzərə almaq lazımdır ki, bu iki qütbün fəlsəfi təlimlərinin səciyyəvi xüsusiyyətləri də vardır. Qədim dövrlərdə Qərb ölkələrinin fəlsəfəsindən fərqli olaraq Şərq fəlsəfəsi öz diqqətini insan probleminə və təbiət elmlərinə yönəltmişdi. Qərbdə isə filosoflar insan problemi ilə yanaşı, həm də naturfəlsəfi, ontoloji, qnoseoloji, məntiqi, hüquqi, siyasi problemləri də tədqiq edirdilər.

Şərq fəlsəfəsi dinlə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etmişdir. Fəlsəfənin, dinin, mifologiyanın dialektik vəhdəti onu Qərb fəlsəfəsindən fərqləndirən əsas əlamətlərdəndir. Çox vaxt eyni bir fəlsəfi cərəyan həm xüsusi fəlsəfi təlim, həm də dini fəlsəfə kimi təqdim edilirdi. Şərq fəlsəfəsində mifologiyanın və "Riqveda"nın təqdim etdikləri xeyli kateqoriyalar heç bir dəyişiklik edilmədən qəbul olunurdu. Qərb fəlsəfəsində eyniliyə meyl, fərdiliyin ümumi ənənədə əridilməsi cəhdləri müşahidə edilir. Şərq fəlsəfəsində ənənəviliyə meyl daha güclü idi. Qərbdən fərqli olaraq Şərqdə fəlsəfə, poeziya və musiqi ayrılmaz vəhdət təşkil edirdi.

Şərq və Qərb fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətləri sosial problemləri təhlil edərkən daha aydın şəkildə görünür. Şərq fəlsəfəsində "səma iradəsi" problemi xüsusi yer tutur, dünyada olan hər şeyin, o cümlədən insanın da "səma iradəsi"nə tabe olması fikri irəli sürülürdü. Qərbin sosial fəlsəfəsində isə bu problem tamamilə başqa istiqamətdə inkişaf etdirilirdi. Demokritdən başlayaraq bütün filosoflar dövlət, qanun, əmək, idarəçilik, müharibə və sülh problemlərinə diqqət yetirirdilər. Qərb fəlsəfəsində insan problemi cəmiyyətlə vəhdətdə tədqiq edilir, aforizmlərə üstünlük verilirdi. Həm Qərb, həm də Şərq filosofları

fəlsəfi fikrin eyni vacib problemləri ilə məşğul olmuş, onun inkişafına güclü təsir göstərmiş, ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən fəlsəfi dəyərlər yaratmışlar.

Bütün bunlara baxmayaraq bəzi filosoflar Şərq və Qərb fəlsəfəsinin bir-birinə olan qarşılıqlı təsirini inkar edir, onların qazandıqları nailiyyətləri kiçiltməyə çalışırdılar. Bəzi filosoflar deyirdilər ki, dünyada elə xalqlar olmuşdur ki, onlar bəşəriyyətin fəlsəfi ideyalar xəzinəsinə heç bir şey verə bilməmişlər. Müasir Avropa mərkəzçiliyinin nümayəndələrindən Vilyam Haas hesab edirdi ki, "fəlsəfə" terminini Şərq təfəkkürünə aid etmək olmaz. Guya ona görə ki, Şərq filosofları dərin fəlsəfi fikirlər söyləmək qabiliyyətinə malik deyildirlər, onların qarşıya qoyduğu məsələlər əsl fəlsəfənin predmeti, obyekti ola bilməz.

XVIII—XIX və hətta XX əsrin bəzi Qərb tədqiqatçıları dünya mədəniyyəti tarixində yalnız ellin—yunan, bizans—xristian ünsürləri axtarmış, Şərq xalqlarını "mağara adamı" adlandırmış, onların heç nəyə qadir olmadıqlarını sübut etməyə cəhd göstərmişlər. Bəziləri Yunanıstanı Avropanın əqli inkişafının başlanğıcı hesab etmişdilər. Alman klassik fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndəsi Georq Vilhelm Fridrix Hegel demişdir ki, yalnız Qərbi Avropa xalqları — yunanlar, romalılar, xüsusilə almanlar "mütləq ruhun" fəlsəfi sərvətlərini özlərinin "milli ruhunda" təcəssüm etdirə bilmişlər. Yalnız o xalqlar fəlsəfi fikrin inkişafi tarixinə layiqli töhfə vermişlər. Guya "Əsl mənada fəlsəfə Qərbdən başlanır, yalnız Qərbdə "özünüanlama" azadlığı yüksəlir"[17]. Hegel Şərq təfəkkürünü fəlsəfi fikrin aşağı səviyyəsi hesab edirdi. O göstərirdi ki, Şərq xalqlarının fəlsəfəsi müşahidə mərhələsindədir, ona görə də dünya fəlsəfəsinə layiqli bir şey verə bilməmişdir.

Bir sıra Qərb filosofları da Hegelin bu fikrinə şərik çıxmışlar. Alman filosofu **F.İberveq (1826—1871)** yazırdı ki, "Şərq xalqlarında əsl mənada fəlsəfənin olması barədə heç söhbət də gedə bilməz". Bu fikirlə razılaşmaq olmaz. Şərq fəlsəfəsinin dünya fəlsəfi fikrinin inkişafında rol oynamadığı haqqında düzgün olmayan baxışlar, fəlsəfə tarixinin özü ilə təkzib edilir. Göstərdiyimiz kimi, fəlsəfi ideyalar Yunanıstandan əvvəl Misirdə, Babilistanda, Çində, Hindistanda meydana gəlmişdir. Şərq xalqları dünya fəlsəfi fikir xəzinəsinə layiqli töhfələr vermişlər. Sonrakı dövrlərdə də Şərq və Qərb fəlsəfəsi əlaqədə olmuş, bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərmişlər.

Bütün bunlar onu sübut edir ki, Şərq ölkələrində fəlsəfi fikrin durğunluğu, Şərq və Qərb təfəkkürünün bir-birinə zidd olması, filosofların bir-birinə düşmən münasibət bəsləməsi haqqında Qərb mərkəzçilərinin söylədiyi fikirlər əsassızdır. Bunlarla birlikdə ədalət naminə deməliyik ki, həqiqətən XVI—XIX əsrlərdə Şərqdə fəlsəfi fikrin inkişafı üçün lazımi şərait olmamış, ona görə də Şərq mütəfəkkirləri Qərb fəlsəfi fikrinin inkişafına müsbət təsir göstərə bilməmişlər.

Bir sıra Şərq ölkələrində isə "Asiya mərkəzçiliyi" nəzəriyyəsinin tərəfdarları sübut etməyə çalışırdılar ki, əsl fəlsəfə yalnız Şərqdə yaranmış, özünün yüksək inkişaf zirvəsinə qalxmışdır. Onların fikrincə Qərb fəlsəfəsi dini-etik təlimlərə yabançı olduğu üçün məqbul sayıla bilməz. Guya bu fəlsəfə həqiqəti təhrif edir, ona görə də Şərq fəlsəfəsinə heç bir təsir göstərməmişdir. "Asiya mərkəzçiləri" iddia edirdilər ki, "dünya zəkası" Şərqdən Qərbə gedir, ona görə də Şərq ölkələri bəşəriyyətin fəlsəfi, ictimai fikrinin mərkəzi olmalıdır. Bəzi Şərq filosofları isə belə hesab edirdilər ki, Qərb ölkələri filosoflarının söylədikləri fikirlər çox-çox əvvəllər Şərq filosofları tərəfindən irəli sürülmüşdür. Əlbəttə, bunları da mütləq mənada başa düşmək olmaz. Bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafında hər bir xalqın öz yeri, öz dəsti-xətti olsa da, istər Şərq, istərsə də Qərb filosofları fikir xəzinəsinə böyük töhfələr vermişlər. Fəlsəfi fikrin inkişafından danışan zaman Şərqi yalnız xəyalən Qərbdən ayırmaq olar. Bəşəriyyət vahid, bütöv bir orqanizm olduğu üçün dünya filosofları bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərərək zəngin dəyərlər yaratmışlar. Əvvəldə dediyimiz kimi, fəlsəfi fikir tarixində Şərq və Qərb filosoflarının hər birinin öz yeri, öz xidməti olmuşdur.

Dünya filosoflarının fəlsəfi yaradıcılığına düzgün qiymət verilməli, bəşəriyyətin təfəkkür tarixinə onların bəxş etdikləri töhfənin əsil mahiyyəti açılıb göstərilməlidir.

4. FƏLSƏFƏYƏQƏDƏRKİ DÜNYAGÖRÜŞÜ FORMALARI VƏ İLK FİLOSOFLARIN SƏLƏFLƏRİ

Fəlsəfə birdən-birə yaranmamış, o, müxtəlif inkişaf mərhələləri keçmiş, təfəkkürün inkişafının müəyyən mərhələsində qanunauyğun surətdə meydana gəlmişdir. Fəlsəfəyə qədər müxtəlif dünyagörüşü formaları mövcud olmuşdur.

Fəlsəfi ideyalar hələ ibtidai insanların şüurunda təşəkkül tapmağa başlamışdı. Ən qədim dövrlərdə yaşayan ibtidai insan da yaşadığı dünyanı dərk və izah etməyə can atırdı. Lakin məlum səbəblərdən onun təfəkkür səviyyəsi kortəbii təsəvvürlər, sadəlövh baxışlar səviyyəsindən kənara çıxa bilmirdi. O, ətrafında olan hər şeyi özü ilə analogiyada (müqayisədə) nəzərdən keçirirdi. Ona elə gəlirdi ki, dağ da nəfəs alır, çay da yaşayır, gün doğulur, ölür və s. İbtidai insan özünü şəxsiyyət kimi təsəvvür etmirdi, onun öz "mən"i yox idi, şüuru isə qəbilə şüuru idi. Belə bir şəraitdə yazının olmaması, informasiyaların, şəxsi təsəvvürlərin bir yerdən digər yerə ötürülməsinə maneçilik törədirdi. Emosional mühit ağlabatan mühit üzərində üstünlük təşkil edirdi. İbtidai insanın təfəkkürü məntiqsiz idi, o, tənqidi təhlil nə olduğunu bilmirdi, gerçəklik haqqında təhrif olunmuş təsəvvürlər yaradırdı. Real olanla xəyali olan arasında fərq qoya bilmirdi, onu əhatə edən xarici mühitin bütün predmetlərini, şeylərini, hadisələrini canlı hesab edirdi. İbtidai insan anlamadığı hadisələri xariqüladə qüvvələrin köməyi ilə izah etməyə çalışırdı. Bütün bunlar onun təfəkkürünün dini sosiyyəyə və mifoloji xarakterə malik olması üçün geniş imkanlar yaradırdı.

İbtidai şüurun bütün bu xüsusiyyətləri son nəticədə öz ifadəsini magiyada tapdı. Müəyyən haşiyələr çıxmaqla magiyanı sadəlövh fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formalarından biri hesab etmək olar.

İBTİDAİ İNSANLARIN DÜNYAGÖRÜŞÜ

Fəlsəfə meydana gəlməmişdən əvvəl insanların dünyagörüşü həm də öz ifadəsini animist baxışlar sistemində, dində, mifologiyada və s. tapmışdı.İbtidai cəmiyyətdə yaşayan insanlar çoxlu ruhların olduğuna inanır, lakin onlardan yalnız bəzilərinə sitayiş edirdilər. Animist ideyalar müəyyən dini fikirlərlə birləşdiyi zaman pərəstiş əmələ gəldi. İnsanın fövqəltəbii qüvvələrə, yaxud ruhlara münasibət forması olan din, bu qüvvələrə inamla yanaşı, bir və yaxud bir çox qüdrətli ruhlara sitayiş edilməyə başlandığı zamandan mövcud oldu. Daha sonralar animist baxışlar sistemi tamamlandı və sitayişin daimi ünsürü olan magiya yarandı. Magiya dinlə və dini kultlarla sıx əlaqədə idi. O, dini fikirlərlə yanaşı, həm də təbiət hadisələrinin qanunauyğunluqlarına müəyyən etiqad göstərirdi. Məsələn, "bənzəyən bənzəyəni doğurur" prinsipi əsasında yaranmış magiya təsəvvürləri təbiət hadisələrinin müşahidə edilməsi nəticəsində meydana gəlmişdir. Magiyanın dindən fərqi nədədir? Dindar adam təbiət hadisələrini subyektin, ruhun, Allahın iradəsi ilə izah edir, magiyanın köməyinə müraciət edən adam isə bu iradəni müəyyən edən obyektiv səbəbi kəşf etməyə çalışırdı. Düzdür, o buna nail ola bilmir. Bununla belə ibtidai magiya elmi izaha ziddir, çünki o, hadisələr arasındakı əlaqəni fantastik formada izah edirdi. Bu mənada elm ilə magiya arasında son dərəcə mühüm fərq vardır. Magiya insanın beynində baş verənlə gerçəklikdə olan arasındakı fərqi ideyaların sadəcə birliyi ilə aydınlaşdırmağa çalışdığı halda, elm hadisələrin səbəbiyyət əlaqəsini kəşf etməyə çalışırdı. Magiya o zamankı dövrdə empiriomonizmə son dərəcə xas

olan eyni səhvə yol verirdi. O, obyektiv hadisələri subyektiv hadisələrlə qarışdırır, ona görə də fəlsəfi ideyaların inkişafı haqqında animistik təsəvvürlərdən kənara çıxa bilmirdi. Magiya animizmlə, animizm də magiya ilə tamamlanır. Bunu biz bütün dinlərdə addımbaşı görürük.

Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsindən danışarkən animizm ilə totemizmin əlaqəsinə də diqqət yetirmək lazımdır. Totemist fikirlərə görə insanların müxtəlif qan ittifaqının müəyyən heyvan növü ilə (heyvan totemizmi), yaxud müəyyən bitki növü ilə (bitki totemizmi) qohumluq əlaqəsi vardır. Totemizm animist təsəvvürlərlə sıx əlaqədar idi. Ona görə ki, heyvanlar ibtidai qəbilələrin ictimai-istehsal fəaliyyətində çox böyük yer tuturdu. Totemizm insanların müəyyən fauna və florası olan ərazidən asılılığını əks etdirirdi. Bu səbəbdən də həmin dövrün əsatiri insanlarla heyvanların qan ittifaqını izləyir, insanların bütün öz yoxsul mədəni nailiyyətləri üçün müəyyən növ heyvanlara borclu olduğunu söyləyirdi. Totemist ulu babalar fetişləşdirilir və əsatirləşdirilirdi.

Bununla əlaqədar olaraq qeyd etmək lazımdır ki, ibtidai əsatirdə dünyanın və insanın yaradılmasından nadir hallarda danışılırdı. İş orasındadır ki, ibtidai insanlar nisbətən az "yaradırdılar". Onların istehsalı, əsasən, yaradıcılıq səyləri göstərmədən təbiətin yaratdığını az-çox əmək sərf edib əldə etməkdən və mənimsəməkdən ibarət idi. Ona görə də əsatirin cavab verdiyi əsas məsələ deyil, bunların haradan gəlmiş olduğu məsələsi idi. Hegel deyirdi ki, "əsatir müstəqil surətdə qərarlaşa bilməyən fikrin acizliyinin ifadəsidir"[18].

Tədqiqatçılar göstərir ki, antik yunan fəlsəfəsi fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formalarından biri olan mifologiya ilə varislik əlaqələrilə bağlı olmuşdur. Belə hesab edirik ki, mifologiya fəlsəfi fikrin inkişaf mərhələlərinin nəinki başlanğıcında, hətta onun meydana gəldiyi şəraitdə də mövcud olmuşdur. Mifologiya özü də fəlsəfənin qarşısında duran suallara cavab verirdi. Buna baxmayaraq, mifologiya özü nədir? — sualına birmənalı cavab vermək olmaz. Mif qədim xalqların varlıqlar, allahlar, qəhrəmanlar haqqında dastanları, əfsanələridir. Bu miflərdə dünyanın yaranması, onun əvvəli və axırı haqqında suallara cavab verməyə cəhd göstərilir. Əlbəttə, mif uydurma və ya qondarma bir şey deyildir. Mif nə elmi nəzəriyyə deyil, nə də ki, dini təlim. Mif möcüzələrdir, qəribə hadisələrin izahıdır. Bir sıra hallarda mif gerçəkliyin fantastik inikasıdır. Miflərdə dini elementlərin olduğunu da inkar etmək olmaz. Bir sıra hallarda, miflərdə həm də insanların əxlaqi baxışları, onların gerçəkliyə estetik münasibətləri də öz əksini tapmışdır. Mif təbiət hadisələrinin, cəmiyyətdəki münasibətlərin qeyri-adi formada inikasıdır, cəmiyyətin erkən inkişaf mərhələsində təbiətin, sosial gerçəkliyin hadisələrinin anlama üsuludur. Bax, bütün bunlara görə də mifologiyanı fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formalarından biri hesab etmək olar.

İLK FİLOSOFLARIN SƏLƏFLƏRİ

Yunan alimlərinə fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü haqqında fikir yürütmək imkanı verən əsas mənbələr Homerin "İlliada" və "Odisseya" eposudur. Homer əfsanəvi qədim yunan şairi olmuşdur. Onun eramızdan əvvəl XII—VII əsrlər arasında yaşadığı ehtimal edilir. Antik mənbələrdə Homer kor müğənni də adlandırılır. Sonralar Homeri "İlliada" və "Odisseya" adlanan epik poemaların müəllifi hesab etmişlər. Araşdırmalar göstərir ki, "İlliada" eramızdan əvvəl VIII əsrdə, "Odisseya" isə bir qədər sonra yaradılmışdır. Bu əsərlərin əsasını axeylilərin Troya sakinlərinə qarşı müharibələri və qədim yunan qəhrəmanı Odisseyin səyahəti təşkil edir. O dövrdə Yunanıstanın həyatının tam təsviri, xalqlarının dünyagörüşünün əsas cizgiləri, mifologiya, kosmologiya, sosial nəzəriyyələr haqqında bilgilər məhz bu əsərlərdə verilmişdi. Homerin kosmologiyası kifayət

qədər sadədir: səma, yer və yerin altı (Tartar — ölülər səltənəti). Səma (göy qübbəsi) misdəndir, yer — hərəkətsiz dəyirmi müstəvidir, yerlə səmanın arası yuxarı hissədə efirlə, aşağı hissədə isə hava ilə doludur. Göy qübbəsi direklər üstündə qərarlaşıb, həmin direkləri titan Atlant qoruyur. Günəş — Helios adlı Allah, Ay isə Selena adlı ilahə kimi nümayiş etdirilir. Homerin və Hesiodun dünyagörüşünün əsasını olimp etiqadı təşkil edir. Baş olimp allahlarının sayı on ikidir. Bunlar baş Allah Zevs, onun qardaşı Poseydon, bacıları Hestiya və Demetra, arvadı Gera və övladları Afina, Afrodita, Apollon, Gefest, Hermes, Ares və Gebadan ibarətdir. İnsanların həyatı bütövlükdə allahlardan asılıdır və bu səbəbdən də insanlar daim tanrıları rəhmə gətirmək üçün ən müxtəlif qurbanlar verirlər. Allahlar isə özlərini insanlar kimi aparırlar — küsüşürlər, bir-birilə düşmənçilik edir, hətta müharibələr aparır, barışır, sonra isə yenidən küsüşürlər. İnsanlardakı bütün ehtiras və nöqsanlar onlara da xasdır. Eposun ən mühüm elementlərindən biri taledir. Öz roluna görə tale allahlardan daha güclüdür, çünki allahlar da ona tabedir.

Çexoslovakiya Elmlər Akademiyasının müəlliflər kollektivinin 1991-ci ildə yazdığı "Fəlsəfə tarixi" kitabında deyildiyi kimi, bu əsərlərdə dünyanın üç ilkin səbəbi və əsası olduğu göstərilir: 1) Niks, 2) Okeanos, 3) Tetis. Mənbələrdə Niks — predmetlərdən, şeylərdən əvvəl mövcud olan bir çıxış nöqtəsi, hər şeyin ilkin mərhələsi, universal (potensiya) imkan kimi qiymətləndirilirdi. Okeanos — dənizdən əvvəl mövcud olan varlıq hesab edilirdi. Tetis — həyatdan xəbər verən qüvvə kimi başa düşülürdü. Bu qüvvə dənizlə — su ilə birləşmiş qüvvə hesab olunurdu. Rəvayətlərdə göstərilir ki, onların hər üçü torpaqla, yerlə bağlıdır. İlkin əsas olan Niksdən yer, göy yaranır, onlardan isə qalan şeylər törənirdi. Okeanos isə yerin tərkib hissəsi kimi başa düşülürdü.

İlk filosofların başqa bir sələfi də Hesioddur. Homerin şəxsiyyəti rəvayətlərlə əhatə olunsa da, Hesiodun real insan olduğu heç bir zaman şübhə doğurmamışdır. "Zəhmətlər və günlər", "Teoqoniya" adlı əsərlər onun qələminin məhsuludur. Bunlar allahların mənşəyi haqqında rəvayətlərdən ibarətdir. Hesiod bəşər tarixinə ilk dəfə müraciət edənlərdən biridir. O, insanların beş nəsli haqqında (bu, əslində, tarixin dövrləşdirilməsidir) yazır: qızıl, gümüş, tunc, qəhrəmanlıq və dəmir dövrləri. Onun fikrincə, ilk nəsli əbədi allahlar qızıldan yaratmışdılar və həmin adamlar özləri də elə allahlar kimi yaşayırdılar. Hesiod belə hesab edirdi ki, hər sonrakı nəsil özündən əvvəlkindən daha pis yaşayır, ən sonuncu — "dəmir nəsil" isə müsibətlərə, ağır zəhmətlərə, fəlakətlərə düçar olur. Hesiodun fikrincə "qızıl" əsri artıq keçmişdə qalmışdır.

Homer və Hesiodun fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşlərində bu dünyagörüşün əsas məsələsini aşkar etmək mümkün olmuşdur. Bu məsələnin həlli zamanı insan allahlara və taleyə tabe edilirdi. O, özünün "Zəhmətlər və günlər", "Teoqoniya" (yunanca — teos — allah, anadanolma sözündəndir, mənası "Allahın mənşəyi" deməkdir) poemalarında dünyanın meydana gəlməsindən, klassik cəmiyyətin bərqərar olması mərhələsində yunanların dünyagörüşündən və s. məsələlərdən danışır. Hesiodun fikrincə hər şeyin əsasında dünyanın və ondakı həyatın yaranmasından daha əvvəl mövcud olmuş qarmaqarışıq, qeyri-mütəşəkkil aləm ("xaos") durur. O, həmin qarmaqarışıqlığı heç zaman məhdudlaşmayan formasız kütlə adlandıraraq deyirdi ki, bu kütlədə varlığın yaranması üçün hər cür imkan vardır. Hesiod belə hesab edirdi ki, varlığın çıxış formaları bu qarmaqarışıqlıqdan yaranır. Proses belə baş verir: bir tərəfdən Geya (yer — torpaq) və Eros (müəyyən həyati qüvvə), digər tərəfdən isə Erebos (qaranlıq) və Niks (gecə) kimi müəyyənedici, idarəedici qüvvələr yaranır. Sonralar bu qüvvələrdən Uran (ulduzlar aləmi), Eter (efir), işıq və tədricən digər tanrılar bərqərar olur. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, dünyanın yaranması haqqında Hesiodun qarşıya qoy-

duğu suallar yalnız dini xarakter daşımırdı. Məsələn, o, belə suallara cavab tapmaq istəyirdi: Allah necə yarandı? O necə doğuldu? Bununla da mifologiyanın özünün daxilində allahların mənşəyi haqqında fikir yaranırdı. Hesiod "Teoqoniya"da bu barədə belə yazırdı: "Deyiniz görək, ilk dəfə allahlar və torpaq, çaylar, sərhədsiz dənizlər, coşğun dalğalar, parıldayan ulduzlar və geniş Səma, dağ necə yarandı? Var-dövlət necə paylandı və vicdanlamı bölündü?"[19].

Hesiodun kosmoqonik baxışlarına ondan daha sonra fəaliyyətə başlamış Aksilay da tərəfdar çıxır. O, həyatın meydana gəlməsi sisteminin əsas prinsipləri haqqında Hesiodun təliminə yeni "metis" və ya "nus" anlayışlarını daxil etdi ki, bu da "ağıl", "zəka", "dərrakə" deməkdir.

Fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşlərindən biri də Orfik dünyagörüşü idi. Bu dünyagörüşünün mənşəyi Orfeyin — incəsənətin qüdrətini təcəssüm etdirən mifoloji qəhrəmanın adı ilə bağlıdır. Mifə görə ilan zəhərindən ölən arvadı Evridikanın ardınca axirət dünyasına gedən Orfey lira (çalğı aləti) çalmaqla ölülər səltənətinin keşikçisi üçbaşlı köpək Serberi ram edir, amansız qisas ilahələri Erinlərin gözlərini yaşardır və onlar Evridikanın geri qayıtmasına razı olurlar. Lakin bir şərtlə ki, ölülər səltənətindən çıxanadək Orfey bir dəfə də olsun geri boylanmasın və arxasınca gələn arvadına baxmasın. Bu qadağanı pozan Orfey geri baxan kimi Evridika ölülər səltənətində gözdən itir.

Qədim Yunanıstanda Orfeyə aid edilən əsərlər, o cümlədən orfik himnlər geniş yayılmışdı. Fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşünün əsasını da məhz elə onlar təşkil edirdi. Orfiklər o zamankı dini-fəlsəfi təlimlərin davamçıları idilər. Bu təlimlərə görə bütün kainat dünyanın birinci təməlindən başlanan, allahlarla davam edən və insanlarla bitən 12 pilləyə bölünür. İnsan ikili təbiətə malikdir. Onda iki başlanğıc qovuşub: aşağı — cismani, fiziki, titanik və ali — mənəvi,

dionisvari. Əgər Homer dünyəvi həyatı axirət həyatından üstün tuturdusa, orfiklərdə bunun əksinədir: həyat — iztirablardır, cismin içində olan ruh tam dəyərli deyil. Bədən ruhun tabutu və zindanıdır, həyatın məqsədi ruhun bədəndən azad edilməsidir.

Rəvayətlərə görə Orfey və onun tələbəsi Musey birlikdə yazdıqları şerdə — mahnıda dünyanın və allahların mənşəyi haqqında müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Guya Xronos Allahı xaos (qarmaqarışıqlıq) efirdən gümüşü rəngdə bir yumurta yaradıb. Bu yumurtadan Dionis Allahı dünyaya gəlib (Dionis Allahını Eros və ya Metis də adlandırırdılar). Dionis Allahı gecəni, yeri və göyü yaradıb. Onun dörd uşağı olub: Okean, Femida, Kron və Reya. Kronun Zevs adında oğlu dünyaya gəlib. Zevs bütün insanlar və allahlar üzərində hökmranlıq əldə edib. Sonra Zevs Dionis Allahını udub, onun gücünü öz bədəninə hopdurub və daha da qüvətlənib. Nəhayət, Zevsin məhv etdiyi titandan (qədim yunan mifologiyasında titan div mənasında işlədilirdi, digər mənada isə titan kimyəvi element kimi başa düşülürdü) insanlar yaranıb. Ona görə də insanda iki element birləşir — maddi (titanik) element və yüksək, ruhi dionis elementi. Bu elementlərin birgə yaşayışı və onların qarşıdurması insanın mövcudluğunu təmin edir.

Yunan filosoflarının digər sələfləri Siroslu Ferekid və Epimenidin fikrincə bütün mövcudatın birinci əsası xüsusi həyat qabiliyyətli materiyadır. Hər iki müəllif belə hesab edirdi ki, birinci əsas sayılan materiya beş pillədə mövcud olmuşdur: 1. Hava və sonsuz qaranlıq. 2. Hava və gecənin (qaranlığın) birləşməsi. 3. Titanın (kimyəvi element) meydana gəlməsi. 4. Titanlardan yumurtanın yaranması. 5. Yumurtanın partlaması nəticəsində dünyanın — allahların, kosmosun, yerin, bütün həyatın bərqərar olması. Dünyanın yaranması haqqında ilk filosofların sələflərinin fikirlərini şərh edərkən bunları nəzərə almaq lazımdır.

YEDDİ QƏDİM YUNAN MÜDRİKİ

Fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşünün yaranması və inkişafında qədim yunan müdriklərinin də rolu az olmamışdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, bu yeddi rəqəmi şərtidir və müxtəlif dövrlərdə həmin siyahıya müxtəlif adamlar daxil edilmişdir. Adətən, onların fəaliyyəti e.ə. VII əsrin sonu VI əsrin əvvəllərinə aid olunur. Müdriklərin yaradıcılıqları isə fəlsəfi məktəblər və traktatlarla səciyyələnmir, əksər hallarda onlara pərakəndə şəkildə olsa da, müdrik fikirlər şamil edilir. Bu kəlamlarda həm davranış normaları nümayiş etdirilir, həm şəxsi müsbət əxlaqi keyfiyyətlər, həm də comərdlik alqışlanır, eyni zamanda da eyiblər pislənirdi. Tədqiqatçılar haqlı olaraq Yunanıstandakı məşhur yeddi müdrikin — Lindli Kleobulun, Afinalı Solonun, Makedoniyalı Xilonun, Miletli Falesin, Lesboslu Pittakın, Priyenli Biantın, Korinfli Periandrın söylədikləri kəlamları, hikmətli, ibrətamiz sözləri də bu dövrə aid edirlər. Yeddi müdrikin söylədikləri fikirlərin yunan mədəniyyətinin, fəlsəfi, etik və estetik fikrinin formalaşmasında və inkişafında rolu az olmamışdır.

Lindli Kleobulun kəlamları ünsiyyət mədəniyyətinə, mənəvi və cismani sağlamlıq, xalqa məhəbbət, düşmənə nifrət, ailə məhəbbəti məsələlərinə həsr edilmiş, insanları nəfsi tox, qürurlu, ədalətli, xeyirxah, humanist olmağa səsləmişdir. Kleobulun aşağıdakı kəlamları min illərdir ki, insanların diqqətindən yayınmır: "ataya hörmət et", "cismən və ruhən sağlam ol", "haqsızlığa nifrət et", "möminliyini qoru", "zor gücünə heç nə etmə", "xalqa düşmən olanı özünə yağı say", "özgələr yanında arvadınla nə deyişmə, nə də dilxoşluq etmə; birincisi — səfehlik, ikincisi — ağılsızlıq əlamətidir", "özünə tay olanlardan arvad al, çünki səndən daha nəcabətlilərdən qız alarsansa, qohum yox, özünə ağa qazanarsan", "lağlağının istehzalarına gülmə, çünki onun ünvanladığı adamlar sənə nifrət edərlər", "varlandıqda qürrələnmə, ehtiyac içində olduqda (yoxsul ikən) alçalma".

Yunan müdriklərinin digər nümayəndəsi **Afinalı Solon** insanları əxlaqi saflığa, həzz və iztirabdan uzaq olmağa, düzlüyə, dostluqda səmimiliyə, işdə məsuliyyətə, həmvətənlərinə hörmət etməyə çağırır. Solon demişdir: "iztirab doğuran həzzdən uzaq ol", "əxlaqi saflığı göz bəbəyi kimi qoru", "yalan danışma, lakin düzünü de", "düzgünlüyün qeydinə qal", "həm dost qazanmağa, həm də qazandığın dostlardan üz döndərməyə tələsmə", "digərlərindən məsuliyyət daşımalarını tələb edərkən özün də məsuliyyət daşı", "həmvətənlərinə ən xoşagələni yox, ən xeyirlini məsləhət bil", "dikbaş olma", "pislərlə oturub-durma", "allahlara etiqad göstər", "dostlarına hörmət et", "görmədiyini danışma", "bilirsən — dinməz ol (sus, danışma)".

Üçüncü müdrik **Makedoniyalı Xilon** insanların özlərini dərk etmələrini vacib sayır, onlara qayğı ilə yanaşmağı, mərhumu unutmamağı, böyüyə hörmət etməyi, haqq-ədalətə üstünlük verməyi, qanunlara tabe olmağı, insanı bağışlamağı vacib bilir. O, aşağıdakılara əməl etməyi məqsədəmüvafiq hesab edərək deyirdi: "özünü tanı", "yaxınlarını (doğmalarını) pisləmə, yoxsa elə bir şey eşidərsən ki, peşiman olarsan", "dostlarıngildə nahara tələsmə, bədbəxtlik üz verdikdə isə onlara qaça-qaça get", "mərhumu tərifləmə (mədh et)", "böyüyə hörmət et", "özgələrin işinə qarışana nifrət bəslə", "rüsvayçı gəlirdənsə, zərərə üstünlük ver; birincisi həmişə məyusluq gətirəcək, ikincisi isə cəmi bir dəfə məyus edəcək", "əgər bədxasiyyətsənsə, təmkinli ol ki, səndən qorxmaqdansa, sənə hörmət etsinlər", "qoyma dilin ağlını qabaqlasın", "əlini yelləmə, çünki bu ağılsızlıqdır", "qanunlara tabe ol", "sənə zərər (ziyan) vurublarsa — bununla barış, təhqir edibsə — qisas al".

Miletli Falesin müdrik kəlamları da diqqətəlayiqdir. O, insanları düzlüyə, saflığa, müqəddəsliyə çağırır, zahiri gözəlliyə aldanmamağa, şərəfsiz adamlara nifrət etməyə, valideynlərə məhəbbətlə yanaşmağa, mübarizliyə, tənbəl olmamağa səslə-

yir. Fales yazırdı: "Zahiri gözəlliklə öyünmə, əməllərinlə gözəl ol", "şərəfsiz yolla varlanma", "valideynlərə xoş söz deməkdən çəkinmə", "valideynlərinə necə qulluq (xidmət, münasibət) göstərərsənsə, qocalanda övladlarından eynisini gözlə", "çətin olan nədir — özünüdərk", "ən xoş gələn nədir? — istəyinə nail olmaq", "yorucu nədir? — bekarçılıq", "zərərli olan nədir? — nəfsini saxlamamaq", "dözülməz nədir? — tərbiyəsizlik", "zəngin olsan da bekar qalma", "sənə yazıqları gəlməkdənsə, qoy qibtə etsinlər (mərhəmət doğurmaqdansa qibtə (həsəd) doğur)".

Yunan müdriki **Lesboslu Pittak** sirri başqasına verməməyi, bədbəxt adamlara hörmətlə yanaşmağı, dostu pisləməməyi, düşməni tərifləməməyi, ehtiyatsızlıq etməməyi məsləhət görür. O deyir: "nə etmək istədiyin barədə danışma, alınmaz — gülünc olarsan", "bədbəxti (bəlaya düçar olanı) danlama, bunun üçün allahların qəzəbi var (kifayətdir)", "yaxınların sənə kiçik zərər vurubsa — döz", "dostunu pisləmə, düşmənini tərifləmə, bu — ehtiyatsızlıqdır (əlverişli, səmərəli deyil)", "möminlik, tərbiyə, təmkin, şüurluluq, düzgünlük, sadiqlik, təcrübə, diribaşlıq, yoldaşlıq, çalışqanlıq, təsərrüfatçılıq və ustalığın qeydinə qal".

Yunan müdriklərinin nümayəndəsi **Priyenli Biant** etik və estetik məsələlərə diqqət yetirir, çox danışmamağı, yerində danışmağı məsləhət görür, susmağa, alicənablığa, səbrə, əməyə, ədalətə, cürətli olmağa üstünlük verirdi. Biant yunan mədəniyyəti tarixində aşağıdakı müdrik kəlamların müəllifi kimi tanınmışdır: "güzgüdə özünə baxmaq lazımdır və əgər gözəl görünürsənsə — gözəl hərəkətlər et, əgər eybəcər görünürsənsə — təbii qüsurunu nəcib işlərlə aradan qaldır", "işə başlayarkən tələsmə, başladığın işi isə axıra çatdır", "çox danışma, səhv edərsən — peşiman olarsan", "allahlar haqqında de ki, onlar mövcuddur", "dinləməyə üstünlük ver (daha çox dinlə)", "yerində danış", "kasıb ikən varlıları qınama, əgər çoxlu borc etməmişsənsə", "layiq olmayan adamı varlı olduğu üçün tərifləmə",

"gəncliyində — rifah, ahıl yaşlarında (qocalanda) — müdriklik qazan", "əməllərinlə — özün haqqında xatirələr, həddini bilməklə — ehtiyatlılıq, xarakterinlə — alicənablıq, əməyinlə — səbir (dözüm), qorxu ilə — möminlik, var-dövlətlə—dostluq, sözlə — inandırma, susmaqla — təmkin, qərarınla—ədalət, cürətinlə — mətanət, əməlinlə — hakimiyyət, şöhrətinlə — hakimlik (üstünlük) əldə edərsən".

Yeddi yunan müdriklərinin axırıncısı **Korinfli Periandr** çalışqan, səbirli olmağı, tələsməməyi, xəsis olmamağı, söz verdin — əməl etməyi, düşməni sevindirməmək üçün uğursuzluqları gizlətməyi məsləhət görürdü. Periandr yazırdı: "çalışqanlıq — hər şeydir", "nə gözəldir— sakitlik (təmkinlik)", "nə təhlükəlidir— tələskənlik (ehtiyatsızlıq)", "şərəfsiz gəlir (mənfəət) şərəfsiz şəxsiyyəti ifşa edir", "demokratiya tiraniyadan yaxşıdır", "uğurda mötədil, çətin anda, bəlaya, bədbəxtliyə düçar olanda təmkinli ol", "ehtiyac içində yaşamaqdansa xəsislikdə ölmək yaxşıdır", "söz verdin — əməl et, onu pozmaq alçaqlıqdır", "elə dalaş ki, tezliklə dostlaşa biləsən", "köhnə qanunları, təzə yeməkləri sev", "düşmənləri sevindirməmək üçün uğursuzluqları gizli saxla".

Müdriklərin söylədikləri fikirlər saysız-hesabsızdır, hamısını sadalamaq imkan xaricindədir. Lakin onların hamısı üçün bir səciyyəvi xüsusiyyət özünü daha qabarıq şəkildə göstərir. Nə qədər həyat hadisələrindən danışsalar yenə də talelərini İlahi varlıqla bağlayır, bütün məsələlərin ədalətli həllini onda görürdülər. İnanırdılar ki, kinli, xəbis adamları Allah cəzalandıracaq, xeyirxah adamları isə İlahi özü mükafatlandıracaqdır. Beləliklə, antik dövrə qədər insan necə müdrik olsa da, dini şüur çərçivəsindən kənara çıxa bilmirdi. Ancaq antik yunan fəlsəfəsi yarandıqdan sonra filosoflar idealist fikirlərlə yanaşı, həm də dünyanın maddiliyi və onun inkişafının qanunauyğunluqları haqqında xeyli materialist fikirlər də söylədilər. Növbəti fəslimiz bu məsələlərə həsr olunmuşdur.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏLƏR

MÜQƏDDİMƏ

1. Əliyev H.Ə. "Müstəqilliyimiz əbədidir", Birinci kitab, Bakı, 1997, səh. 175.

BİRİNCİ FƏSİL

FƏLSƏFƏ TARİXİ, ONUN PREDMETİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ. FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ İNKİŞAFI

2. Hegel. Əsərləri, IX cild, səh. 35, (rus dilində).
3. Yenə orada, səh. 42.
4. Hegel, "Ruhun fəlsəfəsi", Əsərləri, III cild, 1956, səh. 354 (rus dilində).
5. Bax: "Fəlsəfə tarixinin qısa oçerki", Moskva, 1981, səh. 7—8 (rus dilində).
6. A.A.Jdanov. G.V. Aleksandrovun "Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi" kitabı üzrə diskussiyada çıxışı, 24 iyun 1947-ci il, Leninqrad, 1951, səh. 16 (rus dilində).
7. G.V.Aleksandrov, "Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi", Leninqrad, 1951, səh. 6 (rus dilində).
8. Yenə orada.
9. A.A.Jdanov. G.V.Aleksandrovun "Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi" kitabı üzrə diskussiyada çıxışı. 24 iyun 1947-ci il, Leninqrad, 1951, səh.7 (rus dilində).
10. Əliyev H.Ə. "Müstəqilliyimiz əbədidir", Birinci kitab, Bakı, 1997, səh. 174—175.
11. Yenə orada, səh. 157.
12. Yenə orada, səh.160.
13. K.Marks. "İzafi dəyər nəzəriyyəsi" ("Kapital", IV cild), I hissə, Azərnəşr, 1967, səh.24.
14. Bekon F., "Yeni Orqanon", Moskva, 1965, səh. 73 (rus dilində).
15. Yenə orada, səh. 151.

16. Makovelski, "Qədim yunan atomistləri", Bakı, 1946, səh. 190—191 (rus dilində).
17. Hegel. Əsərləri, IX cild, səh. 92 (rus dilində).
18. Yenə orada, XI cild, 2-ci kitab, səh. 139.
19. Hesiod. Teoqoniya, səh.105, 110, 112.

İKİNCİ FƏSİL

ANTİK FƏLSƏFƏ

ANTİK FƏLSƏFƏNİN MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ İNKİŞAFININ ƏSAS MƏRHƏLƏLƏRİ

Min illik bir dövrü əhatə edən antik fəlsəfə eramızdan əvvəl VII—VI əsrlərdə meydana gəlmiş, əvvəlcə İoniyada, sonradan Cənubi İtaliyanın yunan şəhərlərində, nəhayət, Afinada yaranmış və inkişaf etmişdir. Romada isə antik fəlsəfə e.ə. II—I əsrlərdə yaranmış, eramızın V—VI əsrlərinə qədər fəaliyyət göstərmişdir. E.ə. VI—V əsrlərdə çiçəklənməyə başlayan antik fəlsəfədə gələcək dünyagörüşünün bütün tipləri rüşeym halında mövcud olmuşdur. Antik dövrün fəlsəfi fikrinin yaranması və inkişafına Şərq fəlsəfəsi - xüsusilə Misir, Babilistan, Hindistan və Çin filosofları böyük təsir göstərmişlər. Şərqin riyaziyyat, həndəsə, astronomiya, kosmologiya, coğrafiya kimi təbiət elmləri də antik yunan fəlsəfəsinin inkişafında az rol oynamamışlar.

Məşhur alman fəlsəfə tarixçisi **Vilhelm Vindelband** /1848—1915/ təqribən yüz il bundan əvvəl, 1893-cü ildə nəşr etdirdiyi "Qədim fəlsəfənin tarixi" kitabında yunan fəlsəfəsinin Şərq fəlsəfəsi ilə varislik əlaqəsini tam aydınlığı ilə açıb göstərmişdir. O yazırdı ki, yunan fəlsəfəsi öz inkişafının ilkin mərhələsində qətiyyən nəzərə çarpmır, hətta ikinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edirdi. Yunan mədəniyyəti Şərqlə qovuşduqdan sonra tərəqqi yoluna qədəm qoydu, bununla da birinci dəfə ioniyalılar Yunanıstanın mənəvi mədəniyyətinin

gələcək inkişafı üçün geniş imkanlara malik oldular. İoniyalılar Hesiodun dövründən 600-cü illərə qədər misirlilərdən, finikiyalılardan, assuriyalılardan xeyli bilgilər aldılar, onları Yunanıstanda elmin və fəlsəfənin inkişafına yönəltdilər.

Lakin əvvəldə dediyimiz kimi, elə müəlliflər də vardır ki, onlar yunan mədəniyyətinin Şərqlə varislik əlaqələrini inkar edir, onun yalnız özünəməxsus xarakterə malik olduğunu sübuta çalışırdılar. Bir sıra alimlər bu varislik əlaqələrini mütləqləşdirir, yunan elminin mərkəzinin yalnız Şərq olduğunu əsaslandırmağa səy göstərirdilər.

Artıq tarixi təcrübə və aparılmış elmi tədqiqatlar hər iki fikrin əsassız olduğunu müəyyən etmişdir. Bu, təkzibolunmaz həqiqətdir ki, yunanlar Şərq mədəniyyətindən kifayət qədər bəhrələnmişlər. Onu Qərbin bir sıra digər alimlərinin özləri də inkar etmirlər. Məsələn, XIX əsrin ortalarında alman alimi Qladiş /"Die Religion und diephilosophie in ihrer veltgeschicht lichen Entvicklung" Breslau, 1852/ "Dünya fikir tarixinin inkişafında din və fəlsəfə" adlı kitabında yunan fəlsəfəsinin birbaşa Şərq elmi ilə əlaqədar olduğundan danışaraq deyirdi ki, yunanlar Şərqin və dünyanın bir sıra digər mədəni xalqlarının yaratdıqları yetkin mənəvi dəyərləri ardıcıl surətdə mənimsəmişlər. Bu fikirlərin doğru olduğunu Qladişin özünün yazdığı əsərlər də təsdiq edir. Məsələn, o bir sıra əsərlərini belə adlandırmışdı: "Pifaqorçular və çinlilər" /1841/, "Eleylilər və hindlilər" /1844/. "Empedokl və misirlilər" /1858/, "Heraklit və Zərdüşt" /1859/, "Anaksaqor və yəhudilər" /1864/. Qladiş bu əsərlərin, demək olar ki, tam əksəriyyətində fəlsəfənin, elmin dinlə varislik əlaqələrindən danışaraq göstərmişdir ki, ilk vaxtlar elmin yaranmasına kömək göstərən din çox-çox qədimlərdən gələn Şərq dinləri ilə yaxından əlaqədə olmuşdur. Onun fikirlərində böyük həqiqət olduğunu inkar etmək qeyri-mümkündür. Çünki

əvvəllər həmin əlaqələr gizlədilsə və ya inkar edilsə də, bu gün artıq Şərqlə Qərb arasında varisliyin olduğu tamamilə aydındır. Belə əlaqələr yunanlara böyük uğur qazandırmışdır. Buna görə onlar Şərq xalqlarına borcludurlar. İndi dünya elminə məlumdur ki, fəlsəfəyə, riyaziyyata, astronomiyaya və kosmoqoniyaya (yunan dilində kosmogonia sözündəndir, mənası kainatın əmələ gəlməsi haqqında təlim deməkdir) dair bir sıra biliklər, mifoloji təsəvvürlər Şərqdən Qərbə gətirilmişdir. Yunanlar Şərqin ilk tələbələri olmuşlar. Hələ XIX əsrin birinci yarısında sübut edilmişdir ki, mütənasiblik teoremi və onun həyata tətbiqi haqqında təlim Falesə məxsus deyildir. Bu təlimi o, misirlilərdən götürmüşdür. Başqa bir misal. Məlumdur ki, yunanların adına yazılmış bir sıra kosmoqrafik təlimlər — ulduzların Yer ətrafında fırlanması, dünyanın quruluşu, onun həcmi, ulduzlara olan məsafə haqqındakı təlimlər Misir mənşəlidir və yunanlara məxsus deyildir. Antik dövrün fəlsəfəsinin, xüsusilə idealist təlimlərin Şərq təfəkküru üçün daha çox səciyyəvi olan əsatirlər, din və insanların animistik təsəvvürləri ilə varislik əlaqələrilə bağlı olduğu bu gün heç kəsdə şübhə doğurmur. Antik cəmiyyətin filosofları həm də Şərqə məxsus kosmologizm, dünyanın yaranması problemləri ilə məşğul olmuş, mövcudatın ilkin başlanğıcı və onun vəhdəti məsələsinə diqqət yetirmişlər.

Bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, Şərq filosofları Qərb fəlsəfi fikrindən bəhrələnməmiş, müstəqil inkişaf etmişlər. Əlbəttə yox. Bu varislik əlaqələri qarşılıqlı olmuş, Qərb filosofları da Şərq fəlsəfəsinə təsir göstərmişlər. Hətta sonrakı inkişaf mərhələlərində Qərb fəlsəfəsi daha böyük sürətlə inkişaf etmiş, özünün yüksək inkişaf zirvəsinə qalxaraq Şərqi arxada qoymuşdur. Elmi araşdırmalar sübut etmişdir ki, istər Şərqdə, istərsə də Qərbdə müxtəlif fəlsəfi cərəyanlar, məktəblər bərqərar olmuş və inkişaf etmişdir. Bu inkişafda böyük rolu olan antik fəlsəfə obyektiv idealizm, sadəlövh

materializm və kortəbii dialektika mövqelərindən çıxış edən müxtəlif təlimlər yaratmışdır. Antik fəlsəfənin inkişafı aşağıdakı dörd əsas mərhələdən keçmişdir:

Birinci mərhələ Sokrataqədərki mərhələ adlanır. Həmin mərhələ yunan fəlsəfəsinin formalaşmasından, yəni eramızdan əvvəl VII—VI əsrlərdən bu fəlsəfənin inkişafında kəskin dönüş əmələ gələnə qədər olan dövrü əhatə edir. Birinci mərhələdə Milet məktəbi, Eley məktəbi, Pifaqor və pifaqorçular, Empedokl və Anaksaqor, yunan atomistləri Levkipp və Demokrit fəaliyyət göstərmişdir.

İkinci mərhələ klassik mərhələ adı ilə məşhurdur. Eramızdan əvvəl V əsrin yarısından IV əsrə qədərki dövrü əhatə edən bu mərhələ sofistlərin, Sokratın, kiçik Sokrat məktəblərinin, Platonun, Aristotelin adı ilə bağlıdır.

Üçüncü mərhələ ellinizm mərhələsi kimi tanınmışdır. (Ellinizm yunanca hellen sözündəndir, mənası isə "ellindən" deməkdir). Makedoniyalı İskəndərin /e.ə. 334—324-cü illər/ dövründə Kiçik Asiya və Qara dəniz sahillərindəki mədəniyyət şərti olaraq "ellinizm" mədəniyyəti adlanırdı. Bu mərhələ eramızdan əvvəl VI əsrin axırından başlanır, II əsrə qədər davam edir. Həmin dövrdə klassik mərhələdən fərqli olaraq, xeyli fəlsəfi sistemlər və məktəblər təşəkkül tapır. Onlar Platonun, Aristotelin fəlsəfəsinin təsiri altında yaranmışdı. Bu mərhələdə Epikür yazıb-yaratmış, stoisizm, skeptisizm, eklektisizm təlimləri formalaşmış, inkişaf etmişdir.

Dördüncü mərhələ antik fəlsəfənin inkişafında sonuncu — yekun mərhələdir. Bu mərhələ eramızdan əvvəl I əsrdən başlayır, eramızın V—VI əsrlərində sona çatır. Həmin mərhələdə Roma antik fəlsəfənin inkişafında həlledici qüvvəyə çevrilmiş, burada stoisizm, epikürizm, skeptisizm, neoplatonizm fəlsəfi məktəbləri fəaliyyət göstərmiş, Tit Lukretsi Karın fəlsəfəsi özünün ən ali inkişaf mərhələsinə yüksəlmişdir.

1. SOKRATAQƏDƏRKİ YUNAN FƏLSƏFƏSİ

Sokrataqədərki mərhələdə fəlsəfə Milet filosofları ilə fəaliyyətə başlayır.

MİLET NATURFƏLSƏFƏSİ

Milet kiçik Asiyanın qərb sahilində yerləşən şəhər adıdır. Bu şəhər o zaman Yunanıstanın zəngin iqtisadi və mədəni mərkəzlərindən biri kimi tanınmışdır. Milet şəhərinin adı ilə bağlı həmin məktəb eramızdan əvvəl VII—VI əsrlərdə elm rüşeymlərinin məbədgahına çevrilmiş, ilk fəlsəfi təlimlər yaratmışdır. Tarixin yaddaşında bu məktəbin yalnız üç görkəmli nümayəndəsinin adı qalmışdır: onun biri Fales, digəri Anaksimandr, üçüncüsü isə Anaksimendir. Ehtimal edilir ki, onların sayı daha çox olmuş, lakin zəmanəmizə gəlib çatmamışdır.

Milet filosoflarını düşündürən fəlsəfi problemlər aşağıdakılardan ibarətdir: mövcudatın ilkin əsası nədir? Gerçəkliyin predmetləri, şeyləri, hadisələri necə meydana gəlmişdir? Onlar öz ömürlərini başa vurduqdan sonra nəyə çevrilirlər? Bir sözlə, Milet məktəbinin nümayəndələri aləmin mahiyyətini dərk etmək istəyir, onun yaranması səbəblərini və inkişafının qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirməyə çalışırdılar. Milet filosoflarının yaratdığı təlimin — dünyagörüşünün səciyyəvi xüsusiyyəti fəlsəfə ilə naturfəlsəfənin bilavasitə əlaqəliliyini sübut etməkdən ibarət idi. Milet məktəbinin yaradıcıları dünyanın özünü özü ilə izah etməyə çalışırdılar. Onlar təbiət elmlərinin yaranmasına ciddi təsir göstərmiş riyaziyyat, fizika, astronomiya, biologiyaya dair bir sıra anlayışları inkişaf etdirmiş, tədqiqat üçün lazım olan ən sadə cihazları yaratmışlar. Canlı müşahidələrə əsaslanan miletli filosoflar təbiət, kosmos və meteoroloji hadisələrə maraq göstərmiş, Günəşin, Ayın tutulmağını əvvəlcədən xəbər vermişlər. Öz məntiqi mü-

hakimələrinin gücünə arxalanan miletli filosoflar kainatın yaranması, gerçəkliyin inkişafının qanunauyğunluqlarını sadəlövh materializm, kortəbii dialektika mövqelərindən izah etmiş, dünyanın dərk olunması haqqında maraqlı fikirlər söyləmişlər. Milet naturfəlsəfəsinin ilk görkəmli nümayəndəsi Fales idi.

MİLETLİ FALES

FALES /təxminən e. ə. 640—562/ Yunanıstanda birinci fəlsəfi məktəbin əsasını qoymuşdur. O, çox böyük irs qoyub getmiş, lakin onlar bizim zəmanəmizə gəlib çatmamışdır. Fales haqqında bilgilərimiz onun müasirlərinin dedikləri əsasında yaranmışdır.

Falesin hadisələrin gedişini əvvəlcədən görmək qabiliyyəti vardı. Ksenofanın və Herodotun mülahizələrinə görə, o, 28 may 585-ci ildə Günəşin tutulacağını əvvəlcədən xəbər vermişdi. Falesin bu uzaqgörənliyinin Şərq mənşəli olduğu ehtimal edilə bilər. Ona görə ki, o, bu fikri Babilistanda ulduzları öyrənənlərin hesablamaları ilə tanışlıqdan sonra söyləmişdi.

M.Fales hər şeyin əsasını suda görürdü. Onun bu konsepsiyası aşağıdakı kosmoloji müddəalara əsaslanırdı: mövcudat sudan başlanır, hər şeyin əsasında su durur, Yer bir taxta parçası kimi suyun üzərində üzür. Fales zəlzələni də bununla izah edirdi. O deyirdi ki, bütün heyvanların başlanğıcı spermadır, toxumdur, mayedir, hər şeyin əvvəlini rütubət təşkil edir. Bitkilər rütubətdən qidalanır, su ilə meyvə yaranır, susuz bütün canlılar məhv olur. Deməli, hər şeyin əsasında su durur. Günəş də, ulduzlar da suyun buxarlanmasından qidalanırlar. Hər şey sudan yaranır. Fales göstərirdi ki, suyun özündə inkişaf imkanları vardır. Dünyada hər şey suyun qatılaşması və parçalanması nəticəsində meydana gəlir.

Fales mövcudatın yaranması problemləri ilə kifayətlənməmiş, riyaziyyata dair bir sıra teoremlərin müəllifi olmuşdur. Yeniplatonçu Prokl "Erkən yunan riyaziyyatı haqqında" kitab

yazmış Aristotelin tələbəsi Evdemin dediklərinə əsaslanaraq göstərmişdir ki, Fales aşağıdakı həndəsi teoremlərin müəllifidir:

1. Dairə diametri ilə yarıya bölünür.

2. Bərabəryanlı üçbucağın oturacağına bitişik bucaqları bərabərdir.

3. İki düz xəttin kəsişməsindən alınan qarşılıqlı bucaqlar bərabərdir.

4. Bir üçbucağın iki bucağı və bir tərəfi uyğun olaraq o biri üçbucağın iki bucağına və bir tərəfinə bərabərdirsə, onda bu iki üçbucaq bərabərdir.

Müasir elm tarixçiləri bu teoremlərin Falesə məxsus olub-olmaması məsələsinə birmənalı münasibət bəsləməmişlər. Məsələn, məşhur elm tarixçisi Van der Varden "Misirin, Babilistanın və Yunanıstanın riyaziyyatçıları" /M., 1959-cu il/ kitabında göstərmişdir ki, həqiqətən Fales misirlilərin və babilistanlıların riyaziyyat elmi sahəsindəki nailiyyətlərinə əsaslanaraq həmin teoremləri həndəsəyə daxil etmiş və bununla da bu elmə məntiqi quruluş vermişdir. Başqa bir müəllif isə qeyd edirdi ki, Falesin sübutu ciddi məntiqi xarakterə malik deyildir. Çünki həmin sübutlar, hər şeydən əvvəl, "Cizgilərin qatlanması və üst-üstə qoyulması üsullarına əsaslanır". Digər bir elm tarixçisi O.Neyqebauer "Qədim dövrdə dəqiq elmlər" /M., 1968-ci il/ kitabında bu məsələyə skeptik münasibət bəsləyərək yazmışdır ki, Falesin və Pifaqorun kəşflərinə ənənəvi münasibətdən əl çəkib onları tamamilə qeyri-tarixi münasibət kimi bir kənara atmaq lazımdır. Əgər sonuncu müəllifin fikrini nəzərə almasaq qeyd etməliyik ki, Fales nəinki yunan fəlsəfəsinin, həm də yunan riyaziyyat elminin banisi sayılırdı. Milet naturfəlsəfəsinin ikinci görkəmli nümayəndəsi Anaksimandr olmuşdur.

ANAKSİMANDR

ANAKSİMANDR /e.ə. 611—546/ Falesin tələbəsi olmuş, fəlsəfədə kortəbii materializm mövqelərindən çıxış etmişdir.

Faleslə müqayisədə onun tərcümeyi-halı və yaradıcılığı haqqında məlumatlar son dərəcə azdır. Hətta Platonun əsərlərində Anaksimandrın adı bir dəfə olsa belə çəkilmir. Fəlsəfə tarixində Anaksimandrı ilk dəfə Aristotel kəşf etmiş, onun yaradıcılığına yüksək qiymət vermişdir. Eramızdan əvvəl II əsrin tarixçisi Afinalı Opollodor özünün "Xronika" adlı əsərində yazmışdır ki, 58-ci olimpiadanın ikinci ilində /e. ə. 547-546-cı illərdə/ Anaksimandrın 64 yaşı tamam olmuş və o, az sonra vəfat etmişdir. "Erkən yunan filosoflarının fraqmentləri" /"Elm" nəşriyyatı, Moskva, 1989-cu il/ adlı kitabın müəlliflərinin yazdıqlarına görə Anaksimandr öz təliminin şərhini kitabda nəsr şəklində vermişdir. Onların fikrincə bu əsərə antik dövr yunan fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində ilk elmi əsər kimi baxmaq düzgün olardı. Çox təəssüf ki, həmin əsərdən zəmanəmizə Aristotelin "Fizika" əsərinə Simplikiyanın yazdığı təfsirdə Anaksimandrdan sitat kimi gətirilən yalnız bir cümlə gəlib çatmışdır. Buna baxmayaraq, Anaksimandrın müasirləri onun fəlsəfi və kosmoqonik baxışları haqqında az da olsa təsəvvür yarada bilmişlər.

Müəyyən edilmişdir ki, Anaksimandr fəlsəfədən başqa təbiətşünaslıq elmləri və xüsusilə astronomiya ilə də məşğul olmuşdur. Anaksimandrın fikirlərində kainata heliosentrik baxışların rüşeyminə rast gəlirik. O deyirdi ki, Yer daimi, əbədi fırlanma hərəkətinə malikdir. İstinin, soyuğun mənbəyini də bu hərəkətdə axtarmaq lazımdır. Anaksimandr ilkin başlanğıcı və dünyanın əsasını "apeyron" adlandırırdı. Apeyron əbədi, sonsuz varlıq hesab olunurdu. Anaksimandr apeyronu - konkret bir varlıq - su, hava, od kimi təsəvvür etmirdi. Anaksimandrın fəlsəfəsində apeyron qeyri-məhdud bir mahiyyət idi və bütün göy-yer cismlərinin ilkin səbəbi hesab olunurdu. Anaksimandr deyirdi ki, dünyanın rüşeymləri apeyronun daxilində meydana gəlir. Burada rütubətli və soyuq nüvə odlu qabıqla örtülmüşdür. Həmin odlu qabığın istiliyinin təsiri ilə tədricən rütubətli nüvə quruyur. Nəticədə əmələ gəlmiş buxar nüvə üzərindəki qabığı

genişləndirdiyi üçün o partlayır, silindrəbənzər Yer yaranır. Onun fikrincə üzvü aləm vaxtilə Yerin üzərini örtmüş rütubətli lildən əmələ gəlmişdir. Yerin üzəri quruduqca rütubət aşağı dərinliyə enir və nəticədə dəniz yaranır. Dənizdə heyvanat aləmi əmələ gəlir və müəyyən dövrdən sonra heyvanların bir hissəsi sahilə — quruya çıxır. Bu balığabənzər canlıların qarın boşluğunda insanabənzər canlı yaranır, o böyüdükdən sonra pərdə partlayır və insan əmələ gəlir.

Həmin prosesi heyvanat aləminin təkamülü və insanın yaranması kimi də başa düşmək olar. Aləmin meydana gəlməsi və inkişafına o, mərhələlərlə təkrarlanan bir proses kimi baxırdı. Bir sıra alimlərin fikrincə Anaksimandr eyni zamanda sonsuz dərəcədə hadisələrin mövcudluğunu qəbul etmiş və onların qarşılıqlı təsirini inkişafın səbəbi kimi başa düşmüşdür. Anaksimandr kortəbii yolla olsa da, şeylərin meydana gəlməsi səbəblərini ziddiyyətlərin müəyyən olunması ilə həll edirdi. Hegel "Fəlsəfə tarixi" kitabında haqlı olaraq göstərmişdir ki, Anaksimandr vahidə mənsub ziddiyyətləri vahidin özündə axtarır, inkişaf prosesində əksliklərin əhəmiyyətindən danışmağı unutmurdu. Anaksimandr gerçəkliyin hadisələrinə dialektikcəsinə yanaşaraq dünyanın yaranması və inkişafına daimi təkrar olunan bir proses kimi baxırdı. O göstərirdi ki, dünya müəyyən fasilələrlə, onu dövrəyə alan sonsuz ilkin başlanğıcla əhatə edilmişdir. Bu fikirlərə əsaslanan Anaksimandr eyni zamanda sonsuz miqdarda aləmin mövcud olduğunu sübuta çalışırdı. Müasir tədqiqatlar göstərir ki, Anaksimandrın kosmoqonik konsepsiyasına Şərq xalqlarının kosmoloji kəşflərinin bir sıra elementləri daxildir. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: odlu çarxın sürəti; dünyanın mərkəzindən göy cismlərinə qədər məsafəni müəyyən edən ədədi münasibətlər; dünyanın yaranması prosesinin dövrü xarakteri; əbədi və sonsuz başlanğıc.

Deməli, Anaksimandrın adı ilə bağlı bu kəşflər də Şərq mənşəlidir. Mənbələr göstərir ki, Anaksimandr mis lövhə

üzərində Yerin coğrafi xəritəsini çəkən ilk yunan olmuşdur. Bu xəritədə Avropa və Asiya iki bərabər hissəyə bölünmüşdür. Anaksimandrın həm də çox-çox əvvəllərdə Şərqdə kəşf edilmiş Günəş saatının yunan həyatına tətbiqində xüsusi xidməti olmuşdur. Milet naturfəlsəfəsinin üçüncü görkəmli nümayəndəsi Anaksimen idi.

ANAKSİMEN

ANAKSİMEN /e.ə. 585—524/ Anaksimandrın, Falesin tələbəsi olmuş və onların işlərini davam etdirmişdir. Milet naturfəlsəfəsinin digər nümayəndələri kimi o da fəlsəfi problemlərlə yanaşı astronomik hadisələri də tədqiq etmiş, onların səbəbini təbii yolla izaha cəhd göstərmişdir. Anaksimen də nisbətən az da olsa Şərq fəlsəfəsinə müraciət etmişdir. Onun fəlsəfəsində hər şeyin əsasında hava durur. O, sonsuz havanı bütün mövcudatın əsası və başlanğıcı sayaraq deyirdi ki, hər şey ondan yaranır, son nəticədə ona da çevrilir. Anaksimenin fikrincə təbiət hadisələrinin dəyişməsi, müxtəlif olması havanın müxtəlif dərəcədə seyrəkləşməsi və sıxlaşmasından asılıdır. O, hər şeyin havadan yaranması prosesini belə izah edirdi: hər şey ya havanın qızması ilə əlaqədar onun seyrəkləşməsi, ya da ki, soyuması ilə əlaqədar sıxlaşması nəticəsində meydana gəlir. Hava buxarlanır, göyə qalxaraq seyrəkləşir, nəticədə odlu göy şamına çevrilir. Bərk cismlər - torpaq, daş havanın sıxlaşması və bərkiməsi nəticəsində yaranır. Anaksimen dünyanın meydana gəlməsi və inkişafının təbii anlayışını allahların mənşəyinin izahına da tətbiq edirdi. O, göstərirdi ki, hər şeyin başlanğıcı qeyri-məhdud havadır. Dünyada nə varsa, nə olubsa, gələcəkdə nə olacaqsa, hətta allahlar və ilahi şeylər də havadan yaranmış və gələcəkdə də havadan əmələ gələcəkdir. Anaksimen materiyaya qədər olan varlıqla hərəkət arasında qarşılıqlı münasibət görürdü. Onun fikrincə materiyadan əvvəlki varlıq olan hava daim hərəkətdədir, əgər o, hərəkət etməsəydi lazım

gəldikdə dəyişə bilməzdi və dünyada mövcud olanlar ondan yarana bilməzdi.

Anaksimenin kosmoqonik görüşləri də maraqlıdır. Onun kosmoqoniyası yunan metereoloji ənənələrinə əsaslanır. Sələfi Anaksimandrdan fərqli olaraq onun fəlsəfəsində işıq-qaranlıq, isti-soyuq kimi əksliklər gerçəkliyin izahında əhəmiyyətli rol oynamır. Anaksimen çox vaxt gündəlik həyatdan və təcrübədən götürdüyü bənzətmə /analogiya/ metodundan istifadə edirdi. Məsələn, o, Yerin havadan əmələ gəlməsini keçənin yundan yaranması ilə müqayisə edirdi. Xüsusilə onun göy qübbəsinin hərəkəti ilə əlaqədar müqayisəsi çox maraqlıdır. Bununla əlaqədar Anaksimen belə bir misal gətirir: başımızın ətrafında papağımız fırlandığı kimi göy qübbəsi də Yerin ətrafında fırlanır. Həmin müqayisələr Anaksimenin təliminə yunan təbii elmi təfəkküründə, bilavasitə Anaksimandra, Apollonlu Diogenə və həm də atomistlərə böyük təsir göstərmişdir.

* * *

Nəticədə Milet naturfəlsəfəsi haqqında nə demək olar? Milet filosofları əsasən dünyanın meydana gəlməsini materialistcəsinə izah etmiş, onun inkişafının qanunauyğunluqları haqqında bir sıra ağlabatan fikirlər söyləmişlər. Milet naturfəlsəfəsinin yaradıcılarının fəlsəfi baxışlarının və kosmoqonik fikirlərinin təhlilindən aydın olur ki, qədim zamanlarda materializmin dialektika ilə birləşdirilməsinə səy göstərilmiş, fəlsəfə ilə əsatirlərin, təbiət elmlərinin əlaqəsinə diqqət yetirilmişdir. Miletlilərin dünyagörüşü üçün naturfəlsəfə, kosmoqonizm səciyyəvidir. Onlar dünyanın dərk edilməsinə maraq göstərmiş, aləmin dərk olunmasına şübhə ilə yanaşmamışlar. Miletlilərdən danışanda onların dini fanatizmə qarşı mübarizəsinə diqqət yetirməmək olmaz. Milet filosoflarının təlimləri Şərq mənşəli olmuş və özləri də Şərq fəlsəfəsinə xeyli dərəcədə müsbət təsir göstərmişlər.

Sokrataqədərki fəlsəfənin ən görkəmli nümayəndələrindən biri də Heraklit olmuşdur.

EFESLİ HERAKLİT

HERAKLİTİN (e.ə. 540—480) həyatı haqqında dəqiq məlumatlar azdır. O, rütbəli zadəgan ailəsində doğulmuş, gözəl natiqlik qabiliyyətinə malik olmuş, lakin siyasəti sevməmişdir. Laertli Diogenin Antisfendən aldığı məlumata görə Heraklit atasından ona miras qalan hakimiyyəti könüllü surətdə öz qardaşına vermişdi. O, heç kəsdən təhsil almamış, hər şeyi özü müstəqil öyrənmişdir. Heraklitin bəzi fraqmentlərinin qədim İranın dini mətnləri, hindlilərin upanişadları ilə səslənməsi göstərir ki, onun Şərq filosofları ilə intellektual əlaqəsi olmuşdur. Heraklitin əsərləri əsasən fraqmentlərdən ibarət olmuş, eyni zamanda "Təbiət haqqında" adlı əsəri müəyyən edilmişdir. Bəzi mənbələrdə bu əsəri "Muza" adlandırırlar (qədim yunan mifologiyasında "Muza" elm və sənət ilahələrindən biri olmuşdur). O əsərdən 130 fraqment zəmanəmizə gəlib çatmışdır.

Diogenin dediyinə görə bu kitab üç hissəyə bölünür: "Kosmos haqqında", "Dövlət haqqında" və "İlahiyyat haqqında". Heraklitin "Təbiət haqqında" kitabında bir sıra təbiət hadisələrinin, o cümlədən ildırımın, şimşəyin çaxmasının səbəbləri izah edilir, dünyanın meydana gəlməsi və dialektik inkişafı haqqında diqqətəlayiq fikirlər söylənir. Heraklit deyirdi ki, bütün mövcudatın əbədi maddi əsası atəşdir. Bu atəş daim hərəkətdədir. Bütün predmetlər, şeylər atəşdən yaranır, yox olduqda yenidən atəşə çevrilir. Təbiət, kainat atəşin əbədi hərəkətinin - sönməsinin və alovlanmasının məhsuludur. O yazırdı ki, gerçəklikdə mövcud dövranı atəşin dəyişilməsilə izah etmək olar. Heraklit bu barədə göstərmişdir: "Əmtəələr qızıla, qızıl da əmtəələrə mübadilə edildiyi kimi, hər şey atəşə, atəş də hər şeyə mübadilə olunur"[1].

Heraklit zənn edirdi ki, kosmik atəş sönən zaman başqa bir

substansiyaya çevrilir. Əvvəlcə atəş dənizə /suya/, sonra onun yarısı torpağa, digər yarısı isə "perester"ə çevrilir. "Perester" - dedikdə hava nəzərdə tutulur, amma o, adi hava deyildir. Bu elə bir sıxılmış havadır ki, ondan qızılın əridilməsində istifadə olunur. Bax bu "perester"in təsiri ilə kosmosda ərimə prosesi gedir. Ərimə nəticəsində kosmosda böyük bir kütlə əmələ gəlir ki, bu da Günəşin, Ayın və digər göy cismlərinin yaranmasına gətirib çıxarır. Həmin kütlənin üz tərəfi son dərəcə parlaq olur. Onun parıldamayan arxası isə bizə tərəf duranda Ay və Günəşin tutulmasını xatırladır. Heraklitin fikrincə yuxarıda dediyimiz mənada bütün kainat, qızıl əridən kosmik laboratoriyaya bənzəyir ki, burada da atəş qızıl rolunu oynayır. A.S.Puşkin bunu "pis fizika" hesab etsə də çox cəsarətli poeziya adlandırmışdır. Heraklitin atəşin qızılla müqayisəsi verilən fraqmenti Lassalın, Marksın və Engelsin diqqətini cəlb etmişdir. Engels "Təbiətin dialektikası" əsərində Heraklitin həmin fikrini yüksək qiymətləndirmişdir.

E.Heraklit dünyanın maddiliyi fikrini müdafiə edir və kainatın heç bir xariqüladə qüvvənin iştirakı olmadan, təbii yolla yarandığını sübuta çalışırdı. O, bu barədə göstərirdi: "Bütün mövcudat üçün eyni olan bu kainatı heç bir Allah və heç bir insan yaratmamışdır, o, həmişə müntəzəm yanan və müntəzəm sönən canlı bir atəş olmuş, bu cür qalır və daim qalacaqdır"[2].

Heraklit təliminin tarixi əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, o, dünyanın maddiliyi ideyasını təbiətin hərəkəti və dəyişməsinin qanunauyğunluqları ilə zənginləşdirmişdi. O, həmin qanunauyğunluğu "loqos" (söz, fikir, əql, qanun) adlandırdı. Heraklit yazırdı ki, təbiətdə hər şey "loqos" vasitəsilə baş verir. Loqos əbədidir, ən ümumi və zəruridir. Loqos əksliklərin mübarizəsidir.

Heraklit sübut etməyə çalışırdı ki, əksliklərin mübarizəsi bütün mövcudatın hərəkəti və inkişafının mənbəyidir. O, bu barədə deyirdi: "Hər şey mübarizə vasitəsi ilə zərurətdən yaranır"[3]. Heraklit öz sələflərindən irəliyə gedərək hərəkətin

mənbəyini müəyyən edir, onu əksliklərin mübarizəsinin doğurduğu qanunauyğun proses kimi başa düşürdü. Bunlar Heraklitin dialektikanın banisi olduğunu sübut etməyə hər cür əsas verir. O öyrədirdi ki, təbiət əbədi dəyişmə prosesindədir. Hər şey axır, hər şey dəyişilir, hərəkətsiz heç bir şey yoxdur. "Eyni bir çaya girən adamın üzərinə daim yeni-yeni sular axır", ona görə də "eyni bir çaya iki dəfə girmək olmaz"[4]. O, təbiətdəki inkişafı, dəyişməni hadisələrin öz əksliyinə keçməsi kimi başa düşür. Əksliklərdən hər biri başqa bir əksliyi nəzərdə tutur, onun biri digərindən ayrı mövcud ola bilmir. Məsələn, hissə bütövsüz, düz əyrisiz, qara ağsız mövcud olmaz. Hər cür inkişaf əksliklərin mübarizəsi vasitəsilə baş verir. Əksliklər bir-biri ilə sıx surətdə əlaqədardır, biri digərinə keçir. Heraklit göstərirdi ki, "Ölməzlər - öləndir, ölənlər - ölməzdir; onlar bir-birinin ölümü ilə yaşayır, bir-birinin yaşaması ilə ölürlər"[5]; "Soyuq şey istiləşir, isti şey soyuyur, rütubətli quruyur, quru rütubətləşir"[6]. Heraklit əksliklərin yalnız mübarizəsindən deyil, onların vəhdətindən də danışırdı. O yazırdı ki, bu vəhdət keçici, nisbi xarakter daşıyır. Heraklit bir dialektik kimi hadisələrə konkret yanaşmağı tələb edirdi. Məsələn, o deyirdi ki, "dəniz suyu həm çox təmizdir, həm də çox çirklidir. Balıqlar üçün təmiz və içməlidir, ona görə də sərfəlidir. İçməyə yaramadığı üçün həm də zərərlidir. Ona görə də insan üçün sərfəli deyildir"[7]. Engels göstərirdi ki, dünya haqqında bu ibtidai, sadədil, lakin əslində düzgün olan baxış qədim yunan fəlsəfəsinə xas idi və bunu ilk dəfə Heraklit belə aydın ifadə etmişdir: "Hər şey mövcuddur və eyni zamanda da mövcud deyildir, çünki hər şey axır, hər şey daim dəyişilir. Hər şey daimi törəmə və yoxolma prosesindədir".

Heraklit dünyanın dərk edilməsi haqqında da maraqlı mühakimələr yürütmüşdür. Onun fikrincə dünya dərkolunandır. Dünyanın dərki hiss üzvlərinin və təfəkkürün vasitəsilə həyata keçirilir. Heraklit qeyd edirdi ki, idrak hissi qavrayışdan başlanır. Hiss üzvləri tək-tək şeylər haqqında məlumat verir. O, idrakda təfəkkürə mühüm əhəmiyyət verirdi. Loqos — təbiətin

ən ümumi qanunauyğunluğu kimi, insanın təfəkkür fəaliyyəti ilə həyata keçirilir. O, yazırdı: "Təfəkkür - böyük ləyaqətdir, müdriklik məhz ondan ibarətdir ki, həqiqəti söyləyəsən və təbiətə qulaq asaraq, onunla düzgün rəftar edəsən"[8]. Heraklitin fikrincə idrakda əsas məqsəd obyektiv xarakterə malik "loqos"u dərk etməkdən ibarətdir.

Heraklit fəlsəfəsinin bir sıra məhdud cəhətləri də olmuşdur. Onun dialektikası kortəbii dialektika - tarixi cəhətdən məhdud idi. Heraklitin materializmi isə sadəlövh materializm idi, o hərəkətin sonsuzluğu ideyasını başa düşmür, təbiəti tərkib hissələrinə bölüb öyrənməyi bacarmırdı. Engelsin dediyi kimi, yunan filosofları təbiət hadisələrinin ən ümumi rabitəsini təfsilatı ilə isbat edə bilmirdilər. Bütün bunlara baxmayaraq Heraklit gerçəkliyə həm dialektikcəsinə, həm də materialistcəsinə yanaşmağın gözəl şərhini vermiş, bununla da dünya fəlsəfi fikir tarixini xeyli dərəcədə zənginləşdirmişdi.

ELEY MƏKTƏBİ

Sokrataqədərki dövrdə yunan fəlsəfəsinin inkişafının ikinci mərkəzi Cənubi İtaliyadakı Eley şəhəri idi. O zaman Eley Yunanıstanın Cənubi İtaliyadakı müstəmləkələrindəndi. Mühacirət dalğası altında "Böyük Yunanıstan"ın şərq hissəsindən Cənubi İtaliyaya filosofların, elm adamlarının böyük axını başlanmışdı. Beləliklə də burada fəlsəfi təfəkkürün inkişafı üçün münasib şərait yarandı. "Eley məktəbi"nin inkişafı Kolofonlu Ksenofanın, Eleyli Parmenidin və Eleyli Zenonun adları ilə bağlıdır.

KOLOFONLU KSENOFAN

Eley məktəbinin yaradıcılarından biri olan **KSENOFAN (e.ə. 565—470)** əfsanəvi şəxsiyyət olmuşdur. Laertli Diogenin dediyinə görə o, iki qeyri-fəlsəfi (epik) əsər yazmışdır: 1. "Kolofonun əsasları", 2. "Eleyə çıxış". Fəlsəfi baxışlarını əksər hallarda poetik formada şərh etmişdir. Ksenofanın təlimi dünyanın meydana gəlməsi və inkişafı haqqında Homer və Hesiodun mifoloji təsəvvürlərinin əleyhinə çevrilmişdir. Homer və Hesiod bəzi yaramaz adamlara xas olan, insanlar tərəfindən ittiham olunan mənfi xarakterləri, məsələn, oğurluq, ailə səadətini pozmaq, xəyanət, bir-birini aldatmaq kimi keyfiyyətləri allahlara da şamil edirdilər. Ksenofan bu fikri kəskin tənqid edirdi[9]. Ksenofan Homer və Hesioda xas olan ənənəvi politeist mifologiyaya qarşı özünün monoteist konsepsiyasını qoyurdu. (Monoteizm - vahid Allah haqqında əbədi, dəyişməz, heç bir şeydə adi insanlara oxşamayan, xariqüladə varlıq haqqında təlimdir). Ksenofanın fikrincə vahid Allah hər şeyi görür, hər şeyi başa düşür və hər şeyi eşidir. O, hərəkət etmir, məkanda yerini dəyişmir, öz fikri ilə bütün dünyanı lərzəyə salır.

Tədqiqatlar sübut edir ki, Ksenofan əqidəli, məsləkli monoteist olmuşdur. Aristotel "Metafizika" əsərində bu barədə göstərirdi: "Ksenofan nəzərini bütün səmaya yönəldərək təsdiq edirdi ki, vahid olan — Allahdır"[10]. Allah dedikdə o, səmanı nəzərdə tuturdu. Beləliklə, Ksenofan Homer və Hesioddan fərqli olaraq Allahı insanlardan fərqlənən varlıq kimi başa düşür və qeyd edirdi ki, "Allahın mahiyyəti şarabənzərdir". Ksenofanda Allah maddi dünyanın əbədiliyini, tükənməzliyini istər məkan, istərsə də zaman cəhətdən simvollaşdıran bir anlayışdır. Miletlilər kimi Ksenofan da dünyanın maddiliyini qəbul edir, lakin onlardan fərqli olaraq, bu dünyanı dəyişməz sayır, həqiqi varlığın dəyişməz mahiyyəti haqqında fikir irəliyə sürürdü. Ancaq dəyişmə və hərəkəti yalnız yaranma və məhvolma mənasında qəbul edirdi. Aristotelin dediyi kimi: "vahid mahiyyəti qəbul edən Ksenofan heç bir şey izah edə bilmədi"[11]. Ksenofan dünyanı tam bütövlüyündə Allah hesab edirdi. Bunlarla birlikdə onun fikirlərində materialist mahiyyət olduğunu da inkar etmək qeyri-mümkündür. Ksenofanın fikirlərinin materialist istiqaməti aşağıdakı tezislərdə özünü açıq-

aydın göstərir: "Hər şey torpaqdan yaranır, hər şey son nəticədə torpağa çevrilir, torpağa qayıdır". O, insanın mənşəyini belə izah edirdi: "Biz hamımız torpaqdan, sudan doğulmuşuq". Milet məktəbinin nümayəndələri kimi Ksenofan da təbiət hadisələrinin naturalistcəsinə izahına çalışırdı. O yazırdı: "Ulduzlar qara buludların parçalanması nəticəsində meydana gəlir, onlar hər gün sönür və gecələr yanan bucaq kimi yenidən canlanır". Buna bənzər fikir yürüdən Ksenofan Ayı "sıxlaşmış bulud" sayırdı. O deyirdi ki, "iqlimin dəyişməsinin əsas səbəbi Günəşin istiliyidir". Ksenofan gerçəkliyin dərk olunmasını inkar etmir, hissi idraka skeptik /gerçəkliyin dərkinə şübhə ilə yanaşma/ münasibət bəsləyərək göstərirdi ki, hisslər həqiqi idrak üçün əsas verə bilməz, yalnız müəyyən rəyin mülahizənin yaranmasına səbəb ola bilər.

PARMENİD

Eley məktəbinin digər nümayəndəsi **PARMENİD (e. ə. 540—470)** idi. O, Anaksimandr və Ksenofanın tələbəsi olmuşdur. Fəlsəfi baxışları daha çox Ksenofana yaxındır. Parmenid fəlsəfi düşüncələrini "Təbiət haqqında" əsərində göstərmişdir. Onun fəlsəfəsinin mahiyyətini "Varlıq haqqında" təlim təşkil edir. Aristotelə görə "Parmenid təsdiq edirdi ki, varlıq təkcədir, əbədidir, dünyada ondan başqası yoxdur"[12]. Varlıq olmayan şey mövcud deyildir. Parmenid varlığın hansısa bir qüvvə tərəfindən "yaradıldığını" inkar edir, onun əbədiliyini təsdiqləyirdi. Bu, onu sübut edirdi ki, Parmenid materializmə meyl göstərirdi. O, varlıq haqqında danışanda həm də deyirdi ki, varlıq dəyişməzdir, sükunətdədir. Parmenid varlığın hərəkəti və inkişafını tamamilə inkar edərək yazırdı ki, dünyada mövcud olan nə varsa, hamısı varlıqdır, varlıq məkanı tamamilə doldurduğu üçün hərəkət mümkün deyildir. O, "Təbiət haqqında" əsərinin birinci hissəsinin əvvəlində deyirdi: "Var olan o şeydir ki, o, olmaya bilməz, yəni bu, varlıqdır". Bütün bunları

Parmenid gerçəkliyin rasional yolla öyrənilməsi nəticəsində əldə ediləni əsl həqiqət adlandırırdı. Parmenidin idrak haqqında təlimi də maraqlıdır. O, belə hesab edirdi ki, insanlar hissi idrak vasitəsilə predmetlər, şeylər haqqında fikir, rəy, mülahizə yaradır, lakin varlığın əsl mahiyyətini dərk edə bilmirlər. Onlar bu mahiyyəti rasional idrak vasitəsilə öyrənirlər. Parmenidin səhvi onda idi ki, o, idrakda həmin iki pilləni bir-birindən təcrid edirdi. Eley məktəbinin mühüm cəhətləri Parmenidin fəlsəfəsində öz əksini tapmışdır. Onun kortəbii materializm fəlsəfəsi mücərrəd metafizik xarakter daşıyırdı. Eley məktəbinin üçüncü görkəmli nümayəndəsi Zenon olmuşdur.

ELEYLİ ZENON

ZENON (e.ə.490—430) Parmenidin çox görkəmli və ən yaxın tələbəsi idi. Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində onun rolu az olmamışdır. Diogen yazırdı ki, "Zenon istər fəlsəfədə və istərsə də siyasi həyatda son dərəcə ləyaqətli adam idi". Zenon öz müəllimi Parmenidin ardınca varlığın vəhdəti, bütövlüyü və dəyişməzliyi fikrini müdafiə edirdi. O deyirdi ki, varlıq maddi xarakterə malikdir, təbiətdə hər şey istidən, soyuqdan, qurudan, rütubətdən və onların bir-birilə qarşılıqlı əlaqəsindən yaranır. O, qeyd edirdi ki, "insanlar torpaqdan əmələ gəlmiş, onların ruhu isə yuxarıda göstərilən mahiyyətlərin qarışığından yaranmışdır". Zenonun fikrincə hər şeyin başlanğıcı olan varlıq təkdir, hərəkətsizdir. O yazırdı ki, "hərəkətdə olan predmet nə olduğu, nə də ki, olmadığı yerdə hərəkətdə deyildir"[13].

Varlıq hiss üzvləri ilə deyil, insan əqli vasitəsilə dərk olunur. Zenon hissi idrakı rasional idrakdan ayırır, axırıncını həqiqi sayırdı. O deyirdi ki, hissi idrak həlledilməz ziddiyyətlərə aparıb çıxarır. Ona görə də hissi qavrayış vasitəsilə dünyanı dərk etmək mümkün deyildir. Zenon bu barədə göstərirdi: "Həqiqi varlıqda hərəkət və çoxluq mövcud deyildir".

Zenon belə nəticəyə gəlmişdir ki, hərəkəti və çoxluğu qəbul etmək həllolunmaz ziddiyyətlərə, çətinliklərə aparıb çıxarır. Yunan dilində bunlara aporiyalar deyirdilər. Aporiyalar aşağıdakılardan ibarətdir:

Birinci aporiya - dixotomiya /yarıyabölmə/ adlanır. Bu, o deməkdir ki, hərəkətdə olan predmet sona çatmamışdan əvvəl yolun yarısını keçməlidir. Yolun yarısını keçməmişdən qabaq onun yarısını keçməlidir. Onlar sonsuz qaydada təkrar olunur (fasiləlik). Zenon buradan belə nəticəyə gəlirdi ki, hərəkəti qəbul etmək ziddiyyətə aparır. Deməli, əql (təfəkkür) vasitəsilə hərəkət probleminin həlli mümkün deyildir. Sözsüz ki, Zenon səhvə yol verirdi. Onun bu mülahizələrində əsas səhv ondan ibarət idi ki o, hərəkətin fasiləliyini mütləqləşdirir, hərəkətin fasiləsizliyini isə rədd edirdi. Məlum olduğu kimi real hərəkət fasiləliklə fasiləsizliyin vəhdətindən ibarətdir. Bu nə deməkdir? Bu, o deməkdir ki, əgər biz daim irəliyə doğru hərəkət etməyi bir vəzifə kimi qarşıya məqsəd qoyuruqsa, deməli, həmin məsafəni hissə-hissə keçməliyik. Lakin biz hər addımda məqsədə - yəni son məsafəyə yaxınlaşırıq. Çünki yolun ayrı-ayrı hissələri - fasiləlik bütövlə - fasiləsizliklə qırılmaz surətdə bağlıdır.

İkinci aporiya - "Axilles", yaxud "Axill və tısbağa" adlanır. Onun mahiyyəti belədir: çox tez-tez hərəkət edən insan (Axilles) ən yavaş yeriyən canlıya (tısbağaya) çata bilməz, əgər həmin canlı Axillesdən qabaq yola çıxıbsa, Axilles heç zaman tısbağaya çata bilməyəcək. Ona görə ki, Axilles tısbağanın olduğu nöqtəyə çatana qədər, tısbağa yeni bir nöqtəyə çatacaqdır. Bunlar sonsuz qaydada təkrar olunacaq. Beləliklə, Zenon aşağıdakı nəticəyə gəlir: heç bir zaman ən yavaş hərəkət edən canlının dalınca gedən ən tez hərəkət edən varlıq ona çata bilməz. Zenonun fikrincə hərəkəti qəbul etmək, nəticədə cəfəngiyata gətirib çıxaracaqdır. Ona görə də hərəkət mümkün deyildir. Zenonun bu fikri ilə razılaşmaq olarmı? Əlbəttə yox. Əslində Axilles tısbağaya çata bilər. Zenon yalnız hərəkətdə

fasiləliyi - məkan və zamanın sonsuz bölünənliyini qəbul etdiyi üçün həmin səhvə yol vermişdi. O, başa düşə bilmirdi ki, cismin hərəkətini öyrənərkən nəinki yalnız məkan zamanının fasiləliyini, eyni vaxtda onların fasiləsizliyini də nəzərə almaq lazımdır. Zenonun hərəkəti rədd edən başqa əsassız dəlilləri də vardı. Belə bir sual meydana çıxır: nə üçün Aristotel Zenonu dialektikanı kəşf edən bir şəxsiyyət adlandırırdı? Yalnız Zenonun bir fikrinə görə: "Həqiqətə nail olmaq üçün bir-birinə zidd olan baxışları müqayisə etmək lazımdır".

Bütünlükdə Eley məktəbinin nümayəndələri hadisələrə antidialektik münasibət bəsləyir. Milet məktəbinin nümayəndələri Heraklitin kortəbii dialektikasına qarşı çıxırdılar.

Sokrataqədərki fəlsəfənin nümayəndələrindən biri də Pifaqor və pifaqorçular idi. Pifaqorçular məktəbi də Cənubi İtaliyada fəaliyyət göstərirdi.

PİFAQOR

PİFAQOR (e. ə. 584/582/—500) Anaksimandr və Anaksimenin müasiri sayılırdı. Əsərləri belə adlanırdı: "Tərbiyə haqqında", "İcmanın işləri haqqında" və "Təbiət haqqında". Aristotelin dediyinə görə pifaqorçular birinci növbədə riyaziyyat və həndəsə ilə ciddi məşğul olmuşlar. Elə buradan da onların ədəd haqqında fəlsəfi təlimi meydana gəlmişdir. Pifaqorçular qeyd edirdilər ki, bütün gerçəkliyin, mövcudatın mahiyyətini mücərrəd təfəkkürün məhsulu olan ədədlərdə axtarmaq lazımdır. Onlar ədədləri şeylərdən ayırır, fövqəltəbii mistik mahiyyətə çevirir və ilahiləşdirirdilər. Ədədlər Pifaqor tərəfindən bütün şeylərin real mahiyyəti səviyyəsinə qaldırılmışdır. O yazırdı: "Hər şeyin əvvəli, səbəbi - vahiddir (təkdir, birdir). Bir səbəb kimi bu vahidə qeyri-müəyyən ikili mahiyyət də daxildir. Vahiddən və qeyri-müəyyən ikili mahiyyətdən ədədlər yaranır. Ədədlərdən nöqtələr, nöqtələrdən xətlər törənir, xətlərdən yastı fiqurlar, yastı

fiqurlardan tutumlu, həcmli fiqurlar, onlardan hisslə qavranılan cismlər əmələ gəlir. Həmin cismin əsasını təşkil edən od, su, torpaq və havadır. Bu dörd ünsür qarışır, yeni bir cismə çevrilir. Yeni birləşmə canlı, ağlabatan, şarabənzər dünyanı yaradır. Həmin dünyanın ortasında Yer dayanır. Yer özü də şarabənzərdir, hər tərəfdən sakinləşir".

Pifaqorun dəqiq ifadə olunan idealizmi onun siyasi, etik və dini baxışlarında da aydın görünürdü. Məsələn, o, dini və əxlaqi cəmiyyəti qaydaya salmaq üçün atributu əsas hesab edirdi. Ruhun ölməzliyi haqqında onun təlimi insanların tamamilə allahlara tabe edilməsi prinsipi əsasında qurulmuşdu. Pifaqorçuluq bizim eranın III əsrinə qədər fəaliyyət göstərmişdir. Pifaqora daha yaxın olan yaşlı pifaqorçular idi. Onların da ən görkəmli nümayəndəsi **e. ə. V əsrin birinci yarısında yaşamış Krotonlu Alkmeondur.** O, bir həkim kimi hisslər və beynin qarşılıqlı əlaqəsi haqqında fikirlər söyləmişdi. Pifaqorçuların yaşlı nəslinin digər nümayəndələrindən **Epixarm (e. ə. 550-460)** və **Arxitin (e. ə. V əsrin yaxınlığında yaşamışdır)** adını çəkmək olar.

Pifaqorçuların kiçik nəslinin nümayəndələrindən isə **Qiliasin (e. ə. V-IV əsrin ortaları), Filolayin (e. ə. 440-cı ilin yaxınlığı)** və **Evdoksun (e.ə. 407-357** illərin yaxınlığı) adını yada salmaq lazımdır.

Pifaqorçular Kroton şəhərindən qovulduqdan sonra onlar yunan şəhərlərinə dağıldılar. Bir hissə pifaqorçu özünə Platonun Akademiyasında sığınacaq tapdı. Onlar antik fəlsəfədə birinci idealist məktəb sayılırdı. Pifaqorçular Milet məktəbinin və Heraklitin kortəbii dialektikasının əleyhinə çıxırdılar. Pifaqor təlimində idealizm fəlsəfəsi metafizik təfəkkürlə birləşmişdi.

Antik fəlsəfənin birinci mərhələsində fəaliyyət göstərən filosoflardan Empedokl və Anaksaqorun da öz yeri vardır. Onların hər ikisi kortəbii materializmə yaxın mövqedə dayanmışdılar.

AKRAQANTLI EMPEDOKL

EMPEDOKL (e.ə. 490—430) Siciliyada doğulmuşdur. O, aşağıdakı mənzum əsərlərin müəllifidir: "Təmizlənmə" və "Təbiət haqqında". Hər iki əsər 5000 sətirdən ibarət olmuş, bizə yalnız 450-si gəlib çatmışdır. Empedokl yunan fəlsəfi fikir tarixində filosof, şair, təbiətşünas alim, həkim, siyasi xadim və din təbliğatçısı kimi ixtisasları özündə cəmləşdirən görkəmli şəxsiyyətdir. O, pifaqorçuların və Parmenidin təsiri altında yazıb-yaratmışdır. Empedoklun fəlsəfi təliminin əsasında dörd element konsepsiyası dururdu. Bu elementlər aşağıdakılardan ibarətdir: atəş, hava (bunların hər ikisi bəzən efir də adlandırılırdı), su və torpaq. Empedokl bu elementləri həyatda mövcud olan "bütün şeylərin kökləri" hesab edirdi. O, allahların adlarını həmin köklərin alleqoriyaları kimi, yəni bu məfhumların konkret obrazlarda ifadəsi kimi başa düşürdü. Məsələn, atəş-Zevs, hava-Gera, torpaq-Qades, su-Nestida obrazında ifadə olunurdu. Empedoklun fəlsəfəsində bu köklər əbədidir, dəyişməzdir, hər hansı bir şeydən yarana bilməz, bir-birinə də keçə bilməz. Dünyada olan bütün şeylər həmin elementlərin /köklərin/ birləşməsi nəticəsində meydana gəlmişdir.

Empedoklun elementləri nə Eley məktəbinin ilk materiyasına, nə də Heraklitin atəşinə bənzəmirdi. Heraklitin atəşi inkişaf etmək qabiliyyətinə malik olduğu halda, Empedoklun elementləri /kökləri/ passiv idi. Ona görə də Empedokl bu dörd kökə iki hərəkətverici qüvvə daxil etmişdi. Biri məhəbbət, digəri isə nifrət adlanırdı. Məhəbbətlə nifrət bu dörd kökə qarışdırıldıqdan sonra onlar hərəkətə gəlir və nəticədə bizi əhatə edən dünya yaranır. Məhəbbət müxtəlif elementləri bir-biri ilə birləşdirir, nifrət isə onları ayırır. Nəticədə məhəbbət çoxlu elementlərdən bir şey, nifrət isə bir elementdən çox şey əmələ gətirir.

Heyvanat aləminin yaranması haqqında Empedoklun fikirləri də maraqlıdır. O, həmin aləmin yaranma prosesini dörd dövrə

bölürdü: birinci dövrdə /elementlərdən/ orqanizmin ayrı-ayrı hissələri formalaşır - əvvəlcə boyunsuz baş, alınsız göz, çiyinsiz qollar yaranır. İkinci dövrdə iki üzlü /sifətli/ və iki döşlü varlıq, insan başlı öküz, öküz başlı insan meydana gəlir. Üçüncü dövrdə hər iki cinsi birləşdirən canlı varlıq yaranır. Axırıncı - dördüncü mərhələdə, nəhayət müxtəlif cinsdən olan heyvanlar meydana gəlir.

Empedokl kortəbii materialist, öz mahiyyəti etibarilə həm də mexaniki materialist idi. O, dünyanın heç kəs tərəfindən yaradılmadığından və məhvedilməzliyindən danışırdı. Empedoklun idrak nəzəriyyəsi də kortəbii materializm xarakteri daşıyırdı. O, hissi idrakı həlledici sayırdı. Aristotel deyirdi ki, Empedokla görə "fikir yürütmək və ya hissi qavrayış eyni şeydir". O yazırdı ki, "şeylər gözümüzün qabağına gələn kimi bizdə müdriklik başlayır". Empedoklun fəlsəfəsi metafiziki, mexaniki xarakterə malik idi. Bu özünü, inkişafetmə, meydanagəlmə və məhvolma proseslərinin izahında daha aydın göstərir. O, yaranma və məhvolma proseslərini kəmiyyət dəyişməsi kimi başa düşürdü. Empedoklun fəlsəfəsində dialektika elementlərinə də rast gəlirik. Dialektik fikirlər Empedoklun məhəbbət və nifrətin hərəkətverici qüvvə kimi başa düşülməsində də özünü göstərir. Empedoklun ən yaxşı silahdaşlarından biri Anaksaqor idi.

KLAZOMENLİ ANAKSAQOR

ANAKSAQOR (e. ə. 500—428) Klazomendə doğulsa da ömrünün çox hissəsini Afinada keçirmişdir. Onun fəlsəfi görüşləri Milet və Eley məktəblərinin nümayəndələrinin, o cümlədən Anaksimenin və Parmenidin təsiri altında formalaşmışdır. Diogenin dediyinə görə o, Anaksimenin tələbəsi olmuşdur. Anaksaqor kainat hadisələrini təbii-elmi yolla izah etdiyinə görə, dini baxışlara qarşı çıxdığı üçün onu allahsızlıqda günahlandırdılar. Ömrünün son illərində ölüm cəzasına məhkum etdilər. Anaksaqor Afina quldarlıq demokratiyasının başçısı

Periklin dostu və silahdaşı idi. Ona görə də Periklin xahişi ilə onun ölüm cəzasını bağışladılar. Bundan sonra Anaksaqor Afinanı tərk etdi və ömrünün sonuna qədər Lamisaka şəhərində yaşadı və orada da dünyasını dəyişdi. O, fəlsəfi fikirlərini "Təbiət haqqında" kitabında vermişdir. Anaksaqor kortəbii materialist idi. Onu düşündürən əsas problem materiyanın quruluşu məsələsi idi. Belə hesab edirdi ki, dünyadakı bütün şeylərin əsasını sonsuz miqdarda mövcud olan maddi hissəciklər təşkil edir. Onun fikrincə bu hissəciklər keyfiyyətcə bir-birindən fərqlənirlər. Onları Anaksaqor "Şeylərin toxumu" - "Qomeomeri" adlandırırdı. O bu barədə deyirdi: "Nəzərə almaq lazımdır ki, bütün birləşmiş mahiyyətlərdə çoxlu miqdarda şeylərin toxumu vardır. Onlar müxtəlif formaya, rəngə və dada malikdir". Anaksaqora görə yeni meydana gəlir, ona görə ki, bütün predmetlərdə şeylərin toxumu vardır. Həmin toxumun təsiri ilə bir şey digərinə keçir, bir-biri ilə birləşir və ya biri digərindən ayrılır. Bütün bunlar özünü ya bir şeyin yaranmasında, ya da məhv olmasında göstərir. Anaksaqor dünyanın maddi əsası olan şeylərin toxumunu hərəkətsiz, ətalət qüvvəsinə malik bir şey hesab edirdi. Onun fikrincə, bu toxumu hərəkətə gətirən "Nus"dur. "Nus" əql, dünya əqli mənasında işlənirdi. Anaksaqor "Nus"u dünyada olan varlıqların ən zərifi və ən təmizi sayırdı. Anaksaqor "Nus"u maddi şeyləri nizamlayan "mənəvi" ruhi varlıq kimi başa düşürdü. Bunu "Fedon" dialoqunda Platon da təsdiq edir. Əlbəttə, Anaksaqorun "Nus" haqqında təliminə materialistcəsinə də şərh vermək mümkündür. Adətən o, ruhu seyrəkləşmiş hava sayırdı. Məlumdur ki, Sokrataqədərki fəlsəfədə hava dünyanın əsasını təşkil edən dörd maddi ünsürdən biri hesab olunurdu.

Anaksaqorun təbiətşünaslığa dair fikirləri də öz dövrü üçün müəyyən əhəmiyyətə malik idi. O belə hesab edirdi ki, Ayın öz işığı yoxdur. Aydakı işıq Günəşdən əks olunmuşdur. Anaksaqor Ayın tutulmasını Yerin kölgəsinin onun üzərinə düşməsi ilə izah edirdi. Fəzadan yerə düşən meteoritləri /metal və ya daş küt-

ləsini/ Günəşin qəlpələri sayır, Günəşin özünü isə daş kütlənin bərk qızmasının nəticəsi kimi başa düşürdü. Bütün bu fikirlər Allaha, o cümlədən "Günəş Allahı" Apollana inamı nüfuzdan salırdı.

Anaksaqorun idrak nəzəriyyəsi də filosofların diqqətindən yayınmamışdı. O, hissi idrakı qəbul edir, eyni zamanda deyirdi ki, əql, təfəkkür olmadan bizi əhatə edən mühit haqqında müdrik fikirlər söyləmək qeyri-mümkündür. Anaksaqor təbiət hadisələrinin dərk edilməsinə xüsusi əhəmiyyət verirdi.

Empedokl və Anaksaqorun kortəbii materializmi İoniya filosoflarının, Eleatların metafizik materializminə nisbətən irəliyə doğru mühüm bir addım idi. Onların materialist baxışları Levkipp və Demokritin atomizmi üçün əsas yaratdı. Empedokl və Anaksaqorun fəlsəfəsini İoniya filosoflarının materializmindən yunan atomistləri Levkipp və Demokrit fəlsəfəsinə keçid mərhələsi kimi qiymətləndirmək olar.

QƏDİM YUNAN ATOMİSTLƏRİ

Yunan fəlsəfəsinin ən böyük nailiyyətlərindən biri Levkipp və Demokritin atomistik meaterializmi idi. Atomistik nəzəriyyə ilə yunan fəlsəfəsi özünün ən yüksək zirvəsinə qalxdı. Levkipp atomistik materializmin banisi sayılırdı.

LEVKİPP

LEVKİPP (e. ə. 500—440) Miletdə doğulub. Bəziləri belə hesab edir ki, o, Abderdə və ya Eleydə təvəllüd tapıb. Epikür isə deyirdi ki, yunan fəlsəfi fikir tarixində Levkipp adında filosof olmamışdır. Belə fikir də vardır ki, Levkipp gənc Demokritin təxəllüsüdür. Lakin son illərin tədqiqatları və xüsusən keçən əsrdə Dilsin, Zellerin, görkəmli filosof və tarixçi Makovelskinin araşdırmaları sübut edir ki, Levkippin filosof kimi mövcudluğu tarixi həqiqətdir. O, Miletdə yaşayıb, sonra

Eley şəhərinə köçüb, orada Parmenidin, Ksenofanın və Zenonun tələbəsi olub. Dils Levkippin iki kitabını müəyyən edib. Onun başqa əsərləri və fikirləri haqqında məlumatı müxtəlif mənbələrdən almaq mümkündür. Əsərləri belə adlanır: "Ən böyük diakosmos" və "Əql haqqında". Levkipp belə hesab edirdi ki, gerçəkliyin əsasında atomlar və boşluq durur. "Atomlar boşluqda hərəkət edən varlıqdır". O, boşluğu varlıq saymır, lakin qeyd edirdi ki, boşluq heç də varlıqdan kiçik bir şey deyildir. Atom haqqında təlimi birinci dəfə Levkipp irəli sürmüşdür. O göstərirdi ki, "vahid mövcud olan atomlar boşluqdur".

Levkipp atomları öz böyüklüyü, forması, düzülüşü və vəziyyəti ilə xarakterizə edirdi. O sübuta çalışırdı ki, hadisələr səbəbiyyət əlaqələri ilə bağlıdır. Atomlar şeylərin səbəbidir, onların birləşməsi və ayrılması nəticəsində şeylər yaranır və məhv olur. Levkipp bu barədə "Əql haqqında" əsərində yazırdı: "Heç bir şey səbəbsiz meydana gəlmir, ancaq hər şey bir əsas üzərində zərurətdən yaranır"[14]. Levkippin bir xidməti də ondan ibarətdir ki, o, eleylilərin "dəyişməz varlığı" ilə Heraklitin "daim dəyişən" varlığını dialektikcəsinə birləşdirdi.

Antik materializmdə atom anlayışı keyfiyyətcə yeni bir element kimi meydana gəlir. Özündən əvvəlki filosoflardan fərqli olaraq, Levkipp boşluğun mövcudluğunu qəbul edərək deyirdi ki, atomlar bu boşluqda hərəkətdədirlər. Onun təlimi Demokritin fəlsəfəsi ilə sıx surətdə bağlıdır. Hətta bəzi hallarda onların fikirlərini fərqləndirmək belə olmur. Lakin Levkippdən fərqli olaraq, Demokrit atom haqqında təliminə məntiqi ardıcıllıqla şərh verərək, fikirlərini daha tutarlı dəlillərlə əsaslandırmış və inkişaf etdirmişdir.

DEMOKRİT

DEMOKRİT (e.ə. 460—370) Abder şəhərində tanınmış bir ailədə doğulmuşdur. Onun elmlə məşğul olmağa hər cür imkanı

vardı. Diogenin fikrincə Demokrit Levkippin tələbəsi olmuş, Anaksaqordan dərs almışdır. Dünyanı gəzmiş, İran, Hindistan, Babilistan, Misir və Həbəşistana səyahətə çıxmışdır. O, Afinaya da getmiş, orada Anaksaqorun təlimi ilə tanış olmuş, Sokratı dinləmiş, onu müdrik hesab etməmiş və buna görə də heç tanışlıq da verməmişdir.

Diogen Demokritin 70-dən çox əsərinin adını çəkərək göstərmişdir ki, o, son dərəcə dərin bilik sahibi idi. Aristotel, Siseron, Plutarx da onun adını böyük hörmətlə yad edirdilər. Engels Demokriti empirik təbiətşünas və yunanlar arasında birinci ensiklopedik zəka adlandırmışdır. Həqiqətən, Demokrit qədim dünya mədəniyyətinin, elminin, fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi idi. O, öz əsərlərində fəlsəfə, məntiq, riyaziyyat, astronomiya, fizika, biologiya, tibb, ictimai həyat, psixologiya, etika, pedaqogika, filologiya, ritorika, incəsənət nəzəriyyəsi, texniki və hərbi idarəetmə məsələlərinə toxunmuşdur.

Qədim yunan elmlərinin predmeti Demokritin əsərlərində geniş təhlil olunmuşdur. O, bir materialist kimi materiyanın birinciliyini, şüurun ikinciliyini, dünyanın dərk olunanlığını qəbul edirdi. Demokrit həqiqi mövcud dünyanı, əbədi, sonsuz, tükənməz obyektiv reallıq adlandırırdı. Özü də belə hesab edirdi ki, bu reallıq atomlardan və boşluqdan ibarətdir. Bunlar onu göstərir ki, Demokrit qədim dövrdə materializmin görkəmli nümayəndəsi olmuşdur. Demokritin ən böyük xidməti öz sələfi Levkipp ilə birlikdə, hələ antik dövrdə materiyanın atom quruluşu nəzəriyyəsini yaratmağa cəhd göstərməsi idi. O deyirdi ki, materiya boşluqda əbədi hərəkətdə olan atomlardır (yunan dilində "atomos" - bölünməz deməkdir).

Demokrit atomu onun ayrı-ayrı növləri və formaları ilə eyniləşdirirdi. Belə zənn edirdi ki, atomlar bölünməzdir, dəyişən deyildir və keyfiyyətcə yekcinsdir, onlar yalnız kəmiyyət etibarilə bir-birindən fərqlənirlər. O, kəmiyyət dedikdə atomların formasını, böyüklüyünü, düzülüşünü və s. nəzərdə tuturdu. Atomların sayını sonsuz hesab edirdi.

Demokrit bu barədə yazırdı: "Özü özlüyündə atomlar dəyişməzdir, onlar necə varsa, elə də qalırlar, heç bir dəyişikliyə uğraya bilməzlər. Heç bir atom nə qızmır, nə də soyumur. Ona görə də nə qurumur, nə də nəmlənmir, nə ağarmır, nə də qaralmır. Atomlar yeni mahiyyət əldə etmir, ona görə ki, dəyişmirlər".

Demokrit atomizm konsepsiyasını, materiyanın məhvedilməzliyi və yaradılmazlığı ideyasını özündə qəbul edirdi. Bu fikirlərlə Psevdo-Plutarx da razılaşırdı: "Demokrit kainatın sonsuzluğunu, heç kim tərəfindən yaradılmadığını nəzərdə tuturdu. O deyirdi ki, atomlar dəyişməzdir, onun heç bir başlanğıcı yoxdur. Kainatda nə varsa, var, gələcəkdə də olacaqdır". Dünyanın mahiyyəti haqqında Demokrit təliminin əsas prinsipləri Diogen tərəfindən verilmişdir. O göstərirdi ki, Demokritin fikrincə "Kainatın başlanğıcı atomlar və boşluqdur. Qalan nə varsa, hamısı fikirdə mövcuddur. Hissi qavranılan keyfiyyətlər şərti olaraq fikirdə mövcuddurlar, təbiətdə isə mövcud olan atomlardır və boşluqdur"[15]. Dünya sonsuzdur, onun hadisələri, predmetləri, şeyləri meydana gəlir və məhv olur. Mövcud olmayandan heç bir şey yarana bilməz, məhv olan da mövcud olmayana çevrilir. Atomlar da böyüklüyü və kəmiyyəti etibarilə sonsuzdur. "Onlar burulğanlarla kainata yayılır, ən mürəkkəb birləşmələri — odu, suyu, havanı, torpağı yaradırlar. Bütün bunlar hamısı hansısa atomların bir-biri ilə birləşməsi nəticəsində meydana gəlmişdir". Bu fikirlər Demokritin materiyanın sonsuzluğu prinsipinə tərəfdar olduğunu göstərir. Beləliklə, qədim dünyada atomistik materializm dünyanın inkişafının ilkin səbəbinin araşdırılması yolunda mühüm bir mərhələyə çevrildi.

Demokrit kainatın sonsuzluğu, məhvedilməzliyi, heç kim tərəfindən yaradılmadığı, sonsuz dərəcədə çox dünyaların mövcudluğu haqqında bütöv bir təlim yaratmışdı. Demokritin fikrincə "dünyalar saysız-hesabsızdır, onlar bir-birindən ölçüsünə görə fərqlənirlər. Elə dünya var ki, nə onun ayı var, nə də günəşi, elə dünya var ki, onda bir neçə ay və bir neçə günəş var,

elə dünya da var ki, orada külli miqdarda ay və günəş var. Dünyalar arasında məsafə eyni deyildir. Elə dünya var ki, inkişaf edir, eləsi var ki, çiçəklənmə mərhələsindədir, eləsi var ki, tənəzzülə uğrayır, məhv olur, onun əvəzinə digər birisi yaranır". Demokritin fikrincə dünyalar arasında böyük bir fərq yoxdur. Bizim dünyamız başqa dünyalardan onunla fərqlənir ki, bizdə dünya çiçəklənmə prosesindədir.

Demokritin hərəkət haqqında təlimi də xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. O, hərəkəti boşluqla əlaqələndirir və deyirdi ki, boşluq atomların hərəkəti üçün zəruri şərtdir. Siseron yazırdı ki, Demokrit fəlsəfəsində hərəkət atomlara, onların təbii vəziyyətinə məxsusdur. "Demokrit belə hesab edirdi ki, bölünməz atomlar boşluqda hərəkət edirlər. Atomlar hərəkət zamanı bir-biri ilə toqquşur və bunun nəticəsində onlar birləşirlər, bu birləşmədən son nəticədə biz gördüyümüz şeylər, predmetlər meydana gəlir. Bu hərəkət əbədidir, onun nə əvvəli var, nə axırı". Deyiləndən belə nəticə çıxır ki, Demokrit hərəkəti inkişafın əsas mənbəyi sayırdı. Demokrit fəlsəfəsində hərəkət təmiz mexaniki hərəkət kimi xarakterizə olunur. Onun fikrincə atomların hərəkəti onların məkan daxilində yerdəyişməsindən başqa bir şey deyildir. Müasir dillə desək, o, hərəkəti atomların mövcudluğunun əsas üsulu hesab edirdi. Bəzi xristian şərhçiləri Demokrit fəlsəfəsinə "ilk təkanverici qüvvə" fikrini yeridir və beləliklə, onun dəqiq materializmini sarsıtmaq istəyirdilər (Simplikiya). Əslində isə onda ilk təkan ideyası yoxdur.

Demokritin varlıq haqqında təlimi də filosoflarda maraq doğurmuşdu. Demokrit atomları varlıq adlandırır, boşluğu isə qeyri-varlıq sayırdı. Onun fikrincə boşluq da atomlar kimi real surətdə mövcuddur. Demokrit ciddi zərurətin tərəfdarı idi. O, kainatın inkişafını atomların mexaniki hərəkəti ilə bağlayır, bu inkişafı zərurət kimi qiymətləndirirdi. Demokrit təsadüflərin bir obyektiv hadisə kimi mövcudluğunu inkar edirdi.

Diogen bu barədə yazırdı: "Demokritin fikrincə hər şey zərurətdən yaranır. Hər cür meydanagəlmənin səbəbi burulğanlıqdır. Bu burulğanlığı o, zərurət adlandırırdı". Demokrit ruhu da maddi adlandırır və deyirdi ki, ruh yumru, daha tez-tez hərəkət edən atomlardan yaranıb. O, buradan da belə bir qərara gəlmişdir ki, ölüm bədənin və ruhun atomlarının hərəkətinin nəticəsidir.

Demokrit hadisələrin səbəbiyyət əlaqələrinə xüsusi diqqət yetirirdi. O, təbii zərurətdən, gerçəkliyin hadisələrinin səbəbiyyət asılılığından geniş danışır və onlara böyük əhəmiyyət verirdi. Demokrit göstərirdi ki, nə təbiətdə, nə də cəmiyyətdə heç bir hadisə səbəbsiz baş verə bilməz. O yazırdı: "Mən hadisələrin səbəbiyyət əlaqələrini bilməyi İran şahının taxt-tacına sahib olmaqdan üstün tutardım"[16].

Demokrit qədim Yunanıstanda materialist idrak nəzəriyyəsinin əsasını qoymuşdur. O, birinci yunan filosofu idi ki, biliklərin mənbəyini hissi idrakda görür, eyni zamanda gerçəkliyin dərk olunmasında nəzəri təfəkkürün əhəmiyyətini qeyd edir, biliyin başlanğıcını duyğularla bağlayırdı. Demokritin eydollar və ya obrazlar (surətlər) haqqında konsepsiyasından aydın olur ki, o, hissi idaraka böyük əhəmiyyət vermişdir. Onun fikrincə obyektiv şeylərlə subyektin müəyyən hiss üzvləri arasında eydollar yaranır. Predmetin obrazı - surəti, hardasa məkanda predmetlə göz arasında özünü büruzə verir.

Bunlar onu göstərir ki, Demokrit hissi idraka əsas yer verir və onun rolunu əvəzedilməz sayırdı. O deyirdi ki, hissi idrak gerçəkliyin dərk edilməsinin birinci və əsas şərtidir. Demokrit öyrədirdi ki, hisslər və təfəkkür kənardan gələn obrazlardan (surətlərdən) meydana gəlir. Heç kəsdə obrazsız nə hiss ola bilməz, nə də fikir. Gerçəklik hiss üzvləri vasitəsilə dərk edilir. Demokrit idrak prosesində rasional idrakın da rolunu və əhəmiyyətini rədd etmirdi. Sekst Empirik yazırdı ki, "Demokrit iki növ bilik haqqında danışırdı. Birinci bilik hissi qavrayış, ikinci bilik isə mühakimə yürütmək yolu ilə meydana gəlir". Demokritin fikrincə "idrakın iki forması vardır: əsl idrak və tutqun idrak. Tutqun idraka daxildir: görmə, eşitmə, dad,

iybilmə, toxunmaqla hissetmə, əsl - rasional məntiqi idrak isə ondan fərqlidir".

Demokrit təlimində söhbət hissi, məntiqi və ya rasional idrakdan gedir. Hissi idrak və ya tutqun idrak idrakın aşağı pilləsidir, o, yalnız insanları ətraf mühitin hadisələri ilə tanış edir, şeylərin "həqiqi mahiyyətinin" (atomların) səbəb-nəticə əlaqələrini əsl idrakın və ya rasional məntiqi idrakın köməyi ilə açmaq olar. Demokrit deyirdi ki, hissi idrak əsl bilik verə bilməz, onun vasitəsilə yalnız atomların birləşməsi nəticəsində meydana gələn şeyləri qavramaq olar. Demokrit istər hissi və istərsə də rasional idrakı materialistcəsinə başa düşür. O yazırdı ki, "ruh əql vasitəsilə dərk edilən zərrəciklərin birləşməsindən yaranmışdır. O da şarabənzər, alovlu qüvvəyə malik olan cismdir". Bu barədə Stobey göstərirdi: "Demokrit və Epikür öyrədirlər ki, ruh da ölümə məhkumdur. İnsan ölən zaman onun ruhu da ölür".

Demokritin Allah anlayışına münasibətinə diqqət yetirmək məqsədəmüvafiq olardı. O, iddia edirdi ki, "Allahın varlığını insanlar əql vasitəsilə uydurublar". O, allahların yaranmasının materialist anlayışını vermişdir. Demokrit demişdir ki, "qədim insanlar ildırım, şimşək, ulduzların bir-birinə yaxınlaşması, Ayın tutulması kimi təbiət hadisələrini müşahidə edərkən qorxur və belə zənn edirdilər ki, bu şeylərin, hadisələrin səbəbi Allahdır"[17].

Demokrit öz yaradıcılığında təbiətşünaslıq məsələlərinə diqqət yetirmişdi. Əvvəldə dediyimiz kimi, o, riyaziyyat, fizika, astronomiya ilə də məşğul olurdu. Demokritin riyaziyyat ilə əlaqədar əsərləri belə adlanırdı: "Həndəsəyə dair", "Ədədlər", "İrrasional xətlər və cismlər".

O, Afinada oxuyan zaman Pifaqorun riyazi ideyaları ilə tanış olmuşdur. Buna baxmayaraq onun fəlsəfi və siyasi mövqeyi tamamilə pifaqorçuların əksinə idi. Demokrit riyazi abstraksiyalar haqqında ağlabatan fikirlər söyləmiş və bu sahədə xeyli uğurlar qazanmışdır. Təsadüfi deyildir ki, Demokrit atomları onların mahiyyəti ilə xarakterizə edirdi. Şeylərin mahiyyəti o zaman həndəsə ilə məşğul olan adamlar tərəfindən ardıcıl tədqiq

edilirdi. Demokritin əsərləri tam aydınlığı ilə göstərir ki, qədim dövrdə fəlsəfi materializm antik elmlə sıx əlaqədar olmuşdur.

Demokritin cəmiyyət haqqında təlimi də maraq doğurur. O, cəmiyyətin yaranmasını "təbii" yollarla izah edirdi. Demokrit belə hesab edirdi ki, cəmiyyətin inkişafının əsas səbəbi insanların öz adi həyat tələbatlarının ödənilməsi ilə əlaqədardır. Onun fikrincə gündəlik həyat tələbatı insanların varlığına hakim kəsilmişdir. O, yunan quldarlıq demokratiyasının tərəfdarı idi. Demokrit qədim yunan polislərini (şəhərlərini) yunan quldarlıq demokratiyasının əsas dövlət forması sayırdı. Onun bu sahədə bir sıra fikirləri ziddiyyətli idi. Bir tərəfdən göstərirdi ki, "qanuna, çinovnikə və böyüyə güzəştə getmək lazımdır". Digər tərəfdən də deyirdi ki, "müdrik adam qanuna fikir verməməli, azad yaşamalıdır".

Demokritin digər bir sıra müdrik fikirləri də diqqətimizdən kənarda qalmamalıdır. Məsələn, "cəmiyyət və qanun fərdiliyin inkişafının aləti deyildir. Onlar düşmənçiliyin meydana gəlməsinin qarşısını alan məhdudlaşdırıcı vasitədir". Demokrit yazırdı: "İnsanların biri digərinə ziyan verməsəydi, qanun hər kəsə öz istədiyi kimi yaşamağı qadağan etməzdi"; "Paxıllıq düşmənçiliyin başlanmasına səbəb olur"; "Pul qazanmaq pis şey deyildir. Lakin onu əyri yolla əldə etmək hər şeydən pisdir. Əyri yollarla qazanılmış pul xeyirxahlığın məhvinə aparıb çıxarır"; "Kim xeyirxah fikirlərə nail olmaq istəyirsə, nə şəxsi həyatında, nə də ictimai həyatda qəbahətə yol verməməlidir"; "Xeyirxah insan, ədalətli və qanuni yola cəhd göstərir. Elə adamın yoxsulluqda da, hətta yuxuda da əhval-ruhiyyəsi yaxşı olur. Belə adamlar həmişə sağlam və sakit olurlar"; "Xeyirxahlığa qarşı təhrikçilik siyasəti yeridən, qanuna meyl edən adamlar deyil, insanları qıcıqlandıran nitqlər söyləyən və yerli-yersiz onları inandırmağa çalışan adamlardır". "Kim qanunsuzluğun qarşısını qanunla alırsa, o heç bir günah etmir. Amma öz əqidəsinə görə kimisə günahlandırmaq ən böyük günahdır. Çünki əqidəli adamlar nə gizlində, nə də açıqda heç bir qəbahət etmirlər";

"Kim düzgün və şüurlu hərəkət edirsə, o adamlar həyatda ləyaqətli və açıq qəlbli adamlar olurlar. Əxlaqın ölçüsü insan özü olmalıdır".

Demokrit üçün əxlaqın ən yüksək ölçü vahidi Vətən, xalq qarşısında borclu qalmamaqdır. O göstərirdi: "İnsan qorxu ilə deyil, Vətənə borcluluq hissi ilə ləyaqətsiz hərəkətlərdən imtina etməlidir"[18]. Demokrit deyirdi ki, azadlıq köləlikdən uca olduğu kimi, demokratik cəmiyyətdə kasıblıq da hökmdar yanında dövlətli olmaqdan şərəflidir.

Bunlarla birlikdə Demokrit quldarlıq cəmiyyətini ideallaşdırırdı. O, qulların hər cür ictimai və siyasi hüquqlardan məhrum edilməsinin tərəfdarı idi. Demokritin fikrincə qul bir canlı alət kimi öz ağasına itaət etməlidir. O, cəmiyyətin işlək üzvü kimi quldarın iradəsini həyata keçirməlidir. Demokrit yazırdı ki, qullardan öz bədəninizin üzvü kimi istifadə edin, bir iş üçün bundan, digər bir iş üçün isə başqasından istifadə edin. O, quldarlıq dövlətinin qanunlarını pozanları ciddi cəzalandırmağın zəruriliyini qeyd edirdi. Demokritin fikrincə, kim qanunsuz hərəkət edirsə, təəssüflənmədən vəhşi heyvan kimi ölümə məhkum olunmalıdır. O, dövlətin yaxşı idarə edilməsinin zəruriliyinə diqqət yetirirdi. Demokrit bu barədə yazırdı ki, yaxşı idarə olunan dövlət ən böyük dayaqdır. Elə dövlət hər cür tərifə layiqdir. Nə qədər ki, o mövcuddur - rahatlıq və əmin-amanlıqdır. Belə dövlət məhv olarsa, onunla birlikdə hər şey məhv ola bilər.

Materialist fikrin inkişafı tarixində Demokritin xidmətləri böyükdür. Onun fəlsəfəsini qədim Yunanıstanda materialist təfəkkür üsulunun inkişafının yekun mərhələsi kimi qiymətləndirmək olar. Materiyanın atom quruluşuna malik olması haqqında Demokritin nəzəriyyəsi elmin inkişafında xüsusi rol oynamışdır. Onun materialist fikirləri bütün idealist fəlsəfi məktəblərdə böyük narahatlıq hissi doğurmuşdu. Diogenin dediyinə görə, Platon Demokritin əsərlərini alıb yandırmaq fikrində idi. Əslində isə Platon bunu etmişdi. O, Demokritin bir sıra əsərlərini alıb, xalqın gözü qarşısında yandırmışdı.

Bütün bunlara baxmayaraq Demokritin yaratdığı atomistika konsepsiyası dünyada materialist fikrin meydana gəlməsi və inkişafına çox böyük təsir göstərmişdir.

2. ANTİK FƏLSƏFƏNİN KLASSİK MƏRHƏLƏSİ

Antik yunan fəlsəfəsi eramızdan əvvəl V əsrin ikinci yarısından IV əsrin axırına qədər olan dövrdə özünün yeni inkişaf zirvəsinə qalxdı. Ona görə də bu dövr klassik mərhələ adlandırılmışdır. Quldarlıq demokratiyasının çiçəkləndiyi bu dövrdə Yunanıstanda "polis" (şəhər-dövlət) adlanan siyasi dövlət forması meydana gəlmişdi. O vaxt İranla müharibələr, Yunanıstanın böyük şəhərlərinin Ellin dünyasının mərkəzinə çevrilməsinə səbəb olmuşdur. V əsrin ikinci yarısında onların içərisində aparıcı rol, demək olar ki, bütün yunan şəhərlərini və müstəmləkələrini özündə birləşdirən Afina şəhərinə məxsus idi. Afinanın sürətli inkişafı Periklin fəaliyyəti ilə bağlıdır. O dövrdə Afinanın iqtisadi, siyasi, mədəni həyatında baş vermiş əhəmiyyətli dəyişikliklər, böyük uğurlar onun adı ilə əlaqələndirilir. Qul sahibləri qanun qarşısında bərabər idilər. Quldarlıq demokratiyası azad vətəndaşların da polisin işlərində iştirak etməsinə imkan verirdi.

Belə bir şəraitdə fəlsəfənin, digər elmlərin və natiqlik mədəniyyətinin inkişafı üçün geniş imkanlar meydana gəlmişdir. Həyatın tələbi ümumi təhsil sahəsində birinci peşəkar müəllimlərin yaranmasına səbəb oldu. Həmin müəllimlər elmin müxtəlif sahələri - natiqlik, siyasət, gəmi istehsalı üzrə kadrlar hazırlayırdılar. Müdrik olmaq istəyənlər, müdriklik öyrədənlər müxtəlif elm sahələrini öyrənməyə məcbur idilər. Bu sahədə görülən işlər həmişə uğurlu olmurdu. Ona görə də Sokrat istehza ilə deyirdi: "Müdriklik öyrədənlər özləri müdrik olmalıdırlar". Belə müdriklər antik fəlsəfənin klassik mərhələsində meydana gəldilər. Onlardan sofistlərin, Sokratın, Platonun, kiçik Sokrat məktəblərinin, Aristotelin adını çəkmək olar.

SOFİSTLƏR

SOFİST - yunanca sofos sözündəndir, mənası müdrik deməkdir. Sofistlərin əsərlərindən zəmanəmizə, demək olar ki, heç nə gəlib çatmamışdır. Bir də ki, onlar bütöv fəlsəfi sistem yaratmağa cəhd göstərməmişlər. Sofistlər mübahisələr, müsahibələr zamanı əldə olunan biliklərə üstünlük verirdilər. Ona görə də natiqlik məharətinə diqqət yetirirdilər. Tarixən sofistlərin "yaşlı" və "cavan" nəslindən danışmaq mümkündür. "Yaşlı" nəsildən Georgi, Protaqor, Gipği, Prodik və Antifontun adlarını çəkə bilərik.

GEORGİ

GEORGİ (e.ə. 483—373) Empedoklun tələbəsi olmuş, Eley məktəbi nümayəndələrinin, Demokritin təliminə diqqət yetirmiş, relativizm mövqelərindən çıxış etmişdir. Relyativizm insan idrakının nisbiliyi, şərtiliyi və subyektivliyini təsdiq edən fəlsəfi konsepsiyadır. Georginin relyativizmi skeptisizm ilə tamamlanır. Skeptiklər obyektiv gerçəkliyin dərk edilməsi imkanlarına şübhə ilə yanaşırdılar. Bu konsepsiya relyativizmə daha çox yaxındır. Sekst Empirik Georginin fikrini belə şərh edirdi: Georgi özünün "Mövcud olmayan haqqında" və ya "Təbiət haqqında" əsərində ardıcıl surətdə üç tezis irəliyə sürür: birincisi, heç bir şey mövcud deyildir; ikincisi, nəsə bir şey mövcuddursa, onu dərk etmək olmaz; üçüncüsü, əgər o şeyi dərk etmək mümkün olsa belə, onu başqasının nəzərinə çatdırmaq və ya izah etmək qeyri-mümkündür. Georgi birinci tezisin doğruluğunu belə izah edirdi: "əgər nəsə bir şey mövcuddursa, o, ya varlıqdır, ya da qeyri-varlıq, ya da ki, həm varlıqdır, həm də qeyri-varlıq. Lakin bu nə varlıq deyil, nə də qeyri-varlıq, nə də ki, həm varlıq, həm də qeyri-varlıq. Deməli, heç bir şey mövcud deyildir. Deməli, qeyri-varlıq da mövcud deyildir. Doğrudan da, əgər qeyri-varlıq mövcuddursa, onda nəsə mövcud olmalıdır və mövcud olmamalıdır. O, varlıq

olmadığı üçün mövcud olmamalıdır. Digər tərəfdən o, qeyri-varlıqdırsa, deməli, bu var. Lakin ola bilməz ki, hər hansı bir şey eyni zamanda həm mövcud olsun, həm də mövcud olmasın. Deməli, qeyri-varlıq mövcud deyildir. Başqa cür demiş olsaq, əgər qeyri-varlıq mövcuddursa, onda varlıq da mövcud olmamalıdır. Ona görə ki, bu varlıq və qeyri-varlıq bir-biri ilə əkslik təşkil edirlər. Əgər qeyri-varlığa varlıq xasdırsa, deməli, varlığa da qeyri-varlıq xasdır. Hər iki halda varlığın mövcudluğunu inkar etmək olmaz. Deməli, qeyri-varlıq mövcud olmamalıdır". Georgi natiqlik mədəniyyətinə və onun nəzəriyyəsinə diqqət yetirir, sözün dinləyicilərə təsirinə əhəmiyyət verirdi. O, nitqi insanın ən yaxşı silahı və təkmilləşdirilmiş aləti hesab edirdi. Sofistlərin yaşlı nəslinin digər nümayəndəsi Protaqor idi.

PROTAQOR

PROTAQOR (e.ə.481—411) deyilənə görə Demokritin tələbəsi olmuşdur. Onun əsərlərində sofistlərin materialist ənənələri öz əksini tapmışdır. Protaqor deyirdi ki, "materiya axıcıdır, o daim axır, ona görə də hər gedənin yerinə nə isə daima gəlir, anlayışlar yenidən yaranır və dəyişir. Bütün hadisələrin əsası materiyada gizlənir". O, "Allahlar haqqında" başqa bir traktatında yazmışdır ki, "Allahlar haqqında heç bir şey deyə bilmərəm. Onların mövcud olub-olmamaları haqqında qəti fikir söyləyə bilmərəm". Deyilənlərə görə o, allahsızlıqda günahlandırılmış, ona görə də Afinanı tərk etməyə məcbur olmuşdur. Protaqor belə hesab edirdi ki, "İnsan hər şeyin ölçüsüdür", "İnsan dünyanı olduğu kimi qavrayır".

* * *

Sofistlərin "cavan" nəslinin nümayəndələrindən **Frazimax** və **Kritiyinin, Georginin** tələbələri - **Elkidam, Likafron** və **Polemonun** adını çəkmək olar. Onların fəlsəfi görüşləri əksər hallarda materialist xarakter daşımışdı. Klassik dövr fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri Sokrat olmuşdur.

SOKRAT

Antik yunan fəlsəfəsi tarixində **SOKRAT (e.ə. 469—399)** məşhur şəxsiyyətlərdən biridir. Bunun əsas səbəbi var idi. Sokrat həqiqəti həyatın özündən də yuxarı qoymağa çalışırdı. Onu qədim dünyada müdriklik təcəssümü, müdriklik nümunəsi hesab edirdilər. Sokratın gənclik dostu və davamçısı Xerefontun dediyi kimi, o, Apollon ibadətgahının kahinindən xahiş edib ki, Allahdan soruşsun, görək "dünyada Sokratdan müdrik bir adam varmı?", guya Allah cavab verib ki, "ondan müdrik heç kəs yoxdur"[19]. Buna baxmayaraq, o heç vaxt özünü "müdrik" hesab etmirdi. Sokrat deyirdi ki, mən yalnız müdrikliyi sevən filosofam. "Yalnız onu bilirəm ki, heç bir şey bilmirəm". Sokratı öyrənmək üçün mühüm mənbələrdən biri Platonun əsərləridir. Xüsusilə onun yaradıcılığının birinci dövründəki dialoqlar Sokrat haqqında geniş məlumat verir. Sokratı tanımaq üçün Ksenofana da müraciət etmək lazımdır. Bu mənada onun "Sokrat haqqında xatirələr" kitabı böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Sokrat Afinanın yaxınlığında, Alopeka əyalətində anadan olub. Atasının adı Sofroniks, anasının adı isə Fenareta idi. Atası daşyonan, mərmərcilalayan olmuşdur. Az-çox da heykəltəraşlıqda müəyyən səriştəsi vardı. Sokrat hətta bəzən zarafatla göstərirdi ki, atası bütün heykəltəraşların sələfi, əcdadı olmuşdur. Anası Fenaretanın peşəsi mamaçalıq idi. Sokrat çox kasıb yaşayıb. Onun dediyinə görə bütün var-dövləti 150 manat qızıl pul dəyərində olub. Sokrat özünün xarici görkəmi, həyat tərzi, fəaliyyəti ilə diqqəti cəlb edirdi. O sadə geyinir, bəzən də ayaqyalın gəzirdi. Sifətdən çirkin idi. Bəstə boylu, qarnı aşağı sallanmış, gödək boyunlu bir adamdı. Başı həm yekə, həm də keçəldi. Çox böyük alnı vardı. Burnu yastı, deşikləri böyük idi. Dodaqları qalın, sifəti isə elə bil ki, şişmişdi. Sokratın vaxtında yaşamış Alkiviadın dediyinə görə, o, yarısı adama, yarısı keçiyə oxşayan iblisə bənzəyirdi. Bir sözlə, Sokratın xarici görünüşü

qədim yunanların gözəllik haqqında təsəvvürlərinə tamamilə zidd idi, onlarla müqayisədə karikaturaya — gülünc bir şeyə oxşayırdı.

Sokratın Ksantippa adlı evdar, qayğıkeş, lakin bir qədər deyingən qadını olub. Evin bütün qayğıları onun üzərinə düşüb. Sokrat ev işlərində kirayənişinlik vəzifəsini də yerinə yetirməyib. Ksantippa Sokratı çoxdanışan, avara adlandırırdı. Sokratın Ksantippadan üç oğlu vardı: Lamprok, Sofroniks (Sofroniks Sokratın atasının adı idi) və Meneksen.

Müdriklik təcəssümü Sokratın fəlsəfəsi haqqında nə demək olar? Sokrat fəlsəfədə idealizm mövqelərindən çıxış etmişdir. O yazırdı ki, "dünyanı hər şeyə qadir, hər yerdə mövcud olan ən böyük Allah yaratmışdır". Onun fikrincə sözün istər məntiqi, istərsə də tarixi mənasında dünyanın əsası və onun mahiyyəti "ruhi prinsip"dən ibarətdir. Bu idealist fikirdir, lakin onun idealizmi antik dövrdə mövcud olan sadəlövh idealizmə oxşamırdı. Sokrat materiya ilə ruhun qarşılıqlı münasibətini qəbul etmirdi. Onun idealizmi rasional idealizmin ilkin formalarından biri idi. Bu idealizm özünün klassik inkişaf formasını Platonun əsərlərində tapmışdır.

Sokrat fəlsəfəsinin əsasını — insan problemi, subyekt problemi təşkil edirdi. Onun fəlsəfi təliminin mərkəzində insanın icmaya, cəmiyyətə, qanuna, Allaha və allahlara münasibəti dururdu. Sokrata görə fəlsəfə insanın dərk edilməsinə həsr olunmalıdır. Bunun üçün birinci növbədə gərək "insan özü-özünü dərk etsin". O bu barədə deyirdi: "Kim özünü dərk edibsə, o bilir ki, ona nə xeyirlidir, daha aydın başa düşür ki, o nəyi edə bilər və nəyi edə bilməz. İnsan bildiyi işlə məşğul olarkən, öz tələbatını ödəyir və xoşbəxt yaşayır. Bilmədiyi işlə məşğul olmadığı üçün səhvlərə yol vermir, bədbəxtlikdən xilas olur. Belə adam başqasının da qədir-qiymətini müəyyən edə bilir. Onlardan istifadə edərək xeyir görür və özünü bədbəxt hadisələrdən qoruyur"[20]. Sokratın fikrincə öz-özünü dərketmə, birinci növbədə insanın öz daxili dünyasını dərk etməsi

deməkdir. İnsan başa düşməlidir ki, dərk olunmuş həyat mənəvi sağlamlıq, ən qiymətli dəyərdir.

Özündən əvvəlki materialistlərdən fərqli olaraq o, insana aid problemləri təbiətdə deyil, insanın özündə axtarırdı. Məlumdur ki, Sokrataqədərki materialist filosoflar hər şeydən əvvəl təbiətə müraciət edir və məsləhət görürdülər ki, bütün ehtiyacları ödəmək üçün "təbiətə qulaq assınlar". Bunlardan fərqli olaraq, Sokrat insanın özünə müraciət edir, onun vicdanının "daxili səsinin" əhəmiyyətindən danışır və onu "Daymonion" adlandırırdı. Sokrat göstərir ki, əsl həqiqətə nailolmanın zəmanətvericisi "Daymonion" olmalıdır. "Daymonion" (ilahi qüvvə, Allah, Tanrı deməkdir). Ksenofontun dediyinə görə Sokratın "Daymonion"unu müxtəlif mənalarda başa düşürdülər. Məsələn, A.F.Losevin fikrincə Sokratın "Daymonion"u vicdanının, əqlin səsi idi. Sokratın "Daymonion"unda onun özünün şəxsi əqli, vicdanı, zəkası və ya sağlam fikri ifadə olunurdu. F.Nitsşenin nöqteyi-nəzərincə Sokratın "Daymonion"u "instinkt və şüurun bir-birini əvəz etdiyi "möcüzəli" fenomendir". **Brenin** dediyinə görə Sokratın "Daymonion"u təsdiq edir ki, "hər bir adamın daxili dünyasına transsendentlik məxsusdur". Sokratın "Daymonion"una diqqət yetirən Marks yazırdı: "Sokrat ilahi obrazın deyil, insani obrazın daşıyıcısı idi. O, gizli insan deyil, aydın və işıqlı insan idi. Sokrat peyğəmbər deyildi, adama tezyovuşan, mehriban bir insan idi". Bəs əslində necədir? Zənnimizcə, Sokratın "Daymonion"u "vicdanın və əqlin" səsi, sağlam fikrin təzahürü idi.

Sokrat fəlsəfəsində, etik görüşlərində mühüm yer tutan məsələlərdən biri də xeyirxahlıq və onun mahiyyətinin dərk olunmasıdır. Bununla əlaqədar Sokrat qarşıya belə bir aydın sual qoyur: xeyirxah olmayan insan müsbət əxlaqi keyfiyyətlərə malik ola bilərmi? Bu suala o, mənfi cavab verirdi. Sokrat deyirdi ki, xeyirxahlığın mahiyyətini dərk etmək əxlaqi dəyərlərin mahiyyətini dərk etmək deməkdir. Xeyirxahlığı dərk etmək əxlaqi kamilliyə, xeyirxahlığa nail olmağa hazırlıqdır.

Sokrata görə həqiqi mənəvi əxlaqi kamillik, xoşbəxtlik, gözəllik, eyni zamanda, insan üçün xeyirli olanları bilmək deməkdir. Bunları dərk etmək, bilmək insana öz xoşbəxtliyinə, səadətinə nail olmaqda kömək edir. Sokrat belə hesab edir ki, xeyirxahlığa əsl nəcib, alicənab adamlar nail ola bilər. Kənddə və şəhərdə fiziki əməklə məşğul olanlar özlərini dərk etməkdən tamamilə uzaqdır. Onlar yalnız bir şeyi bilir: gündəlik həyat şəraiti üçün nə xeyirlidir, onlara xidmət edən nədir? Ona görə də özü-özünü dərk etmək əqlin qanunudursa, o adamların heç biri nəyə qadir olduqlarını bilməklə xoşbəxt və ya ağıllı olmayacaqlar. Sokratın nöqteyi-nəzərincə xeyirxahlıq bilik kimi "işləməyənlərin" imtiyazıdır. Əlbəttə, Sokratın bu fikri ilə razılaşmaq olmaz. Sokrat əsl xeyirxahlığı aşağıdakılardan ibarət hesab edirdi: 1. Səbirli olmaq. 2. Qeyrətli olmaq. 3. Ədalətli olmaq. Onun fikrincə bu insan xeyirxahlıqları gerçəkliyi dərk etmək və özü-özünü dərk etmək yolu ilə qazanır. Sokrat bu xeyirxahlıqları əxlaq normaları, qanunlar kimi əbədi və dəyişməz hesab edir.

Sokratın müdrik kəlamları haqqında nə demək olar? Məsələn, "kişilik nədir?" sualına Sokrat cavab verərkən bu müdriklik özünü tam aydınlığı ilə açıb göstərir. O, Platonun "Laxes" adlanan dialoqunda bu suala cavab verərkən göstərir ki, əsl kişilik qeyrətli olmaqda təzahür edir. Bu mübahisə Sokratla hərbi sərkərdə Laxes arasında aparılır və burada "qeyrətli olmaq nə deməkdir? — sualına cavab verilir. Sokratın sualına cavabında Laxes belə deyir: "Qeyrətli əsgər o əsgərdir ki, o, sırada öz yerində möhkəm dayanır, düşmənlə inadla vuruşur, döyüş meydanından qaçmır". Sokrat bu suala cavabla razılaşır, lakin tarixi hadisələrdən misallar gətirərək göstərir ki, döyüş meydanını hərbi məqsədlər üçün tərk etməyin əsgərin qeyrətli olub-olmamasına heç bir dəxli yoxdur. Laxes "qeyrətli olmaq" anlayışına yeni tərif verir: "Qeyrətli olmaq qəlbin sarsılmazlığı, xarakterin möhkəmliyidir, mübarizədə inadkarlıq göstərməkdir". Sokrat bu tərifi qəbul etsə də eyni zamanda yazır ki, hər cür inadkarlıq qeyrətli olmaq demək deyildir. Laxes Sokratın qeydinin haqlı

olduğunu qəbul edərək göstərir ki, qeyrətli olmaq — ağıllı inadkarlıqdır.

- Ədalətli adam yalan danışa bilərmi, zor işlədə bilərmi, oğurluq edə bilərmi? — sualına cavab verən Sokrat hesab edir ki, bu məsələyə konkret yanaşmaq lazımdır. Düşmənə münasibətdə bunlar ədalətli hərəkətlərdir, dosta münasibətdə isə tam ədalətsizlikdir. Hər iki halda düzgün yol seçmək lazımdır. Sokratın fikrincə adi hallarda da işin xatirinə insan yalan danışmalı olur. O, belə misallar gətirir: hərbi sərkərdə döyüşən əsgərin əhvali-ruhiyyəsini qaldırmaq üçün yalandan deyir ki, onlara kömək üçün yeni qüvvələr gəlir. Başqa bir misal. Xəstə uşaq dərman qəbul etməkdən boyun qaçıran zaman atası onu aldatmağa məcbur olur. Dərmanı yeməyə qatıb uşağa verir. Sokrat belə zənn edir ki, bunları ədalətsizlik saymaq olmaz. Sokratın nöqteyi-nəzərincə ədalətli olmaq hər hansı bir adamın öz imkanlarını nəzərdən keçirib, bacardığı işin qulpundan yapışmaqda da özünü göstərməlidir. O, bu barədə yazır: "Özün özünü dərk et, hər hansı bir dövlət işinə sahib olmaqdan əvvəl, öz bacarıq və gücünü nəzərə al".

Bir neçə kəlmə də Sokrat istehzası haqqında. İstehza Sokratın dialektik metodunun fərqləndirici cəhətidir. Bu istehza özünü nədə göstərir? Sokrat istehzası — ləyaqəti olmadan özünə güvənənlərə və özünü çoxbilmiş sayanlara onun gizlində rişxənd etməsidir. O, müsahibinin fikrindəki ziddiyyətləri açmaq və həqiqəti müəyyən etmək yolu ilə buna nail ola bilir, Sokrat bu yolla müsahibinin biliyindəki zəif yerləri göstərir və nəticədə yeni biliklərin əldə edilməsinə nail olur. Onun istehzası müdrikliyə məhəbbətdən, sevgidən əmələ gəlir. Burada yalnız bir məqsəd güdülür: müdrikliyə sevgini daha da artırmaq.

İndi də Sokratın sosial-siyasi görüşləri barəsində. Bu barədə məlumat çoxdur. Sokrat üç hərbi əməliyyatın iştirakçısı olub, özünü həmişə mərd və qorxmaz aparıb. O, həmişə ictimai həyatla bilavasitə təmasda olmuşdur. Lakin Sokrat özü dövlət işlərində çalışmaqdan tamamilə imtina edirdi. Səbəbini isə dövlətin fəaliyyətində mövcud qanunsuzluqlar və ədalətsizliklərdə görürdü. Sokrat dövlətin idarə formasına o qədər böyük əhəmiyyət vermirdi. Onun üçün həlledici, müəyyənedici rol oynayan bir məsələ idi: qanunlara ciddi əməl olunması və dövlətin bacarıqla idarə edilməsi. Sokrat həyati təcrübəsi olmayan adamların dövlət işlərinə cəlb olunmasını mümkün saymırdı. Onun fikrincə dövlətə təcrübəli, səriştəli adamlar rəhbərlik etməlidirlər. Sokrat böyük dövlət başçısını gəmi kapitanı ilə müqayisə edərək deyirdi ki, gəmini müəyyən biliyə, təcrübəyə və vərdişlərə malik adamlar idarə edə bildikləri kimi, dövləti də o qəbildən adamlar idarə etməlidirlər. Sokrat fiziki əməyə yüksək qiymət verirdi. Onun fikrincə insanlar yalnız o zaman yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə yiyələnəcək, ədalətli olmağa meyl göstərəcəklər ki, onlar fəal əməklə məşğul olsunlar, öz günlərini yalnız "yeyib"- "yatmaq"la keçirməsinlər.

Sokrat dövlətin idarə formaları haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir. O bu idarə formalarını aşağıdakılardan ibarət hesab etmişdir:

1. Monarxiya - bir nəfərin hakimiyyəti. 2. Tiraniya - zor, güc yolu ilə yaradılmış və bir nəfər tərəfindən idarə olunan dövlət hakimiyyəti. 3. Aristokratiya - çox olmayan bir qrup aristokratın hakimiyyəti. 4. Plutokratiya - varlıların hakimiyyəti, pul hökmranlığı. Burada hakimiyyət bir qrup varlı adamların əlindədir. 5. Demokratiya - əksəriyyətin hakimiyyəti.

Sokrat özü aristokratiya dövlət hakimiyyəti formasının tərəfdarı idi.

Sokrat e.ə. 399-cu ildə ölüm hökmünə məhkum edilmiş, həbsxanada dərman içib dünyasını dəyişmişdir. O, bir sıra məsələlərdə, o cümlədən köhnə allahları rədd etməsində və onların yeniləri ilə əvəz olunmasına cəhd göstərməsində, gənclərin tərbiyəsini pozmaqda, naturfəlsəfə ilə məşğul olduğuna görə günahlandırılırdı. Sokratı ittiham edən məhkəmə palatasına 501 nəfər hakim daxil idi. Sokrat məhkəməyə gəldi və elan etdi ki, o, qanunun tələbləri ilə müdafiə olunmaq istəyir. Sokrat məhkəmədə çıxış etdi.

Onun çıxışı üç hissədən ibarət idi: birincisi, özünü müdafiə etmək məqsədi ilə söylədiyi nitq; ikincisi, ona verilən cəzaya münasibəti; üçüncüsü, ölüm cəzasına məhkum edildikdən sonra hakimlərə müraciəti.

Sokrat onun əleyhinə qaldırılmış ittihamları aşağıdakı qaydada təkzib edərək demişdir ki, köhnə allahların yenisi ilə əvəz olunması heç bir vəchlə allahsızlıq adlandırıla bilməz. Gəncləri quldarlıq quruluşuna qarşı mübarizəyə səsləməyi uşaqların tərbiyəsini pozmaq kimi qiymətləndirmək düzgün deyildir. Daha sonra o bildirmişdir ki, özlərinin düzgün olmayan hərəkətləri ilə uşaqların tərbiyəsini korlayan ədalətsiz hakimlərdir, xalqın mənafeyinə zidd qanunlardır, buyruq qulu olan məhkəmə iclasçılarıdır. Digər tərəfdən də nəzərə almaq lazımdır ki, uşaqlara həqiqəti söyləyən adamlar cinayət məsuliyyətinə cəlb oluna bilməzlər. Belə adamları mühakimə etmək ədalətsizlikdir, onlarla yalnız fərdi qaydada söhbətlər aparmaq lazımdır.

Sokrata verilən ittihamlardan biri də onun naturfəlsəfə ilə məşğul olmasıdır. Bu ittihama qarşı Sokrat aşağıdakı fikirləri irəli sürür: əvvəla, naturfəlsəfi problemlərin tədqiqi üstündə filosofları ittiham etmək olmaz. Ona görə ki, burada heç bir qəbahət yoxdur. İkincisi, o, sübut edə bilər ki, heç vaxt naturfəlsəfi problemlərin tədqiqi ilə məşğul olmamışdır. Üçüncüsü, tələbələrlə apardığı məşğələ üçün o, heç zaman əmək haqqı almamışdır. Sokrat ona qarşı qaldırılmış əsassız ittihamların səbəbini onun quldarları ittiham etməsində, onların zülmkarlığını, hətta bəzən də avamlığını, səbatsızlığını açıb göstərməsində görürdü. Klassik mərhələnin ən görkəmli nümayəndələrindən biri də Platon olmuşdur.

AFİNALI PLATON

PLATON (e.ə. 427—347) fəlsəfə tarixində platonızmin banisi kimi tanınmışdır. Onun atası Yunanıstanın axırıncı çarı Kodrın, anası isə yeddi yunan müdrikinin görkəmli nümayəndələrindən biri olan qanunverici Solonun nəslindəndir. 407-ci ildə 20 yaşlı Platon Sokratla tanışlıqdan sonra onun məktəbinin, Heraklit təliminin tərəfdarlarının təşkil etdikləri dərnəklərin daimi dinləyicisi olmuşdur. Gənclik illərində Platon şer də yazarmış. Bir dəfə o, Sokratın keçirdiyi müsahibədə iştirak edərkən ona heyrətlə qulaq asdıqdan sonra yazdığı şerlərini cırıb atmışdır. Həmin gündən Platon Sokratın tələbəsi olmaq qərarına gəlmişdir. Sokrat həbs olunub ölüm cəzasına məhkum edildikdən sonra Platon Meqaera şəhərinə Evklidin yanına getmiş, az müddət orada qalmış, yenidən Afinaya qayıtmışdır. Bir neçə il Afinanın ictimai həyatında fəaliyyət göstərmiş, daha sonra Cənubi İtaliyaya, Siciliyaya səfərə çıxmışdır. Həmin səfərdə Platon uğur qazana bilməmiş, yenidən öz taleyini Afina ilə bağlamışdır. Bu dəfə o, Afina şəhərində fəlsəfə sahəsində səmərəli fəaliyyətə başlamışdır. Platon əvvəlcə Heraklitin, pifaqorçuların fəlsəfi təlimləri ilə tanış olmuş, nəticədə onların müsbət təsirinə məruz qalmışdır. Ona görə də Laertli Diogen haqlı olaraq belə qərara gəlmişdir ki, Platonun fəlsəfəsi Heraklit, Pifaqor və Sokrat təliminin sintezindən ibarətdir. Belə bir şəraitdə Platon Afinada e.ə. 387-ci ildə özünün şəxsi fəlsəfi məktəbini yaratmış və onu Akademiya adlandırmışdır. Əfsanəvi qəhrəman Akademin (Akademos) adını daşıyan bağda açılmış həmin məktəb nəticədə antik idealizmin mərkəzinə çevrilmişdir. IV-V əsrlərdən Platonun Akademiyası Afinalı Plutarxın neoplatonizmi ilə əlaqələndirilmişdir. E.ə. 529-cu ildə isə bu Akademiya imperator Yustinianın sərəncamı ilə başqa fəlsəfi məktəblərlə birlikdə bağlanmışdır. Sonralar intibah dövründə də Florensiyada (1459-1521) "Platon" Akademiyası yaradılmışdır.

Platon böyük fəlsəfi irs qoyub getmişdir. Onun dialoq formasında yazdığı "Sokratın apologiyası" (tərifi, təriflənməsi), "Qanunlar" adlanan yazıları, məktubları və epiqrammaları (abidə, bina və s. üzərində yazı) - cəmi 34 əsəri zəmanəmizə gəlib çatmışdır. (Dəqiq müəyyən edilmişdir ki, onların 27-si

Platonun özününküdür, 7-si isə şübhəlidir, bəlkə də başqasına məxsusdur). Platon fəlsəfəsinin mahiyyəti onun "Pir", "Teetet", "Fedon", "Parmenid", "Fedr" və "Menon" adlanan dialoqlarında şərh edilmişdir.

Bunlardan başqa, 1986-cı ildə nəşr olunmuş "Platon. Dialoqlar" kitabında Platonun "Feaq", "Alkiviad II", "Meneksen", "Yevtidem", "Kiçik Gippi", "Alkiviad I", "Laxet", "Yevtifron", "Lisid", "Xarmid", "Demodok", "Sizif", "Gipparx", "Xeyirxahlıq haqqında", "Ədalət haqqında" (hər iki dialoq Sokratla onun dostu arasında aparılır), "Eriksi", "Klitofont", "Minos", "Aksiox", "Alkiona" adlı dialoqları çapdan çıxmışdır.

Platonun yaradıcılığını üç mərhələyə bölmək olar: birinci mərhələ Sokratın ölümü ilə başlanır. Sokratın sağlığında Platon əsər yazmamışdır. Həmin dövrdə Platon istər yaradıcılıq sahəsində, istərsə də məişətdə bilavasitə Sokratın təsiri altına düşmüşdür. Yalnız Sokratın ölümündən sonra Platon Meqaraya gəlmiş və orada "Sokratın apalogiyası" adlı birinci dialoqunu yazmışdır. Başqa dialoqlarda olduğu kimi, bu dialoqda da Sokrat özü iştirak edir və Afinanın görkəmli adamları ilə danışır. İstisna hal təşkil edən onun "Pir" dialoqudur. Orada başqa dialoqlardan fərqli olaraq, çox adam iştirak edir. Sokrat dialoqlarda həmişə sual verir, iştirakçılar isə suallara cavab axtarır, dəqiq və birmənalı fikirlər söyləməyə çalışırlar. Axırda Sokrat söhbətə yekun vurur.

Platonun yaradıcılığının ikinci dövrü onun Cənubi İtaliyaya və Siciliyaya səfəri ilə başlanır. Bu dövrdə o, Sokratın "etik idealizm" fəlsəfəsindən uzaqlaşmış, özünün obyektiv idealizm fəlsəfəsinin əsasını qoymuşdur. Həmin mərhələdə Platon təfəkküründə Heraklit və Pifaqor fəlsəfəsinin təsiri bir qədər güclənmiş, onun obyektiv idealizm konsepsiyası "Demokrit xəttinin" kəskin tənqidi ilə sıx surətdə bağlı olmuşdur. Bu dövrün ikinci mərhələsində Platon "Qanunlar" ("Politeya") əsərində öz sisteminin bütöv, pozitiv şərhini vermişdir. Həmin əsərdə

Platonun fəlsəfi, siyasi, etik və estetik baxışları özünün vahid şəkildə birləşmiş həllini tapmışdır. Bu dövrdə Platon ideyanın dərkedilmə metodlarına xüsusi diqqət yetirmişdir. O, yenidən Sokratın həyatına müraciət edərək demişdir ki, Sokrat könüllü surətdə ölümü seçdi, baxmayaraq ki, o, ruhun qeyri-maddiliyinə, məhvedilməzliyinə, əbədiliyinə inanırdı. Platonun baxışlarının inkişafında həlledici amillərdən biri də onun "Parmenid" dialoqunun meydana gəlməsidir.

Əksər tədqiqatçılar həmin dialoqu Platon yaradıcılığının üçüncü — sonuncu dövrünün başlanğıcı hesab edirlər. Bu dövrdə Platon ideyalar haqqında təlimə yenidən baxmış, onu xeyli səmərələşdirmiş, ideyalar haqqında nəzəriyyəsini Pifaqorun rəqəmlər haqqında mistik təlimi ilə birləşdirmişdir.

Platonun obyektiv idealizm təlimində keçmiş idealist təlimlərin bütün elementləri öz əksini tapmışdır. Ona baxmayaraq, Platonun fəlsəfəsi onlarla müqayisədə idealizm fikrinin inkişafının yeni yüksək pilləsi kimi qiymətləndirilməlidir. Platon fəlsəfəsinin əsas məsələsini birmənalı — idealistcəsinə həll etmişdir. Platona görə bizi əhatə edən və hiss üzvlərimiz vasitəsilə dərk etdiyimiz maddi aləm yalnız "kölgədir", o, ideyalar aləmindən yaranmışdır. Onun fikrincə ideya birinci, maddi aləm ikincidir. Maddi aləmin bütün predmetləri, təzahürləri keçicidir, meydana gəlir, məhv olur və dəyişir. Buna görə də onlar sözün əsl mənasında varlıq ola bilməzlər.

Platonun nöqteyi-nəzərincə ideya dəyişməzdir, hərəkətsizdir və əbədidir. Ona görə də o, həmin ideyaları gerçək varlıq hesab etmiş və onları əsl, həqiqi idrakın vahid predmeti səviyyəsinə qaldırmışdır. Məsələn, Platon belə hesab edirdi ki, maddi dünyada mövcud olan stollar kimi, ideyalar aləmində də stol ideyası mövcuddur. Maddi dünyada mövcud olan stollar yalnız dəyişməz, əbədi stol ideyasının kölgəsi, inikası, təzahürüdür.

Söz yox ki, bu fikirlə razılaşmaq olmaz. Stol ideyanın təzahürü deyil, ideya özü real surətdə mövcud olan çoxlu, konkret stolların inikasıdır. Platonun səhvi onda idi ki, o ideyaları real pred-

metlərdən ayırırdı, onları mütləqləşdirir, aprior (təcrübədən asılı olmayan) varlıq sayırdı. Ona görə ideyalar əsl mahiyyətdir, maddi dünyadan asılı deyil, obyektiv xarakterə malikdirlər. Maddi aləm ideyalara tabedir. Platon ideyalar aləmini, əsl, real varlıq kimi qiymətləndirirdi. Materiyanı isə qeyri-varlıq adlandırırdı. O yazırdı ki, hisslə qavranılan aləm, həqiqi varlıqla (ideya ilə) qeyri-varlığın (materiyanın) qarışığından yaranmışdır. Daha sonra o göstərmişdi ki, hiss ilə qavranılan aləm, hisslərdən yüksəklikdə duran ideyaların solğun izləri, kölgəsidir. Platon ideyaların "ierarxiyası" (aliliyi) məsələsinə diqqət yetirirdi. Onun zənnincə, ən ali ideya "gözəllik" və "xeyirxahlıq"dır. Başqa ideyalar kimi bu ideyalar da təkmilləşmiş, əbədi, dəyişməzdir. Həmin ideyaları dərk etmək və ona nail olmaq əsl idrakın ən yüksək zirvəsinə qalxmaq deməkdir.

Platon ideyalar haqqında təliminin geniş təhlilini həm də "Pir", "Qanunlar", "Fedon" və "Fedr" dialoqlarında vermişdir. O, "Parmenid" dialoqunda ideyaların dialektikasına diqqət yetirir. Platon belə hesab edirdi ki, ideyalar səltənətində varlıqla (ideya ilə) qeyri-varlıq (materiya) arasında münaqişələr baş verir. Bu münaqişələri o, ideyaların dialektikası adlandırır. Platon ideyalar səltənətindəki hərəkət və inkişafı da həmin dialektika ilə izah edirdi.

Platon dialektikası şeyləri ikiyə bölmək və anlayışları bir-birinə qarşı qoymaq metoduna əsaslanırdı. Bu metodun mahiyyəti belədir: hər hansı bir fəlsəfi problemi həll edərkən bir-birinə zidd fikirləri qarşı-qarşıya qoymaq lazımdır. Məsələn, hərəkət var və hərəkət yoxdur. Beləliklə, Platonun fikrincə həqiqəti o zaman dərk etmək olar ki, dialektikcəsinə düşünəsən, yəni nəyinsə eyni zamanda həm mövcud olduğunu, həm də mövcud olmadığını qəbul edəsən. Platonun həmin sahədəki xidməti ondan ibarət idi ki, o, bir-birinə zidd fikirlərin qarşı-qarşıya qoyulmasından ibarət anlayışların dialektikasını işləyib hazırladı. Lakin dialektikanı elmin xidmətinə verməyə çalışan Demokritdən fərqli olaraq, bu dialektikanı özünün obyektiv idealizm fəlsəfəsinə tabe etdirdi.

Bir qədər də Platonun idrak nəzəriyyəsi haqqında. Platonun ardıcıl idealizmi mövqeyi onun idrak nəzəriyyəsində aydın görünür. Həmin məsələyə o, "Fedr" və "Menon" dialoqlarında toxunur. Platon hissi idrakı rasional idrakdan ayırır. Onun fəlsəfəsində hissi idrakın predmeti maddi aləmdir. Platonun fikrincə hissi idrak ikincidir, ona görə ki, o, əsl varlıq (ideyalar) haqqında deyil, yalnız qeyri-varlıq haqqında məlumat verir. Platona görə həqiqi əsl idrak ideyalar aləminə nüfuz edən idrakdır.

Platonun qnoseoloji konsepsiyasının əsasını, nüvəsini təşkil edən "xatırlamaq nəzəriyyəsi"dir. Bu nə deməkdir? Platon deyirdi ki, guya ruh ünsiyyətdə olduğu ideyaları xatırladır. Ruh həmin ideyalırı hələ bədənlə birləşməmiş, ideyalar səltənətində azad mövcud olduğu zaman dərk etmişdir. Platon öz fikrini əsaslandırmaq üçün bir misal gətirmişdir. "Menon" dialoqunda o, "xatırlamaq nəzəriyyəsi"ni Sokratın bir gənclə söhbəti nümunəsində nümayiş etdirir, həmin gənc heç bir vaxt riyaziyyatı öyrənməmiş və təhsil görməmişdir. O, düzgün suallar seçmək yolu ilə, tam müstəqil, heç kəsin köməyi olmadan Pifaqor teoreminin mahiyyətini açır. Platon buradan belə nəticə çıxarır ki, bu gəncin ruhu əvvəlcə ideyalar səltənətində Pifaqorun teoreminin əks olunduğu ideal münasibətlərlə görüşüb və onu xatırlamaq nəticəsində həmin teoremin mahiyyətini açа bilib.

Platonun qnoseoloji və antoloji baxışları onun ruh haqqında anlayışlarına uyğun gəlir. Onun fikrincə ruh qeyri-cismanidir, ölməzdir, o, bədənlə birlikdə meydana gəlmir. Ruh əbədi mövcuddur. Bədən ona birmənalı tabedir. Ruh üç hissədən ibarətdir: ruhun ən yüksək hissəsi əqldir; ikinci hissəsi iradə və xeyirxah istəklərdən ibarətdir, üçüncüsü, ruhun ən aşağı hissəsi — istək və həssaslıqdan ibarətdir. Platon göstərirdi ki, iradə və xeyirxahlıq cəhdləri ilə dəstəklənən əqlin üstünlük təşkil etdiyi ruhda xatırlama yolu ilə daha uzağa getmək mümkündür.

O yazırdı: "hər şeyi çox görmüş birinci ruh — gələcək müdriklik, gözəllik pərəstişkarlarının, yaxud elm, sənət ilahilərinin,

sevgiyə sadiq adamların rüşeyminə daxil olur; onun arxasınca ikinci ruh — qanuna riayət edən hökmdarın, mübariz və ya idarə etmək qabiliyyəti olan adamın rüşeyminə daxil olur; üçüncü ruh — dövlət xadiminin, sahibkarın, istehsal edənin, rüşeyminə; dördüncü ruh — səylə məşq edən və həkimlik fəaliyyəti ilə məşğul olan adamın rüşeyminə daxil olur; beşinci ruh — gələcəkdən xəbər verən, sirləri bilən adamın həyatını idarə edir; altıncı ruh — poeziya və digər təqlidetmə, bənzətmə sahəsində fəaliyyət göstərir; yeddinci ruh — sənətkar və ya əkinçinin; səkkizinci ruh — ya sofist, ya demoqoq; doqquzuncu ruh isə qaniçən, zalım, qəddar adamın həyatına hakim kəsilir"[21].

Platonun kosmoloji təsəvvürləri haqqında. Platon aləmin, dünyanın maddi mahiyyəti barəsində təlimi rədd edir. Onun bu məsələ barəsində fikirləri "Timey" adlanan dialoqunda verilmişdir. Platon yazır ki, kosmos "yalnız birdir", o əbədi deyil, çünki yaradılmışdır, kosmos sonludur və şarabənzər formadadır. Onun mərkəzi planetlər və hərəkətsiz ulduzlarla əhatə olunmuş yerdir. Platon göy cismlərini canlı varlıqlar, allahlar adlandırır. Göy cismlərinin hərəkəti yalnız onların ruhu ilə baş verir. Platona görə dünyanın yaradıcısı (demiurqu) Allah özü dünyada müəyyən qayda və ardıcıllıq yaratmışdır. O bildirir ki, "Kosmos ruhu və əqli olan canlı varlıqdır, o, Allah tərəfindən yaradılmışdır"[22].

Platonun sosioloji baxışları haqqında nə demək olar? Platon həmin məsələyə iki əsər həsr etmişdir. Onun biri "Dövlət", digəri isə "Qanunlar" adlanır. Platonun fikrincə insanlar əsas ehtiyaclarını ödəyə bilmədikləri üçün dövləti yaradırlar. Onun bu fikri "ideal dövlət" təlimində öz əksini tapmışdır. Platona görə "ideal dövlət" üç sinifdən ibarət olmalıdır:

1. Ölkəni idarə edənlər. 2. Ölkəni qoruyanlar, onun təhlükəsizliyini təmin edənlər — əsgərlər. 3. Digər vətəndaşlar — insanların həyati tələbatlarını təmin edən istehsalçılar — əkinçilər, sənətkarlar.

Platon yazırdı ki, bu siniflər harmonik şəkildə fəaliyyət göstərdikdə, siniflər arasında ciddi münaqişələr baş verməlidir, onlar bir-biri ilə qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşadıqda dövlət ideal dövlət ola bilər. Platon dövlətin idarə formalarından danışaraq onu, əsasən, iki qrupa bölürdü:

1. Münasib dövlət forması — burada o, aristokratik respublikanı nəzərdə tutur. 2. Qeyri-münasib dövlət forması. Bunu Platon timokratiya adlandırırdı. Həmin forma hərbi qüvvəyə əsaslanan bir neçə şəxsin hakimiyyətidir.

Antik Yunanıstanda timokratiya idarə forması eramızdan əvvəl V və IV əsrlərdə Aristokratik Sparta vaxtında olub. Timokratiyadan bir qədər aşağı dövlət forması oliqarxiya adlanır. Bu, ticarətçilərə arxalanan bir neçə şəxsiyyətin hakimiyyətidir. Platonu ən çox qıcıqlandıran dövlət forması demokratiya idi. O, demokratiyanı qara camaatın, qəddarbilməz xalqın, qaniçən zalımların hakimiyyəti hesab edirdi. Platon belə sanırdı ki, bu idarə formalarının heç biri ölkəni əsl mənasında idarə etmək qabiliyyətli hökmdar olmadan qarşıda duran əsas problemləri həll edə bilməz. Platon deyirdi ki, əsas məsələ cəmiyyəti kimin idarə etməsidir. Axı, kimin hansı sinfə mənsub olduğunu və cəmiyyətin hansı qanunlar əsasında yaşaması barədə son qərarı yalnız hakimlər müəyyənləşdirir. Bacarıqsız hökmdarın qanunları da uğursuz olacaq. Bu və ya digər sinfə mənsubiyyət haqqında yanlış qərarlar bədbəxtliyə, yaxud bundan da pisinə — qiyamlara gətirib çıxaracaqdır. Odur ki, ideal cəmiyyət üçün münasib hökmdarların seçilməsi son dərəcə vacibdir. Platona görə bu məsələ istənilən cəmiyyət üçün həlledicidir və onun bütün siyasi fəlsəfəsi həmin suala cavab verməlidir. Cəmiyyəti xüsusi hazırlanmış mütəfəkkirlər qrupu idarə etməlidir. Ölkə "ən yaxşıların hakimiyyəti"ndə olmalıdır. Platonun fikrincə bu adamlara qeyri-məhdud səlahiyyətlər verilməlidir. Platon insanların dinc yanaşı yaşaya bilmələrini təmin edən və hər bir şəxsin öz bacarığını göstərmək imkanına malik cəmiyyəti təsvir etməyə cəhd göstərmişdir. Bu da Platonu belə bir sual verməyə sövq etmişdir: "Əgər onu yaratmaq müm-

kün olsaydı, ideal cəmiyyət nəyə bənzəyərdi?". Ona elə gəlirdi ki, bu sualın cavabı həmin cəmiyyəti kimin idarə edəcəyindən asılıdır.

Platon hökmdarları necə seçmək və seçildikdən sonra da onların ictimai mənafeyi şəxsi mənafedən üstün tutmalarını necə təmin etmək lazım gəldiyini bütün təfərrüatı ilə göstərmişdir. Platonun fikrincə təxminən, on səkkiz yaşına çatanadək bütün uşaqlar — həm oğlanlar, həm qızlar dövlət internatlarında tərbiyə edilməlidir. Daha sonra, müxtəlif sınaqlar vasitəsilə iki il ərzində idarəçilik qabiliyyəti olanlar müəyyənləşdirilməlidir. Onlar döyüşçü, yaxud sənətkarlığa hazırlaşanlardan ayrılmalıdırlar. Sınaqların gedişində fiziki hazırlıqla mənəvi sağlamlıq hərtərəfli yoxlanılmalıdır. Platon fiziki sağlamlığı məinəvi sağlamlığın rəhni hesab edirdi. O deyirdi ki, əgər insan nəfsi cəhətdən sağlam deyildirsə, şəxsi tələbatlarının təmin olunması naminə cəmiyyətin mənafeyini qurban verə bilər. Ona görə də hökmdarlıq niyyətinə düşsələr saf, təmiz, müqəddəs olmalıdırlar. Bütün sınaqlardan keçənlər sonrakı mərhələlərdə intellektual hazırlıqlarını yüksəltməlidirlər. Bunun üçün onlar hamıdan təcrid edilməli, riyaziyyatı, həndəsəni, astronomiyanı və harmoniyanı öyrənməlidirlər. Həmin elmlər daha sonra fəlsəfənin mənimsənilməsi üçün geniş imkan yaratmalıdır. Fəlsəfənin, yaxud Platonun dediyi kimi, "dialektikanın" öyrədilməsi idarəetmə funksiyalarının icrası üçün nəzəri hazırlığın kulminasiyasını təşkil edir.

Platon təliminin ikinci hissəsində hökmdar olmaq istəyənlərə əməli cəhətdən hazırlıq mərhələsini keçmələri məsləhət görülürdü. Onlar kiçik inzibati vəzifələrdə işləməli və özləri özlərinə daim nəzarət etməlidirlər. Bu vəzifədə hər hansı bir uğursuzluq və ya yanlışlıq onların potensial hakimlər siyahısından çıxarılmasına səbəb ola bilərdi. Bütün sınaqlar başa çatdıqdan sonra onlar cəmiyyətin idarə olunmasında bilavasitə iştirak etmək hüququ qazanırlar. Platon belə hesab edirdi ki, şəxsi mənafelərin cəmiyyətin mənafelərindən üstün tutulması üçün

zərrə qədər də imkan verməmək məqsədilə həmin adamlara nə ailə qurmaq, nə də şəxsi əmlak və ya kapital sahibi olmağa icazə verilməməlidir. Platon hiss edirdi ki, ailə sahibi olmaq, zənginləşmək ehtirası qərəzsiz və ədalətli hökmranlığın həyata keçirilməsi üçün son dərəcə ciddi maneələr törədə bilər. Müstəsna olaraq ictimai rifah naminə çalışmaq yolunda maneə ola bilən bu iki səbəbi aradan qaldırmaqla cəmiyyəti idarə etmək işinin lazımi səviyyədə təşkili mümkündür. Bu zaman "daha aşağı" siniflərin bir nəfər də olsa nümayəndəsinə hökumətin inzibati fəaliyyətinə qarışmaq icazəsi verilməməlidir. Çünki hökmdardan fərqli olaraq, digər siniflərin nümayəndələri həmin sahədə məlumatsız olduqları üçün işə maneçilik törədə bilərlər. Platon hökmdarlara qeyri-məhdud hakimiyyət verilməsinin zəruriliyini onunla əsaslandırırdı ki, idarəetmə də elə, məsələn, hakimlik kimi mürəkkəb bir sənətdir. Platonun fikrincə hazırlıqsız adama hökumətə rəhbərliyi tapşırmaq savadsız adama cərrahiyyə əməliyyatı zamanı cərraha nə etmək lazım gəldiyinə dair məsləhətlər verməyə icazəyə bərabər bir səfehlikdir.

Beləliklə, Platon fəlsəfəsi antidemokratik, avtoritar baxışlara əsaslanır. Bu hakimiyyət xalq üçün olsa da, xalqın özü tərəfindən həyata keçirilmir. Güman edilir ki, peşəkar olmayan xəstəyə lazımi müalicə kursunun onun özündənsə, həkim tərəfindən müəyyənləşdirilməsi daha məqsədəuyğun olduğu kimi, hansı siyasətin və hansı qanunların xalqın mənafelərinə daha uyğun gəldiyini də hökmdarlar — ölkəni idarə edənlər daha yaxşı bilərlər.

Platon fikirlərini yekunlaşdıraraq aşağıdakı nəticələri çıxarır: birincisi, ölkəni idarəetmə özü bir sənətdir. İkincisi, adamlar anadangəlmə idarəetmə qabiliyyətləri baxımından bir-birindən fərqlənirlər. Üçüncüsü, idarəetmə qabiliyyəti ilə fərqlənənlərə bu sənət öyrədilməli və onlar təlim keçdikdən sonra cəmiyyətin hakimləri olmalıdırlar. Dördüncüsü, bu adamlar idarəetmə sənətinə maksimum səviyyədə hazırlaşdırıldıqdan sonra onlara mütləq hakimiyyət verilməlidir ki, qanunvericilik fəaliyyətləri

təcrübədə reallaşdırıla bilsin. Platonun bu qənaətlərinin hamısı ilə razılaşmaq mümkündürmü? Əlbəttə yox. Əvvəla, dünyanın bir çox alimləri idarəetmənin mədəniyyət, tibb və i.a. kimi sənət olması fikrini bölüşmürlər. İkincisi, Platonun dəlillərinə qarşı daha qüvvətli etiraz onun qənaətlərinin mühakimələrdən doğmadığını göstərmək cəhdindən ibarətdir. Belə ki, məsələn, idarətemənin peşə olduğunu və fərdlərin sənətə anadangəlmə qabiliyyətlərinin müxtəlif meylini təxmin etsək də, belə fəaliyyət növü üçün həmin adamların seçilməsinin zəruriliyilə razılaşsaq da, bu, heç də o demək deyil ki, ölkə başçılarına qeyri-məhdud səlahiyyətlər verilməlidir. İdarə edənlər öz əməllərinə görə xalq qarşısında məsuliyyət daşımalı, deməli, hakimiyyət səlahiyyətləri hakimlərə deyil, xalqa verilməlidir. Üçüncüsü, Platon idarə edənlərin rolunu həddindən artıq şişirdir, cəmiyyətin böyük əksəriyyətinin rolunu yox dərəcəsinə endirir.

Nəhayət, Platon təliminə görə hökmdarları elə hazırlamaq olar ki, onlar insanların həyatı üçün ən yaxşı qərarlar versinlər. Lakin müasir demokratik nəzəriyyəçilər iddia edirlər ki, səhvsiz adam yoxdur. Əgər yanılmaq hamıya xas olan xüsusiyyətdirsə, onda kimə isə öz səhvlərini özgələr üzərində sınaqdan çıxarmaq imkanı verilməsi mənasızdır. İnsan səhvlərinin təsirini öz üzərində sınamalıdır. İnsan belə bir durumda olarkən şəxsi təcrübəsi əsasında daha çox öyrənir, öyrəndikcə isə daha yetkin şəxsiyyətə çevrilir. Deməli, həm də cəmiyyətin daha dəyərli üzvü olur. Bir sözlə, üçüncü etiraz ondan ibarətdir ki, vətəndaşların yetkinliyi yalnız özünüidarə şəraitində mümkündür. Bu isə o deməkdir ki, son məsuliyyəti xalqın özü daşımalıdır.

Platonun etik baxışları da böyük maraq doğurur. Onun maraq dairəsinə xeyir və şər kateroqiyası daha dərindən daxil olmuşdu. Platonun fikrincə şər biliklərin azlığından doğur. O inanırdı ki, insanlar xeyirin xeyir olduğunu anladıqları zaman pis əməllərə heç vaxt yol verməyəcəklər. Platona görə əsas məsələ düzgün olanın, "yaxşı"nın, səadətin, rifahın nə olduğunu mənimsəməkdən ibarətdir.

Bəs onda insanların düzgün həyat haqqında fikirləri belə fərqli olduğu hâlda, bunu necə həyata keçirmək olar? Həmin suala cavab olaraq Platon deyirdi ki, düzgün həyatın təbiətinin dərk edilməsi riyazi həqiqətlərin kəşfinə oxşayan intellektual bir məsələdir. Düzgün həyatın nə olduğunu anlamaq üçün insanlar müəyyən biliklər əldə etməlidirlər. Belə biliklərə isə riyaziyyat, fəlsəfə kimi elmləri mükəmməl surətdə öyrənməklə nail olmaq mümkündür. Platon göstərirdi ki, yalnız bu yolla insanlarda düzgün həyatın təbiətini başa düşmək qabiliyyəti inkişaf edəcəkdir.

Platonu düzgün dərk etmək üçün bir incəliyə diqqət yetirmək faydalı olardı. Platon heç də hesab etmirdi ki, düzgün yaşamaq üçün kimsə mütləq biliklərə yiyələnməlidir. O yazırdı ki, biliklərə sahib olan kəs lazımi şəkildə yaşayacaq, lakin bəzi adamlar müvafiq biliklərə malik olmadan yaxşı yaşaya bilərlər. Amma onlar bunu düşünmədən, kortəbii surətdə edərlər. Yalnız zəruri biliklərə yiyələndikdən sonra gələcəyimizin də lazımi şəkildə olacağına təminat əldə edirik.

Bu səbəbdən də insanların düzgün və yaxşı yaşamağa hazırlaşdırılması proqramını təklif edərkən Platon həmin işin iki müxtəlif üsulla həyata keçirilməsini nəzərdə tuturdu: bir tərəfdən insanda humanist keyfiyyətlər formalaşdırılmalı, digər tərəfdən isə riyaziyyat və fəlsəfə kimi elmlər öyrədilməklə onların əqli qabiliyyəti inkişaf etdirilməlidir. Platonun fikrincə bu yolların hər ikisindən istifadə olunmalıdır.

Platona görə prinsipcə hamı üçün yalnız və yalnız bir düzgün həyat mövcuddur. Bu, ona görə aşkara çıxır ki, xeyirxahlıq insana anadangəlmə verilmiş keyfiyyətdir. O, insanın arzu və istəklərindən, rəyindən asılı olmayan bir şeydir. Həmin baxımdan xeyirxahlıq "2+2=4" kimi riyazi həqiqəti xatırladır. Bu, obyektiv gerçəklikdir. Kiminsə xoşuna gəlib-gəlməməsindən, hətta bu və ya digər adamın riyaziyyatı bilib-bilməməsindən asılı olmayaraq mövcuddur. Nə riyaziyyatın strukturu, nə də bu dünyanın quruluşu insanların rəyindən asılı deyil. Eynilə xeyir-

xahlıq da insandan asılı olmadan mövcuddur. Əgər insanlar müvafiq hazırlığa yiyələnərlərsə, onlara yalnız xeyirxahlığı kəşf etmək qalır. Əxlaqın sadəcə "rəy məsələsi" və ya "üstünlükvermə" olduğuna əmin olan filosofların əksinə Platon əxlaq prinsiplərinin mütləq obyektivliyində israrlıdır.

Platonizm dini fəlsəfəyə nəhəng təsir göstərmişdir. Çünki əxlaqın "Oğurluqetmə", yaxud "Öldürmə" kimi qanunları Platonun baxımından da mütləqdir və obyektivdir. Platon fəlsəfəsinin neoplatonizm adı ilə tanınması yunan filosoflarının özlərinin dinlə yaxınlaşmaları istiqamətində atdıqları ciddi addım idi. O, həm xristian, həm də müsəlman ilahiyyatının inkişafına bilavasitə təsir göstərmişdir. Lakin burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, platonizm də, ilahiyyat elmlərinin əksəriyyəti də bir sıra əxlaqi məsələlərdə ümumi rəyə gəlsələr də, onlar arasında prinsipial fikir ayrılığını unutmaq olmaz. Platon özü inanırdı ki, əxlaq prinsipləri Tanrıdan yüksəkdə dura bilər. O deyirdi ki, xeyirxahlıq Tanrıdan əvvəl gəlir. Tanrı yalnız və yalnız ona uyğun şəkildə hərəkət etdiyi zaman insanlara xeyir verə bilər. Bu fikir xeyirxahlığı Tanrının yaratması barədə ənənəvi yəhudi, xristian və müsəlman təsəvvürlərindən tamamilə fərqlidir.

Nəticədə Platonun obyektiv idealizm fəlsəfəsi haqqında aşağıdakıları söyləmək olar: 1. Platonun fəlsəfəsi antik dövrün fəlsəfi fikir tarixində rasional, məntiqi formada qurulmuş birinci obyektiv idealizm sistemidir. 2. Bu, ağıllı idealizm sayılırdı. Ona görə də o, ağıllı materializmə ağılsız materializmdən daha yaxın idi. 3. Platon dialektikası idealist əsaslar üzərində olsa da dialektik fikrin inkişafı tarixində az rol oynamamışdır.

KİÇİK SOKRAT MƏKTƏBLƏRİ

Sokratın tələbəsi yalnız Platon deyildi. Onun ardıcıllarından kiçik Sokrat məktəbinin nümayəndələrindən aşağıdakı filosofların adlarını çəkmək olar: Ksenofont, Meqaralı Evklid, Miletli Evbulid, Antisfen, Sinoplu Diogen, Kirenli Aristipp.

Ksenofont (e.ə. 425—354) o qədər orijinal mütəfəkkir olmasa da Sokratın fikirlərinin əsaslandırılması və inkişaf etdirilməsində xeyli iş görmüşdür. O, "Sokrat haqqında xatirələr" və "Pir" (Platonun bu adda dialoqu var) fəlsəfi əsərlərini yaratmışdır. Diogenin dediyinə görə Ksenofont 40-a yaxın əsər yazmış, onların əksəriyyəti şəxsiyyətə və Sokratın ideyalar haqqında vəsiyyətinə həsr olunmuşdur. Platondan fərqli olaraq, Ksenofont Sokratın ideyalar haqqında vəsiyyətini şərh etməklə kifayətlənməmiş, onların geniş təfsirini vermişdir. Elə fəlsəfi təfəkkürün inkişafı tarixində də onun xidməti əsasən bundan ibarətdir.

Kiçik Sokrat məktəbinin digər nümayəndəsi Meqara məktəbinin banisi **Evklidin** yaradıcılığının yüksək zirvəsi təxminən **eramızdan əvvəl 400-cü illərə təsadüf edir.** O, məşhur riyaziyyatçı Evkliddən yaşca böyük idi. Lakin doğulduğu il və ölüm günü dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir. Evklid Sokratın tələbəsi olmamışdan əvvəl Eley məktəbinin nümayəndələrinin və xüsusilə Parmenidin təsiri altında olmuşdur. Ona görə də tədqiqatçılar Evklidin fəlsəfəsini Sokratın təlimi ilə eleatların təliminin sintezi kimi qiymətləndirirlər. O, fəlsəfədə idealizm mövqelərindən çıxış etmiş, "xeyir" kateqoriyasını mütləqləşdirmiş, onu müstəqil mahiyyətə çevirmişdir.

Kiçik Sokrat məktəbinin görkəmli nümayəndəsi Miletli **Evbulid** haqqında nə demək olar? O, fəlsəfi fikirləri paradokslar vasitəsilə ifadə etməyə çalışan ilk yunan filosoflarından biridir. Paradoks — hamı tərəfindən qəbul edilən adi fikirlərdən, mülahizələrdən kəskin surətdə fərqlənən qəribə fikir, mülahizə deməkdir. Paradoksun başqa mənası da vardır — təsəvvürə gəlməyən qeyri-adi hadisə. Evbulidin geniş yayılmış paradokslarından biri "Yığın" və ya "Qalaq" adlanır. Topaya nə qədər buğda əlavə edildikdə, onu "yığın" və ya "qalaq" adlandırmaq olar? Başqa bir paradoks belədir: ən axırda hansı tük töküləndə adamı keçəl adlandırmaq olar? Hər iki paradoksda keyfiyyət və kəmiyyət problemlərinin qarşılıqlı əlaqəsi

məsələsi özünəməxsus şəkildə təqdim edilir. Sokratın digər tələbəsi Antisfen olmuşdur.

Antisfen (e.ə. 446—366) Sokratın tələbəsi olsa da yalnız etik təlimlər sahəsində öz müəlliminin fikirlərinə sadiq qalmışdır. Başqa məsələlərdə isə Sokrata və Platona qarşı çıxmış, onların idealizmini kəskin tənqid etmişdir. Antisfen fəlsəfədə materializm mövqelərindən çıxış edərək yazmışdır: yalnız o şeylər mövcuddur ki, onları hisslər vasitəsilə qavramaq mümkündür. O deyirdi ki, real surətdə yalnız təklər — ayrı-ayrı predmetlər, şeylər, hadisələr mövcuddurlar. Bu mülahizələr Sokratın da, Platonun da əleyhinə çevrilmişdi. Antisfen ruhun ölməzliyi fikrinin əleyhinə çıxmışdı. Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində əsas xidməti elmin metodologiyasını işləyib hazırlamaqdan ibarət olmuşdur. Kiçik Sokrat məktəbinin nümayəndələrindən biri də Diogen idi.

Sinoplu Diogen (e.ə. 404—323) qədim yunan filosofudur, kiniklər məktəbinin əsasını qoymuş, Antisfenin tələbəsi olmuş, kortəbii materializm mövqelərindən çıxış etmişdir (kinik — yunanca həyasız, abırsız, utanmaz deməkdir). Hegel göstərirdi ki, Diogen haqqında yalnız anekdot danışmaq olar, onun ciddi fəlsəfi təlimi olmamışdır. Diogen fəlsəfənin zəruriliyindən söhbət açır, onun fəaliyyətini sükançıya, həkimə bənzədirdi. Çoxallahlığı, dini rədd edirdi. Bununla birlikdə, təəccüblüdür ki, o, insan sivilizasiyasının bütün nemətlərinin əleyhinə çıxır, ibtidai icma quruluşuna qayıdıb, heyvan həyatı sürməyi lazım bilirdi. O, özünü dünyanın vətəndaşı adlandırır, mədəniyyəti insan üzərində zor, əsarət sayırdı. Heç bir dövlət formasının tərəfdarı deyildi. Hər cür ailənin əleyhinə idi. Qadınların və uşaqların ümumi olmasını zəruri hesab edirdi. İnsanlar üçün həyat şəraitini lazım bilmirdi, özü evsiz-eşiksizdi. Tarixi anekdotların birində deyilirdi ki, Diogen boçkada yatarmış. Belə nəql edirlər ki, bir dəfə Diogen günəşin altında oturub isinirmiş. Bu zaman Makedoniyalı İskəndər ona yaxınlaşır və soruşur ki, mən səni bu dilənçilik həyatından xilas etmək üçün bir kömək göstərə

bilərəmmi? Diogen də ona cavab verir ki, "əlbəttə göstərə bilərsən, ancaq mənim üzərimə düşən günəşin qabağını kəsmə". Diogen idrakda sensualizm mövqelərindən Platonun ideyalar haqqında təlimini tənqid etmişdir.

Sokrat məktəbinin sonuncu nümayəndəsi Aristipp olmuşdur.

ARİSTİPP (e.ə. 435—350) Sokratın tələbəsi olmasına baxmayaraq həm Sokratın, həm də Platonun əleyhinə çıxış etmişdir. Aristipp hisslə qavranılan şeyləri real hesab edirdi. Eyni zamanda yazırdı ki, bu şeyləri dərk etmək mümkün deyildir. Biz yalnız duyğuları qavraya bilərik. O, duyğuları iki yerə bölürdü: xoş əhvali-ruhiyyə doğuran duyğular — bunları xeyir adlandırır; qanqaraldıcı duyğular — bunları isə şər adlandırırdı. Aristippə görə əqlə əsaslanan insan, həzz almağa tabe olmamalı, özü-özünü idarə etməyi bacarmalıdır. Yunan fəlsəfəsi özünün ən yüksək zirvəsinə Aristotelin fəlsəfəsi ilə qalxdı.

ARİSTOTEL

Bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində **ARİSTOTELİN (e.ə. 384—322)** böyük xidmətləri olmuşdur. Aristotel təlimini ona qədər olan bütün yunan fəlsəfəsinin yekunu kimi qiymətləndirmək mümkündür. O, qədim dünyanın ən görkəmli filosofu, mütəfəkkiri, ziyalısı, yunan filosofları içərisində universal zəkaya malik dahi şəxsiyyət kimi tanınmışdır.

Aristotel Makedoniyanın Stagir şəhərində həkim ailəsində anadan olmuşdur. Atası Nikomah, Makedoniyanın çarı II Aminatın ailə həkimi idi. Aristotel ev şəraitində müəyyən bilik almış, gənc yaşlarından təbiət elmlərinə həvəs göstərmişdir. 17 yaşında ikən Stagir şəhərini tərk edib Afinaya getmiş, orada Platon Akademiyasına daxil olmuşdur. O, ömrünün 20 ilini bu akademiyada keçirmiş, özünün yaradıcılıq imkanlarını xeyli dərəcədə inkişaf etdirmişdir. Platonun ideyalar haqqında təlimi Aristotelə böyük təsir göstərmişdir. Lakin akademiyaya daxil olduqdan on il sonra Aristotel müstəqil fikirlər söyləməyə, öz

müəlliminin təliminə mənfi münasibət bəsləməyə başlamışdır. Nəticədə o, akademiyanı da, Afinanı da tərk etmiş, eramızdan əvvəl 343-cü ildə Makedoniya çarı II Filippin dəvəti ilə Makedoniyaya köçmüş, çar sarayında onun oğlu İsgəndərin tərbiyəsi ilə məşğul olmuşdur. Makedoniyalı İsgəndər hakimiyyətə gəldikdən sonra Aristotellə onun arasında münaqişələr, ziddiyyətlər başlanmışdır. Aristotel İsgəndərin qəsbkarlıq siyasətini tənqid etmiş, onunla yola getmədiyi üçün məcbur olub Afinaya qayıtmışdır. O, e.ə. 337-ci ildə burada özünün "Likey" adlanan xüsusi fəlsəfi məktəbini yaratmışdır. (Likey — litsey mənasında işlədilir). Makedoniyalı İsgəndərin ölümündən sonra 323-cü ildə hakimiyyətə onun əleyhinə olan partiyanın gəlməsi ilə əlaqədar həmin il Afinanı tərk edib Egey adasındakı Xalkidaya köçmüş, orada elmi fəaliyyətini davam etdirmiş və bir il sonra vəfat etmişdir.

Aristotel 150-yə qədər elmi əsərin, traktatın müəllifidir. Onun əsərlərinin əksər hissəsi saxlanılmışdır. Eramızdan əvvəl I əsrdə — yəni Ellinizm dövründə bu əsərlər Aristotelin davamçısı Rodoslu Andronik tərəfindən toplanmış və nəşr etdirilmişdir.

Həmin əsərlər bir neçə qrupa bölünmüşdür: birinci qrupa Aristotelin ontoloji xarakterə malik əsərləri, o cümlədən "Birinci fəlsəfə" adlandırdığı "varlıq" haqqında təlimi daxil edilmişdir. Andronik bu əsərləri bir traktatda birləşdirib "Metafizika" (fizikadan — təbiət elmlərindən sonra) adlandırmışdı. İkinci qrupa daxil edilən Aristotelin təbiət elmləri fəlsəfəsinə həsr olunmuş əsərləridir. Həmin əsərlərə "Fizika", "Səma haqqında", "Meydanagəlmə və məhvolma haqqında", "Meteorologiya", "Heyvanların meydana gəlməsi" və s. daxildir. Üçüncü qrupa Aristotelin cəmiyyətşünaslıq problemlərinə həsr olunmuş əsərləri aiddir. Onlar "Siyasət", "Ritorika", "Etika", "Poetika" və s. adlanan etik, estetik, siyasət kimi məsələlərə həsr olunmuş traktatlardır. Dördüncü qrupa Aristotel fəlsəfəsinin məntiqə, metodologiyaya aid əsərləri daxil

edilmişdir. Bu əsərlər "Orqanon" adlanan ümumi başlıq altında birləşdirilmişdir. Orada onun "Kateqoriyalar", "Anlayış haqqında", "Birinci analitiklər", "İkinci analitiklər", "Ümumi dəlillər" və s. adlı əsərləri toplanmışdır.

Aristotel fəlsəfəsinin mühüm tərkib hissələrindən biri olan ontologiyada onun "varlıq haqqında" təliminə diqqət yetirilmişdir. Aristotel hər cür varlığın əsasını "birinci materiyada" görürdü. Lakin o, həmin materiyanı varlıqla qarışdırmır, onunla eyniləşdirmirdi. Hətta onu konkret varlığın sadə tərkib hissəsi belə hesab etmirdi. Onun fikrincə birinci materiyanın ən sadə müəyyənliyi dörd elementdən ibarətdir: atəş, hava, su və torpaq. Bu elementlər hiss ilə qavranıla bilməyən birinci (varlıq) materiya ilə hisslə qavranılan real mövcud olan aləm arasında müəyyən keçid pilləsidir. Aristotel yazırdı ki, hiss ilə qavranılan şeylərdə bir-birinə zidd olan iki mahiyyəti fərqləndirmək lazımdır. Bunlar da isti, soyuq, yaş və qurudan ibarətdir. Aristotelə görə həmin mahiyyətlərin dörd əsas birləşməsi dörd əsas elementin meydana gəlməsini təmin edir: 1. **Od** istinin və qurunun, 2. **Hava** istinin və rütubətin, 3. **Su** soyuğun və rütubətin, 4. **Torpaq** isə soyuğun və qurunun birləşməsi nəticəsində yaranmışdır. Bu dörd element real surətdə mövcud olan, hiss ilə qavranılan şeylərin əsasını təşkil edir. Aristotelin fikrincə konkret mövcud olan, hiss ilə qavranılan şeylər hər cür elementlərin kombinasiyalarının qarşılıqlı təsirinin nəticəsidir. Aristotelin nöqteyi-nəzərincə birinci materiyadan fərqli olaraq, hiss ilə qavranılan varlıq dərkediləndir. Konkret varlığı əsas kateqoriyalar vasitəsilə müəyyənləşdirmək olar. Aristotel hesab edirdi ki, konkret şeylər — hiss ilə qavranılan varlıq, materiyanın (qile) və surətin, formanın (eydos, morfe) birləşməsi nəticəsində əmələ gəlmişdir. Forma potensiya, imkan halında mövcud olan materiyadan, dörd əsas elementdən gerçək, real varlığı yaradır. Onun fikrincə həqiqi varlıq materiya və formanın vəhdətindən ibarətdir.

Aristotelin materiya və forma haqqında təlimi onun bütün

fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir. O, bu təlimi ilə təkcə və ümuminin nisbəti problemini, yəni gerçəkliyin iki tərəfi haqqındakı təlimi yeni qaydada irəli sürür. Real dünya ilə ideal dünyanı bir-birindən ayıran Platondan fərqli olaraq, Aristotel iki dünyanı bir-biri ilə birləşdirir. Bu məsələlərin izahı ilə əlaqədar Aristotel birinci və ikinci mahiyyət haqqında bir sıra maraqlı fikirlər söyləmişdir. O, birinci mahiyyət deyəndə təkcə, bölünməz və hissi qavranılan varlığı nəzərdə tutur, birinci mahiyyəti ikinci mahiyyətdən fərqləndirirdi. Aristotel deyirdi ki, ikinci mahiyyət birinci mahiyyətdən törəmədir. İkinci mahiyyət konkret, fərdi mahiyyət deyildir, potensiya, imkan halında mahiyyətdir. Platon ümumi və dəyişməz ideyaları birinci real varlıq kimi başa düşür. Aristotel isə fərdinin, hiss ilə qavranılanın birinciliyini qəbul edirdi. O, mahiyyət kateqoriyasını gerçəkliyin dərki üçün əsas vasitə sayırdı.

Aristotelin dialektik fikirləri böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, "Metafizika", "Fizika" və "Kateqoriyalar" adlı əsərlərində hərəkət haqqında ətraflı danışmış, onun ayrı-ayrı növləri barədə maraqlı mülahizələr irəli sürmüşdür. Həmin əsərlərlə tanış olarkən belə qərara gəlirsən ki, Aristotelin hərəkət haqqında fikirləri ilk təkan ideyasına arxalansa da, nə qədər ziddiyyətli olsa da, bu fikirlər təbiətin empirik tədqiqatlarının təsiri altında yazılmışdır. Məsələn, Aristotel deyirdi ki, "hərəkət şeylərdən kənarda mövcud deyildir"[23]. Digər tərəfdən də o, "Metafizika"da sübut etməyə çalışırdı ki, hərəkətin mənbəyi birinci hərəkətverici qüvvədir. Həmin qüvvə isə Allahdır[24]. "Kateqoriyalar" əsərində yazırdı ki, "hərəkətin altı növü vardır: meydanagəlmə, məhvolma, artma, azalma, çevrilmə və yerdəyişmə"[25]. Aristotel hərəkəti dəyişmə ilə sıx surətdə əlaqələndirir, "Fizika" əsərində dəyişmənin dörd əsas növündən danışır, onları mahiyyət dəyişməsi, kəmiyyət dəyişməsi, keyfiyyət dəyişməsi, yerdəyişməsi kimi başa düşürdü. Aristotel hərəkətin mövcudluğunu əksliklərin varlığı ilə izah edirdi.

"Kateqoriyalar" əsərində bu barədə göstərirdi: "Ümumiyətlə, hərəkət sükunətin əksidir. Hərəkətin əks tərəfi sükunətdir, meydanagəlmənin əks tərəfi məhvolmadır, artmanın əks tərəfi azalmadır, yerdəyişmənin əks tərəfi isə yerində saymaqdır... Ən böyük əkslik — bir—birinə əks olan yerlərin dəyişməsidir. Məsələn, aşağıya doğru hərəkət — yuxarıya doğru hərəkət və yuxarıdan hərəkət — aşağıdan hərəkət"[26].

Aristotel "Metafizika" və "Kateqoriyalar" əsərində həm də zaman və məkan kateqoriyalarının şərhini vermişdir. O, konkret varlıq və zaman arasında sıx əlaqə görür, zaman və hərəkətin qarşılıqlı əlaqəsinin izahına diqqət yetirirdi. Aristotelin fikrincə "Zaman — keçmiş və gələcəyə nisbətdə hərəkətin miqdarıdır. Zaman kəsilməzliyə aiddir, özü də kəsilməzdir". Aristotel məkanı da cismin hərəkəti ilə əlaqələndirir, onun mövcudluğunu qəbul edir, lakin məkanı "xüsusi" zəruri reallıq kimi başa düşürdü. O deyirdi ki, cismin hərəkətində təzahür edən həmin reallıq obyektiv surətdə mövcuddur.

Səbəbiyyət haqqında Aristotel təlimi də böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, dörd əsas səbəbi bir-birindən fərqləndirir: maddi səbəb, formal səbəb, fəal səbəb, son və ya məqsədli səbəb. Aristotel yazır ki, maddi səbəb birinci materiyada, onun xarakterində mövcuddur, bu elə materiyanın özüdür. Deməli, maddi səbəb potensial (imkan) səbəb kimi çıxış edir. Formal səbəb bir fəal prinsip kimi forma ilə birləşir, materiyadan (potensial varlıqdan) "həqiqi reallıq", mahiyyət yaradır. Fəal səbəb hərəkətin mənbəyi və imkanın gerçəkliyə çevrilməsi prosesi ilə birləşir. Son və ya məqsədli səbəbi Aristotel yüksək qiymətləndirərək, göstərir ki, bu səbəb hərəkətin məqsədini və mənasını izah edir. Aristotelə görə, mövcudatın izahı və anlaşılması üçün həmin səbəblərin hamısını dərk etmək lazımdır, çünki onların hər biri müxtəlif əhəmiyyətə malikdir. Ona görə formal səbəb anlayışı daha mühüm əhəmiyyət kəsb edir, nəinki maddi səbəb. Aristotelin bu fikri özünü passiv materiya və fəal forma anlayışında aydın büruzə verir.

Bütün bunlardan aydın olur ki, Aristotelin ontoloji baxışların-

da idealizmin və metafizikanın müəyyən elementləri olmuşdur. Bu özünü onun məkan və zaman, son səbəb və məqsədəuyğunluq anlayışlarında aydın şəkildə göstərir. Ona baxmayaraq, xarici aləmin reallığı, birinci mahiyyətin (keyfiyyətin) əhəmiyyəti, ikincinin törəmə olması, hərəkətdə ziddiyyətlərin mövcudluğu haqqında onun mülahizələri sübut edir ki, Aristotel fəlsəfəsində gerçəkliyin materialist və dialektik anlayışlarının rüşeymləri də büruzə vermişdir.

İdealizm və materializm elementlərinin Aristotelin ruh haqqında təlimində xüsusi yeri vardır. Aristotel belə hesab edirdi ki, ruh canlı aləmin hamısına — bitkilərə də, heyvanlara da, insanlara da məxsusdur. Şübhə yoxdur ki, bütünlükdə onun ruh haqqında təlimi idealist xarakterə malikdir. Lakin Aristotel bu barədə bir sıra materialist fikirlər söyləmişdir. Məsələn, o yazırdı: "Ruhun fəaliyyəti cismin vəziyyəti ilə müəyyən edilir". "Ruh materiyasız mövcud deyildir". Bununla birlikdə Aristotel "Siyasət" əsərində irəli sürür ki, "üzvi varlıq" birinci növbədə ruhdan və cismdən ibarətdir; burada ruh hökmran, cisim isə tabeçilik prinsipinə malikdir". Belə fikirlərə Aristotelin "Ruh haqqında" əsərində də rast gəlirik. Ona görə "ruh canlı aləmin səbəbi və başlanğıcıdır. Ruh canlı cismlərin məqsədi və mahiyyətidir". Bu traktatda ruh bir forma kimi xarakterizə olunur, təbiət cismlərinin "entelexiya"sı adlandırılır. (Aristotel fəlsəfəsində "entelexiya" predmetin fəal gerçəkliyi mənasında başa düşülür). Onun fikrincə bu "entelexiya" əsasında predmetin imkandan gerçəkliyə çevrilməsi prosesi həyata keçirilir, başa çatır.

Aristotel fəlsəfəsində ruhun cismə münasibəti məsələsi, müəyyən mənada materiya və formanın münasibəti məsələsinin ontologiyasına bənzəyir. O, ruhun üç əsas səviyyəsindən danışırdı: birincisi, vegetativ ruh (bitkilərin ruhu); ikincisi, hissi ruh (heyvanlarda üstünlük təşkil edən ruh); üçüncüsü, ağlabatan ruh (bu ruh yalnız insanlara məxsusdur).

Başqa ruhlardan fərqli olaraq, ağlabatan ruhun fikir söyləmək, dərk edə bilmək xüsusiyyəti vardır. Aristotel ağlabatan ruhu bədəndən ayırır və onu əbədi hesab edirdi. O yazırdı: "Əql — ruh bədənlə əlaqədar olmasa yaxşıdır". Bu ziddiyyətli fikirlər sonralar müxtəlif mövqelərdən fikir yürüdən filosoflar tərəfindən sui-istifadə edilirdi.

Aristotelin idrak nəzəriyyəsi haqqında nə demək olar? O, dərk edən obyektə nisbətən maddi dünyanı birinci sayırdı. Aristotel hissi idrakı, idrakın əsas və tarixən birinci səviyyəsi olduğunu sübut etməyə çalışırdı. O deyirdi ki, insan hissi idrak vasitəsilə konkret varlığı — birinci mahiyyəti, təkcə fərdi şeyləri dərk edir. Aristotel hissi səviyyəni idrakın əsası hesab etsə də, ümumi qanunauyğunluqların dərk olunmasına diqqət yetirirdi. Onun fikrincə bu qanunauyğunluqlar əql vasitəsilə dərk oluna bilər. Aristotel idrakı, inkişafdakı bir proses kimi xarakterizə edir, onun qanunauyğun surətdə ən aşağı pillədən ən yüksək pilləyə getməsini tam aydınlığı ilə açıqlayırdı. O, inkişaf pillələrini belə təhlil edirdi: duyğu, təsəvvür, təcrübə. Aristotel deyirdi ki, incəsənət və elm — inkişafın ən yüksək zirvəsidir. O, hissi idrakla məntiqi idrakın imkanları arasında dialektik ziddiyyəti aydın görürdü. Yaşadığı dövr həmin ziddiyyəti həll etməyə imkan verməsə də o, hissi ilə rasionalın arasındakı dialektik vəhdəti çox yaxşı anlayırdı. Aristotel göstərirdi ki, ümumini yalnız müşahidə vasitəsi, yaxud "xatırlama" yolu ilə dərk etmək olmaz. Təfəkkürü praktiki fəaliyyətlə tutuşdurmaq, müqayisə etmək lazımdır. Beləliklə, Aristotel hissi idrakı həqiqi idrak sayırdı. O yazırdı ki, duyğular fərdi varlığı bilavasitə əks etdirir. İdrak prosesi duyğu səviyyəsindən və bilavasitə qavrayışdan təsəvvürə keçən zaman səhvlər əmələ gəlir. Hissi qavranılan predmetlər müəyyən anlayışlarda birləşən vaxt həmin səhvlər aradan qaldırılır. Elə elmi idrakın vəzifəsi də bundan ibarətdir. Aristotel hiss ilə qavranılan gerçəkliyə və abstraksiyalar vasitəsi ilə əldə edilən anlayışlara əsaslanan elmi idrakı mülahizədən fərqləndirirdi. Mülahizə də duyğuya əsaslanırdı. Deyirdi ki, mülahizə təsadüfi faktların məcmusudur. Ona görə

də, yaxşı halda mülahizə təkcə və təsadüfi hadisələrə aid ola bilər. İdrakın vəzifəsi isə zərurini və ən ümumini dərk etməkdən ibarətdir. Elmi idrak təcrübə yolu ilə kifayətlənməməlidir. Hissi qavrayış faktı yalnız nəticədir, onun köməyi ilə ümumi öyrənilməlidir.

Aristotel öz əsərlərində Platonun ideyalar konsepsiyasının tənqidi təhlilini də vermişdir. Aristotel belə hesab edirdi ki, ideyalar aləmi haqqında Platonun konsepsiyası real varlığın anlaşılmasına nəinki kömək göstərmir, əksinə, onu bir qədər çətinləşdirir.

Platonun ideyalar haqqında nəzəriyyəsi məntiq nöqteyi-nəzərindən mübahisəlidir. Aristotel "Metafizika" əsərində Platonun ziddiyyətli fikirlərini təhlil edərək belə qərara gəlir ki, onun nəzəriyyəsi mahiyyət etibarı ilə qeyri-elmidir və nəticədə əsl idraka mane olur. Marksizm klassikləri Platon ideyalarının Aristotel tərəfindən tənqidini, ümumiyyətlə, idealizmin tənqidi hesab edirdilər.

Aristotelin əsərlərində **məntiq problemi** mühüm yer tutur. O, məntiqi idrakın silahı, daha doğrusu elmi idrakın silahı kimi qiymətləndirirdi. Ona görə də Aristotelin məntiqə dair ən böyük əsərini "Orqanon" (nəzəri) adlandırması təsadüfi deyildir. Aristotel bir elm kimi, məntiqin nəzəri əsaslarını, formal məntiqin "Ziddiyyət qanunu"nu və "Üçüncünü istisna qanunu"nu işləyib hazırladı. Həmin qanunlar bu gün də öz əhəmiyyətini itirməmişdir. 1. "Ziddiyyət qanunu". Bu qanunun tələbi belədir: ola bilməz ki, dəyişməz bir şəraitdə həm ayrı-ayrı mülahizələr, həm də onların inkarı eyni zamanda həqiqət olsun. 2. "Üçüncünü istisna qanunu"na görə konkret şəraitdə bir-birinə əks iki mühakimədən yalnız biri düz ola bilər.

Aristotelin kosmoloji baxışları da maraqlıdır. O deyirdi ki, kosmos da dünyanın mərkəzi olan Yer kimi şarabənzərdir. Əslində, kosmos ümumi mərkəzi olan göy şarından ibarətdir. Burada çoxsaylı ulduzlar hərəkət edirlər. Yerə daha yaxın olan Aydır, ondan sonra gələnlər isə Günəş və başqa planetlərdir,

Yerdən ən çox uzaqda olan hərəkətsiz ulduzlardır. Aristotelin fikrincə Aydan Yerə qədər olan məkanda nə varsa hamısı materiya ilə doldurulmuşdur.

Bunlar dörd elementdən — od, su, hava və torpaqdan ibarətdir. Aydan Günəşə, planet və ulduzlara, kosmosa qədər olan məkanda nə varsa, o da materiyadan başqa həm də beşinci elementlə — efirlə doldurulmuşdur. Aristotel yazırdı ki, göy cismləri dəyişməzdir, lakin daimi dairəvi hərəkətdədir. Yer də dəyişir, amma o hərəkət etmir. Aristotelin birinci təkan ideyası sonralar göy cismlərinin hərəkəti haqqında teoloji konsepsiyaların meydana gəlməsinə səbəb oldu.

Aristotelin cəmiyyət haqqında təlimi bütün dövrlərdə maraq doğurmuşdur. Cəmiyyətin təşkili, dövlət haqqında təlimi "Siyasət" adlanan traktatında şərh olunmuşdur. Onun sosial baxışlarında diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də insanı ictimai varlıq kimi xarakterizədir. Buna görə də Aristotel dövlətdə həyatı insanın təbii mahiyyəti sayırdı. O, dövləti icma birliyinin inkişafı kimi başa düşür, icmanı isə inkişaf etmiş ailə adlandırırdı. Aristotel quldarlıq quruluşunun ardıcıl müdafiəçilərindən idi. O, quldarlığı cəmiyyətin təşkilinin təbii vəziyyəti hesab edərək deyirdi ki, birinin tabelikdə olması, digərinin hökmranlığı əvvəlcədən müəyyənləşdirilmişdir. Bu, təbiidir. Ona görə də biri anadangəlmə qul olur, digəri isə quldar. Aristotel quldarlıq cəmiyyətini "əbədiləşdirməsinə" baxmayaraq, eyni zamanda, başa düşürdü ki, getdikcə həmin cəmiyyətin böhranı başlayır. O, həddindən artıq varlanmanın əleyhinə çıxır və belə zənn edirdi ki, bu, cəmiyyətdə stabilliyi pozur.

Aristotelin fikrincə azad insan cəmiyyəti üç sinifdən ibarət olmalıdır: ən çox varlılar, orta sinif və kasıblar — azad sənətkarlar, əlmuzdu işləyənlər, bunlar "ikinci" dərəcəli adamlar hesab olunurdular. Ona görə dövlətin əmin-amanlığı üçün sərfəli orta sinifdir. Aristotel "dövlət" anlayışı ilə "cəmiyyət" anlayışını eyniləşdirir, üç yaxşı dövlət formasının və üç pis dövlət for-

masının bir-biri ilə müqayisəsini verirdi. O, yaxşı dövlət formasına — monarxiyanı, aristokratiyanı və politiyanı, pis dövlət formasına isə — qəddar üsul-idarələri, oliqarxiya hökmranlığını daxil edirdi. Aristotel dövlətin vəzifəsini aşağıdakılardan ibarət sayırdı: 1. Vətəndaşların həddindən artıq dərəcədə varlanmasının qarşısını almaq. 2. Şəxsiyyətin siyasi hakimiyyətinin həddindən çox inkişafına imkan verməmək. 3. Qulları itaətdə saxlamaq. Aristotel quldarlara xoşbəxtlik bəxş edən hər hansı bir dövləti ideal dövlət kimi qiymətləndirirdi. O, qulları, azad kasıbları siyasi cəhətdən hüquqsuz hesab edir, qalan azad vətəndaşların isə dövlət işlərində iştirakını lazım bilmirdi. Aristotelə görə ideal dövlət xüsusi mülkiyyətə, torpağa, qula sahib olmalıdır.

Fəlsəfə tarixində Aristotelin əxlaqi görüşləri də az maraq doğurmamışdır. O, əxlaqi prinsipləri real cəmiyyətdə insanın vəziyyəti, onun dövlətə münasibəti ilə müəyyənləşdirirdi. O deyirdi ki, dövlət vətəndaşlardan müəyyən xeyirxahlıq tələb etməlidir. Bunsuz cəmiyyətin maddi rifahını yaxşılaşdırmaq olmaz. Aristotel xeyirxahlığı iki qrupa bölürdü: birinci qrupu — ağlabatan, zəkaya uyğun (danoetik) xeyirxahlıq adlandırırdı. O, bu qrup xeyirxahlığı, birinci növbədə intellektual, əqli əməklə məşğul olan adamlara aid edirdi. Onun fikrincə insan belə xeyirxahlığa öyrənmə, həyatı dərketmə, təlim nəticəsində nail olur. Aristotel ikinci qrup xeyirxahlığı — etik xeyirxahlıq sayırdı. Onu insan xarakteri ilə əlaqələndirərək yazırdı ki, insan belə xeyirxahlığa vərdiş nəticəsində sahib ola bilər. O, hamının yaxşı yaşamasını istəyir, ancaq nə həddindən artıq varlı olmağın, nə də kasıblığın tərəfdarı deyildi. Aristotel orta vəziyyətdə yaşamağa üstünlük verirdi. O, insanın fəal olmasını son dərəcə vacib hesab edir, lakin hakimiyyəti ələ keçirmək, var-dövlət yığmaq, kef çəkmək məqsədi ilə göstərilən fəallığın əleyhinə çıxırdı. Belə məqsədlər güdən həyatı Aristotel heyvan həyatı, qul təfəkkür tərzi adlandırırdı. Aristotel praktiki fəaliyyətdə istər nəzəri, istərsə də fiziki fəaliyyətə yüksək

qiymət verirdi. İnsanın maddi və mənəvi rifahını yaxşılaşdıran hər bir fəaliyyətə rəğbətlə yanaşırdı.

Fəlsəfədə "xoşbəxtlik" problemi də Aristotelin dərin marağına səbəb olmuşdu. O, belə bir sualla oxucularına müraciət edir: hansı həyata məziyyətli, yaxşı həyat demək olar? Aristotel bu suala qısaca cavab verərək deyir ki, "Xoşbəxt həyatı məziyyətli, yaxşı həyat adlandırmaq olar". Bəs adi adam — "xoşbəxt həyat" — dedikdə nəyi nəzərdə tuturdu. Aristotel qeyd edirdi ki, adi adamdan xoşbəxtliyin nə olduğunu soruşsaq, çətin ki, bizə bir köməyi dəyə bilsin. Onun cavabı anlaşılmaz, qarışıq və ziddiyyətli olacaq. Etika sahəsində işləyərkən Aristotel bu suala cavab vermək üçün bir sıra fəlsəfi mühakimələr yürütmüşdür. "Nikomax etikası"nda Aristotel xoşbəxtliyin tərifini vermiş və həmin tərif sonralar böyük maraq doğurmuşdur. Aristotel yazmışdır: "Xoşbəxtlik qəlbin ali comərdliyə müvafiq fəaliyyətidir". Təəssüf ki, bu tərif ilkin olaraq qoyduğumuz — "Xoşbəxtlik nədir?" — sualına o qədər də aydın cavab vermir, kifayət qədər dumanlı səslənir. Ona görə də həmin tərif sonralar filosoflar üçün çoxəsrlik tapmacaya çevrildi. Kifayət qədər məqbul təriflərdən biri belə idi: "Xoşbəxtlik hərəkətsiz bir şey deyil, fəaliyyətdir". O, — "hərəkətsiz deyil" — dedikdə nəyi nəzərdə tuturdu? İnsanlara belə bir fikir xasdır ki, xoşbəxtlik özünü ləyaqətli, müvafiq qaydada apardığın halda yetişdiyin hansısa konkret məqsəddir. Bu cür baxışlara tərəfdar olanlar xoşbəxtliyi müəyyən obyekt kimi təsəvvür edirlər. Məsələn, səyahətimizin sonunda yetişmək arzusunda olduğumuz Londonu obyekt saymaq mümkünlüyü kimi. Elə bir gün gəlir ki, başladığımız işi sona çatdırır, bunun nəticəsində də xoşbəxtlik adlandırdığımız məqsədə nail oluruq. Lakin Aristotel də elə məhz bunu inkar edir. Xoşbəxtlik heç də bu anlamda olan məqsəd deyil. Aristotelin fikrincə o, heç də məqsəd deyil, daha çox müəyyən fəaliyyəti müşayiət edən bir şeydir. İnsan həyatının xarakteristikası timsalında xoşbəxtliyi, məsələn, inadkarlıq kimi xüsusiyyətlə tutuşdurmaq mümkündür. Nəyə isə inadla

nail olmağa can atan adam heç də inadkarlıq adlandırılan məqsədə yetişmir. Bu, sadəcə, nə isə etmək üsuludur ki, haqqında danışdığımız halda həmin nə isə şəraitin yedəyində getməmək bacarığıdır. Görünür, xoşbəxtlik müəyyən mənada müxtəlif həyati işlərin — qidalanmaq, sevişmək və i.a. hadisələri reallaşdırmaq üsuludur. Aristotel deyirdi ki, əgər kimsə müəyyən şəkildə bu fəaliyyətə cəlb edilibsə, biz onun xoşbəxt olduğunu deyə bilərik.

Filosoflar klassik etik nəzəriyyələr tarixində iki suala cavab verməyə çalışırdılar: "İnsanların düzgün, məziyyətli və yaxşı həyatı nədən ibarətdir?" və "İnsanlar özlərini necə aparmalıdırlar?" Aristotel hər iki sualla bağlı klassik əxlaq nəzəriyyəçisi kimi çıxış edir. Birinci suala cavab verərkən deyir: "Məziyyətli, yaxşı insan həyatı — xoşbəxt həyatdır". İkinci suala verilən cavab da birinci kimi sadədir: "İnsanlar özlərini elə aparmalıdırlar ki, xoşbəxt olsunlar". Lakin görünür, bu cavab da bir o qədər aydın deyil. Əgər siz — "Xoşbəxt olmaq üçün özümüzü konkret olaraq, necə aparmalıyıq?" — sualını versəniz, Aristotelin cavabı yaxşı məlum olan orta, yaxud qeyri-mütəxəssislərin bəzən dedikləri kimi, "qızıl orta" doktrinasından ibarət olacaq. Bu doktrinanın mühüm nəticəsi müxtəlif adamlar üçün xoşbəxt həyatın müxtəlif üsullarının mövcudluğudur. Hər hansı bir adam üçün uyğun olan, başqası üçün tamamilə əlverişsiz ola bilər. Bir də ki, məsələni təcrübi yolla öyrənmədən, yalnız əqli mühakimələrə əsaslanaraq hansı həyat tərzinin kimin üçün daha düzgün olması barədə söz demək mümkün deyil. Bunu yalnız təcrübi yolla, sınaqlar və yanılmalar üsulu ilə müəyyənləşdirmək olar. Bu iki tərifi birləşdirsək, deməliyik ki, Aristotel etikada həm realist, həm də empirik olmuşdur. Xoşbəxtliklə əlaqədar durum da bunun eynidir. O deyirdi ki, tərbiyəli olmaq üçün orta həddə riayət etmək lazımdır. Məsələn, xoşbəxtlik üçün insan cəsarətli, əliaçıq, ağıllı, mülayim olmalı, şəxsi qürur hissinə yiyələnməlidir. Aristotelin "comərdlik" adlandırdığı həmin xüsusiyyətlərin heç də hamısı mötədilliyə xas comərdliklər deyil.

Cəsarət qorxaqlıqla kor-koranə dəliqanlılıq, əliaçıqlıq xəsisliklə israfçılıq, şəxsi qürur xudpəsəndliklə şəxsiyyətiniitirmə arasındadır və i.a. Aristotelin "qızıl orta" fəlsəfəsi qısaca aşağıdakı şəkildə ifadə edilə bilər: xoşbəxtlik üçün insanlar mötədilliyə can atmalıdırlar. Onlar özlərini elə aparmalıdırlar ki, ifrata varmasınlar və orta durumda olsunlar. O yazırdı ki, əgər siz belə hərəkət edərsinizsə, xoşbəxtsiniz.

Aristotel əxlaqi problemlər sahəsində sağlam fikirlər söyləyən ilk dahi filosoflardandır. Meylləri, istəkləri, xasiyyəti, cəmiyyətdəki mövqeyindən və s. asılı olmayaraq hamının eyni yolla irəliləməsini sərt şəkildə tələb edən Platondan fərqlənərək, Aristotel insanların davranışı üçün belə sərt məhdudiyyətlər qoymur. Bunu onun həzz doktrinasından da görmək mümkündür. O, həzzin qeyd-şərtsiz pis olması ideyasını inkar edirdi. Aristotelin anlayışına görə müəyyən həcmdə sevinc olmasa, heç bir insan həyatda xoşbəxt ola bilməz. Bu onun məşhur — "işgəncə kürsüsündə heç bir adam xoşbəxt ola bilməz" — ifadəsində də öz əksini tapmışdır. Lakin etikaya sağlam düşüncə mövqeyindən yanaşmasına baxmayaraq, Aristotelin həmin sahədəki görüşlərində də zəif məqamlar mövcuddur.

Aristotel yaradıcılığı nəinki antik fəlsəfənin, həm də bütünlükdə qədim dünya xalqlarının təfəkkür tərzinin, bəşəriyyətin idrak sisteminin zirvəsi kimi qiymətləndirilməlidir. O, antik dövrün böyük alimi, ensiklopedik zəkaya malik mütəfəkkir filosofu idi. Dünyanın etik, estetik, məntiq təlimləri Şərq filosoflarından sonra öz əksini Aristotelin əsərlərində tapmışdı. Aristotel dövrünün elmi nailiyyətlərini sistemləşdirməklə kifayətlənmədi, o, həm də onları böyük bacarıqla inkişaf etdirdi və fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirdi. Onun təlimi sonrakı dövrlərdə meydana gələn bir sıra fəlsəfi sistemlərin başlanğıcı oldu. Aristotel Şərqdən bəhrələnsə də, Şərq xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikir tarixinin inkişafına böyük təsir göstərdi.

3. YUNAN FƏLSƏFƏSİNİN ELLİNİZM MƏRHƏLƏSİ

Ellinizm — yunan dilində Hellen sözündəndir, mənası isə ellinli deməkdir. Makedoniyalı İsgəndərin hakimiyyəti dövründə (e.ə. 334—324) Kiçik Asiya və Qara dəniz sahillərindəki mədəniyyət şərti olaraq belə adlandırılmışdı. Ellinizm terminini ilk dəfə elmə "Ellinizm tarixi" əsərinin müəllifi, alman tarixçisi İ.Q.Droyzen[27] gətirmişdir. Müasir dövrümüzdə isə yunan fəlsəfəsinin Ellinizm və Roma mərhələlərinin ən gözəl şərhi görkəmli rus fəlsəfə tarixçisi A.N.Çanışevin hazırladığı tədris vəsaitində verilmişdir[28]. Ona görə də dərsliyin bu bölmələrinin hazırlanmasında həmin vəsaitdən geniş istifadə olunmuşdur.

Ellinizm dövrü böyük İsgəndərin yürüşlərinin başlanmasından, onun imperiyasının ayrı-ayrı xırda dövlətlərə parçalanmasından, romalıların Misri fəthinə qədər olan dövrü əhatə edir. E.ə. IV - III əsrlərdə azad yunan polislərinin (dövlətlərinin) böhranı kulminasiya nöqtəsinə çatmışdı. Yunan şəhərləri əvvəlcə Makedoniyanın hakimiyyəti, sonralar isə Romanın təsiri altına düşmüşdü. Bu prosesə eramızdan əvvəl 146-cı ildə son qoyuldu. Yunanıstanın iqtisadi və siyasi cəhətdən süquta uğraması, imperiyanın ayrı-ayrı xırda dövlətlərə parçalanması, polislərin (dövlətlərin) rolunun artması yunan fəlsəfəsinin inkişafına da öz təsirini göstərdi.

Çanışev belə hesab edir ki, bu dövrdə fəlsəfənin predmeti də müəyyən qədər dəyişmişdir. Əlbəttə, fəlsəfə bir dünyagörüşü kimi qalsa da onun diqqət mərkəzi etik problemlərə yönəldilmişdir. Belə bir hal artıq sofistlərdə, Sokratda və onun davamçıları sayılan bir sıra məktəblərdə də epizodik şəkildə olsa da müşahidə edilirdi. Ellinizm dövründə sosial problemlər diqqət mərkəzində deyildi. Başqa sözlə, etika mənəviyyat, əxlaq haqqında təlim kimi ön plana çəkilirdi. Mənəviyyatın özündə isə əsas yeri totalitar rejim şəraitindən necə azad olmalı məsələsi tuturdu. Ellinizm fəlsəfəsi üçün Platon və Aristotelin qaldırdıqları problemlərdən bir qədər uzaqlaşmaq və Sokrataqədərki problemlərə müraciət etmək səciyyəvi idi. Epikür Demokriti, stoiklər Herakliti və digər naturfilosofları, skeptiklər sofistləri və onların aqnostisizmini yenidən dirçəltməyə cəhd göstərirdilər.

Ellinizm dövrünün başlanğıcı (III İsgəndərin 12 illik tarixi istilalar dövrü) zaman etibarı ilə Afinaya qayıdışdan sonra Aristotelin yaradıcılığında başlanan üçüncü dövrlə üst-üstə düşür. Bu dəfə Aristotel Afinaya 17 yaşlı gənc kimi yox, 50 yaşlı məşhur alim-filosof kimi gəldi. Yenidən akademiyaya qayıtmadı. Platonun yaratdığı həmin fəlsəfi məktəbə o dövrdə Ksenokrat rəhbərlik edirdi. Lakin o, Platon təlimini tam həcmdə və əvvəlki dərinliyi ilə davam etdirə bilmədi. Bu səbəbdən də Aristotel tənqidə məruz qoyduğu Platon təliminin mahiyyəti baxımından da olmasa, fəlsəfi problemlərin dərk edilməsinin nəzəri səviyyəsi baxımından özünü sözün əsl mənasında Platonun həqiqi varisi saya bilərdi.

E.ə. 335-334-cü illərdə Aristotel Likey adlanan fəlsəfi məktəbi yaratdı. Likey haqqında nə demək olar? Aristotel Afina vətəndaşı deyildi. Onun Afinada ev və torpaq almaq hüququ yox idi. Bu səbəbdən də o, həmin fəlsəfi məktəbi şəhərin kənarında yerləşdirdi. Aristotelin məktəbi Peripatos ("peripatos" - gəzinti sözündəndir), onun şagirdləri isə peripatetiklər adlandırıldı. Bu məktəbin ilk görkəmli nümayəndəsi Aristotelin sadiq dostu Feofrast idi.

FEOFRAST

Aristotel Afinanı ikinci dəfə və həmişəlik tərk etdiyi zaman Likeyin idarə olunmasını **FEOFRASTA (e.ə. ya 370-372, ya da 285-287)** tapşırdı. Feofrast nisbətən uzun bir ömür yaşamış, gərgin əməyi sayəsində ən müxtəlif elm sahələrinə - məntiqə, riyaziyyata, fizika və astronomiyaya, biologiya və təbabətə, psixologiya və etikaya, ritorika və siyasətə, həmçinin fəlsəfəyə dair xeyli əsər yazmışdır. Sonralar Feofrastın əsas fəlsəfi əsəri "Metafizika"nın Aristotelin əsəri olduğu ehtimal edilirdi.

Əslində bu belə deyildi. Fəlsəfənin problemlər üzrə ilk sistematik tarixi Feofrastın "Fiziklərin rəyləri" adlı əsərində verilmişdir. Onun polemik-fəlsəfi əsərləri də var. Məsələn, "Akademiklərin əleyhinə". Filosofların yeni siyasi ideyalarını mühafizə edən Feofrast "ən yaxşı dövlət quruluşu haqqında" fikirlər söyləmişdir. Bunlarla yanaşı, o, həm də "Bitkilərin tarixi haqqında", "Bitkilərin səbəbləri haqqında", "Alov haqqında", "Sərxoşluq haqqında", "Duz, süd və kvaslar haqqında", "Atalar sözləri haqqında", bizə gəlib çatan "Etik xarakterlər" kimi xüsusi elmi və dar mövzulu əsərlərin də müəllifidir. İlk iki əsəri sayəsində Feofast "botanikanın atası" kimi məşhurlaşmışdı.

Feofrastı din, onun tarixi və mahiyyəti də maraqlandırırdı. Onun bu əsərləri zəmanəmizə gəlib çatmayan "Tanrılar haqqında", "Tanrıların tarixi haqqında" və b. əsərlərində şərh olunmuşdur. Feofrast həmin əsərlərində Aristotel fəlsəfəsinin empirik meyllərini inkişaf etdirmiş, bəzən hətta onu tənqidə məruz qoymuş, fizika, fəlsəfə və etikaya dair ağlabatan fikirlər söyləmişdir.

Feofrastın empirizmi, onun daha çox diqqəti cəlb edən fəlsəfi və elmi baxışlarının müxtəlif cəhətləri barədə dövrümüzə yalnız məlumatlar gəlib çatmışdır. Aristoteldən sonrakı likeyin konkret elmi yönümü ilə əlaqədar Feofrast da güman ki, Aristotel qnoseologiyasının empirik təmayülünü inkişaf etdirirdi. O, eyni zamanda, idrakla biliyin başlanğıcını zəkaya uyğun ruhda görən müəlliminin rasionalist meylini dəstəkləmirdi. Feofrast belə hesab edirdi ki, hiss üzvləri və təcrübə vasitəsilə əldə olunan bilik ilkin biliklərin də yeganə mənbəyidir. Daha sonrakı antik fəlsəfi ənənədə Feofrastı empirizmin və sensualizmin nümayəndəsi hesab edirdilər. Ona görə də İsgəndəriyyəli Kliment deyirdi ki, Feofrast fəlsəfəsində "sübutların başlanğıcı hisslərdir"[29].

Feofrast özünün əxlaq nəzəriyyəsində insanın səadəti üçün həyatda əlverişli şərait olduğunu vurğulamış, asketizmi rədd etmiş, həyatın ali məqsədini rifaha xidmətdə görmüşdür. Bir fizik kimi o, məkan və boşluq, hərəkət və zaman problemlərinə

münasibətdə də Aristotellə razılaşmırdı. O, Aristoteldən fərqli olaraq, hərəkətin növlərinin sayını genişləndirirdi. Aristotel belə düşünürdü ki, hərəkət yalnız "mahiyyət", "keyfiyyət", "kəmiyyət" və "yer" kateqoriyalarına uyğun gəlir. Belə ki, hərəkətdə olan cism məhv olduqda öz mahiyyətini itirir, təşəkkül tapdıqda mahiyyətini, formasını əldə edir. Digər hallarda isə müvafiq olaraq keyfiyyət və kəmiyyət dəyişiklikləri və yerdəyişmələri baş verir. Feofrastın fikrincə bütün kateqoriyalar aspektində (baxımında) hərəkətdən danışmaq mümkündür.

Məsələn, münasibət kateqoriyasını götürək. Axı münasibətlər heç də əbədi deyil — oğul vəfat etdikdən sonra atalıq da aradan qalxır, yəni ata öz atalığını itirir (təbii ki, əgər oğul yeganə övlad olarsa). Keyfiyyət hərəkətindən danışarkən Feofrast onun təkcə tədriciliyinə, kəsilməzliyinə deyil, həm də onun kəsilənliyinə, sıçrayışlı xarakterə malik olmasına da diqqət yetirir. Məsələn, ağ aralıq mərhələlərdən yan keçərək birbaşa qara ola bilər.

Feofrast "Birinci fəlsəfə" sahəsində Aristotelin təlimini bütövlükdə qəbul edirdi. Buna baxmayaraq, daha sonralar o, Aristotelin ilk təkanverici qüvvə haqqında təliminə diqqət yetirir, bunun Aristotelin dünyagörüşündə ən zəif, qondarma, şübhəli idealist bir məqam olduğunu vurğulayırdı. Doğrudur, Feofrastın Aristotelin hərəkətsiz ilk təkanverici qüvvə haqqında təliminin tənqidi o qədər də böyük əhəmiyyət daşımırdı. O, Aristotelin bu təlimini tamamilə rədd etmir, yalnız onun daxili qüsurlarına diqqət yetirirdi. Feofrastın bu məsələ ilə əlaqədar aporiyası aşağıdakılardan ibarətdir: neçə ilk təkanverici qüvvə var - bir, yaxud bir neçə? Əgər ilk təkanverici qüvvə birdirsə, onda nə üçün bütün səma cismləri eyni şəkildə hərəkət etmir? Yox, əgər hər cismin özünün ilk təkanverici qüvvəsi varsa, onların hərəkətlərindəki müvafiqliyi necə izah etməli? Bütün bunlara baxmayaraq, Feofrast öz müəlliminin kosmologiyasından kənara çıxa bilmədi. Kosmosun həqiqi quruluşu onun üçün sirr olaraq qaldı. Əlbəttə, bu, həm qədim dövr, həm də orta əsrlərin digər filosof və mü-

təfəkkirləri üçün də sirr idi. Feofrast bütünlükdə Aristotelin Allah haqqında fikirlərinə tərəfdardı. O, kosmosun vaxtaşırı ümumkainat alovunda məhv olması haqqında stoik Zenonun təliminə qarşı çıxaraq dünyanın zamanda əbədiliyi haqqında Aristotel təlimini müdafiə edirdi. Likeyin digər görkəmli nümayəndələrindən Dige-arx, Aristoksen və Evdemin adını çəkmək olar. Onların əsli Böyük Yunanıstandandır.

Digearx ensiklopedik zəkaya malik coğrafiyaşünas alim idi. O, Yerin çevrəsinin uzunluğunun 52 min kilometr olduğunu müəyyənləşdirmişdir. Digearxın sosioloji baxışları çox maraqlıdır. O, dövlət, onun idarə formaları haqqında da bir sıra fikirlər söyləmişdir. Digearx elə bir dövlət formasını ideal sayıb ki, orada monarxiya, aristokratiya və demokratiya elementləri uzlaşdırılmış olsun. O, ruhun xüsusi mahiyyəti və onun ölməzliyi haqqında Platon təliminin əleyhinə çıxmış, dünyada hər şeyin, o cümlədən də canlı orqanizmin dörd elementdən yaranması fikrini müdafiə etmişdir. Digearx deyirdi ki, ruh özü də canlı orqanizmi təşkil edən dörd elementin harmoniyasıdır.

Likeyin başqa bir nümayəndəsi **Aristoksen** "Pifaqorun həyatı", "Pifaqor həyat tərzi", "Pifaqorçuluq rəyləri" adlı əsərləri ilə peripatetizmə Pifaqor ənənələrini daxil etmişdir. Aristoksenin əsərləri dövrümüzə gəlib çatmasa da, onlar haqqında bizə Laertli Diogen, Porfiri və Yamblix bir sıra məlumatlar vermişlər.

Likeyin nümayəndələri haqqında danışanda Rodos adasından olan **Evdemin** adını çəkmək yerinə düşərdi. O, elm tarixinə dair bir sıra əsərlərin müəllifi olmuşdur. Onlardan "Hesab tarixi", "Həndəsə tarixi", "Astronomiya tarixi" kimi əsərləri göstərmək olar. Təəssüf ki, bu əsərlərdən yalnız fraqmentlər qalmışdır. Evdem etikaya dair əsərlər də yazmışdır. Təsadüfi deyildir ki, Aristotel öz "etika"larından birini "Evdem etikası"na həsr etmişdir. Evdem Aristotelin "Fizika", "Analitika", "Etika" adlanan əsərlərinə şərhlər yazmışdır. Aristotel fəlsəfəsinin görkəmli davamçılarından biri də Straton olmuşdur.

LAMPSAKLI STRATON

STRATON (e.ə. 269/268-ci ildə vəfat etmişdir) ensiklopedik zəkaya malik alim idi. Metafizikaya, etik, siyasi və psixoloji mövzulara dair əsərlər yazmışdır. Lakin onun ən samballı işi fizikaya həsr edilmişdir. Elə bununla əlaqədar ona "fizik" ləqəbini vermişdilər. Stratonda peripatetizm materialist istiqamətə yönəldi. Çanışev hesab edirdi ki, Stratonun peripatetik materializmindən geniş danışmaq mümkündür. Təsadüfi deyildir ki, e.ə. I əsrdə Askalonlu akademik Antiox akademiklər, peripatetiklər və stoiklərin təlimlərini eklektik şəkildə birləşdirməyə cəhd göstərərkən burada peripatetik Stratonun təlimini istisna etmişdi. Straton Aristotel ilahiyyatını rədd etmiş, hadisələrin izahını verərkən yalnız təbii və qüvvədə olan səbəblərin izahı ilə kifayətlənmiş, digər səbəblərin izahına cəhd göstərməmişdir. Straton öyrədirdi ki, mövcud olanların hamısı təbiət tərəfindən yaradılmışdır. Ona görə təbiət ilahilikdən, şüurdan və şəxsiyyətdən məhrum, heç bir xarici forma və məqsədlərə tabe olmayan, öz-özünü təmin edən və avtomatik surətdə törəyən varlıqdır. Stratonun fikrincə təbiətdəki əsas təbii qüvvə ağırlıqdır. Elə hərəkətin mənbəyini də bunda axtarmaq lazımdır. O, boşluq problemilə əlaqədar Aristotellə razılaşmırdı. Aristotel boşluğu inkar edirdi. Straton isə, əksinə, boşluğun mövcudluğunu mücərrəd şəkildə yox, gerçəkliyin müşahidə oluna bilən faktları əsasında sübuta çalışırdı. Məlum olduğu kimi, antik atomizm təbiət hadisələrinin müxtəlifliyinin iki əsası olduğunu göstərirdi: boşluq və atomlar. Lakin Straton dünyada boşluqların mövcudluğu haqqında təlimlə razılaşsa da atomlar haqqında təlimi qəbul etmədi. Straton deyirdi ki, həqiqətən də boşluq maddi hissəcikləri bir-birindən az və ya çox vaxt təcrid edir. Kainatda istiliyin və işığın yayılması da bunun nəticəsində mümkün olur. O, bölünməz hissəcikləri — atomları rədd edirdi. Levkipp, Demokrit və Epikürün atomlarını "Demokrit rəyaları" adlandırırdı. Straton Aristotelin dünya əqli

və fəal intellekt haqqındakı təlimini də qəbul etmirdi. O, ruhun ölməzliyinin əleyhinə çıxaraq göstərirdi ki, ruh bədənlə birlikdə zəifləyir və məhv olur. Bilik — ruhun hiss üzvlərindən başlanan hərəkətidir. Straton da stoiklər kimi əşyanı və bu əşyanı göstərən söz anlayışını bir-birindən fərqləndirirdi.

Laertli Diogen Aristotel, Feofrast və Stratonun vəsiyyətlərinin mətnlərini bizim üçün qoruyub saxlamışdır. Hər üç vəsiyyətnamədə qullardan hansını azad etmək, hansını satmaq, hansını isə başqasına vermək lazım gəldiyi barədə tövsiyələr verilmişdir. Stratonun vəfatı ilə Likeyin "qızıl əsri" başa çatdı. Daha sonralar Yunanıstanda yeni materialist təlimlər təşəkkül tapmağa başladı.

EPİKÜR

EPİKÜR (e.ə. 342—271) antik yunan materializminin görkəmli nümayəndələrindəndir. Mənşə etibarı ilə afinalıdır. O, həm də ən işıqlı yunan maarifçisi kimi tanınmışdır. Pifaqor, Meliss və astronom Aristarxın vətəni Samos adasında anadan olmuşdur. Onun yazdığı "Fiziklərə qarşı qısa etirazlar", "Atomlar və boşluq haqqında", "Təbiət haqqında", "Həyat tərzi haqqında", "Son məqsəd haqqında" əsərlərin yalnız adları qalıb. Epikür musiqiyə və tibb məsələlərinə dair əsərlər də yaratmışdır. Onların əksəriyyəti zəmanəmizə gəlib çatmamışdır. Epikür təlimi haqqında məlumatlarımızın əsasında Laertli Diogenin əsərləri durur. Lukretsinin "Əşyaların təbiəti haqqında" poemasında epikürçülük haqqında geniş məlumat verilmişdir. 1888-ci ildə Vatikan əlyazmalarında Epikürün "Əsas fikirlər" adlı seçmə kəlamları tapılmışdır.

Epikür fəlsəfəsinin mənbəyi Demokritin atomistika təlimi olmuşdur. Epikür Demokritin fəlsəfəsini dərindən öyrənmiş və sonralar Afinada özünün fəlsəfi məktəbini ("Epikür bağı") yaratmışdır. Öz müəllimi Demokrit kimi Epikür də dünyanı bölünməz atomlardan və bunların hərəkətdə olduğu boşluqdan

ibarət hesab edirdi. Demokritdən fərqli olaraq, Epikür göstərirdi ki, atomlar təkcə böyüklüyünə və formalarına görə deyil, habelə ağırlıqlarına görə də fərqlənirlər. F.Engels yazır ki, Epikür özünəməxsus şəkildə atom çəkisini bilmiş və atomun həcmini təyin etməyə cəhd göstərmişdir. Epikürə görə atomlar əbədi, fasiləsiz hərəkət halındadırlar. Hərəkət atomların və boşluğun vəhdətinin, onların qarşılıqlı təsirinin nəticəsidir. Epikür atomların hərəkətinin səbəbini öyrənmək sahəsində yeni fikirlər söyləmişdir. O qeyd etmişdir ki, atomların hərəkəti onların ağırlığı ilə əlaqədardır. Ağırlıqlarından asılı olaraq atomlar şaquli xətt üzrə hərəkət etməklə bərabər, düzxətli hərəkətdən kənara meyl göstərib əyri xətlə də hərəkətdədirlər. Epikürün zənnincə atomlar boşluqda üç cür hərəkətə malikdirlər: 1) düz xətt üzrə düşmə hərəkəti, 2) düz xətdən kənara meyl edilməsindən törəyən hərəkət və 3) atomların toqquşmasından əmələ gələn hərəkət.

Marks "Demokritin naturfəlsəfəsi ilə Epikürün naturfəlsəfəsi arasında fərq" mövzusunda yazdığı doktorluq dissertasiyasında Epikürün bu fikrini qiymətləndirmişdir. Marksa görə atomların düz xətdən kənara meyli xüsusiyyətini aşkara çıxarmaqla Epikür atomlar aləminin quruluşunu dəyişdirdi və göstərdi ki, öz-özünə meyletmə atomların daxili mahiyyətinin təzahürüdür. Epikürün fəlsəfəsində təbiət hadisələrinin sadəlövh-materialist şərhi dünyaya kortəbii dialektik baxışla üzvi surətdə birləşmişdir. Qədim materialistlər varlıqdakı bütün dəyişmələrin səbəbini sonsuz, hərəkət edən materiyada, təbiətin özündə görmüşlər. O deyirdi ki, fəlsəfənin, elmin vəzifəsi daha mühüm səbəbləri axtarıb tapmaqdan, ölməz təbiətin qanunauyğunluqlarının dərkindən və onları izah edib, öyrənib insanlar üçün xoşbəxt həyat yaratmaqdan ibarətdir. Epikür Demokritə nisbətən irəli gedərək təbii zərurəti, səbəbiyyəti daha mükəmməl anlamış, atomların hərəkətində təsadüfi halları qəbul edərək determinizmin fatalistcəsinə izahının əleyhinə çıxmışdır. Fəlsəfə tarixində Epikürün böyük xidməti bir də ondadır ki,

Demokritdən fərqli olaraq rəng, iy, dad kimi keyfiyyətlərin obyektivliyini qəbul etmişdir.

Bir neçə kəlmə də Epikürün idrak nəzəriyyəsi haqqında. Epikür duyulan maddi şeyləri insan biliyinin mənbəyi saymış, idrakın mexanizmi və yolları haqqında sadəlövh materialist müddəalar söyləmişdir. O, təbiəti, onun gizli sirlərini öyrənməyi inadla tövsiyə etmişdir. Epikürün təliminə görə idrak müşahidə, hissi qavrayışlar əsasında inkişafdadır. Onun təbirincə cismlərin surətləri, izi (ləpiri) hiss üzvlərinə keçərək insanda duyğu əmələ gətirir. Bu da öz növbəsində ruhda xarici cism və hadisələrin uyğun surətlərini yaradır. İnsan özünün yaddaşı sayəsində xarici aləmdən gələn cismlərin surətlərini toplayaraq saxlayır. Təfəkkürün vasitəsi ilə onları təhlil edir, ümumiləşdirir və nəhayət, anlayışlar əmələ gətirir. Epikürə görə əldə olunan təsəvvürlər cismlərə, hadisələrə uyğun gəlirsə həqiqətdir, uyğun gəlmirsə yalandır. Epikür duyğuların obyektiv məzmununu açıb göstərməklə yanaşı ruhun maddiliyini də əsaslandırmağa çalışmışdır. Ona görə ruh atomlardan ibarətdir. Ruh bütün orqanizm ilə əlaqədardır. Epikürün materialist fəlsəfəsi dinə və idealizmə açıq hücuma keçərək təsdiq edirdi ki, kainat sonsuzdur, qeyri-məhduddur, maddi aləmdən başqa və ondan kənarda heç bir şey yoxdur. Epikür öyrədirdi ki, insanlar nə təbiətin dəhşətli hadisələrindən, nə də allahlardan qorxmamalıdırlar. İstər ölənlər, istərsə də sağ qalanlar üçün ölüm qorxusu görünməməlidir. Axirət deyilən heç bir şey yoxdur. İnsan bilməlidir ki, öləndən sonra onun atomlarından ibarət olan ruhu da dağılır. Odur ki, insan üçün həyat zövqü ancaq bu dünyada mövcuddur.

Epikürün fəlsəfəsinə müraciət edərkən onu nəzərə almaq lazımdır ki, o, ilk növbədə fəlsəfəni insanın xoşbəxt həyata nail olması üçün mühüm vasitələrdən biri saymışdır. O, fəlsəfə ilə məşğul olmağın zəruriliyindən danışmış və belə məsləhət vermişdir: "Qoy heç kim cavanlıqda fəlsəfə ilə məşğul olmağı təxirə salmasın, qocalıqda isə heç kim fəlsəfə ilə məşğul olmaqdan yorulmasın... - Fəlsəfə ilə məşğul olmağın hələ tez, yaxud

artıq gec olduğunu - deyən insan, — xoşbəxt olmaq hələ tezdir və ya artıq gecdir, — deyənə bənzər. Odur ki, **fəlsəfə ilə həm** gənc, həm də qoca məşğul olmalıdır: birinci — qocalanda da keçmiş haqqında xoş xatirələrlə cavan qalmaq üçün, ikinci — həm gənc, həm də ahıl olmaq və gələcək qarşısında vahimə hissi keçirməmək üçün fəlsəfə ilə məşğul olmalıdır"[30]. Beləliklə, Epikür üçün fəlsəfə ilə məşğul olmaq — xoşbəxtliyə aparan yoldur. Bu da ellinizm fəlsəfəsinin ümumi etik istiqamətinə uyğun gəlir. Epikür fəlsəfəsində belə bir düzgün fikir də yürüdülür ki, fəlsəfənin qarşısında duran vəzifələri uğurla həyata keçirmək üçün təbiət elmlərini öyrənmək və onların nailiyyətlərindən bacarıqla istifadə etmək lazımdır. Epikür deyirdi ki, elə fizikanı öyrənməyin zəruriliyi də buradan meydana gəlir. Lakin Epikürdə fizika müstəqil əhəmiyyətə malik deyil, o, yalnız etikanın təməlini təşkil edir. Epikür bu barədə tamamilə açıq danışır və yazırdı ki, "...iztirab və istəklərin hüdudlarından xəbərsizlik təşviş doğurmasaydı, təbiəti öyrənməyimizə heç ehtiyac da olmazdı".

Epikürün fikrincə təbiəti öyrənmək istəyən hər bir adamın idrak nəzəriyyəsinə ehtiyacı vardır. Epikür bunu kanonika adlandırırdı. Çünki onun idrak nəzəriyyəsinin təməlində həqiqət meyarları, yaxud kanonlar ("kanon" — ölçü, nümunə, meyar deməkdir) dururdu. Epikür həqiqətin əsas və ilkin meyarını bizə bilavasitə gəlib çatan duyğularda görürdü. "Herodota məktub"unda Epikür yazırdı ki, "biz hər şeydə duyğulara əsaslanmalıyıq". İdrakı dünya haqqında biliklərin başlıca mənbəyi sayan Platon və Aristoteldən fərqli olaraq, Epikür sübut etməyə çalışırdı ki, ilk mənbə duyğulardır. İdrak tamamilə onlardan asılıdır. Epikür fəlsəfəsində Demokritdə olduğu kimi idrak hissi və rasional pillələrə bölünmür. Epikürə görə idrakın öz predmeti yoxdur. O, duyğulara əsaslanır. Həmin duyğular isə o mənada idrakdan kənardır ki, nə idrak və duyğulara bir şey əlavə edə, nə də onları inkar edə bilmir. Duyğular yaddaşdan da asılı deyil. Vaxtilə olub keçənlər haqqında yad-

daşın artıq keçmişdə qalan duyğularımızda heç nəyi dəyişmək imkanı yoxdur. Hər hansı bir duyğu digər bir duyğunu təkzib edə bilməz.

Obyektiv, gerçək dünya bizim duyğularımızdan asılı surətdə mövcud olduğundan, hisslərimizlə qavradığımız dünyanı onunla eyniləşdirən Epikür, daha sonralar ilkin və törəmə keyfiyyətlər problemi adlandırılan problemi Demokritdən bir qədər fərqli həll edir. O, atomların özlüyündə ikinci hissi keyfiyyətlərə malik olmaması barədə Demokritlə razılaşsa da, bu keyfiyyətlərin tamamilə subyektiv xarakterə malik olması fikri ilə heç də razı deyildi. Burada Epikür orta mövqe tutur: ikinci keyfiyyətlər atomların özlərinə xas deyil, lakin onlar heç də yalnız subyektiv və obyektiv münasibətlər mərhələsində yaranmır. İkinci keyfiyyətlər mürəkkəb, çoxlu atomlardan ibarət olan obyektlər səviyyəsində, atomların qarşılıqlı əlaqəsinin, uzlaşmasının və hərəkətinin nəticəsi kimi təşəkkül tapır. Beləliklə, Epikürün idrak nəzəriyyəsi sensualizmi mütləqləşdirməsi baxımından qüsurludur. Ona görə ki, özlüyündə duyğular həqiqətin meyarı kimi çıxış edə bilməz. Belə bir meyar yalnız praktika ola bilər.

Təbiət haqqında Epikür təlimi həm ümumi dünyagörüşü məsələlərini, həm də xüsusi məsələləri əhatə edir. Predmeti səma, astronomik və metereoloji hadisələrdən ibarət olan "Pifokla məktub"unda Epikür təkcə dünyanın yaranması məsələləri haqqında düşünmür. Onu həm də konkret biliklər maraqlandırır. Eyni zamanda, o, Günəşin çıxması və batması, Ayın fəzaları və Ay işığının mənşəyi, Günəş və Ay tutulmalarından, səma cismlərinin düzgün hərəkətinin, gecə və gündüzün uzunluğunun dəyişməsinin səbəblərindən danışır. Hava durumunun əvvəlcədən müəyyənləşdirilməsi, buludların, ildırımın, göy gurultusunun, zəlzələlərin, şəhin, küləklərin, dolunun, qarın, buzun mənşəyi məsələləri də Epikürün diqqətindən yayınmırdı. Onu Ay ətrafındakı halqa da, kometalar da, ulduzların hərəkəti də maraqlandırırdı.

İdealist Platonun kosmik ilahiyyatından, kəskin şəkildə dünyanı Ay üstündə və Ay altında olan dünyaya bölən Aristoteldən fərqli olaraq, Epikür dünyanın vəhdəti ideyasını dəstəkləyirdi. Burada o, elmlə mifologiyanı kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoyur. Epikürün dünyagörüşü nəinki antiidealist, həm də antimifolojidir. Etiraf edək ki, yalnız bu yolla insanların səma qarşısında geniş yayılmış vahimədən xilas olması və onların qəlblərindəki narahatçılığın aradan qaldırılması mümkün idi. Düzdür, Epikür öz fizikasında onu maraqlandıran səma hadisələrindən, demək olar ki, heç birinə həqiqi elmi izahat verə bilməzdi. Biz Epikürün fizikasını yüksək qiymətləndiririk. Çünki o, fizikanın təkcə təbiəti təsvir etmək xüsusiyyətini deyil, həm də təbiət hadisələrinin səbəblərini tapmalı olduğunu vurğulayırdı. Yalnız belə bir fizika insanlara epikürçülərin arzuladıqları dincliyi bəxş edə bilərdi. Fizikanın etikaya xidmətini nəzərdə tutan Epikür üçün isə önəmli olanı da elə bu idi. O, haqlı olaraq deyirdi ki, "əgər atmosfer hadisələri, yaxud ölüm qarşısında narahatlıq yaranmasaydı, fizikaya ehtiyac da qalmazdı"[31].

Epikür bu məsələlərin izahında Levkipp və Demokritin ardınca getsə də, o, özü də dünyanın möhtəşəm bir təsvirini yaradır. Sələfləri kimi Epikür də həqiqi fəlsəfədən səmərəli olanların hamısını əxz edir. Onların əsasında yeni fikirlər söyləyir. Epikür "Herodota məktub"unda yazırdı: "İlk növbədə heç nə mövcud olmayandan yaranmır". Əks halda, hər şey hər şeydən törəyər və heç bir toxuma ehtiyac olmazdı. Digər tərəfdən, heç nə məhv olmur və mövcud olmayana çevrilmir. Çünki "yox olan dağılaraq mövcud olmayana çevrilsəydi, hər şey artıq çoxdan məhv olardı, çünki dağıntıdan yaranan mövcud olmazdı". Daha sonra Epikür kainatın əbədiliyini əsaslandıraraq qeyd edirdi ki, "Kainat indi necədirsə, daim elə də olacaq", çünki "o, heç nəyə dönə bilməz", axı, "kainatdan başqa, ona daxil ola bilən heç nə yoxdur".

Epikürün fikrincə cismlər özləri ya sadə, ya da mürəkkəbdir.

Mürəkkəb cismlər sadələrdən ibarətdir, sadələr isə ona görə sadədir ki, onlar bölünməzdir. Onlar atomlardır. Epikürə görə bölünmənin də bir həddi olmalıdır. Belə bölünmə olmasaydı, mövcud olan bölünərək sonda heçə çevrilərdi. Yalnız sonsuz dərəcədə böyük olan cism heç nəyə çevrilmədən sonsuz bölünə bilər. Lakin belə cism olmur. O, öz fikrini davam etdirərək göstərirdi ki, bölünmənin həddi nəzərdə tutulmalıdır. Bu həd atomlardır. Atomlarda boşluq olmadığından, onlar mütləq sıxlığa malikdir. Bu səbəbdən də möhkəm və bölünməzdir. Atomlar bir-birindən böyüklüyü, forması və çəkisi ilə fərqlənir. Atomun böyüklüyü məhdudlaşdırılır — o gözlə görülə bilməz. Atomların formaları saysız-hesabsızdır. Onları saymaq qeyri-mümkündür. Burada Epikürün Levkipp və Demokritlə üstüörtülü mübahisələri hiss edilir. Levkipp və Demokrit dünya böyüklükdə atomların mövcudluğunu mümkün sayır və atomların formalarının sayının sonsuz olduğunu bildirirdilər. Sonuncu məsələdə istər Levkipp, istər Demokrit, istərsə də Epikür haqlı deyil. Atomların formalarının sayı (kimyəvi elementlərin, yaxud başqa səviyyədə - elementar hissəciklərin) sonsuz deyil. Etiraf edək ki, atomistlər sonu olan sayda elementlərdən törəyən kombinasiyaların sayını lazımınca qiymətləndirə bilmir və dünyanın müxtəlifliyini həddən artıq şişirdirdilər.

Varlığın qarşılıqlı surətdə qeyri-varlığa çevrilməsini inkar edən Epikür nə mütləq təsəkkülü, nə də mütləq məhvolmanı qəbul etmirdi. Onun fikrincə bütün dəyişmələr və yeniləşmələr atomların məkanda yerdəyişmələri, haradasa artmaları və azalmaları yolu ilə baş verir. O belə hesab edirdi ki, hərəkətin mənbəyi atomların özündədir. Atomların hərəkətinin izahı üçün Epikürün nə Platonun dünya ruhu, nə də Aristotelin ilk təkan ideyasına ehtiyacı var idi. Doğrudur, Epikür də atomların hərəkətinin mənbəyini elmi şəkildə izah edə bilmirdi, o bu mənbəyi çəki kimi təbii bir keyfiyyətdə görürdü. Lakin Epikür çəkinin cismlərin daimi xassəsi olmadığını dərk etmir və

anlamırdı ki, çəki cismlərin müvəqqəti bir keyfiyyətidir. O, mövcud ola da bilər, olmaya da bilər.

Epikürçülükdən sonra mahiyyətcə yeni fəlsəfi məktəblər — **kiniklər və stoiklər** meydana gəldi. Bu təlimlər **gedonizmə** (yunan sözüdür, mənası həzz almaq deməkdir) yaxındır, öz mahiyyəti etibarı ilə təskinlik fəlsəfəsilə daha çox səsləşir. Lakin həzz almaq arzusu həyatın yeganə dəyərli məqsədidir iddiasından fərqli olaraq stoiklər yeni fikirlər irəli sürür və kiniklər aşağıdakı suallara cavab vermək istəyirdilər: "İnsan üçün hansı həyat tərzi sərfəlidir?", "İnsanlar özlərini necə aparmalıdırlar?" və s... Onlar insana bədbəxtlik üz verən zaman bir sıra yollar tövsiyə edirdilər: bədbəxtliyə tabe olmaq, onunla mübarizə aparmamaq, ondan yayınmaq, onu qəbul etmək və i.a. Stoiklər davranış tərzlərinin hər birinin əsaslandırılmış etik nəzəriyyəsini işləyib hazırlamışdılar. Məsələn, Şərqin etik fəlsəfəsi olan **kviyetizm** bədbəxtliyi qəbul etməyi və ona tabe olmağı məsləhət görürdü. Gedonizmi bədbəxtlikdən yayınmağın üsullarından biri kimi nəzərdən keçirmək olar. Üsullardan biri də **utilitarizm** idi ki, ona da bədbəxtliyə qarşı müqavimət göstərmək xeyiri, mənfəəti əsas götürmək üsullarından biri kimi baxmaq lazımdır. Bütün bu etik nəzəriyyələr insanların onları əhatə edən mühitdən razı olmadıqları zaman təşəkkül tapır. Əgər insan taleyindən və dünyanın mövcud durumundan razı olarsa, o, ümumiyyətlə, nəyi isə dəyişmək üsulları axtarışına da başlamaz. Lakin əgər insan istəyinə yetişmirsə, onda düşdüyü şəraiti dəyişdirmək cəhdində olacaq, yəni artıq qeyd etdiyimiz kimi, o, şəraitlə mübarizəyə başlayacaq, yaxud bədbəxt hadisələrdən yayınmağa cəhd göstərəcəkdir. Bu, tamamilə təbii haldır. Eynilə filosoflar da insanların gerçəklikdə özlərini necə aparmalarından rahatlıq duymadıqda nəzəriyyələr işləyib hazırlayırlar. Onlar öz nəzəriyyələrində müşahidə etdikləri şəraiti, durumu dəyişdirmək üçün məsləhətlər verirlər.

Dediklərimiz kiniklərin təlimi üçün də səciyyəvidir. Onların təlimlərini həyatı dözülməz olanlar üçün, məsələn, yaşadıqları

ictimai quruluş dağıldıqda, həyatlarında şəxsi uğursuzluqlar baş verdikdə bir tövsiyə kimi də nəzərdən keçirmək olar. Belə bir hadisəyə diqqət yetirək. Afina ilə Sparta, Sparta ilə Korrinf arasındakı çoxsaylı müharibələr külli miqdarda insan tələfatı və digər dağıntılara səbəb oldu. Nəticədə yunan şəhər dövlətlərinin tənəzzülü başlandı. Bu proseslər Makedoniyalı İsgəndərin imperiyasının dağılması ilə əlaqədar əhəmiyyətli dərəcədə sürətləndi. Həmin möhtəşəm imperiyanın sosial institutları məhv olduqdan sonra insanlar təbii ki, şəxsi xilas barədə düşünməyə başladılar. Kiniklərin təlimi bu axtarışların meydana çıxardığı suallara cavab oldu. "Kiniklər belə hesab edirdilər ki, sivilizasiyanın bütün töhfələri — hökumət, şəxsi mülkiyyət, nigah, din, quldarlıq (sosial aspektdə), cəh-cəlal və bütün süni ləzzətlər mənasızdır. Əgər qurtuluş yolu axtarmaq lazımdırsa, onu cəmiyyətin inkarında, sadə asketik həyata qayıdışda axtarmaq lazımdır". İlk kiniklər, məsələn, Diogen o qədər sadə, dilənçi həyat tərzi sürürdü ki, bu həyat tərzinə görə onları heyvana bənzədirdilər. Əslində, "kinik" sözünün özü də yunanca "kipos" — "it kimi" mənasını verən kəlmədən yaranıb. Diogen bütün rahatlıq və rifah atributlarından — geyim, yemək, şəxsi gigiyena vasitələri və i.a. imtina edərək, çəlləkdə yaşamağı üstün tuturmuş. Məşhur bir rəvayətdə Diogendən və o dövrün ən qüdrətli hökmdarı olan Makedoniyalı İsgəndərdən belə bir söhbət açılmışdır: guya İsgəndər Diogeni ziyarət edir. Ondan soruşur ki, mən sənin bu dilənçi həyat tərzini yüngülləşdirmək üçün sənə nə kimi yardım göstərə bilərəm? Diogen ona belə cavab verir: "Bəli, yardımçı ola bilərsən. Ancaq bir az aralı dur, işığın qabağını kəsmə".

Kiniklər belə hesab edirdilər ki, dünyanın əsasını şər təşkil edir. Rahat yaşamaq üçün insanlar ondan uzaq olmalıdırlar. Lakin eyni zamanda, hər hansı bir adam öz şəxsi həyatını — pul, əmlak, gözəl geyim və i.a. əldə etməyə qurban versə, yenə də minbir bəlaya mübtəla olacaq, yenə də özünü aldanmış görəcəkdi. Deməli, bu bəlalardan xilas olmaq üçün insan istər xüsusi, istərsə də ictimai mülkiyyətdən imtina etməlidir.

Bu qurtuluş yolunu insan öz daxilində axtarmalıdır. Elə bu özü də sözün əsl mənasında xeyirxahlıqdır. Beləliklə, kiniklər dünyanın nemətlərindən üz döndərmək, onlardan imtina etmək yolu ilə hər cür qorxudan, vahimədən xilas ola bilərlər. Nəticədə kiniklərin hər şeydən imtina etmək meyli insanların birinin digərini inkarına aparıb çıxarırdı. Bu da öz növbəsində insanlar arasında tam biganəlik yaratdı, onların etinasızlığına səbəb oldu. İlk kiniklər — Diogen və Antisfen öz dediklərinə sadiq qaldılar. Məhrumiyyətlərlə dolu həyat sürdülər. Lakin onların davamçıları bu təlimdən öz şəxsi mənafeləri üçün istifadə etdilər. Onlar dostlarından pul və yemək borc alır, borcu qaytarmaq vaxtı çatdıqda isə "etinasızlıq" təlimini yada salırdılar. İnsanlar tədricən anlamağa başlayırdılar ki, bu təlim qayğısızlıq və vicdansızlığa xidmət edir. Ona görə də, müasir kiniklər öz təlimlərinə yeni məna verməyə çalışırdılar.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, ilk mərhələdə kiniklərin təlimi antisosial bir təlim idi. Həmin təlimdə heç də sosial varlıq zəminində insanların necə xoşbəxt ola biləcəklərindən söhbət açılmırdı. Bunun əvəzində fərdi qurtuluş yolları təklif edilirdi. Fərdi xeyirxahlığın əhəmiyyətli olduğunu sübut etməklə kiniklərin təlimi sosial stereotiplərin fəlsəfi baxımdan dağıdılmasına əhəmiyyətli töhfə verdi. Söz yox ki, belə bir dünyagörüşü Makedoniyalı İsgəndərin imperiyasının süqutundan sonra antik dünyada yaranmış mənəvi çaşqınlığın aradan qaldırılmasına xeyli dərəcədə kömək göstərdi. Kiniklərin təlimi təkcə özündə antisosial cizgiləri əhatə etmir. Onlar həm də asketizmin sələflərindən biri kimi çıxış edirdilər. Dünyəvi həzzə yiyələnməyin əhəmiyyətini inkar edən kinizm insanları istər əqli və istərsə də fiziki cəhətdən taqətdən salırdı. Həmin asketizmin parlaq təsvirini Anatol Fransın "Tais" romanında müşahidə edirik. Burada biz Misir səhrasında tənha və dilənçi həyat sürən, gecələr quru torpağın üstündə yatan, uzun müddət pəhriz saxlayan, ümumiyyətlə, özlərini həm

fiziki, həm də əqli baxımdan taqətdən salan adamların nümunəsini görürük.

Kiniklərin təliminin fəlsəfi aspektləri sadə adamlara böyük təsir göstərməklə yanaşı, həm də erkən xristian fəlsəfəsinin inkişafının önəmli amilinə çevrildi. Müəyyən mənada, rahibi kiniklərin təlimini əsas sayan adam kimi də təsəvvür etmək mümkündür. Sadə məhdudiyyətlərlə zəngin bir həyat tərzi, nigah, şəxsi mülkiyyət əldə etmək, şöhrətlənmək, dünyəvi nemətlərdən uzaq olmaq kimi xüsusiyyətlərdə məqsəd fərdi xarakter formalaşdırmaq, dünyadan təcrid olunmaqla, özünü yalnız Tanrıya həsr etmək idi. Beləliklə, kiniklər təliminin ümumi yönümü axirət dünyasına istiqamətlənmişdi. Onun xristianlıq kimi dinlər tərəfindən müdafiə olunan asketik həyat tərzinin bərqərar edilməsində çox əhəmiyyətli rol oynaması da elə məhz bununla bağlıdır. İndi də bir qədər ətraflı stoiklərin fəlsəfi və sosial təliminin təhlilini vermək məqsədəmüvafiq olardı. Bu təlim stoisizm adlanırdı.

Stoisizm (yunanca "stoya" sözündəndir, Afinada kiçik bir limanın adıdır) ellinizmin təşəkkülündən başlamış Roma imperiyasının yetkin dövrünə qədər, yəni e.ə. IV əsrin sonundan eramızın III əsrinədək uzun müddətli bir tarixə malikdir. III əsrdə isə stoisizm o zaman daha çox dəbdə olan neoplatonizm tərəfindən sıxışdırılıb aradan çıxarılmışdır. Şərti olsa da stoisizmi üç əsas hissəyə bölmək olar: birinci mərhələ — qədim stoisizm (e.ə. IV əsrin sonundan bizim eraya qədər); ikinci mərhələ — orta stoisizm (e.ə. II—I əsrlər); üçüncü — yeni stoisizm (eramızın I—III əsrləri) adlanır. Bir fəlsəfi təlim kimi stoisizm mürəkkəb dünyagörüşüdür. O, özündə materializm və idealizm, ateizm və teizm ünsürlərini birləşdirmişdir. Zaman keçdikcə stoisizmdə idealist meyllər qüvvətlənmiş, stoisizmin özü də sırf etik təlimə çevrilmişdir. İndi də ayrı-ayrı mərhələlər üzrə stoiklərin təlimini təhlil edək. Qədim stoisizmin görkəmli nümayəndələrindən biri Zenon idi. Bu Eley məktəbinin nümayəndəsi Zenon deyildir.

ZENON

ZENON (təxminən e.ə. 336—264) Kipr adasındakı Kiti şəhərində doğulmuşdur. O, stoisizm məktəbinin banisi kimi tanınmışdır. Zenon kinik Kratetin tələbəsi olmuş, sonra Meqara məktəbinin nümayəndəsi Stilponun yanında oxumuşdur. Zenon e.ə. 308-ci ildə Afinada öz məktəbinin əsasını qoydu. Onun təlimi ellinizm cəmiyyətinin təzahürlərindən biri idi. Zenon fəlsəfəsi Heraklitin fizikasına əsaslanan materialist bir təlimdi. O, alovu hər şeyin təməli hesab edir və göstərirdi ki, əsrlər keçəndən sonra hər şey yenidən alova çevriləcək. Lakin Zenon materializmdən bir qədər geri çəkilərək, alovda ilahi qüvvə görür, onu ilahi "loqos"la eyniləşdirirdi. O deyirdi ki, dünyaya zərurət, yaxud fatum (tale, qismət) hökmranlıq edir. Lakin özü canlı, bütöv, Tanrının mehinə bürünmüş bir varlıqdır.

Zenon əxlaq haqqında təlimində əxlaqın ilkin amili kimi insan marağını araşdırır. Maraq isə fizika və fiziologiya ilə yanaşı, həm də etikaya aiddir. Maraq haqqında təlim xeyir-xahlıq, nemətlər və ehtiraslar haqqında təlimi öncələyir. Qavranılan dünyanın insan qəlbinə təsiri nəticəsində meydana çıxan maraq insanın ayrı-ayrı hərəkətlərinin səbəbini müəyyən edən qəlbin hərəkətidir. Zenonun fikrincə təfəkkür və idrak sahəsindəki maraqlar əqlin əşyalar barədəki mühakimələrinə uyğun gəlir. Maraq həm dərrakəli, həm dərrakəsiz varlıqlarda olur. Dərrakəli varlıqlardakı maraqlar hökmə razılıqdan başqa, meyli mühakimələrlə razılaşmaqla yanaşı, həm də maraqları hərəkətə gətirir.

Zenon təliminin mühüm amillərindən biri də məqsəd anlayışıdır. Ağlabatan maraqların məqsədi xeyirxah əməllərdir. Kiniklər kimi Zenon da belə əməlləri təbiətlə ahəngdarlıqda görür, onu zəkaya uyğun həyat zənn edirdi. Zenonun nöqteyi-nəzərincə xeyirxahlıq qəlbin hakim hissəsinin sabit, öz-özü ilə eyniyyət təşkil edən hissəsidir. Qəlbin hakim hissəsi — dedikdə isə Zenon tez-tez dəyişən fikirləri deyil, harmonik, sarsıntılara

məruz qalmayan, düşünən idrakı nəzərdə tuturdu. Platonla razılaşan Zenon dörd əsas xeyirxahlıqdan danışırdı: zəkaya uyğunluq, cəsarətlilik, təmkinlilik və ədalətlilik. Zenonda zəkaya uyğunluq bütün digər xeyirxahlıqlardan üstün tutulur. Sokrat kimi Zenon da xeyirxahlıqla biliyi eyniləşdirir, etikaya qüvvətli rasionalizm çalarları gətirirdi. Belə ki, Zenon eybləri, qüsurları yalnız xeyirxahlığı əmələ gətirən bilgilərin çatışmazlığı ilə izah edir, həm də rifah kimi qiymətləndirirdi.

Bir qədər də Zenonun sosioloji görüşləri barəsində. Cəmiyyət haqqında baxışlarında və siyasi təlimində Zenon kosmopolitik görüşlərini inkişaf etdirmiş, ümumdünya dövlətinin təşəkkülünü məqsədəmüvafiq bilmişdir. Zenon hesab edirdi ki, dövlət xalqlar üçün bütün dünyanı əhatə edən qanunu yaratmaq imkanına malikdir. Belə ölkədə siyasi qanunla əxlaqi qanun üst-üstə düşməlidir. Hər şey insanlar üçün yaradılmalı, hamı bir-birilə mehriban yaşamalı və çoxluğa tabe olmalıdır. Bu səbəbdən də qanun hamının rifahını fərdin rifahından üstün tutmalıdır. Məktəbin rəhbərliyində Zenonun varisi **Kleanf** oldu. Zenon fəlsəfəni fizika, etika və məntiqə bölürdü. Kleanf isə fəlsəfədə dialektika, etika, ritorika, siyasət, fizika və ilahiyyatı fərqləndirirdi.

Qədim stoiklərdən ən məhsuldar yaradıcılığı olan **Xrisipp** idi. O, çoxlu əsərlər yazmışdır ki, onlardan da aşağıdakıların adlarını çəkmək olar: "Dialektikaya dair vəsait", "Məntiqi müddəalar", "Mürəkkəb mühakimələr haqqında" və s. Xrisipp qədim yunan stoisizminin formalaşmasını başa çatdırdı. Hətta o zaman belə bir məsəl də yaranmışdır: "Xrisipp olmasaydı, stoya da olmazdı".

İndi də stoisizmin ikinci mərhələsi — **"Orta" stoisizm haqqında**. "Orta" stoiklər klassik ehkamçı, ortodoksal stoisizmdən əhəmiyyətli dərəcədə uzaqlaşmışdılar. Onlarla Roma filosofları arasında sıx təmas yaranmışdı. Bu da "Orta" stoikləri məcbur etdi ki, ağırlıq mərkəzini sırf nəzəri məsələlərdən bilavasitə həyati problemlərin həllinə keçirsin, nəzəri fəlsəfəni onun tətbiqi sahəsi ilə əvəz etsinlər. "Orta" stoiklərin görkəmli nümayəndələrindən biri də Paneti idi.

PANETİ

PANETİ (e.ə. 185—110) Rodos adasında dünyaya gəlmişdir. O, ortodoksal stoisizmin bir çox müddəalarını yumşaltdı və hətta bəzilərinin ləğvinə nail oldu. Kəskin məqamları aradan qaldıraraq bir sıra platonizm və peripatetizm ideyalarını qəbul etdi. Panetinin eklektizminin təməlində platonizm, peripatetizm və stoisizmin dərin qohumluq əlaqələrinə inam dururdu. Onun fikrincə bunlar hamısı ümumi əcdadları olan Sokratdan bəhrələnmişlər. Mübahisəli olan isə aşağıdakı sual idi: Panetinin dünyagörüşündə hökmran olan nədir? Stoisizm, yoxsa platonizm? Bəzi alimlər iddia edirdilər ki, Paneti stoikdən daha çox platonikdir və o, stoisizmə yalnız əməli, tətbiqi etika sahəsində riayət edir. Nəzəriyyədə isə platonizmə meyllənirdi. Lakin bu müddəa da mübahisəlidir. Həm də etikada da Paneti ortodoksal stoisizmdən əhəmiyyətli dərəcədə uzaqlaşmışdı. Paneti fizika sahəsində stoisizmin ümumdünya yanğını — kosmosu vaxtaşırı məhvə sürükləyən yanğın haqqında təlimini şübhə altına almış və hətta tamamilə inkar etmişdi. Bu yanğında məhv olan kosmosun sonradan yenidən substansional alovdan doğduğunu iddia edən stoiklərdən fərqli olaraq, Paneti dünyanın əbədiliyi haqqında peripatetik Aristotel təliminə üstünlük verirdi. Bundan başqa Panetinin stoiklərin təlimindəki kosmik orqanizmdən də (kosmik — canlı varlıqdır) imtina etdiyi nəzərə çarpır. Paneti gözlənilmədən müasir dövrdə bizdə çiçəklənən astrologiyadan — planetlərin durumu (vəziyyəti) ilə insanların həyatı arasındakı əlaqə haqqında təlimdən də imtina etmişdi.

Platonizmin təsiri altında Paneti psixologiya sahəsində ruhu və bədəni də bir-birindən ayırmışdı. Halbuki stoiklər onları vəhdətdə təsvir etdikləri üçün orqanizmin nəsilartırma ilə bağlı cinsi funksiyalarını ruhun fəaliyyətinə şamil edirdilər. Panetinin fikrincə bədən sırf bioloji funksiyalara malikdir, ruh isə beş hissədən ibarətdir. Stoiklərin ruhun səkkiz hissəsindən biri kimi

xüsusi əhəmiyyət verdikləri nitqə gəldikdə isə, Paneti onu ruhun müstəqil hissəsi kimi qəbul etmirdi. Paneti platonizm mövqeyindən çıxış edərək, irrasional olanla rasional olanı bir-birindən fərqləndirirdi. O, birincini sadəlövhcəsinə hava, ikincini isə idraka canatma ilə əlaqələndirirdi. Lakin reallıqla daha çox hesablaşan romalılar üçün çox əziz olan tətbiqi fəlsəfə ruhundan çıxış edən Paneti idraka nə etmək, nəyə can atmaq və nədən uzaq olmaq lazım gəldiyini bilməyi əsas sayırdı.

Bəzi alimlərin fikrincə Paneti ruhun ölməzliyi haqqında Platon təlimini qəbul etmir, ruhun ölənliyini sübuta çalışırdı. Paneti deyirdi ki, ruh doğulur, doğulan hər bir şey ölməlidir. Burada bir həqiqət vardır. Əvvəli olduğundan onun sonu da olmalıdır, çünki sonu olmayan əvvəlin mövcudluğu mümkünsüzdür. Bundan başqa, ruh həyəcan və iztirablara da məruz qalır. Hər hansı bir şeyə məruz qalanlar öləndir, çünki həyəcan və iztirablar sonsuzluğa qədər davam edə bilsəydilər onlar ruhu məhv edərdilər. Bundan başqa üstəlik, fiziki baxımdan hava ilə alovun qarışığından ibarət ruh zaman keçdikcə soyuyur və nəticədə ölümə məhkum olur. "Orta" stoiklərin digər görkəmli nümayəndəsi Posidoni idi.

APAMEYLİ POSİDONİ

POSİDONİ (e.ə. 140-cı illə 130-cu il arasında) Suriyada Oront çayı yaxınlığındakı Apameya şəhərində doğulmuşdur. O, özündən təxminən, yarım əsr böyük olan Afinalı Panetinin şagirdi olmuşdur. Paneti vəfat edərkən Posidoninin yaşı otuza yaxın idi. Posidoni dəniz qabarmalarını Ayla Günəşin birgə təsiri ilə izah etməyə başlayan ilk alimlərdən biridir. O, zəlzələlərin, vulkan püskürmələrinin Siciliyadan şimalda Lipar adaları arasında yeni adanın meydana çıxmasının şahidi olub. E.ə. 97-ci ildə, təxminən, 40 yaşında Posidoni güman ki, Rodos polisinin vətəndaşlığını qəbul etmiş və müəlliminin vətənində — Rodos adasında özünün natiqlik fəlsəfəsi məktəbini açmışdı. Qısa müddətdə məşhurlaşmış bu məktəbə Posidoni çoxlu dinləyici cəlb etmişdi.

Posidoninin natiqlik qabiliyyəti var idi. Posidoni uzun müddət burada işləmiş və yaşı 80-i ötdükdən sonra Romaya köçmüş və e.ə. 51-50-ci illərdən sonra orada vəfat etmişdir. Posidoni çox məhsuldar yazıçı idi. O, aşağıdakı adlarda əsərlər yazmışdır: "Okean haqqında", "Səma hadisələri haqqında", "Kosmos haqqında", "Allahlar haqqında" (beş cilddən ibarət olan bu əsərdə Epikürün tanrılar haqqında təlimi tənqid edilir), "Fizika haqqında düşüncələr", "Meyar haqqında", "Etika haqqında düşüncələr" və s. Lakin yunan-Roma müəlliflərinin əsərlərinin əksəriyyəti kimi, Posidoninin də heç bir əsəri dövrümüzə qədər tam şəkildə gəlib çatmamış, onlardan yalnız fraqmentlər qalmışdır. Bütün stoiklər kimi Posidoni də fəlsəfədə fizika, məntiq, etika məsələləri ilə məşğul olmuş, onların üzvi vəhdətini xüsusi vurğulamışdır. Sekst Empirikə görə "Posidoni fəlsəfəni canlı varlığa bənzədir, onun fizika hissəsinin qan və ətdən, məntiqinin sümüklər və əzələlərdən, etika hissəsinin isə ruhdan ibarət olduğunu sübut etməyə çalışırdı"[32].

Posidoni fəlsəfədə birinci yerə fizikanı çıxarır, orada qeyri-ardıcıl monizm mövqeyindən çıxış edirdi. O yazırdı ki, "Dünya vahiddir, sonludur və xarici görkəminə görə şarabənzərdir, çünki belə bir forma hərəkət üçün daha əlverişlidir". Daha sonra o, bu vahid və şarabənzər dünyanı boşluğun əhatə etdiyini bildirirdi. Qeyri-üzvi minerallar aləmindən başlamış, ilahi olanın fövqəlüzvi dərəcəsinədək Posidoni hər şeyi varlığın dərəcələrinin iyerarxiyası kimi təsəvvür edirdi. Bunların arasında isə aşağıdan yuxarıya doğru bitkilər, heyvanlar, insanlar və şeytanlar yerləşirlər. Posidoni platonizm əlamətlərinə malik insan haqqında bir təlim yaratdı. O, insanın ikili xarakterə malik olduğunu vurğulayırdı. Posidoni deyirdi ki, insan yerdəki və səmadakı dünyaların sərhəddində mövcuddur. Cismani baxımdan insan ən ali varlıqdır. Onun bədəni çox mürəkkəb quruluşa malikdir. Lakin insan bir cismani varlıq kimi nitq, ağıl və düşüncəyə malik olmaqla heyvandan fərqlənsə də, bir ruhani varlıq kimi o, aşağı dərəcəyə malikdir. Çünki ondan yuxarıda şeytan

və Allah durur. Platonun ardınca Posidoni də ruhda üç qüvvəni fərqləndirirdi: zəkaya uyğun, iradi və hissi. İrrasional olan məhz sonuncudur və o, şüurda dolaşıqlıq yaranmasına səbəb olur. O, həm də insanın həyati səhvlərinin mənbəyidir. İnsanın bədbəxtliyi ruhun aşağı hissəsinin qulu olmasında və heyvani ömür sürməsindədir. İnsan ruhun ali qüvvəsinə — zəkaya qarşı etinasızdır. Halbuki məhz zəka insanın öz daxilində olan Tanrıdan, onun daxili ilahisindən başqa bir şey deyildir.

"Orta" stoiklərdən sonra **Yeni dövrün stoikləri** meydana gəldi və Roma mərhələsində fəaliyyət göstərdilər. Ellinizm dövründə Yunanıstanda başqa fəlsəfi cərəyanlar, məktəblər də, məsələn, skeptisizm və eklektizm də fəaliyyət göstərirdi.

Skeptisizm fəlsəfəsi haqqında nə demək olar? "Spektisizm" termini qədim yunan sözü olan "skepsis" sözündən yaranıb. Mənası "nəzərdən keçirmək", "araşdırmaq", "diqqətlə baxmaq", "tərəddüd etmək" deməkdir. Skeptisizm qnoseoloji cərəyanlardan biridir və ardıcıl olaraq istənilən biliyin kifayət etməməsi fikrini yürüdür. Skeptisizm tam və natamam ifrat və mötədil olur. Tam skeptisizm, ümumiyyətlə, hər hansı bir həqiqi biliyin mümkünlüyünü inkar edir. Natamam skeptisizm müəyyən bir sahədə həqiqi bilik qazanılmasının mümkünlüyünü inkar etməklə yanaşı, digər bilik əldə olunmasını mümkün sayır. Tam və ifrat skeptisizmin banisi Pirron olmuşdur.

PİRRON

PİRRON (e.ə. 360—270) Elidada anadan olmuşdur. Onun üçün skeptisizm təkcə nəzəri bilik deyil, həm də normal adamlar tərəfindən qəbul edilə bilən özünəməxsus həyat tərzidir. Pirron öz baxışlarını yalnız şifahi sözlə və hərəkətləri ilə ifadə edən filosoflardan idi. Antik filosoflar arasında belələri az deyildi. Bu səbəbdən də biz Pirronun təlimi barədə yalnız onun şagirdi Timondan məlumat ala bilirik. Timonun verdiyi məlumatlar isə bizə Aristokl və Yevsivi vasitəsilə gəlib çatıb.

Pirronun fəlsəfəsinin diqqət mərkəzində kifayət qədər qədim bir problem dururdu. O, xoşbəxtlik problemidir. Pirron bir suala cavab tapmaq istəyir: necə xoşbəxt olmalı? Bu problemi həll etmək üçün Pirron aşağıdakı üç sualın cavablandırılmasını kifayət sayırdı: 1) bizi əhatə edən nədir? 2) bizi əhatə edənə necə münasibət bəsləməliyik? 3) bu münasibətdən nə irəli gəlməlidir və hansı nəticə hasil olmalıdır? Birinci suala cavab verərkən Pirron özündən əvvəlki bütün antik fəlsəfəni özünəməxsus şəkildə yekunlaşdırır. Belə bir nəticəyə gəlir ki, filosofların hamısı bu məsələnin həllində bir-birinin əleyhinə gedir. Bununla da qeyri-ixtiyari sübut edirdilər ki, bizim dünyanın nə olduğundan, onu təşkil edən şeylərin və onda cərəyan edən proseslərin nədən ibarət olduğundan xəbərdar olmağımız mümkünsüzdür. Hər hansı bir şey "bu" olduğu dərəcədə "o"dur. Hər şey eyni dərəcədə həm mövcuddur, həm də mövcud deyildir. "Pirron, bəlkə sən ölmüsən?" sualına cavab verirdi: "Bilmirəm". Dünyada hər şey nisbidir. Hamısı həm eyni, həm də müxtəlifdir. Həm daimi, həm də müvəqqətidir. Başqa sözlə, onların heç biri dərk edilən deyil. Bizim dünyada mövcud olan və baş verən hər şeyə münasibətimiz də elə buradan meydana gəlir. Ona görə də burada hər hansı bir məsələ haqqında hökm verməkdən çəkinmək gərəkdir. Pirronun tələbələrindən Timonun adını çəkmək lazımdır.

FİLİUNTLU TİMON

TİMON (e.ə. 320—230) fəlsəfi skeptisizmin nümayəndəsi kimi çıxış etmiş, yaradıcı şəxsiyyət olmuş, otuz komediya, altmış faciə, üstəlik heç də həmişə ibrətamiz olmayan şerlər müəllifidir. Lakin bunların hamısı hələ Timonun öz dövründə məhv olub gedirdi. Çünki o, öz ədəbi irsinin qorunub saxlanılmasının qeydinə qalmırdı. Timon bir sıra satirik şerlərin və parodiyaların da müəllifidir. Bunların xeyli hissəsində o, bir antifilosof kimi çıxış edir. Həmin əsərlərdən yalnız fraqmentlər qalıb. Onlar üç kitabdan (yəni papirusdan) ibarətdir. Birinci

kitabda Timon "İlliada"nı təqlid edir. Filosoflar arasındakı "söz döyüşü"ndən danışır. Nifaq ilahəsi Eridanın təhrik etdiyi Protaqorun bais olduğu bu deyişmədən Timonun müəllimi Pirron qalib gəlir. İkinci və üçüncü kitablarda Timonla Ksenofanın dialoqları verilib. Bu dialoqda isə Timon qalib çıxır. Pirrondan başqa bütün filosofları zavallı sofistlər, onların fəlsəfəsini isə yalnız səfeh kütlənin xoşuna gələ bilən "boşboğazlıq xəstəliyi" adlandırırdılar. Skeptisizmin digər nümayəndələri Enesidem və Aqripp olmuşlar.

ENESİDEM

ENESİDEM (e.ə. I əsr) ifrat skeptisizmin nümayəndəsi idi. Əsas əsərlərindən aşağıdakıların adını çəkmək olar: "Pirronun səkkiz kitabdan ibarət nitqləri", "Müdriklik haqqında" və "Pirron oçerkləri". Enesidem öz skeptisizmini həyatda dəyişmə, hərəkət, doğulma və məhvolma kimi anlayışların son dərəcə ziddiyyətli olması ilə izah edirdi. Həmin ziddiyyətlilik isə hər hansı mülahizənin ona zidd olan mühakiməyə nisbətən daha ehtimali olduğunu düşünməyə imkan vermir. Bununla əlaqədar Enesidem skeptisizmin əsaslandırılmasının on üsulunu göstərir. Həmin üsullar aşağıdakılardan ibarətdir: Birinci üsul canlı varlıqların rəngarəngliyinə əsaslanır. Onların hər bir növü dünyanı özünəməxsus şəkildə qavrayır, dünya haqqında təsəvvür yaradır. Məsələn, arılar bizim görmədiyimiz rəngləri görürlər. Odur ki, eyni əşyaları müxtəlif canlı varlıqlar müxtəlif cür görürlərsə, biz yalnız müəyyən əşyanın bizə necə göründüyündən danışa bilərik. Lakin onun təbiətdə nə şəkildə olduğunu iddia etməkdən çəkinməliyik. İkinci üsul insanlar arasındakı fərqlərə əsaslanır. Belə ki, eyni bir şey müxtəlif adamlara müxtəlif cür təsir göstərir. Skeptisizmin əsaslandırılmasının üçüncü üsulu hiss üzvlərinin müxtəlif quruluşlu olmasına əsaslanır. Nəticədə eyni əşya ayrı-ayrı hiss üzvləri tərəfindən müxtəlif cür qavranılır. Məsələn, balın xarici görünüşü bir o qədər də xoşagələn deyil. Dadı isə yaxşıdır. Alma göz üçün sarıdır, dadı şirindir.

İyləyərkən ətirlidir, əllə toxunduqda hamardır, qulaq üçün isə səssizdir. Bəs, elə isə, alma özlüyündə nədir? **Dördüncü üsul.** Skeptiklər deyirlər ki, eyni əşya eyni hiss üzvləri tərəfindən müxtəlif cür qavranılır. Məsələn, ac adam üçün toxda ikrah hissi doğura bilən yemək də xoşdur. Xaricən o qədər də gözəl olmayan qız sevgilisi üçün hamıdan gözəldir. Yuxarıda dediyimiz kimi, skeptisizmi əsaslandırmaq üçün Enesidemin daha altı üsulu olmuşdur. O bu üsullarla kifayətlənmiş, başqaları haqqında danışmağa ehtiyac duymamışdır. Sonralar həmin üsullardan F.Bekon, D.Yum, İ.Kant və b. istifadə etmişlər.

Skeptisizmin Enesidem və Sekst Empiriklə yanaşı duran daha sonrakı nümayəndəsi **Aqripp** olmuşdur. O, skeptisizmin əsaslandırılmasının yuxarıda sadalanan üsullarına daha beş üsul əlavə etmişdi. Həmin üsullar aşağıdakılardan ibarətdir: **birinci üsul** — "ziddiyyət haqqında"dır. Bu zaman hər hansı bir məsələyə dair ziddiyyətli və uzlaşdırıla bilməyən rəylərin sayına əsaslanaraq, həmin məsələ ilə bağlı fikir yürüdülməsinə, ümumiyyətlə, ehtiyac olması barədə nəticə çıxarılır. **İkinci üsul** — "sonsuzluğauzlaşma"dır. Bu zaman hər hansı bir mühakimənin bir başqası, onun — üçüncü, üçüncünün — dördüncü və i.a. üzərində əsaslanması meydana çıxır. Həmin üsullarla Aqripp skeptiklərin hökmlərdən çəkinməyin zəruriliyi barədə bədbin müddəasını sübuta yetirməyə çalışırdı. Aqrippin fikrincə həmin üsulları nəzərə almadan hər hansı bir fikir söylənməsi mümkünsüzdür. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, haqqında danışılan üsullarda ehkamçılığa qarşı yönəldilmiş bəzi dialektik məqamlar da mövcuddur.

Bununla əlaqədar olaraq bir qədər **eklektizm** fəlsəfəsinə diqqət yetirmək istərdik. Əvvəllərdə qeyd etdiyimiz kimi, Ellinizm dövründə fəlsəfə sahəsində eklektiklər də fəallıq nümayiş etdirirdilər.

Eklektizm (eklektika — yunanca seçə bilən, seçən deməkdir) skeptisizm və başqa fəlsəfi cərəyanların inkişafının qanunauyğun nəticəsidir. II əsrin antik fəlsəfəsində eklektizm müxtəlif fəlsəfi sistemlərin elementlərini əhatə edir. Həmin səbəbdən də fəlsəfi fikir tarixində eklektizm mənfi səpgidə

təqdim olunur. Onun ziddiyyətlər olmadan bir baxış şəklində birləşdirilməsini mümkün hesab etmirlər. Eklektizmi qeyri-elmi metodoloji üsul, birləşdirilməsi mümkünsüz olanları birləşdirmək istəyi təlimi adlandırırlar. Bu deyilənlərdə müəyyən bir həqiqət olduğunu inkar etmək olmaz. Əslində eklektik fəlsəfi sistemlər sözün tam mənasında sistem deyil. Çünki eklektizmdə müxtəlif olanları vahid şəkildə birləşdirə bilən, barışmaz görünənləri bir təlimin məqamları şəklində təqdim etməyə imkan verən ali sintez, ali baxış nöqtəsi yoxdur. Platon üçün belə bir ali baxış nöqtəsi onun ideyalar nəzəriyyəsi idi. Həmin nəzəriyyə rəqəmlərin mahiyyət olması barədə pifaqorçu təlimi və atomistlərin fiziki boşluq haqqında təlimini üzvi şəkildə birləşdirmək imkanı verirdi. Eklektizmdə isə bunları etmək əsla mümkün deyildir. Eklektizmin meydana çıxması inkişaf etməkdə olan skeptisizmin o dövrün bütün fəlsəfi məktəblərinə qüvvətli təsiri ilə izah edilir. Epikür məktəbi, peripatetiklər məktəbi, kiniklər də müəyyən dərəcədə eklektizmin təsirinə məruz qalmışdılar.

I—II əsrlərdə eklektiklər adlandırılan filosoflar ya Posidoni ruhlu stoik-platonçu, ya da sadə platonçu olublar. Eklektizm həm akademik, həm də peripatetizm və stoisizm fəlsəfəsi əsasında inkişaf edib. Bir çox hallarda ekletiklər o zaman artmaqda olan eklektik biliklərin bütöv, sistemli şəkildə tənzimlənməsinə və birləşdirilməsinə cəhd göstərirdilər.

Akademik eklektizmin ən görkəmli nümayəndələrindən aşağıdakıların adlarını çəkmək olar: **Larisli Filon** və **Askalonlu Antiox**. Stoisizm fəlsəfəsinə əsaslanan eklektizmi **Sidonlu Boetsi** (e.ə. II əsrin ilk üçdən ikisi), **Paneti** (e.ə. təx. 185-110) və **Posidoni** (e.ə. 135-51) təmsil edirdilər.

LARİSLİ FİLON

FİLONUN (e.ə. 150—79) (onu İskəndəriyyəli Filonla qarışdırmamalı) əsərləri zəmanəmizə gəlib çatmayıb. Onun fəlsəfi baxışları barədə müasirlərinin əsərləri əsasında fikir yürütmək mümkündür. Məlumdur ki, Filon eklektik akademiyaya başçılıq edib. Siseron Filon haqqında çox yüksək fikir söyləmiş və onu

görkəmli şəxsiyyət adlandırmışdır. Siseron Filonun fəlsəfə tarixindəki xidmətlərini bir qədər şişirtmişdir. Filon skeptisizmdən ehkamçılığa doğru yalnız kiçik bir addım atmış, lakin fəlsəfəyə yeni bir şey gətirə bilməmiş, yalnız gerçəkliyin eklektik anlayışını vermişdir. Fəlsəfənin vəzifələrindən danışarkən Filon iddia edirdi ki, filosof ilk növbədə insanı bu elmi öyrənməyin zəruriliyinə inandırmalıdır. Daha sonra filosof dünya haqqında yanlış təsəvvürləri təkzib etməli, mənəvi qüsurları insanlar üçün açıqlamalı və ali nemətin mahiyyətini onlara izah etməlidir. Filosofun məqsədi insanları xoşbəxt etmək və onlara bu xoşbəxtliyi qoruyub saxlamaq üçün yollar göstərməkdir.

Askalonlu Antiox (Suriya) (e. ə. II əsrin sonu – I əsrin ikinci yarısı) Filonun şagirdi olmuş və ondan sonra Platon Akademiyasına başçılıq etmişdir. O, Platon təlimini Aristotel və stoisizm ideyaları ilə uzlaşdırmış, Siseron, Varron və Brutun müəllimi olmuşdur. Onun baxışlarının geniş təhlilini Siseron verə bilmişdir. Antiox əxlaq sahəsində saf mənəvi xeyirxahlıq səadətilə yanaşı, fiziki həzzə əsaslanan səadəti də təbliğ edir, hətta bu səadəti ali sayırdı. O, skeptisizm əleyhinə bir sıra inandırıcı dəlillər irəli sürmüşdür. Həmin dəlillər aşağıdakılardan ibarətdir: 1. Ehtimal anlayışının özü də artıq həqiqətin mövcudluğunu ehtimal edir. 2. Nəyi isə təkzib etmək subutdan istifadə deməkdir. Bu halda isə skeptik sübutun gücünü inkar etmək hüququna malik deyil. 3. Əgər bütün təsəvvürlərin yanlış olduğu deyilirsə, bu, o deməkdir ki, həqiqi olanla yanlış olan arasında fərq vardır. Ona görə də bunlar əbəs yerə skeptiklər tərəfindən inkar edilirdi.

* * *

Eklektizm az da olsa özünü peripatetiklər məktəbində büruzə vermişdir. Bu nə ilə əlaqədar idi? İlk növbədə Aristotelin əsərlərinin müntəzəm çap edilməsi və daha sonra empirik təbiətşünaslığa meylin artması ilə bağlı idi.

Son olaraq antik fəlsəfədə eklektizm haqqında nə demək

olar? Daha sonrakı dövr antik fəlsəfənin, adətən, eklektizmə aid bir sıra fəlsəfi təlimlərin nümayəndələrinin çox az hissəsini eklektik adlandırmaq olar. Çünki adətən onlarda yalnız bir fəlsəfi sistem üstünlük təşkil edirdi. Bu səbəbdən də antik eklektizmə yunan və Roma fəlsəfəsinin formalaşmış cərəyanları kimi yox, onlara tarixi-məhsuldar meyl kimi baxmaq lazımdır. Bu fikir xüsusilə I—II əsrlər eklektizminə aiddir. Həmin eklektizm daha çox platonçuluğa əsaslandığı üçün III əsrdə eklektizmə xitam verən yeniplatonizmin təşəkkül tapmasına səbəb oldu.

4. ANTİK FƏLSƏFƏNİN İNKİŞAFINDA ROMA DÖVRÜ

Roma fəlsəfəsi ellinizm dövrü fəlsəfəsindən ayrılmışdır. Bu fəlsəfənin əsasını o filosoflar qoymuşdular ki, vaxtilə onların Romaya xüsusi bağlılığı olmuşdur. E.ə. II—I əsrlərdə təşəkkül tapmış Roma fəlsəfəsi yunan fəlsəfəsinin başa çatdığı məqamdan — eklektizmdən başlanmışdır. Həmin fəlsəfə yunan, xüsusilə ellinist fəlsəfi təfəkküründən həlledici təsiri altında formalaşmışdır. Ona görə də Roma fəlsəfəsi yunan fəlsəfəsinə nisbətən ikinci olsa da, onu hətta ellinist fəlsəfə də adlandırırdılar. Bu, təsadüfi deyildir. Roma ellinist dövləti olduğu zaman Yunanıstan tərəfindən mənəvi cəhətdən təqib edilmiş, fəlsəfə ellinizm çərçivəsindən kənara çıxa bilməmişdi. Romada yunan fəlsəfəsinin hökmranlığı üçün zəruri şərait mövcud idi. Burada çoxlu yunan vətəndaşı, o cümlədən yunan filosofları yaşayırdılar. Yunan dilinə hörmətlə yanaşılırdı. O dili bilənlər mədəni və savadlı adamlar hesab edilirdilər. Ona görə də xeyli romalı çox vaxt yunan dilində danışır, həmin dildə də yazırdılar. Romada fəlsəfə təşəkkül tapmamışdan əvvəl hər yerdə dini-mifoloji dünyagörüşü hökmranlıq edirdi. Mövhumatçı romalının təsəvvüründə hər bir əşyanın və hər bir hadisənin özünəoxşar ruhu və öz tanrısı vardı. Romada hər şey müxtəlif və çoxsaylı tanrıların ixtiyarında idi.

Roma Yunanıstan və digər dövlətlərdə çoxsaylı, qanlı müharibələr nəticəsində bütün Aralıq dənizi hövzəsinə sahib olmuşdur. Çox təəccüblüdür ki, Yunanıstan Roma ilə müharibədə məğlubiyyətlərə düçar olduqca, yunan mədəniyyətinin təsiri daha da artırdı. Roma ilə mübarizədə maddi cəhətdən məğlub olan Yunanıstan ona mənəvi baxımdan qalib gəlirdi. Yunan elminin təsiri ilə Romada mədəniyyət, elm və incəsənət sahələrində ciddi müsbət dəyişikliklər baş verirdi.

Ellinist Yunanıstanda formalaşan üç fəlsəfi cərəyan — **stoisizm, epikürçülük** və **skeptisizm** e.ə. I əsrdə Romada özlərinin sonrakı inkişaf mərhələlərinə qədəm qoydular.

Roma stoisizminin (yeni stoya) ən görkəmli nümayəndələrindən Seneka, Epiktet və Avrelinin adlarını çəkmək olar.

LUTSİ ANNEY SENEKA

SENEKA e.ə. I əsrin sonunda Cənubi İspaniyadakı Kordova şəhərində anadan olmuş və 70 il ömür sürmüşdür. O, təbiət elmlərini, fəlsəfi və hüquqi bilikləri hərtərəfli öyrənmişdir. Hüquqi fəlsəfi təhsil almış, vəkillik peşəsinə yiyələnmiş, gələcək imperator Neronun tərbiyəsi ilə məşğul olmuşdur. Seneka "Fəlsəfə haqqında" adlandırdığı xüsusi traktatı Nerona həsr etmişdir. Burada o, Neronu bir hökmdar kimi mötədilliyini qoruyub saxlamağa və respublikaçılıq ruhuna riayət etməyə çağırmışdır. Neronun hakimiyyəti dövründə Seneka yüksək dövlət vəzifələri tutmuşdur. Neronun əmri ilə dövləti xəyanətdə ittiham edilən Seneka intihar etməyə məcbur olmuşdur. Senekanın əsas əsərləri aşağıdakılardan ibarətdir: "Filosofun mətanəti haqqında", "Qəzəb haqqında", "Xoşbəxt həyat haqqında", "Asudə vaxt haqqında", "Comərdlik haqqında", "Helviyanın təsəllisi" /öz anası/ və s. Onun "Misirlilərin dini", "Hindistan" kimi əsərləri itmiş, zəmanəmizə gəlib çatmamışdır.

Seneka tez-tez "Qoy sözlərimiz məmnunluq yox, səmərə versin" şüarı ilə çıxış edirdi. Nitqlərinin məzmununa xələl gətirmə-

məklə sözün gözəlliyinə can atırdı. Əlbəttə, onlar da son dərəcə maraqlı idi. Bəzi məsələlərdə indi də aktuallığını itirməmiş, həyati hikmətlərin özünəməxsus xəzinəsinə çevrilmişlər. Seneka fəlsəfəsinin predmeti təbiət, əxlaq (mənəviyyat) və əql olmuşdur. Təbiətə dair baxışlarında Seneka, əsasən, özündən əvvəlki stoya təliminə əsaslanmışdır. Onun baxışları özünü materiya və idrakın forması haqqındakı təlimində daha çox büruzə vermişdir. Seneka əqli (idrakı) materiyaya forma verən (onu izah edən) fəal prinsip sayırdı. O deyirdi ki, materiya əql vasitəsilə dərk olunursa, onun birinciliyi birmənalı şəkildə təsdiqlənir. Seneka bu barədə belə yazmışdır: "Bizim stoiklər təbiətdə hər şeyin iki mənbədən (səbəbdən və materiyadan) yarandığını iddia edirlər. Onların bəzilərinin fikrincə materiya hərəkətsizlikdə fəaliyyətsizləşir. O, hər şeyə hazırdır, lakin kimsə onu hərəkətə gətirməyincə məzmunsuz qalacaq. Səbəb, yaxud əql materiyanı istədiyi kimi idarə edir və ona forma verərək, hər cür əşyalar düzəldir. Axı, hər bir əşyada həm onun nədən hazırlandığı, həm də nə ilə düzəldiyi əksini tapmalıdır; ikinci — səbəb, birinci isə materiyadır. Lakin hər iki mənbə — həm materiya, həm də ruh cismanidir". Seneka hər şeyi cismani sayır. O deyirdi ki, həm tanrılar, həm də canlılar cismanidir. Eyni zamanda hər bir canlı ağlabatan və ilahidir. Doğrudur, Seneka bu mövqeyə sonadək sadiq qalmır. Yunan stoiklərinin ardınca o da ən ilkin mənbə kimi varlığı qəbul edirdi. Təbiət haqqında təlimində Seneka aşağıdakı nöqteyi-nəzəri əsas götürürdü: "Təbiət bizim rəhbərimiz olmalıdır. Əql buna riayət edir və bizə də bunu məsləhət görür. Deməli, xoşbəxt yaşamaq elə təbiətə uyğunlaşmaq deməkdir".

Təbiət haqqında təlimində o, elementlər barəsində köhnə fikirləri təkrarlayaraq göstərirdi ki, onlar su, od, hava və torpaqdan ibarətdir. Bütün bu elementlər qarşılıqlı şəkildə bir-birinə çevrilir. Deməli, hər şey bir şeydədir və hər şey hər şeydən yaranır. Elə bir an gəlir ki, alov dünyaya hakim kəsilərkən hər şeyi özünə çevirir. Son nəticədə isə sönür — görünür, heç də hər şeyi özünə çevirə bilmir, yerdə rütubət qalır. Sonradan həmin

rütubətdən — sudan, Falesin qeyd etdiyi kimi, hər şey yaranır. Nəhayət, o belə qərara gəlir ki, "alov (dünyanın sonu, su isə mənbəyidir". Bax beləcə Seneka Faleslə Herakliti barışdırır. Alovla suyun qarışığını kosmosun canı, saf alovu isə kosmosun, kainatın əqli — dünyəvi əql hesab edirdi. O deyirdi ki, təbiətdə hər şey, o cümlədən səma cismləri də hərəkətdədir. Seneka yazırdı: "Dünyaya işıq salan ulduzlara bax. Onlardan heç biri ləngimir, aramsız hərəkətdədir, biri yerini digərinə verir. Bu proses əbədi davam edir, təbiətin hökmran qanununa uyğun olaraq kainat daim hərəkətdədir." Lakin təbiətdəki bütün hərəkətlər dairəvidir. Hər şey dövri hərəkətdədir. Elə Senekanın danışdığı "təbiət qanunu"nun mahiyyəti də bundan ibarətdir. Ona görə kosmosun əsas qanunu — alovla su arasında tərəddüd etməkdən ibarətdir. Təbii ki, Seneka təbiətin heç bir real qanunundan xəbərdar deyildi. Onun "təbiət qanunu" — taleyin qanunu idi. Seneka qanunu tale ilə əvəz edirdi. Onun fəlsəfəsində "təbiət qanunları" insandan asılı deyildir. "Təbiət qanunları" öz hüquqlarını həyata keçirirlər". "Ona heç kimin yalvarışları təsir etmir". "O, öz dönməz yolu ilə irəliləyir". Hər şey "qabaqcadan nəzərdə tutulan taledən doğur". Təbiətin, taleyin qanunları insana tabe deyil. "Biz dünyadakı əlaqələri bilə bilmərik. Real qanun dünyəvi — kainat münasibətlərindən başqa bir şey deyildir. Təbiət qanununu bilmək isə bu və ya digər sabit münasibətləri, məsələn, cismin kütləsi ilə onun enerjisi arasındakı əlaqəni bilmək deyilmi?"

Senekada panteist fikirlər var idi. O iddia edirdi ki, "Allahsız təbiət və təbiətsiz də Allah ola bilməz". Onun fikrincə dünyada və kainatda hər şey ciddi zərurət hakimiyyətinə tabedir. Bu, onun bir hakim qüvvə kimi Allahın əql üzərində hökmranlığı anlayışından irəli gəlirdi.

Seneka etik problemlərlə də ciddi məşğul olurdu. Lakin onun etikası passiv qəhrəmanlıq etikası idi. O, belə hesab edirdi ki, həyatda heç nəyi dəyişmək mümkün deyil. Yalnız bu və ya di-

gər xoşagəlməz hadisəyə nifrət etmək olar. Həyatda ən böyük şücaət talenin zərbələrinə əzmlə sinə gərməkdir. Bu, o deməkdir ki, tale fəal, insan isə passivdir. O, yalnız müdafiə mövqeyində durur.

Hər kəs öz ehtiraslarına hakim kəsilməli, onların qulu olmamalıdır. Xoşbəxtliyə gəldikdə isə, o, tale ilə yanaşı mövcuddur, eyni zamanda, bizim özümüzdən asılıdır. Bədbəxt adam o adamdır ki, o, özü-özünü bədbəxt sayır. "Hər bir adam özünü bədbəxt saydığı dərəcədə bədbəxtdir". Ən yaxşısı, hər şeyi olduğu kimi qəbul etməkdir. Stoisizmin passiv qəhrəmanlığı da elə məhz özünü burada göstərir. Seneka ruhun böyüklüyünə, taleyin hökmünə qəlbən inanır. Stoisizmin təbliğ etdiyi və totalitarizmin məngənəsinə düşənlərin hamısını stoisizmə cəlb edən ruhun əzəməti də elə məhz bundadır. Seneka yazırdı: "Ən yaxşısı... Allahın məsləhətlərinə qulaq asmaq və onları etiraz etmədən yerinə yetirməkdir". Sərkərdənin ardınca zarıldaya-zarıldaya gedən əsgər pis əsgərdir. Bəli, "biz bu nizamı dəyişmək iqtidarında deyilik, lakin əzəmətli ruha yiyələnmək imkanımız var..." Seneka insanlara xoşbəxt həyat arzulayır. O, bəyan edirdi ki, təbiətə uyğunlaşan həyat xoşbəxt həyatdır. Təbiətlə yalnız o zaman uyğunlaşmaq mümkündür ki, insan sağlam düşüncəyə, mərd və mətin ruha, comərdliyə malik olsun, dözümlülüyünü itirməsin və hər cür keşməkeşlərə hazır olsun, səksəkəli bədgümanlığa qapılmadan öz fiziki tələbatlarının təmin edilməsinin qeydinə qalsın, ümumiyyətlə, həyatın maddi nemətlərilə maraqlansın, lakin onlardan heç birinə tamahlanmasın, taleyin töhfələrinin quluna çevrilmədən onlardan bəhrələnməyi bacarsın.

Bir neçə kəlmə də Senekanın sosial baxışları haqqında. Onun fikrincə insan cəmiyyətinin təməlində mehribançılıq durur. Seneka buna çox böyük əhəmiyyət verirdi. O, "Xeyriyyəçilik haqqında" traktatında bu barədə belə yazırdı: "Ünsiyyətdə olmaq, mehribançılıq, hətta heyvanlar üzərində insanın hökmranlığını təmin etdi. Ünsiyyət ona — torpaq oğluna təbiətin onun üçün

yad səltənətinə daxil olmaq və dənizlərə də hakim kəsilmək imkanı verdi. Əgər sən ünsiyyətdən imtina etsən, insaniyyətin birliyini məhv etmiş olarsan. İnsan həyatının təməlini məhz bu təşkil edir". "Lutsiliyə əxlaqi məktublar"da da Seneka iddia edir ki, "sənin gördüklərinin, ilahi və insani olanları əhatə edənlərin hamısı vəhdətdədir: biz yalnız nəhəng bir bədənin ayrı-ayrı üzvləriyik. Bizi eyni şeydən yaradan və eyni məqsədə yönəldən təbiət hamımızı qardaş yaradıb. O, bizə qarşılıqlı məhəbbət bəxş edib, ünsiyyət, mehribançılıq verib, nəyin düzgün və ədalətli olduğunu müəyyənləşdirib və onun qoyduğu qaydaya görə zülmə bais olan həmin zülmə başqası — zülmkar tərəfindən düçar ediləndən daha bədbəxtdir...". Bax, Senekanın əxlaqi, etik və sosial baxışları əsasən bundan ibarət idi.

EPİKTET

EPİKTET (təxminən eramızın 50—135-ci illəri arasında yaşamışdır) Frigiyadakı ticarət şəhəri indiki Svyatoqradda dünyaya gəlmişdir. Epiktet ad deyildir, o, qulun ləqəbidir, ("Epiktos" sözündən yaranıb, mənası "pulla alınan" deməkdir). Onun anası da, özü də qul olmuşlar. Neronun cangüdənlərindən birinin qulu olan Epiktet Romaya gəlib çıxır. Burada bir müddət Neronun katibi kimi çalışır. Ona azadlıq verildikdən sonra özünü bütövlükdə fəlsəfəyə həsr edir. Fəlsəfəni stoik Musoni Rufun rəhbərliyi altında öyrənir. Azadlığa buraxılandan sonra Romadan qovulur. Epirdə (Nikopolis şəhərində) məskən salır, orada fəlsəfi məktəbin təməlini qoyur. Epiktetin heç bir əsəri qalmayıb. Epiktet təlimi onun şagirdi Arrianın qeydlərində şərh olunmuşdur. Həmin qeydlər 8 kitabdan ibarət olan "Epiktetin mühakimələri" (4 kitab qalıb) adlanır. Arrian 12 kitabdan ibarət "Epiktetin dostyana söhbətləri"ndə də (onlardan yalnız fraqmentlər qalıb) Epiktet haqqında ətraflı məlumat verir. Epiktetin fəlsəfəsi Roma quldarlıq cəmiyyətinin məzlum siniflərinin passiv mənəvi etirazını ifadə edirdi. Burada etik problematika, ilk növ-

bədə, xoşbəxtliyə nail olmaq yolları göstərilirdi. Stoisizm ruhunda çıxış edən Epiktet ali məqsədi düşüncə və istəklərin təbiətə, Kainata, ilahi qanunlara uyğun gəlməsi kimi başa düşürdü. Onun fikrincə ali məqsəd — ilahi qanuna şüurlu şəkildə tabe olmaqdır. Çünki insan təbiətin bir hissəsidir. Tanrıya tabe olan əql isə insanı Allaha qovuşdurmalıdır. Epiktetə görə həqiqi azadlıq da elə belə bir məntiqi zərurətə riayət edilməsidir.

Epiktet üçün də əsas məsələ qul kimi qalmaqla yanaşı, daxilən necə azad olmaq idi. Quldarlıq əleyhinə heç bir yerdə heç nə deməsə də, o da Seneka kimi sosial köləliyi mənəvi köləliklə əvəz edirdi. Sadəcə olaraq Seneka bunu quldar, Epiktet isə qul mövqeyindən əsaslandırırdı. Epiktetin əsas tezisi belə bir iddiadan ibarət idi ki, mövcud qaydaları pozmaq mümkün deyildir. Çünki bu, bizim imkanlarımız xaricindədir. Yalnız həmin qaydalara olan münasibətimizi dəyişə bilərik. O deyirdi: "Elə şeylər var ki, onlar bizə tabedir, elələri də var ki, bizə tabe deyildir. Fikirlərimiz, istəklərimiz, arzularımız və nifrətimiz, bir sözlə, bütün hərəkətlərimiz bizdən asılıdır".

Bizim fəaliyyətimizlə bağlı olmayan cismimiz, əmlakımız, ad-sanımız, vəzifəmiz isə bizim tabeçiliyimizdə deyildir. Daha sonra Epiktet fikrini belə davam etdirir: "...ölümdən, xəstəlikdən, yaxud səfalətdən qorxursansa, heç vaxt sakit ola bilməyəcəksən"; "Əgər oğlunu və ya arvadını sevirsənsə, onda bu dünyada olmayanları da sevməyini unutma. Belə olduqda əzizlərinə ölüm nəsib olanda fikir çəkməyəcəksən"; "İnsanları şeylər deyil, onlar barədə mövcud olan fikirlər təşvişə salır"; "İşlərin sən istədiyin kimi görülməsini tələb etmə, onların lazımi qaydada görülməsini arzula ki, bu yolla da qəm-qüssəsiz yaşayasan"; "...bolluq içində, lakin daxili sıxıntılar içində yaşamaqdansa, acından ölsən də, kədərsiz və qorxusuz yaşamaq daha yaxşıdır", "...o şeyi arzula ki, o səndən asılıdır", "...azad olmaq istəyən hər bir kəs başqalarından asılı olanı nə arzulamalı, nə də ondan çəkinməməlidir...".

Epiktet həyatı teatrla, insanları isə aktyorlarla müqayisə edir

və öz dinləyicisinə, oxucusuna deyir: "Əgər Tanrı sənin dilənçini təmsil etməni istəyirsə, onu mümkün qədər məharətlə təqdim etməyə çalış". "Qələbənin səndən asılı olmadığı heç bir savaşa qoşulmadığın halda yenilməz ola bilərsən". "Ağılsız insanın əlaməti aramsız olaraq cisminə xidmət etməsidir, məsələn, uzun müddət mübarizə aparmaq, çox yemək, çox içmək, cismani şəhvətlə uzun müddət məşğul olmaq. Bütün bunlar zəruri olmayanlar kimi icra edilməli, bütün səylər isə əqlimizin nizamlanmasına yönəldilməlidir". Daha sonra söhbət fəlsəfədən gedir: "Heç vaxt cahillər qarşısında özünü filosof adlandırma və fəlsəfi qanunlardan söz açma"; "Əgər cahillər hər hansı bir fəlsəfi məsələ barəsində söz açarlarsa, susmağa üstünlük ver..."; "...cahillərlə müdriklik qaydalarını müzakirə etmə, lakin həmin qaydaları mükəmməl qavramısansa, onları öz hərəkətlərinlə göstər"; "Cahilin durumu və xüsusiyyəti heç vaxt özündən özü üçün nə xeyir, nə də zərər gözləməməsi, bunları həmişə əhatəsində axtarmasıdır. Filosofun durumu və xüsusiyyəti isə hər hansı xeyri və zərəri yalnız özündən gözləməsidir".

Epiktet fəlsəfəsinə görə bütün insanlar qardaşdır, hamı Tanrı qarşısında bərabərdir və insan — dünyanın vətəndaşıdır. Epiktet quldarlığı — həm köləni, həm də ağanı eyni dərəcədə təqib edən mənəvi eybəcərlik kimi pisləyir. O deyir ki, ehtirasların oyuncağına çevrilən ağa müsibətlərə mətanətlə duruş gətirən quldan daha az azaddır. Azadlıq yalnız insanın mənəvi kamilliyi vasitəsilə əldə edilir. Epiktet azadlığa yetişməyi həyatın xarici amillərindən asılı olmayan daxili şəxsi proses kimi başa düşürdü.

Epiktet fəlsəfəni üç hissəyə — fizikaya, məntiqə və etikaya bölürdü. Onun fikrincə məntiq fizika və etikaya xidmət etməlidir. O, məntiqi sübutların araşdırılması və əsaslandırılması ilə məşğul olan bir elm kimi başa düşürdü. Epiktet sübutun nə demək olduğunu, mühakimələrdən hansının sübutedici olduğunu, hansının olmadığını, məntiqi nəticənin mənasını aydınlaşdır-

mağa çalışır, ziddiyyətlərdən və digər məntiqi səhvlərdən uzaq durmağı öyrədir, həqiqəti yanlışlıqdan fərqləndirməkdə insanlara kömək istəyirdi. O göstərirdi ki, məntiq həqiqəti yalandan ayıra bilmir. Bir çox insanlar məntiqi bilsələr də yalan danışmaqda davam edirlər. Heç bir məntiq insanları yalançılıqdan daşındırmayacaq. Özü özlüyündə məntiq həyatdan yalanın kənarlaşdırılmasına heç can ata da bilməz. Bu isə o deməkdir ki, mənəvi tərbiyə olmadan məntiq cəmiyyət üçün səmərəsizdir. Odur ki, məntiqdən daha lazımlısı etikadır. Etika öyrədir ki, yalan danışmaq olmaz. İnsanlara yalançının yalanının onun üçün lüzumsuz, hətta təhlükəli olması fikrini aşılayır. Bu təhlükə Epiktetin təbiət haqqında fikirləri, onun fizikası ilə əsaslandırılır. Ümumiyyətlə, Epiktet fizikaya etinasız münasibət bəsləyirdi. O qeyd edirdi ki, kainatın materiyasının atomlar və ya homeomeriyalardan, alovdan və ya torpaqdan ibarət olmasının mənim üçün nə fərqi var? Xeyirlə şərin mahiyyətini, məhəbbətin, nifrətin, şövq və idrakın həddini bilmək, bundan meyar kimi istifadə ilə öz həyatını qurmaq kifayət etməzmi? Beləliklə, onun fikrincə təkcə etika kifayətdir. Fizikadan fəlsəfə üçün səmərəli bir şey əldə etmək mümkündürsə də, bu, birincisi, öz istəklərini hadisələrin gedişi ilə uzlaşdırmaqdan (bu bilik fizikadandır), ikincisi, dünyada tanrıların hökmran olduqlarını "bilməkdən" ibarət olmalıdır. Ona görə ki, tanrılar hər şeyi bilirlər. Bu səbəbdən yalan yalançı üçün həmişə təhlükəlidir. Tanrıları aldatmaq mümkün deyil. Onlar hər şeyi bilirlər. Gec-tez yalançını yalanına görə cəzalandırırlar.

Epikteti təbiətlə bağlı olan üçüncü bir sual da düşündürür: təbiət özü özlüyündə ağlabatandırmı? Burada o, stoisizm üçün səciyyəvi olan bir fikrə üstünlük verərək yazır ki, dünya, təbiət ağlabatandır. O, başdanbaşa dünya əqli ilə əhatə olunmuşdur. Təbiətə bir nizam və qanunauyğunluq gətirən loqosdur.

Epiktet rasionalistdir. İnsanın əsl mahiyyəti onun əqlindədir və bu əql də öz növbəsində dünyəvi, kosmik idrakın kiçicik bir

hissəciyidir. Bu mahiyyət insanın ayrılmaz tərkib hissəsidir. İnsanın əqlini əlindən almaq — onu öldürmək deməkdir. Bundan başqa, insan təkcə ağlabatan — şüurlu varlıq deyil, həm də fikir və iradə azadlığına malik bir varlıqdır. İnsanın bu məziyyəti də onun ayrılmaz hissəsidir. Epiktet deyir ki, hətta insanın əmlakını, şərəfini, ailəsini və varlığını əlindən almaqla da onu həmin məziyyətlərdən məhrum etmək mümkün deyildir. Epiktet anlamında azadlıq bu şəkildədir. Lakin hər hansı bir halda, bu, müti insanın və həmin mütiliyilə fəxr edən adamın azadlığıdır. Bütün bunlar xristianlarda xoş təəssüratlar oyadırdı. Ona görə də erkən xristian ilahiyyatçıları Epiktetin passiv dünyagörüşünə rəğbətlə yanaşırdılar. Təsadüfi deyildir ki, İeronim İsa peyğəmbərlə bağlı Bibliyanın onuncu fəslinə verdiyi təfsirdə Epiktetlə əlaqədar göstərirdi ki, stoiklərin təlimi bir çox hallarda xristian təliminə yaxındır, onun ehkamlarına bənzərdir. Stoisizmin digər parlaq nümayəndəsi Mark Avreli olmuşdur.

MARK AVRELİ

AVRELİ (121—180) erkən Roma imperiyasının (160—180) antik stoisizminin üçüncü görkəmli nümayəndəsi idi. Yunan dilində yazdığı "Özümlə təklikdə" adlı fəlsəfi düşüncələrində erkən stoisizmin fatalist etikasını, ruhun azadlığı nəzəriyyəsi istiqamətində yenidən işləyib hazırlamışdı. Avreli həm də daha sonrakı dövrlərə aid olan və stoik əxlaqa platonçuluq elementlərini daxil edən Posidoni stoisizminin təsirinə məruz qalmışdı. Avreli candan kənar və üzvi aləmin hərəkətverici prinsipi kimi qəbul olunmuş ağıl haqqında təlimi daha da inkişaf etdirmişdi. Avrelinin fikrincə, insan öləndən sonra onun ağlı ümumi ilahi ağlın içində həll olur.

Əxlaq sahəsində Avreli ruhun ilahi ağılla (şüurla) vəhdətə əsaslanan daxili dincliyinin — daxili kamillik idealının qorunub saxlanmasını təbliğ edir və dünyada olanların hamısını məqsədəuyğun sayırdı. Avrelinin dünyagörüşünə xas olan fatalizm,

pessimizm, asketizm Roma imperiyasının, onunla bərabər isə bütün bütpərəstliyin yaxınlaşmaqda olan böhranının ifadəsi idi.

Mark Avrelinin dünyagörüşü ziddiyyətlidir. O, həyatın faniliyi, qısalığı, nifrətamizliyi haqqında fikirlərini fəal və ədalətli dövlət xadimi olmaq zərurəti haqqında fikirləri ilə uzlaşdırırdı. Həmin dövrdə bu ziddiyyət Avrelidə olduğu qədər heç kimdə özünü büruzə verməmişdi. Bu, Avrelinin ictimai mövqeyindən irəli gəlirdi. Mark Avreli zamanın axarını həddən artıq kəskinliklə hiss edirdi. O, insan həyatının qısalığını, onun əbədi olmamasını, zamanın aniliyini hamıdan yaxşı başa düşürdü. Avreli yazırdı: "Zaman bir çaydır..., iti axındır, hər hansı bir şey görünməyə macal tapmamış, yanımızdan ötüb keçir, lakin digəri də ötür və yenə də göz önündə canlanır". Daha sonra o deyirdi: "Geriyə boylan — orada sonsuz zaman uçurumu, irəli bax — orada da başqa bir sonsuzluq". Zamanın bu sonsuzluğu qarşısında həm ən uzun, həm də ən qısa insan ömrü çox əhəmiyyətsizdir.

Mark Avrelinin dünyagörüşünün neqativ tərəfi daha qüvvətli və ifadəli idi. Onun yalnız bundan ibarət olduğunu söyləmək yanlışlıq, birtərəflilik olardı. Məsələ ondadır ki, Mark Avrelinin yaradıcılığında moizəçilik və ya fəaliyyətsizlik hiss edilmir, yaxud insan üçün mümkün olan bütün ləzzətlərdən yararlanmaq, sonra isə nə olur-olsun müddəası görünmür. Mark Avrelidə onun üçün qeyd-şərtsiz səciyyəvi əxlaqi dəyərlər məcmusunu görürük. O qeyd edirdi ki, həyatda ən yaxşı şey "ədalət, həqiqət, tədbirlilik, mərdlikdir". Mark Avrelidə insanın müsbət idealı vardır. O göstərirdi ki, əsl insan "mərd, yetkin, dövlətin mənafeyinə sadiq bir mövcudatdır. Bu insan — romalıdır, o, hakimiyyətə malik, özünü vəzifədə hiss edən və həyatı tərk etmək çağırışını tam sakitliklə gözləyən" varlıqdır. Bu varlıq müdrikliyi müstəsna olaraq ədalətli fəaliyyətdə görür. Avrelinin fikrincə insanın öz həyatındakı ikiliyi də bu qəbildəndir: o, həm qısaömürlü, yalnız hazırkı məqamla yaşayan varlıq, həm də uzunömürlü və sabit məqsədlər güdən varlıqdır. Mark Avreli daim işgüzarlıq edən, lakin öz işlərini bir məqsədlə əlaqələndirməyən, bütün istək və təsəvvürlərini tamamilə bu məqsədə tabe etməyənləri qınayırdı. O deyirdi ki, insan dövlətinin mənafeyinə xidmət göstərməlidir. Dövlətdə yeni heç bir şey olmasa belə, hər şey insanı bezikdirsə və usandırsa da insan öz taleyini dövlətinə bağlamalıdır. Mark Avrelidəki bu cür haçalanma bir tərəfdən onun daxilən filosof-stoik olmasında, digər tərəfdən isə nəhəng, mürəkkəb bir imperiyanın ali başçısı olmasında idi.

Yuxarıda deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, Mark Avreli ziddiyyətli insan idi. Bunun səbəbi onun bir tərəfdən böyük dövlət xadimi, digər tərəfdən isə filosof olmasıdır. Bir filosof kimi o, antik dünya stoizminin inkişafına müəyyən töhfə verə bilmişdir. Antik dünyanın Mark Avreli dövründə bitdiyini iddia edən Renan müəyyən mənada haqlıdır. Bu, heç də təsadüfi olaraq deyilməyib. O vaxt Mark Avreli haqqında kitab yazanların bir çoxu onu belə adlandırırdı: "Mark Avreli və antik dünyanın sonu". Qeyd etdiyimiz kimi, antik Romada ikinci fəlsəfi istiqamət epikürçülük idi. Epikürçülük Roma respublikasının son dövründə imperator üsul-idarəsinin ilk illərində geniş yayılmışdı. Bu cərəyanın ən görkəmli nümayəndəsi Lukretsi olmuşdur.

TİT LUKRETSİ KAR

LUKRETSİ (e.ə.99, yaxud 95—51 və ya 55) fəlsəfi və bədii fikir tarixində şair və filosof, Epikür təliminin davamçısı, qədim yunan-Roma atomizmi və atomist materializminin nümayəndəsi kimi tanınmışdır. Onun tərcümeyi halı barədə, demək olar ki, heç bir məlumat yoxdur. Xristian ilahiyyatçısı İyeronimin Lukretsi barədə eramızın IV əsrinə aid olan qeydlərinə gəldikdə isə, bunlar o qədər də mötəbər məlumatlar deyil. İyeronim hətta Lukretsi haqqında belə bir şayiə də buraxmışdı ki, guya o, "sevgi dərmanından" ağlını itirmiş və intihar etmişdir.

T.Lukretsinin fəlsəfi baxışları barədə nə demək olar? Onun "Şeylərin təbiəti haqqında" fəlsəfi poeması dövrümüzə qədər

gəlib çatmışdır. Lukretsinin sağlığında nəşr olunmayan bu əsər onun ölümündən sonra Tuli Siseronun qardaşı Kvint Siseronun redaktəsi ilə çap edilmişdir. Əsərdə Lukretsinin dünyaya və dinə münasibəti açıqlanır. 6 kitabdan ibarət olan həmin əsər qədim dövlətlərin materialist təfəkküründən bütöv şəkildə qalan yeganə abidəsidir. Burada antik materializm sistemli və əsaslandırılmış şəkildə şərh edilmişdir.

Nəzmlə yazılan "Cismlərin təbiəti haqqında" əsərində Lukretsi təbiət haqqında materialist baxışları inkişaf etdirmiş, dünyanın maddiliyi, onun inkişafının qanunauyğunluqları barədə ağlabatan və səmərəli fikirlər söyləmişdir. Lukretsinin dünyagörüşünün əsasında Parmenidin hələ e.ə. VI əsrin sonunda formalaşdırdığı varlığın saxlanması qanunu dururdu. Lukretsi bu qanunu heç bir zaman yaddan çıxarmır, onun haqqında müxtəlif kontekstlərdə hərtərəfli danışırdı. Təkcə elə birinci kitabda filosof bu həqiqəti, ən azı altı dəfə təkrarlamışdı: "Heç nədən heç nə yaradılmaz", "Heç nədən... heç nə doğmaz", "Təbiət... heçliyə gətirib çıxarmır", "Əşyaların heçliyə çevrilməsi və heçdən yaranması mümkünsüzdür" və s. Lukretsi materiya haqqında da səmərəli fikirlər söyləmişdir. Məsələn, materiyanın əbədiliyindən danışarkən o iddia edirdi ki, materiya olmasaydı, məhv olan hər bir şey tam və birdəfəlik məhv olsaydı, onda elə bütövlükdə dünya da çoxdan məhv olardı. "Lakin şeyləri, cismlərin materiyasını ölüm məhv etməyə qadir deyil..." Materiyaya xaricdən heç nə daxil olmur və ondan da heç nə itib getmir. Heç bir xarici qüvvə materiyaya nüfuz edə bilməz. Deməli, heç bir ruh, heç bir Allah materiya ilə istədiyi kimi davrana bilməz, ondan dünyanı, kosmosu yaratmaq üçün istifadə edə bilməz. Materiya ruhani, ilahi qüvvələr üçün material ola bilməz. Çünki materiyanı onlar yaratmayıblar. O əbədi mövcuddur və həmişə özü-özünə bərabərdir. Lukretsi deyirdi ki, təbiətdə baş verən hər şey materiyanın ağuşunda və təbiət qanunları əsasında baş verir.

İndi də gəlin, şeylərin mənşəyi haqqında Lukretsi təliminə keçək. Eyni zamanda, bu, həm də materiyanın quruluşu məsələsidir. Lukretsi təlimində şeylərin mənşəyi müxtəlif cür adlandırılır: ana cismlər, cisimlərin toxumları, ilkin cismlər, ilkin mənbələr və s. Lukretsi bu mənşələri bölünməz hesab edirdi. Həmin səbəbdən də onları latın dilində kalka (yəni atom) adlandırırdı. Lukretsi, demək olar ki, əsərlərinin latın variantında onların heç birini atom adlandırmır. Mənbələrin əsas xüsusiyyətlərindən biri olan bölünməzlik Lukretsidə heç bir zaman onların digər xassələrinin üstünə kölgə salmır. Bu mənbələrin əbədiliyi, dəyişməzliyi də eyni dərəcədə önəmlidir. Lukretsinin əsas həqiqəti mənşələrin əbədiliyi və dəyişməzliyi haqqında təlimində həyata keçirilir. Həmin mənbələr dəyişkən olan heç bir şeyi əhatə etmir, əks halda, heç nədən heç nə yaranmır və heç nə heçliyə getmir — tezisi qüvvədən düşərdi. Lukretsidə varlığın saxlanması qanunu ilkin mənbələrin əbədiliyi və tam dəyişməzliyi qanunu şəklini alır. Onun fikrincə bu mənbələr nə təşəkkül tapır, nə də məhv olur, dəyişmir, hissələrə parçalanmır, onlar son dərəcə bərk, "möhkəm, sıx və əsaslıdır".

Həyatın mənşəyi haqqında Lukretsi fikirləri müasir elmin nailiyyətlərinə uyğun gəlir. Əlbəttə, bu mövqe ümumi xarakterə malikdir, çünki fizika, kimya, biologiyanın eramızdan əvvəlki inkişaf səviyyəsi baxımından həmin məsələnin elmi yolla konkret həlli mümkünsüz idi. Lukretsi gilozoist olmamışdır. Özü özlüyündə ilkin mənbələrin cansız olduğu onun üçün tamamilə aydın idi. Odur ki, həyatın mənşəyi məsələsi — canlının cansızdan yaranması problemi onun diqqətini xüsusilə cəlb edirdi. Lukretsi üçün canlı həm də hiss edən demək olduğundan, canlının cansızdan təşəkkül tapması problemi digər tərəfdən həm də hiss edənin hiss etməyəndən törəməsi demək idi.

Bəs Lukretsinin ruha münasibəti necə olmuşdur? O zamanlar insanlar belə zənn edirdilər ki, ölüm yalnız bədənə aiddir. Xüsusi mahiyyət olan ruh isə əbədidir. İnsan öləndən sonra o, ya yeraltı ölülər səltənətinə qovuşur, ya da ki, başqa bir bədəndə məskunlaşır. Bu məsələ Lukretsi üçün ən mühüm problemlərdən bi-

ri idi. Səbəbi isə odur ki, o, ölümdən sonrakı həyatı inkar etməklə həm də dinin inkarının əsaslarını verirdi. O göstərirdi ki, din, ilk növbədə insanı ölümdən sonrakı həyata hazırlamaq vasitəsidir. İnsanı həmin həyatla qorxutmaq sistemidir. Həmin həyatı yüngülləşdirmək üçün insanlara öz xidmətlərini təklif edən sistemdir. Açığını deyək ki, Lukretsi ruhların köçməsi təlimini təkzib edirdi. O, bunu çox inandırıcı şəkildə həyata keçirir. Məlum olduğu kimi, inam hətta müasir dövrümüzdə də çox geniş yayılıb. Bir qədər əvvələ gedək. Qədim Yunanıstan və Romada pifaqorçular, onlara qədər isə yunan orfikləri ruhların köçməsinə inanırdılar. Ploton bu inamı daha da inkişaf etdirmişdir. Böyük nüfuza malik olan təlim Hindistanda geniş yayılmışdır. Hər yerdə sansar adı ilə tanınmışdı. Lukretsi bu təlimin daxili ziddiyyətlərini açaraq onun həqiqətə uyğun olmadığını sübut etməyə çalışırdı. O, məntiqi mühakimə yürüdərək qeyd edirdi ki, "əgər ruh əbədidirsə və daha əvvəl varlığımıza daxil olmuşdursa, onda nə üçün biz əvvəlki həyatı xatırlamırıq, daha əvvəl baş vermiş hadisələr haqqında məlumatı "yaddaşımızda qoruyub saxlamırıq?".

Bəs Lukretsinin dinə münasibəti necə idi? O dini dünyagörüşü qəbul etmirdi. İnsanları mövhumatdan və onunla bağlı vahimədən azad olmağa çağırırdı. Onun materialist təlimi şüurlu surətdə dini dünyagörüşünə qarşı yönəlmişdi. Lukretsi dini tamamilə rədd edərək deyirdi ki, din mövhumatın, deməli, həm də bir çox bəlaların təməlidir. Dinin təsiri altında insanlar yer üzündə xoşbəxt ömür sürməkdən məhrum edilmişlər.

T.Lukretsi öyrədirdi ki, peyğəmbərlərin xəbərdarlıqları ilə insanların şüuru vahimə ilə zəhərlənir, onların qəlbləri dinclikdən məhrum edilir, cəfəng sərsəmləmələrlə müşayiət edilir. O, yalnız təbiətin özündən, onun qanunları əsasında meydana gələn dünyagörüşü yaratmağa çalışırdı. Lukretsi belə hesab edirdi ki, həyatda baş verən hər bir hadisə təbiət qanunlarına əsaslanır. Heç bir şey "göylərin köməyi ilə", "Tanrının iradəsi ilə" baş

vermir. Kömək üçün tanrılara müraciət edilməsi mənasızdır. Dünya heç də Tanrı tərəfindən yaradılmayıb. Dünyanın Tanrı tərəfindən insanlar üçün yaradılması barədə çox geniş yayılmış təlimi təkzib edən Lukretsi belə bir dəlil irəli sürür: "... bütün mövcud aləm heç də ilahi iradə tərəfindən yaradılmayıb, dünyada həddən artıq çox qüsur var". Dünya kamil deyil, təbiət özözünə mövcuddur, dünyada heç bir şey birbaşa insan üçün uyğunlaşdırılmayıb. İnsan dünyanın məqsədi və sahibi yox, bir hissəsidir. O bütövlükdə təbiət qanunlarına tabedir və onları üstələyə bilmir. Məhz bu səbəbdəndir ki, Lukretsinin təlimi qara camaata sərt görünürdü. İnsanların digər təbii hadisələr sırasında imtiyazlı olmaları barədə xülyaları məhv edən bir təlim təsiri bağışlayırdı. Lukretsi yazırdı ki, dünyanı Tanrı, yaxud tanrılar yaratmır. Onlar dünyanı heç idarə də etmirlər. Burada Lukretsi dünyanın, kainatın sonsuzluğu barədə özünün təlimindən istifadə edirdi. Belə hüdudsuz kainatı tanrılar idarə edə bilməz. Qəribə olsa da, dinə qarşı çıxan Lukretsi tanrıların mövcudluğunu qəbul edir. Bir çox başqa məsələlərdə olduğu kimi, burada da o, Epikürün ardınca gedir. Epikür tanrıları insanlar, dünya haqqında hər hansı bir qayğıdan azad edir. Lukretsi də deyir ki, təbiətin tanrılara ehtiyacı yoxdur. O, hər şeyi öz iradəsinə uyğun və öz qanunları əsasında yaradır. Tanrılar sakit bir dünyada qayğısız ömür sürürlər. Lukretsi iddia edir ki, "Bütün tanrılar bizim qayğılarımıza biganə olmalı və bunlardan çox uzaqlaşaraq tam dinclik içində əbədi həyatdan mütləq həzz almalıdırlar. Onların hər şeyi var və bizdən heç bir umacaqları yoxdur. Onların xeyirxah əməllərə də ehtiyacları yoxdur, heç qəzəbin nə olduğunu da bilmirlər". "Dünyalararası" məkana sürgün edilən tanrılar Epikür-Lukretsi müdriklərinin ideallaşdırılmış obrazlarıdır, Epikür və Lukretsinin insan ruhunun ideal durumu saydıqları qayğısızlıq və dincliyin təcəssümüdür. Lakin bu cür daxili-mənəvi əhval-ruhiyyə heç də hər adama deyil, Epikür tanrıları

obrazlarında fərqləndirilən və predmetləşdirilən ideala yaxınlaşdırmağa can atan müdriklərə xasdır.

Antik Roma fəlsəfəsinin üçüncü fəlsəfi cərəyanı **Skeptisizm** adlanırdı. Onun əsasını yunan filosofu Elidalı Pirron qoymuşdur.

Pirron (e.ə. IV əsr — III əsrin əvvəli) o, dövrün tanınmış şəxsiyyətlərindən idi. Fəlsəfədə idealizm mövqelərindən çıxış etmiş, dünyanın dərk olunanlığına inanmamış, müdrikliyin Allahın əlində olduğunu sübut etməyə çalışmışdır. Ona görə də Pirron təbiət hadisələrini izah etməklə maraqlanmamışdır. O, Makedoniyalı İskəndərin yürüşlərində iştirak etmişdir. Laertli Diogenə görə Pirron hind müdrikləri ilə ünsiyyətdə olmuş, Demokritin bir sıra ideyaları ilə razılaşmış, lakin onun əksinə olaraq hiss üzvlərinə əsaslanan bilikləri qəbul etməmişdir. Pirron heç bir əsər yazmamış, öz fəlsəfi fikirlərini tələbələrlə müsahibədə bildirmişdir. Skeptisizmin nümayəndələrindən Enesidem və Sekst Empirikin adını çəkmək lazımdır.

KNOSLU ENESİDEM

ENESİDEM (təx. e.ə. I əsr) belə hesab edirdi ki, skeptisizm bütün mövcud fəlsəfi cərəyanlardakı ehkamçılığı aradan qaldırmaq üçün mühüm vasitələrdən biridir: O, aşağıdakı mövzularda əsərlər yazmışdır: "Pirronun səkkiz kitabdan ibarət nitqləri", "Müdriklik haqqında" və "Pirron oçerkləri". Enesidem bu əsərlərində bir sıra filosofların təlimlərindəki ziddiyyətləri təhlil edərək belə bir skeptik nəticəyə gəlmişdir ki, reallıq barədə bilavasitə duyğulara əsaslanan hər hansı mühakimə yürüdülməsi mümkünsüzdür.

K.Enesidem hərəkətin, dəyişkənliyin, doğumla ölümün ziddiyyətlərini, rasional olanla hissi olanın əlaqəsini, səbəbiyyatın məntiqi ziddiyyətlərini, etikanın əsas anlayışlarının məntiqi əsassızlığını araşdırmışdır. Enesidem skeptisizmdə Heraklitin fəlsəfəsinin ilkin əsaslarını görürdü. O, ziddiyyətliliyi həqiqi varlıq dünyasına deyil, rəylər dünyasına aid edirdi. Ellinizm dövrünün digər filosofları kimi, Enesidem də ali rifah kimi ruhun sakitliyini (atraksiya) əsas götürür. Enesidemə görə buna nail olmaq üçün son və daimi həqiqilik iddiasında olan ehkamçı müddəalardan uzaqlaşmaq lazımdır. Enesidem ehkamçılığa qarşı 10 "trop" adlanan qnoseoloji dəlil hazırlamışdı. Bunlar həm də əxlaqi nəzəri əsaslarını təşkil edirdi. Enesidemin tropları həqiqətin əbədi, dəyişməz, hərəkətsiz və ziddiyyətsiz bir şey kimi anlaşılmasına dair ontoloji baxışların əsassızlığını tam aydınlığı ilə açıb göstərir. Hegel də skeptisizmin troplarını yüksək qiymətləndirmiş və onlarda gerçəkliyə dialetik yanaşmanın rüşeymlərinin olduğunu göstərmişdir. O dövrdə Enesidemin tropları fəlsəfə tarixində möhkəm kök salmışdı. Həmin troplardan F. Bekon, Yum, Kant kimi filosoflar da istifadə etmişdilər. Skeptisizmin digər görkəmli nümayəndəsi Empirik idi.

SEKST EMPİRİK

EMPİRİK (II əsrin sonu — III əsrin əvvəli) elm tarixində filosof, həkim, astronom kimi tanınmışdır. O, Pirronun davamçısı olmuşdur. Əsərlərindən birinin adının "Pirronçuluğun əsasları" olması da bunu sübut edir. O, təbiət elmlərinə xüsusi diqqət yetirmiş, onlara böyük əhəmiyyət vermişdir. Sekst Empirik bununla kifayətlənməmiş, "Riyaziyyatçılar əleyhinə", "Ehkamçılar əleyhinə" əsərlərində həndəsə, riyaziyyat, astronomiya, musiqi nəzəriyyəsi və s. elmlərin tənqidi təhlilini vermişdir. O, Tanrı anlayışını və ümumiyyətlə, dini etiqadları da tənqidə məruz qoymuşdur. Sekst Empirik öz əsərlərində həm bu və ya digər fəlsəfi təlimi bitkin sistem kimi başa düşən ehkamçılardan, həm də dünyanın adekvat dərkini inkar edən aqnostiklərdən fərqlənirdi. Sekst Empirikə görə skeptik heç nədə israrlı deyil və heç nəyi də inkar etmir. O "axtarandır", "axtarışda olandır". Sekst Empirik ruhi dinclik əldə edilməsini və buradan doğan səadəti fəlsəfənin məqsədi sayırdı. O güman edirdi ki, məhz nəzəriyyə və təcrübədə olan hər şeyə skeptik münasibət həmin məqsədə xidmət edir.

S.Empirikin əsərlərində ehtimali məntiqin ilk rüşeymləri aşkar olunmuşdur. Bu da özünü materialist ehtimal nəzəriyyəsinin ideyaları və metodlarında göstərmişdir. Sekst Empirik həqiqətə uyğun mühakimələrin dərəcələri haqqında ideyalardan çıxış edirdi. Bununla əlaqədar o, aşağıdakı 3 müddəanı bir-birindən fərqləndirirdi: 1) sadə ehtimal olunan müddəa; 2)ehtimal olunan və yoxlanılmış müddəa; 3)hərtərəfli sübuta yetirilmiş müddəa. Sekst Empirik stoiklərə qarşı çıxaraq sonsuzluq haqqında məlum müddəanı irəli sürürdü. Bu müddəa aşağıdakından ibarət idi: hər hansı bir sübut ilkin şərtlərin həqiqiliyini nəzərdə tutur. Öz növbəsində, bunların da sübuta ehtiyacı var və s. və i.a. O, "Bitərəf troplar"ın, yəni həqiqi şəksiz mühakimələrin mövcud ola bilməməsi barədə dəlillərə diqqət yetirirdi. Sekst Empirik həmçinin, səbəbiyyat haqqında mexaniki təsəvvürləri, sillogizmi tənqid edir və induktiv ümumiləşdirmələrin etibarsız olduğunu göstərirdi. Sekst Empirik məntiqi tədqiqatların təbiəti məsələsinə dair stoik-meqar məktəbinin daxilində gedən mübahisələri ətraflı şəkildə şərh edirdi. Onun fəlsəfəsində şərti mühakimələrin anlaşılması ifrat empirizm meyli ruhunda olmuşdur. Digər skeptiklər kimi, Sekst Empirik də siyasətdən və fəal ictimai fəaliyyətdən imtina olunmasını, hakim adət və ənənələrə tabeçiliyi tələb edirdi.

Təbabətdə Sekst Empirik özünü xəstəliklərin səbəbini axtarmaqdan imtina edən və tibb elmini dərmanların insan orqanizminə təsirinin müşahidəsi üzərində quran empiriklərə aid sayırdı. O, astronomiya ilə məşğul olurdu. Sekst Empirikin əsərləri qədim yunan filosoflarının təlimlərini öyrənmək üçün mühüm mənbələrdən biri ola bilər. Bu əsərlərdə Ksenofan, Heraklit, Parmenid, Demokrit və b. itmiş əsərlərindən sitatlar var. Antik dövrün fəlsəfi fikrinin öyrənilməsində onlardan istifadə faydalı olardı. Roma dövründə geniş yayılmış fəlsəfi təlimlərdən biri də Yeniplotonçuluq idi.

Yeniplotonçuluq antik platonçuluğun inkişafının son mərhələsidir. O eramızın III—V əsrlərində Roma imperiyasının mövcud olduğu son yüzilliklərdə inkişaf etmişdir. Yeniplotonçuluq antik dövrdə meydana çıxan sonuncu bütöv fəlsəfi cərəyandır. Xristianlığın meydana gəldiyi sosial şəraitdə formalaşmışdır. Antik dövrün sonrakı digər irrasionalist fəlsəfi cərəyanları kimi yeniplatonizm də özündən əvvəlki fəlsəfi təfəkkürə xas olan rasionalizmdən imtinanın müəyyən təzahürüydü. O, Roma imperiyasının düşdüyü sosial çıxılmazlığa və sosial münasibətlərin artmaqda olan dağılmasına göstərilən səciyyəvi reflekslya idi.

Yeniplatonçuluğun tarixi inkişafını üç mərhələyə bölmək olar: əvvəlcə o, mahiyyətcə yalnız elmi nəzəriyyə kimi təqdim olunur; ikinci mərhələdə politeizmin sistemli ilahiyyatı şəklində özünü göstərir. Bu dəfə o, açıq-aşkar xristianlıqla ziddiyyət təşkil edir. Nəhayət, üçüncü mərhələdə uğursuzluğa düçar olduqdan sonra, ümumiyyətlə, bütün yunan fəlsəfəsinin sxolastikcəsinə birləşdirilməsinin təzahürünə çevrilir. Bu üç mərhələ İskəndəriyyə, Suriya və Afina məktəbləri adlandırılır. Onların da ən görkəmli nümayəndələri Plotin, Yamblix və Prokl olmuşlar.

PLOTİN

Yeniplatonçuluğun banisi **PLOTİN (205—270)** hesab edilir. O, Misirdə anadan olmuşdur. Fəlsəfi təhsilini İskəndəriyyədə, məşhur Ammoni Sakkasdan almışdır. Daha sonra Şərqdə dini-elmi araşdırmalarla məşğul olmaq məqsədilə imperator Qordianın İran səfərində iştirak etmişdir. Təxminən, 244-cü ildən 270-ci illərə qədər Romada müəllim kimi fəaliyyət göstərmişdir. Plotinin şagirdləri arasında Amelinin, xüsusən də onun əsərlərinin naşiri Porfirinin adları çəkilir. Plotin hesab edirdi ki, bütün mövcudatın əsasında fövqəlhissi, fövqəltəbii, ilahi prinsip durur. Plotin üçün Tanrı ilkin, bütün ziddiyyətlərin fövqündə duran, heç bir tərifə uyğun gəlməyən, tamamilə izahedilməz ibtidai varlıqdır. Mütləq vəhdət kimi o, həm bütün ziddiyyətlərdən, həm də təfəkkür və varlıqdan yüksəkdə durur. Odur ki, onu yalnız nisbi şəkildə bəşəri məqsəd, bəşəri qüvvə,

saf, substratsız yaradıcı fəaliyyət göstərən qüvvə kimi xarakterizə etmək olar. Bu mənada Tanrı zəruri olan dərəcədə əbədidir. Zamanın şəraitindən asılı olmayaraq, özü-özündən bir dünya yaradır. O, bütün yaradılanlarda mövcud olsa da, bu topludan ayrı və fərqlidir. Tanrı əbədi olaraq özü-özündən qərarlaşır. Əşyaların rəngarəngliyini də özündən doğurur. Lakin bunun nəticəsində heç də parçalanmır və öz varlığından heç nə vermir. Dünya Tanrının emanasiyası nəticəsində meydana gəlir. Dünya yaranan zaman Tanrı parıltısını zülmətin dərinliklərinə yönəldən işıq kimi dəyişməz olaraq qalır. Bütün yarananlar hamısı işıq, Tanrının əzəmətinin inikası kimi büruzə verir. İşıq zəifladıkdə dünya tədricən qaranlıqlaşır, nəhayət, tam zülmətlə nəticələnir.

Plotonin fikrincə ilahi varlıqdan gələn şüalanma üç əsas mərhələ üzrə inkişaf edir: birinci mərhələ ruhdur. Təkcənin nümunəsi olan ruh özündə ikili prinsipə malikdir. Çünki hər bir fikir özündə subyekt və obyekt, əqli fəaliyyət və düşünülmüş məzmun kimi əksilikləri əhatə edir. Beləliklə, Tanrıdan axıb gələn ruh vahid, özü-özünə aid olan intuitiv fəaliyyətə malikdir. Lakin bununla belə, o, əşyaların bütün rəngarəngliyini, ideyaları, təkvarlıqların ilk surətlərini özündə əks etdirir. İkinci mərhələ candır. Canın ruha münasibəti, ruhun təkcəyə münasibəti kimidir. Can işıq səltənətinə aid olsa da, zülmətin sərhəddində yerləşdiyindən, onda iki tərəfi fərqləndirmək lazımdır: təkcəni və bölünənliyi, yaxud yuxarını və aşağını. Bu, ilk növbədə, dünyəvi cana aiddir. Plotin onu iki qüvvəyə bölür: onlardan yalnız aşağı olanı /təbiət/, birbaşa yaradıcı qüvvə kimi, ilk dəfə olaraq bəşəri cism yaradır və onda məskunlaşır. Lakin dünyəvi canla nəticələnən ayrı-ayrı canlarda da həmin fərqlər mövcuddur. Yer üzündəki mövcudiyyatına qədər səadət içində olan, ölümdən sonra isə əməllərindən asılı olaraq, bu və ya digər metempsixoza məruz qalan can aşağı candan fərqləndirilməlidir. Üçüncü mərhələ materiyadır. Plotin deyirdi ki, işıq zəifləyərək, zülmətə çevrildiyi kimi ilahi varlığın buraxdığı şüalar da nəticədə materiyaya çevrilir. Plotin fəlsəfəsində materiya Tanrıya münasibətdə müstəqilliyə malik deyil. Plotin yazır ki, o şey həqiqətən mövcuddur ki, o ilahidir və xeyirdir. Şər isə yalnız mövcud olmayana məxsusdur. İşığın zülmət içində itib-getməsi qaçılmazdır və canlar da eyni qaçılmazlıqla materiyanı doğurmalı və yaradıcı qüvvə kimi ona daxil olmalıdır. Bu səbəbdən də hissi hadisələr dünyası da can kimi əbədi mövcuddur. Bütün bunlardan aydın olur ki, Plotin təbiətə təkcə teoloji baxımdan deyil, həm də sehirlə bağlı baxışlarla yanaşır. O qeyd edirdi ki, hər cür mövcudluq canın fəaliyətidir. Saf dünyəvi candan tanrılar və səma cismlərinin ruhları, təbiətdən isə iblislər doğur. Plotin fəlsəfəsində təbiətin hər hansı bir şəkildə araşdırılmasına yol verilmir, istənilən etiqad və mövhumatçılığa geniş yer verilir. Plotinin davamçılarından Porfirinin adını çəkmək olar.

PORFİRİ

PORFİRİ (təx. 232—304) Tirdə anadan olmuşdur. Sonra Romaya gələrək Plotinə qoşulmuş və onun sadiq şagirdinə çevrilmişdir. Plotinin təliminin şərhindən, müdafiəsindən başqa Porfiri, əsasən, Platon və Aristotelin əsərlərinin təfsiri ilə də məşğul olmuşdur. O, məntiq elmini xüsusilə fərqləndirirdi. Porfirinin dövrümüzə qədər gəlib çatan "Kateqoriyalara giriş" əsəri orta əsrlərdə son dərəcə böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir. Bundan başqa Plotinin Porfiri tərəfindən yazılan və əsərlərinin külliyatına daxil olan tərcümeyi-halı da dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır. Porfiri məntiq problemlərinin araşdırılmasına da diqqət yetirmişdir. Onun "Aristotelin kateqoriyalarına giriş" əsəri buna bariz nümunədir. Həmin əsər ümuminin real şəkildə mövcud olması barədə mübahisələrin əsasını qoydu. Plotinin mistik təlimini digər iki neoplatonik məktəb davam etdirmişdir.

Bunlardan biri Suriya məktəbinin banisi və ən görkəmli nümayəndəsi Yamblix, digəri isə Afina məktəbinin nümayəndəsi Prokl idi.

YAMBLİX

YAMBLİX (III əsrin sonu — IV əsrin əvvəlləri) Suriyada doğulmuşdur. Porfirinin şagirdi olmuş, Plotinin fəlsəfəsindən mücərrəd politeizm ilahiyyatının təməli kimi istifadə etmişdir. Bu ilahiyyat qədim dinlərin bütün kultlarını birləşdirmək, bununla da dini hərəkatı tamamlamaq, oradan da xristianlığı kənarlaşdırmaq vəzifəsini qarşıya qoymuşdur. Yamblixin alovlu davamçıları Asinsli Feodor, Efesli Maksim, imperator Yulian və onun dostu Sallyusti, nəhayət, əzabkeş qadın Hipatiya olmuşlar.

Yamblix ilahiyyatında fəlsəfi baxımdan heç bir yeni nöqteyi-nəzər olmamışdır. Söhbət anlayışlardan ibarət olan qurumdan getdiyindən onun metafizikası və etikası da tamamilə plotinvari səciyyə daşıyırdı. İlahiyyatçı üçün bu kifayət etmirdi. Ən müxtəlif etiqadların qarışdırıldığı ölkədə anadan olan (xristian qnosisi də bu qarışıqdan doğub) Yamblix Plotin fəlsəfəsini dini zəmində əsaslı surətdə dəyişdirmək istəyirdi. O, deyirdiki günahkar adam mənəvi-dini vəzifələri icra edərək misteriyalardan və kultun bütün fantastik əməllərindən istifadəni mütləq saydığı kimi, yeniplatonçuluq metafizikası da ona yalnız alleqorik açıqlamalar yolu ilə bütün dinlərin tanrılarının surətlərini aralıq mərhələlərdə yerləşdirmək üçün xidmət göstərirdi. İnsan canı ilə Tanrı arasında belə mərhələlərin mövcudluğunu məhz Plotin bəyan etmişdi. Lakin fantastik panteonun yerini tapmaq üçün o, həmin aralıq üzvlərin sayını əhəmiyyətli dərəcədə artırmalı idi. Bu tanrılar dünyasını sistemləşdirmək üçün Yamblix ən yaxşı çıxış yolunu Pifaqorun rəqəmlər sxemində tapdı.

Qədim dinlərin fəlsəfi cəhətdən yenidən bərpası sahəsindəki bu uğursuzluq yeniplatonçuluğu elmi araşdırmalara üz tutmağa məcbur edirdi. Araşdırmaların mərkəzi yenidən Afina oldu. Afinalı Plutarx, onun şagirdləri Sirian və Girokl Platon və Aristoteli öyrənməyə başladılar. Həmin məktəbin əsas nümayəndəsi olan Prokl isə yunan mücərrəd fəlsəfəsinin tarixi məzmununu dialektik baxımdan sistemləşdirməyə cəhd göstərirdi.

PROKL

PROKL (410—485) Afina yeniplatonçuluğunun digər bir məktəbini təqdim edirdi. Onun yaradıcılığına müəyyən mənada yeniplantoçuluq fəlsəfəsinin tamamlanması və sistemləşdirilməsi kimi baxmaq olar. Prokl Plotin fəlsəfəsini tam şəkildə qəbul edirdi. Bundan əlavə, o, Platonun dialoqlarının çapına nail olur, onlara təfsir verir, özünün şərhlərində isə orijinal müşahidə və qənaətlərini açıqlayırdı. Proklun şəxsiyyətinin səciyyəvi cəhəti mifoloji fantaziyanın anlayışların quru formalizmi ilə birləşdirilməsi, sonsuz etiqad istəyinin bu anlayışlarla dialektikcəsinə kombinasiya edilməsi istedadı ilə bağlıydı. O, Yamblix qədər ilahiyyatçı olsa da, öz təlimi üçün fəlsəfi sxem yaratmış, onu son dərəcə dəqiqliklə, ən kiçik təfərrüatlarına qədər inkişaf etdirə bilmişdir. O, öz təliminin məzmununu həm nüfuzlu ellinlərdən, həm də barbarlardan əxz etmişdi. Etikada isə böyük filosoflara, xüsusən, Platon, Plotin və Yamblixə üz tutmuşdu.

Prokl bütün misteriyalarla tanış olurdu. O, uşaqlara məxsus mövhumatçılıqdan da bəhrələnirdi. Qavradığı bütün ideyalara öz ümumi sistemində müəyyən yer ayırmayınca sakitləşmirdi. Fəlsəfə və din tarixində Prokl bütpərəstliyin əsl sistemləşdiricisi, ellinizmin sxolastı kimi tanınmışdı. Onun sisteminin aparıcı qayəsi yeniplatonçuların ümumi vəzifəsinin mücərrəd ifadəsini əhatə edirdi. Prokl tək olanın çoxluğa doğru inkişafını və çoxluğun tək olana qayıtmasını anlaşıqlı etmək, açmaq istəyirdi. Onun fəlsəfəsində müxtəlif hərəkətlər özünün tək olan səbəbinə bənzəyir. Lakin eyni zamanda da ondan fərqlidir; onun daxilindədir və ondan kənara çıxır. Bu ziddiyyət isə onunla aradan qaldırılır ki, məhz bənzər olduqları üçün ayrılan hər bir şey özünün səbəbinə qayıtmağa can atır. Beləliklə, bu üç məqam: tərkibində olma, kənarlaşma və qayıtmağa canatma istənilən mövcudluğun zəruri məqamlarıdır. Həmin fikir Plotinin də dünyagörüşünün əsas cəhəti idi. O bura belə bir prinsipi də əlavə etmişdi ki, qayıdışda kənarlaşma zamanı keçilən mərhələlər

təkrarlanır. Prokl isə zorakı dialektikanın köməyilə bu üçpilləli sxemi dünyanın inkişafının ayrıca götürülən hər bir mərhələsinə tətbiq edir və onu özü-özündə ən xırda şaxələrinə qədər təkrarlamağa məcbur edir. Bu zaman onun metafizik ilahiyyatının hər bir obrazı üç digər obraza parçalanır, onlardan hər biri elə həmin dialektik taleyə məruz qalır və i..

Prokl dünyanın Tanrıdan təşəkkül tapmasını triada zəncirlər sistemi şəklində təsəvvür edir. Belə ki, həmin zəncirdə ümumidən fərdiyə, sadədən mürəkkəbə, mükəmməldən qeyri-mükəmmələ keçid baş verir. O da hər şeydən öndə ilkin vəhdəti, ilkin xeyri görür. Bu da bütün təriflərin fövqündə durur. O fikirlər tamamilə izah olunmazdır. Yalnız sözün qeyri-ciddi mənasında vahid, xeyir, səbəb adlandırıla bilər. Prokl buradan ilk növbədə, məhdud, lakin bizim idrakımız üçün qeyri-müəyyən sayda olan vahidlər əldə edir. Bunlar özləri də dərk edilə bilməyən olduqlarından və varlıq, həyat, şüurun fövqündə dayandıqlarından dünyaya təsir göstərən tanrılardır.

***

Antik yunan və Roma fəlsəfi təlimləri haqqında söylədiyimiz fikirləri yekunlaşdırarkən qeyd etmək lazımdır ki, bu təlimlər qədim dünyanın fəlsəfi fikrinin inkişafının yüksək pilləsidir. Qədim yunan və Roma fəlsəfəsinin ən böyük tarixi əhəmiyyəti bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin sonrakı inkişafına həlledici təsir göstərə bilən mühüm problemlərin irəli sürülməsidir.

Heç kəs üçün sirr deyildir ki, antik fəlsəfə bəşəriyyətin mədəni inkişafında önəmli rol oynamışdır. Qədim yunan və Roma filosoflarının mütərəqqi ideyaları bir çox əsrlər boyu yaşamış; elm və fəlsəfəsinin inkişafına səmərəli təsir göstərmişdir. Qədim yunanların, romalıların fəlsəfi təlimlərinin öyrənilməsinin böyük əhəmiyyətə malik olması da elə məhz bununla izah edilir.

Qədim yunan və romalıların təfəkküründün səmimiliyi və müəyyən mənada, sadəliyi fəlsəfə yaranan gündən indiyədək

onun inkişafını müşayiət edən ən mühüm problemlərin mahiyyətini başa düşməyə, daha asan anlamağa kömək göstərir. Dünyagörüşlərindəki toqquşmalar və mübarizələr antik dövr təfəkküründə ondan sonrakı dövrlərə nisbətən daha aydın formada öz əksini tapır.

Antik dövr fəlsəfəsi fəlsəfənin və inkişafda olan xüsusi elmi biliklərin qarşılıqlı əlaqəsini kifayət qədər əyani şəkildə açıqlamaq üçün böyük əhəmiyyətə malikdir. Fəlsəfə antik cəmiyyətin bütün mənəvi həyatına nüfuz edir. O, antik mədəniyyətin birləşdirici amilidir. Antik fəlsəfi təfəkkürün zənginliyi, problemlərin qoyulması və həll edilməsi sonrakı minilliklərin fəlsəfi fikrinin bəhrələndiyi mənbə oldu. Antik Yunanıstan və Roma şəraitində ən müxtəlif idealist fəlsəfi cərəyanlar geniş yayılmışdı. Bu dövrdə fəlsəfə dinlə sıx ittifaqda olmaqla yanaşı, həm də bir sıra məsələlərdə bilavasitə dinə və mistikaya çevrilirdi. Yunanıstan və Romada Şərq mistikaları — dini təlimləri yayılırdı. Epikür materialist fəlsəfəsinin, İskəndəriyyə elminin əldə etdikləri nailiyyətlər platonçular və pifaqorçuların idealizmi ilə sıx bağlı olan astrologiya, demonologiya kimi istiqamətlərlə qarşıqarşıya qoyulurdu.

Eramızdan əvvəlki son yüzilliklərdə Yunanıstan və Romada Şərq dinləri geniş yayılırdı. Bütün bunlar orta əsrlər Qərbi Avropa fəlsəfəsinin formalaşmasına çox böyük təsir göstərmişdir. Bu barədə sonrakı fəsillərimizdə danışılacaqdır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏLƏR

1."Qədim yunan materialistləri", Moskva, 1955, səh.49 (rus dilində).
2. Yenə orada.
3. Yenə orada, səh. 42.
4. Yenə orada, səh. 49.
5. Yenə orada, səh. 46.
6. Yenə orada, səh. 52.
7. Yenə orada, səh. 46.
8. Yenə orada, səh. 51.

9. B a x: "Sokrataqədərkilər", I hissə, A.Makovelskinin tərcüməsi, Qazan, 1914, səh. 111 /rus dilində/.
10. A r i s t o t e l, Əsərləri, I cild, Moskva, 1975, səh.77 /rus dilində/.
11. Yenə orada.
12. "Erkən yunan filosoflarının fraqmentləri", I hissə, səh. 160.
13. "Sokrataqədərkilər", Qazan, 1915, II hissə, səh.87 /rus dilində/.
14. "Qədim Yunanıstan materialistləri", Bakı, 1955, səh. 66 /rus dilində/.
15. Yenə orada, səh. 77.
16. Yenə orada, səh. 70.
17. Yenə orada, səh. 143.
18. Yenə orada, səh. 158.
19. Bax. Platon, Apologiya, 21 a.
20. K s e n o f a n, Xatirələr, IV 2, 26-27.
21. P l a t o n, Əsərləri 3 cilddə, M., 1970, II c., səh.184 /rus dilində/.
22. Yenə orada, III c., I hissə, səh. 470-471.
23. A r i s t o t e l, Əsərləri, 3-cü cild, M., 1981. səh.184 / rus dilində/.
24. B a x: Aristotel, Əsərləri, 1-ci cild, M., 1975, səh. 309, 3-cü cild, səh.258 /rus dilində/.
25. Aristotel, Əsərləri, 2-ci cild, M., 1978, səh. 88 /rus dilində/.
26. Yenə orada, səh. 89.
27. İ o h a n Q u s t a v D r o y z e n /1808—1884/ — alman tarixçisi, Hegelçi, təkcə "Ellinizm tarixi"nin deyil, "Böyük İskəndərin tarixi" əsərinin də müəllifi olmuşdur.
28. A . N . Ç a n ı ş e v, "Qədim və orta əsrlər fəlsəfəsi haqqında mühazirə kursu", M., 1991 /rus dilində/.
29. İ s k ə n d ə r i y y ə l i K l i m e n t. S t r o m a t l a r. M., 1892, səh. 362 /rus dilində/.
30. T i t L u k r e t s i K a r. "Şeylərin təbiəti haqqında", M., 1983, səh. 315 /rus dilində/.
31. B a x: Dünya fəlsəfəsi ontologiyası, I cild, I hissə, M., 1969, səh. 358.
32. B a x: Sekst Empirik. Əsərləri, 2 cilddə, I cild, səh 64 /rus dilində/.

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİ

ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİNİN SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ƏSAS İSTİQAMƏTLƏRİ

Orta əsrlərdə Qərb ölkələrinin ideoloji həyatında əsasən dini dünyagörüşü hökmranlıq edirdi. Feodal dövlətləri mistika (yunanca mystikos sözündəndir, mənası fövqəltəbii qüvvələrə inam deməkdir) və idealizmin geniş yayılması ilə səciyyələnirdi. Bu dövrdə fəlsəfə ilahiyyatın xidmətçisinə çevrilmişdi. Qərb ölkələrində kilsə dövlətin maddi və mənəvi əsası hesab edilirdi. Dünyanın bir çox mütəfəkkirləri və filosofları Qərb dövlətlərinin təcrübəsinə əsaslanaraq dəfələrlə göstərmişlər ki, orta əsr xalqlarının dünyagörüşü əksər hallarda ilahi mahiyyətə malik idi, kilsə ehkamları hər cür təfəkkürün çıxış nöqtəsi və əsası hesab edilirdi. Hüquqşünaslıq, fəlsəfə, təbiətşünaslıq elmlərinin məzmunu kilsə təlimləri ilə uyğunlaşdırılırdı. Orta əsrlərdə hakim mövqe tutan fəlsəfə skolastika idi. Bu fəlsəfənin nümayəndələri dini dünyagörüşünün nəzəri əsaslarını yaradırdılar.

Orta əsrlər fəlsəfəsi aşağıdakı səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə əlamətdar idi: fəlsəfə etiqadın bilik üzərində üstünlüyü qanunu əsasında inkişaf edir, idrakın ən əsas forması vəhylər hesab olunurdu. Monoteizm prinsipləri fəlsəfənin əsasını təşkil edir, fəlsəfi rasionalizm mistizmə qurban verilirdi. Bir sıra hallarda antik dövrün materialist fəlsəfəsi "qanundankənar" elan edilirdi.

9. B a x: "Sokrataqədərkilər", I hissə, A.Makovelskinin tərcüməsi, Qazan, 1914, səh. 111 /rus dilində/.
10. A r i s t o t e l, Əsərləri, I cild, Moskva, 1975, səh.77 /rus dilində/.
11. Yenə orada.
12. "Erkən yunan filosoflarının fraqmentləri", I hissə, səh. 160.
13. "Sokrataqədərkilər", Qazan, 1915, II hissə, səh.87 /rus dilində/.
14. "Qədim Yunanıstan materialistləri", Bakı, 1955, səh. 66 /rus dilində/.
15. Yenə orada, səh. 77.
16. Yenə orada, səh. 70.
17. Yenə orada, səh. 143.
18. Yenə orada, səh. 158.
19. Bax. Platon, Apologiya, 21 a.
20. K s e n o f a n, Xatirələr, IV 2, 26-27.
21. P l a t o n, Əsərləri 3 cilddə, M., 1970, II c., səh.184 /rus dilində/.
22. Yenə orada, III c., I hissə, səh. 470-471.
23. A r i s t o t e l, Əsərləri, 3-cü cild, M., 1981. səh.184 / rus dilində/.
24. B a x: Aristotel, Əsərləri, 1-ci cild, M., 1975, səh. 309, 3-cü cild, səh.258 /rus dilində/.
25. Aristotel, Əsərləri, 2-ci cild, M., 1978, səh. 88 /rus dilində/.
26. Yenə orada, səh. 89.
27. İ o h a n Q u s t a v D r o y z e n /1808—1884/ — alman tarixçisi, Hegelçi, təkcə "Ellinizm tarixi"nin deyil, "Böyük İskəndərin tarixi" əsərinin də müəllifi olmuşdur.
28. A . N . Ç a n ı ş e v, "Qədim və orta əsrlər fəlsəfəsi haqqında mühazirə kursu", M., 1991 /rus dilində/.
29. İ s k ə n d ə r i y y ə l i K l i m e n t. S t r o m a t l a r. M., 1892, səh. 362 /rus dilində/.
30. T i t L u k r e t s i K a r. "Şeylərin təbiəti haqqında", M., 1983, səh. 315 /rus dilində/.
31. B a x: Dünya fəlsəfəsi ontologiyası, I cild, I hissə, M., 1969, səh. 358.
32. B a x: Sekst Empirik. Əsərləri, 2 cilddə, I cild, səh 64 /rus dilində/.

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİ

ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİNİN SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ƏSAS İSTİQAMƏTLƏRİ

Orta əsrlərdə Qərb ölkələrinin ideoloji həyatında əsasən dini dünyagörüşü hökmranlıq edirdi. Feodal dövlətləri mistika (yunanca mystikos sözündəndir, mənası fövqəltəbii qüvvələrə inam deməkdir) və idealizmin geniş yayılması ilə səciyyələnirdi. Bu dövrdə fəlsəfə ilahiyyatın xidmətçisinə çevrilmişdi. Qərb ölkələrində kilsə dövlətin maddi və mənəvi əsası hesab edilirdi. Dünyanın bir çox mütəfəkkirləri və filosofları Qərb dövlətlərinin təcrübəsinə əsaslanaraq dəfələrlə göstərmişlər ki, orta əsr xalqlarının dünyagörüşü əksər hallarda ilahi mahiyyətə malik idi, kilsə ehkamları hər cür təfəkkürün çıxış nöqtəsi və əsası hesab edilirdi. Hüquqşünaslıq, fəlsəfə, təbiətşünaslıq elmlərinin məzmunu kilsə təlimləri ilə uyğunlaşdırılırdı. Orta əsrlərdə hakim mövqe tutan fəlsəfə skolastika idi. Bu fəlsəfənin nümayəndələri dini dünyagörüşünün nəzəri əsaslarını yaradırdılar.

Orta əsrlər fəlsəfəsi aşağıdakı səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə əlamətdar idi: fəlsəfə etiqadın bilik üzərində üstünlüyü qanunu əsasında inkişaf edir, idrakın ən əsas forması vəhylər hesab olunurdu. Monoteizm prinsipləri fəlsəfənin əsasını təşkil edir, fəlsəfi rasionalizm mistizmə qurban verilirdi. Bir sıra hallarda antik dövrün materialist fəlsəfəsi "qanundankənar" elan edilirdi.

Bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, orta əsrlərdə filosoflar tərəfindən dünyanın maddiliyi və onun inkişafının qanunauyğunluqları haqqında heç bir materialist fikir irəli sürülməmişdir. Məlum olduğu kimi feodalizm cəmiyyətinin inkişafının müəyyən mərhələsində və xüsusilə intibah dövründə feodal ideologiyasına, kilsəyə, xristianlığa, sxolastikaya qarşı mübarizələr başlandı. Bir sıra filosoflar və təbiətşünas alimlər dünyanın əbədiliyi və onun heç kim tərəfindən yaradılmadığı fikrini sübut etməyə çalışır, ruhun ölməzliyi haqqında dini-idealist baxışlara qarşı öz etirazlarını bildirirdilər. Onlar təbiət elmlərinin nailiyyətlərinə əsaslanaraq astronomiya, coğrafiya, riyaziyyat, təbabət elmlərini inkişaf etdirməyə başladılar. Filosoflar humanist ideyalarla çıxış edir, orta əsr mədəniyyətinin inkişafına böyük təsir göstərir, sosial nəzəriyyələr irəli sürür, cəmiyyətin yenidən qurulmasının zəruriliyini əsaslandırmağa çalışırdılar.

Orta əsrlərdə fəlsəfənin müxtəlif istiqamətləri fəaliyyət göstərmişdir. Biz burada yalnız dörd əsas istiqamət üzərində dayanmağı nəzərdə tuturuq: **1. Patristika. 2. Sxolastika. 3. Apologetika. 4. Ehkamçılıq.**

İntibah dövründə də fəlsəfənin daha yeni istiqamətləri meydana gəldi. **Humanizm, yeniplatonçuluq, aristotelçilik, təbiətşünaslıq fəlsəfəsi, intibah islahatçılığı, sosial nəzəriyyələr** yarandı və inkişaf etdi.

İndi də orta əsrlər fəlsəfəsinin əsas istiqamətlərinin hər birini ayrılıqda təhlil edək. İlk öncə patristikadan başlayaq.

1.PATRİSTİKA

Avropa fəlsəfəsi tarixində uzun müddətli bir dövrü əhatə edən orta əsrlər fəlsəfəsi bilavasitə xristian dini ilə əlaqədar idi. Həmin dövrdə yalnız o filosoflar dərin hörmətə layiq görülə bilərdilər ki, onlar xristianlığın dini mövqelərinin tərəfdarları olsunlar. Bu mənada orta əsrlər fəlsəfəsi istər antik dövrün, istərsə də intibah dövrünün fəlsəfəsindən əsaslı surətdə fərqlənirdi.

Xristianlıq eramızın I—II əsrlərində Roma imperiyasının Şərq əyalətlərində meydana gəlmişdi. Onun əsas mənbəyi antik dövrün ən məşhur monoteist dinlərindən biri olan yəhudi dini sayılırdı. Xristos haqqında xristian təliminin mənbələrindən ən əsası "xristianlığın atası" İskəndəriyyəli Filonun fəlsəfi-dini görüşləri idi. Xristianlığın yayılması və xristianlıq fəlsəfəsinin yaranması Roma imperiyasının dağılması ilə əlaqədar meydana gələn idealizm fəlsfəsinin dini-mistik aspektlərinin inkişafı ilə bağlı idi. Belə bir şəraitdə Filonun fəlsəfəsi bərqərar oldu.

İSKƏNDƏRİYYƏLİ FİLON

FİLON (e.ə. I əsrin axırıncı 25 ili — eramızın I əsrinin ortaları) təlimi eramızın ilk yüzilliyinin birinci yarısında yaranmışdı. O, erkən xristianlıq fəlsəfəsinin sələflərindən biri kimi özünün loqos (qanun, ideyalar məcmusu) haqqında təlimi ilə xristianlıq ideologiyasına böyük təsir göstərmişdir. Filon sübut etməyə çalışırdı ki, loqos Allahın özündəndir, o özü Allahdır. Bununla da xristianlıq fəlsəfəsində loqos haqqında Heraklitin materialist təliminə yeni idealist məzmun verildi.

Bu dövrdə vaxtilə idealizm mövqelərindən çıxış edən digər fəlsəfi təlimlər, o cümlədən, yeniplatonçular, yenipifaqorçular baş qaldırdılar. Məlum olduğu kimi yeniplatonçuluğun tarixi mənbəyi Platonun idealizm fəlsəfəsi idi. Yeniplatonçuluq fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri Plotin olmuşdur. O, mistisizm (xarüqüladə qüvvələrin mövcudluğuna inam), asketizm (əxlaqi və ya dini ideala qovuşmaq üçün öz tələblərini ödəməkdən, həyatın insana verdiyi nemətlərdən imtina etməyi vacib sayan həyat tərzi) mövqelərindən çıxış edirdi. Plotin Allahı birinci varlıq sayır, onu əqlin, zəkanın və təbiətin yaradıcısı adlandırırdı. Yeniplatonçuluq əvvəllər xristianlığa qarşı duran cərəyan hesab edilirdi. Lakin xristianlıq rəsmi dövlət dini kimi qəbul edildikdən sonra onun əsas ideyaları yeniplatonçuluq tərəfindən qeyri-şərtsiz qəbul olundu. Nəticədə yeniplatonçuluq orta əsrlər fəlsəfəsi və ilahiyyatının ən mühüm çıxış nöqtələrindən birinə çevrildi.

Bütün bunların təsiri altında xristianlıq fəlsəfəsinin yaranması üçün geniş imkanlar ortaya çıxırdı. Bu fəlsəfənin formalaşmasının birinci mərhələsi qədim əsrlərdən — Antik dünyanın parçalandığı zaman xristianlığın dini təliminin fəlsəfi təlimə keçdiyi dövrdən başlandı. Xristian fəlsəfəsinin birinci mərhələsi Patristika adlanan dövrdə həyata keçirildi. Patristika (latınca "patris" sözündəndir, mənası ata deməkdir) kilsə ataları tərəfindən yazılmış ədəbiyyatın ümumi adıdır. Patristikanın özünü də iki mərhələyə bölmək olar. Birinci mərhələdə xristian ehkamlarının əsası qoyulmuş, vahid və güclü kilsələr yaradılmışdır. Bu dövr 325-ci ildə başa çatmışdır. İkinci mərhələdə xristian ehkamları və fəlsəfəsi işlənib hazırlanmışdır. Patristika fəlsəfəsi həm Qərbdə, həm də Şərqdə fəaliyyət göstərmişdir. Qərb patristikasının görkəmli nümayəndələrindən biri də Avqustindir.

AVRELİ AVQUSTİN

AVQUSTİN (354—430) Patristika dövrünün ən böyük xristian mütəfəkkiri idi. O, Şimali Afrikada Taqasta şəhərində anadan olmuşdur. Onun fəlsəfi və ilahiyyatçı baxışları 30 kitabdan ibarət etiraflarında öz əksini tapmışdır. Avqustinə məxsus olan kitablar sırasında "Azad iradə haqqında", "Qayda-qanun haqqında", "Etiraf", "Bəxtəvər həyat haqqında" əsərlərinin adını çəkmək olar. Avrelinin birinci kitabı aşağıdakı sözlərlə başlanır: "İlahi, Sən bizi özün üçün yaratdın, bizim qəlbimiz isə, Səndə özünə əbədi rahatlıq tapmayana qədər sakit olmayacaqdır". Avrelinin fəlsəfi təfəkküründün mərkəzi Allah idi, bu səbəbdən də onun dünyagörüşü "teosentrizm" adlanırdı (yunanca teos — Allah, sentrizm — mərkəz deməkdir). Avreli Allahı birinci hesab etdiyi üçün ruhun bədən üzərində, iradə və hisslərin əql üzərində üstünlüyünü sübut etməyə çalışırdı. Onun fəlsəfi təlimində Allah ən yüksək mahiyyət sayılırdı. O deyirdi ki, Allahın mövcudluğunun səbəbi onun özündədir. Dünyada Allahdan başqa mövcud olanların hamısı Allahın iradəsi ilə yaranmışdır. Allah bütün

mövcudatın səbəbidir. O, nəinki dünyanı yaratmışdır, həm də onu saxlayır və yaratmaqda davam edir.

Allah tərəfindən yaradılmış dünyanın öz-özünə inkişafı fikrini Avqustin rədd edirdi. O deyirdi ki, dünyanın idarə olunmasında Allah bilavasitə iştirakçıdır. Avqustinə görə Allah idrakın səbəbidir. Həqiqəti müəyyənləşdirməkdə insanlara kömək edən Allahdır. Allah insan ruhuna işıq saçır, o, ən yüksək predmetdir. Keçici şeylərin, yaranıb, məhv olan predmetlərin dərk edilməsi mütləq idrak üçün mənasızdır. Avqustinin fikrincə, Allah hər cür xoşbəxtliyin və bütün predmetlərin səbəbkaridir. Hər cür nemət və bütün xoşbəxtliklər Allahdan gəlir. İnsanın Alllaha meyli təbiidir. Yalnız Allahla qovuşan insan xoşbəxt ola bilər. Beləliklə, Avqustinin fəlsəfəsi ilahiyyata geniş imkanlar yaratdı.

Avqustin belə hesab edirdi ki, ruh orijinal, təbii bir substansiyadır, cismani varlıq deyildir. Onda maddi olan heç bir şey yoxdur. Ruh təfəkkür, iradə, hafizə funksiyasına malikdir. Onun bioloji funksiyalarla heç bir əlaqəsi yoxdur. Ruh özünün bitkinliyi, hərtərəfliliyi və qüsursuzluğu ilə insan bədənindən fərqlənir. Daha sonra o deyirdi ki, ruha bu keyfiyyətləri verən Allahdır. Ruh Allaha yaxındır və ölməzdir. Biz ruhu daha yaxşı tanıyırıq, nəinki, bədəni. Allahı da dərk edən bədən deyil, ruhdur. Əksinə bədən idraka maneçilik törədir. İnsan ruha qayğı göstərməli, ona itaət etməlidir. Ruhlar aləminin əsasında duran əql deyil, iradədir. İnsan mahiyyətini xarakterizə edən passiv əql deyil, fəal iradədir. Ruhun mahiyyəti azad iradədən ibarətdir. İradə Allah mahiyyətinə malikdir.

Avqustinə görə həyatın məqsədi və mənası xoşbəxtlikdir. Bu xoşbəxtliyi fəlsəfə müəyyən etməlidir. Xoşbəxtliyə Allahın köməyi ilə nail olmaq mümkündür. Xoşbəxt olmaq, hər şeydən əvvəl, Allahın dərkini və ruhun sınağa çəkilməsini nəzərdə tutur. O yazırdı ki, xoşbəxt olmaq üçün Allah haqqında həqiqəti bilmək lazımdır. Bu barədə həqiqəti əql, zəka deyil, etiqad, inam dərk edə bilər. Etiqad, inam və əqlə, zəkaya deyil, iradəyə aiddir. Bütün bunlara görə də Avqustin həmişə etiqad-inamla idrakın vəhdətindən danışırdı. Bunlarla birlikdə o həm də qeyd

edirdi ki, etiqadla zəka bir-birini qarşılıqlı surətdə tamamlayır. O bu barədə deyirdi: "Ağıllan ki, inana biləsən, inan ki, ağıllana biləsən". Avqustinin fəlsəfi tədqiqatlarının predmeti Allah və insan zəkası idi. Ona görə etiqad, inam və Allah birinci, zəka isə ikincidir. Allaha inam insan idrakının çıxış nöqtəsidir. Beləliklə, Avqustin xristianlıq fəlsəfəsinin əsasını qoymuşdur. O, yunan filosoflarının obyektivizmə əsaslanan fikirlərini bir kənara tulladı. Əql üzərində iradənin birinciliyini sübut etməyə çalışdı. Avqustin Allahı əbədi, sonsuz varlıq hesab edir, aləmin, xarüqüladə qüvvənin — Allahın məhsulu olması fikrini irəli sürürdü.

Avqustin yaradıcılığında bir sıra ziddiyyətlər vardır. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: 1. O, bir tərəfdən hesab edirdi ki, həqiqətə yalnız və yalnız ayrı-ayrı fərdlər nail ola bilərlər. Digər tərəfdən də yazırdı ki, həqiqət kilsənin imtiyazındadır. 2. Avqustin bir tərəfdən sübuta çalışırdı ki, həqiqət obyektiv xarakterə malikdir.Digər tərəfdən də belə hesab edirdi ki, həqiqət Allahın töhfəsidir. 3. Avqustinin xeyir və şərə münasibəti. O təsdiq edirdi insan bədəni şər qüvvələrdən kənardır. Digər tərəfdən də şərin mənbəyini bədənin istəyində axtarırdı.

Bütün bu ziddiyyətlərə baxmayaraq Avqustin orta əsrlərin mənəvi aləminə böyük təsir göstərmişdir. "Kilsə atası" Avqustin bir filosof kimi daha məşhur idi. Onun fəlsəfəsi antik dövr Platon fəlsəfəsi ilə orta əsrlər fəlsəfəsi arasında böyük bir əlaqə yaratmışdı.

2. SXOLASTİKA

Orta əsrlər sxolastika fəlsəfəsi VIII əsrdə meydana gəlmiş, XIV-XV əsrlərə qədər davam etmişdir. Adətən, bu dövrü sxolastika dövrü adlandırırdılar. Həmin dövrdə xristianlıq fəlsəfəsi daha da inkişaf etdirilmişdir.

Sxolastika — yunan dilində scholasticos sözündəndir, mənası məktəb deməkdir. Ona görə də bu fəlsəfə "məktəb fəlsəfəsi" adlanırdı. Həmin fəlsəfənin nümayəndələri xristian dini təlimlərini əsaslandırmaq və sistemləşdirmək istəyirdilər.

Bu məqsədlə sxolastiklər Platonun, xüsusilə Aristotelin ideyalarından istifadə edir, onları öz məqsədlərinə uyğunlaşdırırdılar. Həmin dövrdə fəlsəfə yalnız monastr məktəblərində tədris olunurdu. Onu gələcək keşişlər və kilsə xadimləri öyrənirdilər. Fəlsəfənin vəzifəsi gerçəkliyi tədqiq etməkdən ibarət deyildi. Fəlsəfə etiqadın elan etdiyi kəlamların həqiqət olduğunu sübuta yetirmək üçün səmərəli yollar axtarmalı idi. O dövrdə fəlsəfə müstəqil elm kimi mövcud deyildi, o, kilsədən asılı idi, ilahiyyatın "xidmətçisi" — kənizi rolunu oynayırdı. Çünki əvvəldə dediyimiz kimi, kilsə Qərbin feodal dövlətlərinin maddi və mənəvi həyatında həlledici rola malik idi. Ona görə də əgər biz qədim yunan filosoflarının ənənələrindən söhbət açsaq, sxolastiklərin tədqiqatlarını yalnız şərti olaraq fəlsəfi tədqiqat kimi xarakterizə edə bilərik. Orta əsrlərdə, yeddi yüz il müddətində fəlsəfə xristianlıq ideyalarının təzyiqinə məruz qalmışdı. Bu dövrdə Allahın varlığının öyrənilməsi haqqında ilahiyyatın predmeti, eyni zamanda, sxolastika fəlsəfəsinin predmeti hesab edilirdi. Elm və ilahiyyatla fəlsəfə və ilahiyyat arasında heç bir fərq qoyulmurdu. Sxolastika fəlsəfəsinin qarşısında duran vəzifə həqiqəti müəyyən etməkdən ibarət deyildi. Çünki bu həqiqət dini kitablarda vəhylər vasitəsilə müəyyənləşdirilmişdi. Ona görə də əsas vəzifə əqlin fəlsəfəsinin köməyilə vəhylər vasitəsilə müəyyən edilmiş həqiqətin tərifini verməkdən və onu sübuta yetirməkdən ibarət idi. Burada aşağıdakı üç məqsəd güdülürdü: **birincisi,** əql, fəlsəfə vasitəsilə etiqad həqiqətinə nüfuz etmək və onun məzmununu insanın ağlasığan ruhuna yaxınlaşdırmaq. **İkincisi**, fəlsəfi metodlar vasitəsilə, dinə və ilahiyyat həqiqətlərinə sistematik bir forma vermək. **Üçüncüsü,** fəlsəfi dəlillərdən istifadə yolu ilə müqəddəs həqiqətləri tənqiddən xilas etmək. Sxolastika fəlsəfəsinin əsas, başlıca məqsədləri, bax, bunlardan ibarət idi.

Sxolastika fəlsəfəsi aşağıdakı üç dövrə bölünür: birinci dövr — **Erkən sxolastika** adlanır. VIII əsrdən XII əsrə qədər davam

edir; ikinci dövr — **sxolastikanın tərəqqi dövrüdür,** bu yalnız XIII əsri əhatə edir; üçüncü dövr — **son dövrün sxolastikası** idi ki, o da XIV-XV əsrlərdə fəaliyyət göstərmişdir.

ERKƏN SXOLASTİKA

Bu fəlsəfənin nümayəndələrindən İohann Skot Eriugenanın, Kenterberili Anselmin, İohann Rosselinin, Pyer Abelyarın adlarını çəkmək olar.

İOHANN SKOT ERİUGENA

ERİUGENA (810—877) İrlandiyada anadan olmuşdur. Dövrünün böyük alimi idi, Parisdə kral sarayında müəllim vəzifəsində çalışırdı. Yunan dilini yaxşı bilirdi, latın dilindən tərcümələr də edirdi. "Tale haqqında", "Təbiətin bölünməsi haqqında" adlı əsərlər yazmışdır. Eriugenanı "sxolastikanın birinci atası" adlandırırdılar. O, fəlsəfi əsərlərində aşağıdakı tezisləri irəliyə sürmüşdü: 1. Həqiqi din həm də həqiqi fəlsəfədir və ya əksinə. 2. Dinin əleyhinə irəliyə sürülmüş şübhələr — fəlsəfənin yalan olduğunu sübut etməyə çalışmaq deməkdir. 3. Vəhylər və zəka arasında ziddiyyət yoxdur.

Eriugenanın fəlsəfəsi sonrakı inkişaf mərhələlərində realizm fəlsəfəsi adlandırılırdı. Bu fəlsəfənin tərəfdarları ümumi anlayışları birinci hesab edərək deyirdilər ki, onlar (ümumi anlayışlar) idrak prosesində həlledici rol oynayırlar. Sonralar kilsə xadimləri bir sıra səbəblərdən Eriugenanın fəlsəfəsindən imtina etməyə başladılar. Eriugena bütünlüklə əqlə, zəkaya böyük əhəmiyyət verirdi. O, ilahiyyatın rasionallaşdırılmasının birinci müdafiəçilərindən idi. Eriugena belə zənn edirdi ki, nüfuzu olan adam əqlin, zəkanın həqiqətinə inanmalıdır. Kilsə xadimləri Eriugenanın panteist nəticələrindən də narahat idilər. O, "Təbiətin bölünməsi haqqında" əsərində Allahı təbiətlə eyniləşdirirdi. Platon müddəalarına əsaslanan

Eriugena deyirdi ki, Allah inkişafın həm əvvəli, həm ortası, həm də axırıdır. Onun fəlsəfəsində inkişaf prosesi Allahdan aləmə gedir, eyni zamanda, bütün mövcudat təkcə Allaha qayıdır. Bunlarla əlaqədar Eriugen təbiəti dörd pilləyə bölür: **birinci pillə** — yaradılmayan təbiət, bununla birlikdə həm də yaradan təbiət. **İkinci pillə** — yaradılan təbiət, bununla birlikdə həm də yaradan təbiət. **Üçüncü pillə** — yaradılan və yaratmayan təbiət. **Dördüncü pillə** — yaradılmayan və yaratmayan təbiət adlanır.

Eriugena Allahın dərk olunmasının iki yolundan danışırdı: pozitiv və neqativ. Eriugena pozitiv və neqativ ilahiyyatı birbirindən fərqləndirirdi. Neqativ ilahiyyatda Allah dərkedilməz mahiyyət kimi başa düşülürdü. Bu mənada Eriugena deyirdi ki, biz Allahın mahiyyətini deyil, yalnız onun təzahürünü dərk edə bilərik. Allah bütün kateqoriyalardan üstündür, o nə substansiya deyil, nə də ki, materiya.

Bütün bunlara görə o dövrdə Eriugenanın təlimi dəfələrlə yeretik təlim (rəsmi dindən uzaqlaşan təlim) adlandırılmışdır. Onun "Təbiətin bölünməsi haqqında" traktatı qadağan edilmiş və sonralar yandırılması haqqında hökm verilmişdir. Bunlara baxmayaraq, onun əsərləri geniş yayılmışdır. XII və XIII əsrlərdə onun panteizmi yenidən dirçəlməyə başlamışdı.

Eriugenadan sonra növbəti sxolastika atalarından biri olan Kenterberili Anselm tarix səhnəsinə gələnə qədər orta əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsində, demək olar ki, bir boşluq yaranmışdı. Yalnız bəzi şəhərlərdə antik dövrün müəlliflərinin və birinci "kilsə atalarının" traktatları saxlanmışdı. Erkən sxolastikanın görkəmli nümayəndələrindən biri də Anselm idi.

KENTERBERİLİ ANSELM

ANSELMİN (1033—1109) həyatını iki dövrə bölmək olar: birinci — Fransa dövründə o, sakit həyat keçirir, alimlik və müəllimliklə məşğul olur. İkinci — İngiltərə dövründə Anselm kil-

sənin hüquqları uğrunda ingilis kralı ilə ciddi mübarizəyə başlayır.

Orta əsrlərdə Anselmi ikinci Avqustin adlandırırdılar. Bu təsadüfi deyildi. Anselm Avqustindən çox şey öyrənmişdi. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: 1. Etiqad və zəkaya münasibətin prinsipləri. 2. Allah anlayışına münasibət məsələsi. Anselm bu məsələləri sxolastika ruhunda həll edirdi. Eriugena kimi o da fəlsəfi həqiqəti — əql ilə, zəka ilə; vəhy həqiqətini — inamla, etiqadla sıx surətdə əlaqələndirirdi. O deyirdi ki, təfəkkür inama, etiqada tabe edilməlidir. İnamsız, etiqadsız əsl idrak mümkün deyildir. Anselmin belə bir kəlamı var: "başa düşmək üçün inanıram". Bu, sxolastikanın nümayəndəsi kimi onun mövqeyini tam aydınlığı ilə açıb göstərir. Anselm yazırdı ki, inam, etiqad rasional təfəkkürün çıxış nöqtəsi və məqsədi olmalıdır. Lakin inam, etiqad arqument, sübut rolunu oynaya bilməz. Xristianların müqəddəs kitabında göstərilir ki, din nəyin həqiqət olduğunu müəyyənləşdirir, amma onun nə üçün həqiqət olduğunu izah etmir. Anselmin devizi belə idi: "İnam, etiqad əqli, zəkanı axtarır". O, ilk dəfə ilahiyyatın və fəlsəfənin vəzifəsini müəyyənləşdirdi. Anselm aləmin anlaşılmasında Platona yaxın idi. O deyirdi: "Real olan yalnız anlayışdır. Həqiqət nəinki təfəkkürdə mövcuddur, o, müstəqildir və real surətdə mövcuddur". Anselm Allahın varlığını aşağıdakı qaydada sübut etməyə çalışırdı: 1. Predmetlərin, şeylərin mövcudluğu mütləq varlığın — Allahın mövcudluğunu nəzərdə tutur. 2. Mahiyyət mövcud olmalıdır, elə mahiyyət ki, bütün mahiyyətlərin səbəbi olsun. Belə mahiyyət — Allahdır. 3. Allah yalnız bizim fikrimizdə mövcud olsaydı, onda o, mütləq kamillikdən məhrum olardı, nə isə ziddiyyətli bir mahiyyətə çevrilərdi. Deməli, Allah yalnız fikrimizdə deyil, gerçəklikdə, obyektiv surətdə mövcuddur.

Anselm fəlsəfəsinin əhəmiyyəti haqqında nə demək olar? Prinsip etibarilə o, birinci dəfə orta əsr sxolastik metodunu işləyib hazırladı. Anselm sübut etdi ki, inamın — etiqadın əql və

zəka vasitəsilə izahına böyük ehtiyac vardır. Anselmin fəlsəfəsi Eriugenanın fəlsəfəsi kimi teosentrik idi, lakin Allah aləmlə eyni deyil, o, aləmin səbəbidir. Allah üç mənada gerçəkliyin səbəbidir: **1.Bir nümunə kimi, 2. Bir yaradıcı kimi, 3. Bir məqsəd kimi.**

Erkən sxolastikanın görkəmli nümayəndələrindən biri də Rosselin olmuşdur.

İOHANN ROSSELİN

ROSSELİN (1050—1210) fransız filosofu, nominalizmin görkəmli nümayəndəsi idi. Onun heç bir traktatı saxlanmamışdır. Rosselin haqqında məlumat ikinci mənbədən — Abelyar və Anselmdən alınmışdır. O, çox kəskin şəkildə platonçuluq realizminin əleyhinə çıxış edirdi. Rosselin öyrədirdi ki, təkcə şeylərdən kənarda heç bir şey mövcud deyildir. Məsələn, konkret rəngdən kənarda rəng, müdrik insandan kənarda müdriklik yoxdur. Ümumi heç bir xüsusi reallığa malik ola bilməz. Yalnız "təkcə şeylər" real surətdə mövcud ola bilərlər. Ümumi anlayışlar (ideyalar) yalnız və yalnız səsdir, sədadır, nitqdir. Rosselinin nominalizmi kilsə doqmalarına (ehkamlarına) qarşı çevrilmişdi. Ona görə də bu təlim rəsmi kilsə doktrinalarından uzaqlaşmış yeretik təlim adlandırılırdı. Bütün bunlara görə də sxolastik realizmin gənc nümayəndələrindən biri — Parisdə ritorikadan, fəlsəfədən, ilahiyyatdan dərs deyən Gilom Rosselinə qarşı çıxdı. Gilom əvvəlcə Rosselinin tələbəsi olmuş, sonralar isə realizm mövqelərindən çıxış etmişdir. O göstərirdi ki, real substansiya yalnız növləri ifadə edən ümumi anlayışlara uyğun gəlir. Bu nə deməkdir? Bu o deməkdir ki, məsələn, "Sokrat insandır" cümləsində real surətdə mövcud olan "Sokrat" deyil, "insandır". Bunlara baxmayaraq, Abelyarın təsiri ilə Gilom dəfələrlə öz baxışlarını dəyişmişdi.

Erkən sxolastikanın sonuncu nümayəndəsi fransız alimi Abelyar idi.

PYER ABELYAR

ABELYAR (1079—1142) qeyri-adi şəxsiyyət kimi tanınmışdı. Onun istər yaradıcılığı, istərsə də şəxsi həyatı dramatik hadisələr, böyük müvəffəqiyyətlər və həm də bədbəxtliklər, uğursuzluqlarla dolu olmuşdur. O, Paris keşişlərindən birinin qohumu Eloiza adlı gözəl bir qıza vurulur, valideynlərin razılığı olmadığı üçün onu götürüb qaçır. Qısa bir müddət keçmiş Abelyarın düşmənləri onu faciəli bir şəraitdə Eloizadan ayırırlar. Bundan sonra onun bir sıra traktatları kilsə tərəfindən ittiham olunur, o, bütün qalan ömrünü monastrlarda və səhralarda keçirir. Abelyar təzyiqlər nəticəsində Parisdən Romaya gedərkən yolda vəfat etmişdir. Yeddi əsr sonra onun cənazəsi Pyer Laşez qəbiristanlığına gətirilmiş və orada Eloizanın qəbri ilə birləşdirilmişdir.

Abelyar fəlsəfənin, ilahiyyatın müxtəlif sahələri və məsələlərinə dair xeyli əsər yazmışdır. Bu əsərləri üç qrupa bölmək olar: 1. Şəxsi yazılar. 2. İlahiyyata dair əsərlər. 3. Məntiq haqqında təlim. İlahiyyatda Abelyarın öz yolu vardı. O, sxolastikanın əsas inkişaf yolundan kənarda idi. Məntiqə dair əsərləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. Bu sahədə Abelyarın xidməti böyükdür. O, dialektika, məntiq və idrak nəzəriyyəsinin Aristotel ruhunda inkişafına nail olmuşdur. Etiqadın, kilsə ehkamlarının tədqiqində dialektikadan, məntiqdən, idrak nəzəriyyəsindən geniş istifadə etmişdi. Abelyar etiqadın, əqlin, zəkanın münasibəti məsələlərinə mötədil münasibət bəsləyirdi. O, "İlahi birlik və Allahın üç siması (ata, oğul, ruh) haqqında" əsərində bir problemi həll etmək istəyirdi: əqlin, zəkanın köməyi ilə inamı, etiqadı necə anlaşıqlı etmək olar. Abelyar deyirdi ki, bu, çox vacib problemdir, aydın olmayan şeyə heç bir vəchlə inanmaq olmaz. Abelyar Anselmin "inanıram, ona görə bilirəm" tezisinin qarşısına "inandığım şeyi dərk edirəm" prinsipini qoydu. Abelyar fəlsəfəni ilahiyyatdan ayırmaq istəyirdi. O, ilahiyyat rasionalizmindən fərqli olaraq, elə bir rasionalizmin

əsasını qoymaq istəyirdi ki, həmin rasionalizm fəlsəfənin müstəqilliyini və onun ilahiyyatdan ayrılmasını təmin etsin.

Abelyar özünün etik təlimində Sokratın "özünü dərk et" təlimini qəbul etməklə yanaşı, insanın daxili aləminin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirirdi. Realistlər deyirdilər ki, ümumi anlayışlar şeylərə qədər mövcud olmuşlar. Nominalistlər isə iddia edirdilər ki, ümumi anlayışlar təkcə şeylərdən sonra mövcud olmuşlar. Abelyar isə yazırdı ki, ümumi anlayışlar şeylərin özündə mövcuddur. Bu o deməkdir ki, Gilomun "real surətdə mövcud olan tək-tək insanlar deyil, yalnız "insanlıqdır" fikri əsassızdır. Abelyar belə hesab edirdi ki, təkcələrdə ümumiyə əhəmiyyət verməmək olmaz. Bunlarla birlikdə, o həm də göstərirdi ki, yalnız təkcələri real saymaq, ümuminin reallığını inkar etmək özü də düz deyildir. Onun fikrincə təkcələri ümumi anlayışlardan, ümumi anlayışları təkcələrdən kənarda təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Ümumi anlayışlar tək-tək fərdlərin təfəkküründə mövcuddur, ondan kənarda mövcud deyildir.

SXOLASTİKANIN TƏRƏQQİ DÖVRÜ

Bu dövrün sxolastikası Albert fon Bolştedtin (Albert Velikinin) və Akvinalı Fomanın adı ilə bağlı idi. XIII əsr, orta əsr Qərbi Avropa filosoflarının qarşısında duran başlıca vəzifə yeni konkret tarixi şəraitdə ilahiyyatı və sxolastika fəlsəfəsini sağlamlaşdırmaq, onu daha da inkişaf etdirmək idi. O zaman dəbdə olan Aristotel fəlsəfəsi hər tərəfə öz təsirini göstərməyə başlamışdı. Bu məsələ ətrafında filosoflar arasında ciddi mübahisə gedirdi. Onlar deyirdilər: necə edək ki, Aristotelin fəlsəfəsindən istifadə zamanı xristian ilahiyyatına ziyan dəyməsin. Həmin problemi həll etmək üçün sxolastiklər iki cəbhəyə bölünürdülər: birinci cəbhəyə sxolastika fəlsəfəsinin mühafizəkar cərəyanlarının nümayəndələri daxil idi. Onlar göstərirdilər ki, ilahiyyat məsələlərində Avqustinin əsas müd-

dəalarını saxlamaq gərəkdir. Eyni zamanda, aristotelizmin bir sıra fəlsəfi elementlərini ilahiyyata tətbiq etmək lazımdır. İkinci cəbhədə mütərəqqi cərəyanlar dururdu. Onların fikrincə əsas diqqət Aristotelin fəlsəfəsinə verilməli, eyni zamanda da Avqustin təfəkküründən də ayrılmamalı. Bu mütərəqqi cərəyanların nümayəndələri Aristotel fəlsəfəsindən istifadə edərək, skolastikanı tənəzzülə uğramaq təhlükəsindən xilas etmək vəzifəsini qarşıya qoymuşdular. O dövrdə avqustinizm Aristotel fəlsəfəsinin güclü təsirinə tab gətirə bilmir, getdikcə öz əhəmiyyətini itirirdi. Ona görə də aristotelizmi katolik təlimlərə uyğunlaşdırmaq kilsələr üçün həyati zərurətə çevrilmişdi. Bu vəzifəni skolastikanın ən görkəmli nümayəndələri Albert Velikiy və Akvinalı Foma yerinə yetirirdilər.

ALBERT FON BOLŞTEDT

ALBERT (1193—1280) alman skolastikasının məşhur nümayəndələrindən biri idi. Təbiət, tibb və fəlsəfə elmlərini, habelə ilahiyyatı öyrənmişdi. Yüksək təhsilli ziyalı kimi tanınmışdı. Aristotelin, İbn Sinanın, Avqustinin əsərlərini gözəl bilirdi. Əsas xidməti xristian dünyagörüşünü sistemləşdirmək üçün Aristotelin ideyalarından istifadə etməyə cəhd göstərməsi idi. Albert tez-tez Aristotelin traktatlarına müraciət edir, onun məntiqinə yüksək qiymət verirdi. Aristotel məntiqinə əsaslanan Albert yenidən XIII əsr skolastikasına universaliy (latın dilində ümumi deməkdir) probleminin realistcəsinə həllini daxil etmişdi. Lakin bu məsələni o, barışdırıcı yolla həll etmək istəyirdi. Yaşlı skolastiklərdən fərqli olaraq o, fəlsəfəyə daha müstəqil yer verirdi. Məsələn, Albert dini ehkamlara əsaslanan ilahiyyat tədqiqatlarını, fəlsəfi müddəalara söykənən təbii-elmi problemlərdən fərqləndirirdi. Onun aristotelizmində yeniplatonçuluğun ideya konsepsiyasının elementləri də öz əksini tapmışdı. Albert Platonun ideyalar haqqında təlimindən də xristianlığın yeniləşdirilməsində istifadə edirdi. O, zoologiya, kimya

(alkimya) və astronomiya sahəsində də tədqiqatlar aparırdı. Alberti başa düşməyənlər onu cadugar adlandırırdı. Deyirdilər ki, guya o, danışan maşın ixtira etmişdir. Bunu eşidən onun tələbəsi Akvinalı Foma həmin maşını şeytan əməli adlandırmışdı. Bütün bunlara baxmayaraq, Albert məntiqi cəhətdən əsaslandırılmış, vahid fəlsəfi və ilahiyyatçı sistem yarada bilmədi. Bu işi Akvinalı Foma gördü. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, bəlkə də Albert olmasaydı Foma da yaranmazdı. Çünki əsas məsələlərdə onların fikirləri eyni idi.

AKVİNALI FOMA

FOMA (1225 və ya 1226//1227—1277) skolastikanın tərəqqi dövrünün görkəmli nümayəndələrindən biridir. Cənubi İtaliyada anadan olmuş, Lion şəhərinə gedən zaman yolda vəfat etmişdir. O, Neapol Universitetində təhsil almış, sonra Parisə oxumağa göndərilmiş, orada Albertin tələbəsi olmuşdur. Hələ İtaliyada ikən Aristotelin əsərlərini mənimsəmiş, Parisdə yaşayan zaman (1268-1272) ilahiyyatdan dərs demişdir. Bir sıra traktatların müəllifidir. Həmin traktatları aşağıdakı qruplara bölmək olar: 1. Aristotelin "Analitik", "Politika", "Metafizika", "Fizika" adlı əsərlərinin, "Ruh haqqında", "Göy və yer haqqında", "Təbii şeylərin meydana gəlməsi və məhv olması haqqında" traktatlarının şərhi. 2. Çox da böyük olmayan fəlsəfi traktatları. Bura birinci növbədə daxildir: "Averroistlərə qarşı mübarizədə zəkanın vəhdəti". 3. "Ümumiləşdirilmiş ilahiyyat traktatları". Onlara aiddir: "Nəsihət kitabları" (Petr Lombardski) və "İlahiyyatın məcmusu" traktatlarının şərhi. 4. Xristian ehkamlarına dair kiçik traktatlar. 5. Hüquq, fəlsəfə, dövlət və cəmiyyət sahələrinə aid traktatlar.

Foma "İlahiyyatın məcmusu" (1266-1274) adlanan kitabında katolik ehkamlarını işləyib hazırlamışdır. İlahiyyat təlimlərinin məcmusundan ibarət olan bu kitab bütün xristianlığın əsas əsəri hesab olunurdu. Fomanın əsərlərində elmin və etiqadın müx-

təlif sahələri tam aydınlığı ilə müəyyən edilmişdir. O yazırdı ki, elmin vəzifəsi dünyanın qanunauyğunluqlarını izah etməkdən ibarətdir. Foma obyektiv, doğru-düzgün biliyə nail olmağın mümkünlüyünü qəbul edir, lakin insan zəkasının fəaliyyətini gerçək sayanları tənqid atəşinə tuturdu. Onun fikrincə idrak təfəkkürün subyektiv formalarına deyil, birinci növbədə obyektə yönəldilməlidir. Foma deyirdi ki, idrak nə qədər obyektiv və həqiqi olsa da, hər şeyi əhatə edə bilməz. Fəlsəfi və metafiziki idrak səltənəti üzərində başqa bir səltənət vardır ki, onunla da ilahiyyat məşğul olmalıdır. Bura təfəkkürün təbii qüvvələri ilə nüfuz etmək qeyri-mümkündür. Bu məsələnin həllində Foma istər Abelyardan, istərsə də Anselmdən fərqlənirdi. Onların hər ikisi belə hesab edirdilər ki, zəka, əql vasitəsilə xristian ehkamlarının bütün sahələrini dərk etmək olar. Abelyardan, Anselmdən fərqli olaraq Fomanın fikrincə xristian etiqadının elə mühüm sirli sahələri vardır ki, onlar fəlsəfi zəkadan və idrakdan kənardır. Söhbət fövqəltəbii qüvvələrin həqiqətlərindən gedir. Burada etiqada aid olan ilahi vəhylər, faydalı xəbərlər nəzərdə tutulur. Bunlarla birlikdə Foma sübut etməyə çalışırdı ki, elm və etiqad arasında ziddiyyət yoxdur. Xristian həqiqəti zəkadan yüksəkdə durur. Lakin o, zəkaya zidd deyildir. Fomaya görə həqiqət yalnız bir ola bilər, onun da mənşəyi Allahdır. İnsan zəkası mövqelərindən xristian etiqadına qarşı yönəldilmiş dəlillər ali, ilahi etiqada ziddir. İnsan zəkasının sahib olduğu vasitə belə qarşıdurma üçün əsla kifayət deyildir. Akvinalı Foma deyirdi ki, fəlsəfə etiqada, ilahiyyata xidmət etməli, onları ədalətsiz tənqiddən qorumalıdır. O, bu rolu həyata keçirməklə kifayətlənməlidir. Fəlsəfənin özü fövqəltəbii həqiqətləri sübut edə bilməz. Lakin bu həqiqətlərə qarşı yönəldilmiş dəlilləri zəiflədə bilər. Foma Aristotel fəlsəfəsindən nəyi götürdü? O, Aristotelin təbii-elmi görüşlərindən fikrən ayrıldı, onun fəlsəfəsindən xristian ilahiyyatının tələblərinə xidmət göstərən nə varsa hamısından istifadə etdi. Foma dünyaya, aləmə ayrı-

ayrı pillələrdən ibarət olan vahid bir sistem kimi baxırdı. O, qeyri-üzvi (cansız) təbiəti ən geniş pillə hesab edirdi. Bu pillənin üzərində bitkilər və heyvanlar aləmi yüksəlir. Bitki və heyvanlar aləmindən də ən yüksək pillə — insanlar aləmi yaranır. Həmin yüksək pillədən də fövqəltəbii və ruhi aləmə keçid başlanır. Bunların hamısının əsasında Allah durur. Foma deyirdi ki, Allah ən yüksək dərəcədə tamamlanmış, eybsiz reallıqdır. Bütün mövcudatın birinci mütləq səbəbi, mənası və məqsədidir.

Foma yazırdı ki, hər cür mövcud olan varlıq (istər tək-tək predmetlər və istərsə də ilahi varlıq) mahiyyətdən və mövcudiyyətdən ibarətdir. Allah da mahiyyət, mövcudiyyətlə eynidir. Yəni Allahın mövcudluğunun səbəbi onun mahiyyətindədir, onun özündədir. Bundan fərqli olaraq bütün yaradılmış şeylərin mahiyyəti onların mövcudluğu ilə uzlaşmır. Çünki həmin şeylərin səbəbi onların mahiyyətindən irəli gəlmir. Fomanın fikrincə təkcə şeylər hamısı yaradılmışdır, onların mövcudluğu başqa amillərlə əlaqədardır. Yalnız Allah mütləqdir, heç bir kəs tərəfindən yaradılmamışdır. Ona görə də Allahın mövcudluğu zəruridir, zərurət Allahın mahiyyətindəndir. Allah sadə varlıqdır, mövcudluqdur. Foma mahiyyət və mövcudluq təlimini əsaslandırmaq üçün Aristotelin materiya və forma kateqoriyasından istifadə edirdi. Aristotel göstərmişdir ki, maddi şeylər, qeyri-müəyyən passiv materiya ilə fəal formanın vəhdətindən ibarətdir. Onun fikrincə, materiyadan ayrı olan fəal forma passiv materiyaya daxil olan zaman şeylər reallığa çevrilir. Bu mənada Fomanın materiya və forma haqqında təlimi Aristotelin təlimindən əsaslı surətdə fərqlənir. Belə ki, Foma materiya və formanı dialektik vəhdətdə götürürdü. Aristoteldə isə materiya formadan ayrıdır. Fomanın fəlsəfəsində bütün formalar forması olan Allah cismani varlıq deyil. Maddi və mənəvi aləm arasındakı fərq ondan ibarətdir ki, maddi cismani varlıq materiyadan və formadan əmələ gəlmişdir. Mənəvi varlığın isə yalnız forması vardır.

Aristotelin forma haqqında təlimi ilə əlaqədar Akvinalı Fomanın yaratdığı ümumi anlayışlar konsepsiyası aşağıdakılardan ibarətdir: 1. Ümumi anlayışlar yalnız şeylərdə mövcuddur. Bu anlayışlar təkcə şeylərin mahiyyətli formasıdır. 2. Ümumi anlayışlar insan zəkasında yalnız şeylərdən fikrən ayrılan zaman yaranır. 3. Ümumi anlayışlar təkcə şeylərdən əvvəl mövcuddur. Onlar fərdi predmetlər və hadisələrin Allahın zəkasında şeylərdən əvvəl mövcud olan ideal obrazları, surətləridir. Fomanın bu obyektiv idealizm mövqelərindən söylədiyi fikirlər də Aristotelin təlimindən xeyli dərəcədə fərqlənirdi.

Akvinalı Foma belə hesab edir ki, Allahın varlığını zəka, əql vasitəsilə sübut etmək mümkündür. O yazırdı ki, Allahın mövcudluğunu bir-birilə qarşılıqlı surətdə əlaqədar olan beş sübutu vardır: **birinci sübut** — hərəkətdə olan cism hər hansı bir başqa qüvvənin təsiri ilə hərəkətə gətirilmişdir. Deməli, cismin hərəkətə gətirilməsi üçün birinci hərəkətverici qüvvə lazımdır. Bu qüvvə Allahdır. **İkinci sübut** — dünyada bir sıra hərəkətdə olan səbəblər vardır. Hər şeyin səbəbi olmalıdır. Ola bilməz ki, hər hansı bir şey öz-özünün səbəbinə çevrilsin. Deməli, nəyinsə yaranması üçün birinci səbəb olmalıdır. Bax, bu birinci səbəb Allahdır. **Üçüncü sübut** — hər şey zərurətdən yaranır. Gerçəkliyin predmetləri, şeyləri və hadisələri təsadüflər nəticəsində meydana gələ bilməz. Onların yaranması üçün birinci zərurət olmalıdır. Bu birinci zərurət də — Allahdır. **Dördüncü sübut** — gerçəklikdə bir-birinin ardınca gedən müxtəlif keyfiyyət dərəcələri mövcuddur. Bunların da içərisində ən yüksək keyfiyyət dərəcəsinə malik, təkmilləşmiş bir qüvvə də mövcud olmalıdır. Həmin qüvvə də Allahdır. **Beşinci subut** — teoloji sübut adlanır. Bunun əsasında bütün təbiətdə təzahür edən xeyirlilik durur. Foma deyirdi ki, gerçəklikdə hətta təsadüfi və xeyirsiz görünən hər hansı bir şey məlum məqsədə yönəldilir. Onların da müəyyən mənası və xeyri var. Deməli, həyatda mövcud olan bütün təbii şeyləri müəyyən məqsədə yönəldən bilən ağlabatan bir qüvvə olmalıdır. Həmin qüvvə isə Allahdır.

Bu mühakimələr Aristotelin və Avqustinin fikirlərinə yaxındır. Allahın mahiyyəti haqqında mühakimə yürüdərkən Foma orta yol seçir. Bir sıra filosoflar, o cümlədən yeniplatonçular belə sanırdılar ki, Allah transsendentdir, dərkedilməzdir. Fomaya görə Allahı üç mənada dərk etmək olar: 1. Təbiətdə idrak bilavasitə Allahın təsiri ilə bağlıdır. 2. Allahın varlığı, yaradan və yaradılan anlayışlarında da təzahür edir. Yaradan deyəndə, söhbət Allahdan gedir. 3. Dünyada mövcud nə varsa, hamısı əbədi, sonsuz dərəcədə təkmilləşmiş Allahın yaratdığının kiçicik bir hissəciyi kimi başa düşülə bilər. Foma yazırdı: insan idrakı bizi öyrədir ki, Allahı ən ali, özü-özündə mövcud olan mütləq varlıq kimi başa düşmək lazımdır. Vəhylər deyir ki, Allah kainatın yaradıcısıdır. Burada da Foma Platonun obyektiv idealizm fəlsəfəsini nümayiş etdirir.

Foma insan ruhu haqqında da bir sıra fikirlər söyləmişdir. Onun fikrincə ruh bütün həyati təzahürlərdə fəaliyyət göstərir. İnsan ruhu cismani deyil, o, materiyasız təmiz formadır, materiyadan asılı olmayan mənəvi substansiyadır. Bununla ruhun məhvedilməzliyi və ölməzliyi təmin olunur. Ruh bədəndən asılı olmayan substansiyadır. Ona görə də ruh bədən tərəfindən məhv edilə bilməz. Ruh təmiz forma olduğu üçün özü-özünə də məhv ola bilməz. Bu qayda ilə Foma insanın ölməzliyini də ruhi substansiyanın ölməzliyi ilə subuta çalışırdı.

Akvinalı Foma ruhları üç əsas qrupa bölürdü: **1. Vegetativ ruh**. Bu ruh bitkilərə məxsusdur, maddələr mübadiləsində, çoxalma və artmada təzahür edir. **2. Sensitiv ruh** (latın sözüdür, mənası hissiyyatlı deməkdir). Bu ruh heyvanlara məxsusdur, onların səylərində, hissi qavrayışlarında, azad, sərbəst hərəkətlərində özünü göstərir. **3. İnsan ruhu.** Yuxarıda göstərilən hər iki ruh insana da məxsusdur. İnsanlarda bunlara intellektual qabiliyyət — əql, zəka da əlavə olunur. İnsana zəkaya uyğun ruh məxsusdur. Akvinalı Foma zəkanı, əqli iradədən üstün tuturdu.

Gerçəkliyin dərki haqqındakı Fomanın fikirləri də maraqlıdır. O, həyatın dərk olunmasını inkar etmir. Foma bu barədə

yazırdı ki, əgər biz şeyləri onların xarici reallığı əsasında dərk ediriksə, ruhu bilavasitə deyil, bilvasitə intuisiya vasitəsilə qavrayırıq. Foma idrakda rasionalistdir, əqlin, zəkanın roluna üstünlük verir. O, idrakda reallığın obrazlı qavrayışının tərəfdarı idi. Bu nə deməkdir? Əgər predmetin, cismin obrazı — surəti gerçəkliyə uyğun gəlirsə, deməli, idrak düzdür. Foma idrakın mənbəyi haqqında da maraqlı fikirlər söyləmişdir. O, gerçəkliyin dərk olunmasında ilahi ideyalara yer vermirdi. Foma deyirdi ki, idrakın mənbəyi təcrübədir, hissi qavrayışdır. İdrakın bütün materialları hisslərdən keçməlidir. Sonra fəaliyyətdə olan intellekt bu materialları təhlil edir. Hissi təcrübə yalnız fərdi, təkcə şeyləri göstərir. Əqlin, zəkanın obyekti perdmetlərdə, şeylərdə olan mahiyyətdir. Bu mahiyyətin dərk edilməsi, abstraksiyanın köməyi ilə mümkündür.

Fomanın etik baxışları da xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Onun etikasında səxavətlilik, yaxşılıq, comərdlik kateqoriyaları əsaslandırılmış və inkişaf etdirilmişdir. Foma fəlsəfəsində əxlaqi keyfiyyətlərin əsasında iradə azadlığı durur. O, yaxşılığın, comərdliyin dörd əsas tipi haqqında yunanlıların fikrinə şərik çıxır, onları daha da inkişaf etdirərək xristianlıq təlimindən istifadə yolu ilə üçünü də özü əlavə edir. Foma yunanlılardan aşağıdakı dörd əxlaqi keyfiyyəti götürmüşdür: **1. Müdriklik. 2. Cəsarətlilik. 3. Mülayimlik, mötədillik. 4. Ədalətlilik.** Fomanın xristianlıqdan gətirdiyi və özünün də əlavə etdiyi əxlaqi keyfiyyətlər aşağıdakılardan ibarətdir: **1. İnam — etiqad. 2. Ümid. 3. Sevgi.**

Foma həyatın mənasını xoşbəxtlikdə görür və deyirdi ki, ona yalnız Allahı dərk etmək, yolu ilə nail olmaq mümkündür. İnsanın son məqsədi Allahı müşahidə etməkdən və onu sevməkdən ibarət olmalıdır. Bu məqsədə nail olmaq üçün əqlə, zəkaya müraciət etmək lazımdır. İlahi qanunları əks etdirən əql, zəka insana əxlaqi qaydaları öyrədir, əbədi səadətə və xoşbəxtliyə nail olmağın yollarını göstərir.

Fomanın əsərlərində mənəvi sosial problemlər geniş yer tutur. Foma yunanlarda olduğu kimi insan, cəmiyyət və dövlət problemlərinə vahid bir kontekstdə baxırdı. O deyirdi ki, dövlət hər şeydən əvvəl, xalqın maddi rifahına qayğı göstərmək üçün mövcud olmalıdır. Foma sosial bərabərliyin əleyhinə çıxırdı. O, sosial fərqləri əbədi sayırdı. Yazırdı ki, itaətdə olanlar ağalara tabeçilik göstərməlidirlər. İtaət etmək məzlumların, o cümlədən bütün xristianların başlıca xüsusiyyəti olmalıdır. Monarxiyanı dövlətin yüksək forması hesab edirdi. Ruh bədəndə, Allah dünyada necədirsə, monarx da hökmranlığında elə olmalıdır. Xeyirxah, ədalətli hökmdarın (monarxın) hakimiyyəti Allahın kainatdakı hökmranlığının inikasına çevrilməlidir. Monarxın əsas vəzifəsi — vətəndaşları xoşbəxt həyata aparmaqdır. Buna nail olmaq üçün sülhü qoruyub saxlamaq, vətəndaşların maddi, məinəvi rifahını lazımi səviyyəyə qaldırmaq lazımdır. İnsanın əsas məqsədi müqəddəs həyata nail olmaqdan ibarətdir. İnsanları bu həyata dövlət deyil, kilsə, Allahın yerdəki elçisi — Roma papası apara bilər. Bu mənada kilsənin rolu, dövlətin rolundan yüksəkdir. Ona görə də hakimiyyət kilsəyə məxsus olmalıdır.

Akvinalı Foma xristian dünyasında böyük hörmətə malik idi. O, ölümündən çox sonra 1323-cü ildə müqəddəs — ruhani elan edilmiş, 1567-ci ildə isə kilsənin beşinci fəxri müəllimi adlandırılmışdır. Tədricən, tomizm (latınca — Fhomas sözündəndir, mənası Foma deməkdir) fəlsəfəsi bir qədər sonra kilsənin rəsmi doktrinası kimi tanınmışdır.

Yeni ictimai şəraitdə — intibah dövründə tomizmin böhranı başlandı. Həyatla, elmlə tomizm arasında ziddiyyət kəskinləşdi. Bu ziddiyyəti ikinci — yeni sxolastikanın nümayəndələri aradan qaldırmağa cəhd etdilər. Onlar yəhudi dairələrində və əsasən İspaniya universitetlərində fəaliyyət göstərirdilər.

Yeni dövr sxolastikasının ən görkəmli nümayəndələrindən biri də **Fransisk Suares** idi. XVII əsrə qədər Avropa fəlsəfəsində onun təsiri qalmışdı. Tomizm sonralar da öz təsir gücünü itirmədi. Belə ki, 4 avqust 1879-cu ildən Akvinalı

Fomanın təlimi bütün katolik kilsələri üçün məcburi sayıldı. XIX-XX əsrlərdə tomizmin əsasında neotomizm fəlsəfəsi yarandı. Onun nümayəndələrindən **U.Kleytgen, S.Sanseverino, D.Mersye, E. de Forj, A.Qardey, J.Maritenin** və başqalarının adlarını çəkmək olar.

SON DÖVRÜN SXOLASTİKASI

XIII əsr Qərbi Avropa ölkələrində böyük fəlsəfi və ilahiyyat sistemlərinin əmələ gəlməsi dövrü idi. XIV əsrdə və XV əsrin başlanğıcında bu fəlsəfi və ilahiyyat sistemləri parçalanmağa başladı, son nəticədə süquta uğradı. Həmin dövrdə kilsə ilə aristokratiya arasında siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizə geniş miqyas almışdı. 1378-ci ildə kilsə ayinləri arasında parçalanma başlandı, onun ehkamlarına qarşı mübarizə getdikcə daha da genişləndi. Bu mübarizələr eyni zamanda feodalizm cəmiyyətinə qarşı yönəldilmişdi. Belə bir şəraitdə şəhərlərin, sənətin, ticarətin inkişafı ilə əlaqədar olaraq istər təbiət elmləri və istərsə də humanitar elmlər sahəsində elmi tədqiqatlara maraq daha da artırdı. Nəticədə müxtəlif Avropa şəhərlərində, o cümlədən 1348-ci ildə Praqada, 1364-cü ildə Krakovda, 1365-ci ildə Venada, 1381-ci ildə Heydelberqdə və digər şəhərlərdə universitetlər yarandı. XIV əsrdə fəlsəfədə yeni meyllər meydana gəldi. Tənqidi təhlil genişlənməyə başladı, təbiət və cəmiyyət hadisələrinə olan ənənəvi münasibət dəyişdi. Sxolastikanın daxilində də sxolastik fikirlərə qarşı tənqidi meyllər getdikcə gücləndi. Akvinalı Fomanın fəlsəfəsi tənqid olunmağa başlandı. Sxolastika fəlsəfəsində ciddi mübahisələr, tənqidi meyllərin artması birinci növbədə Duns Skot təliminin və skotizmin yaranması ilə əlaqədar idi.

İOHANN DUNS SKOT

Duns SKOT (1270—1308) az ömür sürmüş, lakin fəlsəfi fikir tarixində mütəfəkkir-filosof kimi tanınmışdır. O, sxolastik olsa da, Akvinalı Fomanın əsas düşmənlərindən biri hesab olunurdu. Duns Skotun fəlsəfəsi Avqustinin fəlsəfəsinə daha çox uyğun gəlirdi. O, sözün əsl mənasında filosof idi. 38 illik ömrünün 20 ilini elmə həsr etmişdi, 23 yaşında ilahiyyat professoru adına layiq görülmüş, Oksfordun, Parisin ali məktəblərində işləmişdi. Duns "Nəsihət kitabları", "P.Lombardskinin kitabının izahı" adlı əsər yazmışdı. "Aristotelin izahı" adlanan başqa bir kitabında Aristotelin məntiqinin, metafizikasının və psixologiyasının geniş izahını vermişdi. Duns Skot nominalizmin banilərindən biri idi. Əsərlərində Albert Velikinin, Akvinalı Fomanın fəlsəfi baxışlarının tənqidini vermişdi. O, fəlsəfə ilə ilahiyyatı barışdırmaq istəyən Fomanı tənqid edərkən göstərirdi ki, ilahiyyatla fəlsəfə arasında tam uyğunluq yaratmaq qeyri-mümkündür. Əlbəttə, Duns bu iki sahənin tamamilə bir-birinə zidd olduğunu da qəbul etmirdi. O deyirdi ki, ilahiyyat praktiki məqsədləri həyata keçirmək üçün istifadə olunursa, fəlsəfə ilə ilahiyyat arasında heç bir ziddiyyət axtarmaq lazım deyil. Söz yox ki, Duns Skot xristian etiqadını, inamını xristian fəlsəfəsi ilə əvəz etmək fikrində deyildir. Lakin o, öz fəaliyyəti ilə bu iki sahənin bir-birindən ayrılması üçün zəmin hazırlayırdı. Bu vəzifəni sonrakı dövrün filosofları həyata keçirdilər.

Duns Skot bir sıra məsələlərdə orta əsr rasionalizminə qarşı dayanmışdı. Məsələn, valyuntarizm, təfəkkür və iradənin qarşılıqlı əlaqəsi məsələlərində Avqustinin mövqeyini düzgün hesab etmirdi. Skot iradənin həlledici rolunu inkar edərək göstərirdi ki, iradə əqlin, zəkanın arxasınca getməlidir. Ona görə də fərdin iradəsini onun əql, zəkası müəyyənləşdirməlidir. İradə əqlə, zəkaya tabe olmalıdır. İradə azad olsa da, o həmişə əqlin, zəkanın sərəncamındadır. Duns Skotun bu fikirləri nəzəri məsələlərin həlli üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. İdrak prosesində təfəkkürün rolunun passiv olduğunu sübuta çalışan Fomadan fərqli olaraq, o, təfəkkürün əhəmiyyətindən danışırdı. Gerçəkliyin dərk edilməsində onun rolunu xususilə vurğulayırdı. Dunsla Fomanın Allah haqqındakı təsəvvürlərində,

iradə ilə zəkanın münasibəti məsələsində ciddi fərq hiss olunurdu. Dunsun fikrincə həyatda Allahın iradəsi birinci və hökmrandır. Aləm necə var elə də yaradılıb, ona görə ki, bu, Allahın iradəsidir. Foma isə yazırdı ki, zəruri və xeyirli olanlar özözlərinə mövcud deyildirlər. Nə isə xeyirlidir, ona görə ki, Allah onu belə istəmişdir. İnsan iradəsi Allah iradəsinə tabe olduqda xeyir gətirir.

Tomistlərlə Duns Skotun təlimi nə qədər bir-birindən fərqli olsa da, onların mənafelərinin ümumi istiqaməti eyni idi. Akvinalı Fomanın fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi Allah, aləm, insan haqqında xristianlıq təlimi idi. O, fəlsəfəni bu təlimin müdafiə olunması və sübutu üçün bir vasitə sayırdı. Duns Skot isə Fomanın mühakimə üsulunu və sübutetmə metodlarını bəyənmirdi. Başqa skolastiklərdən fərqli olaraq Skot fəlsəfəsinin vəzifəsini yalnız aləm haqqında mühakimə yürütməkdən ibarət hesab etmirdi. Onun fikrincə, fəlsəfənin predmeti başqalarının fikrini, aləm haqqında reflekslər üsulunu tədqiq etməkdən ibarət olmalıdır. Duns Skotun ən böyük xidmətlərindən biri də o idi ki, o, fəlsəfənin ilahiyyata münasibətinin qiymətləndirilməsində, aləmə baxışın dəyişilməsində həlledici bir çevriliş hazırladı. Skot yeni avqustinizm məktəbinin nümayəndəsi idi. O, tomizmə qarşı güzəştə getdi, lakin mahiyyətcə başqa mövqelərdə dayanırdı. Avqustinizm ilə tomizm arasındakı köhnə mübahisələr tomizm və skotizm arasındakı mübahisələrə çevrildi.

Tomizm XIII-XIV əsrlərdə geniş yayılmışdır. XIII əsrin sonunda kilsə məktəblərində Fomanın xeyli tələbələri yetişmişdi. Onlar Fomanın təlimini müdafiə edir və hərtərəfli öyrənirdilər. O zamanlar tomizm adı ilə məşhur olan bu təlim Parisdə, Neapolda özünə çoxlu tərəfdarlar tapmışdı. XV əsrdən başlayaraq skolastika özü də tomizm formasında təzahür edirdi.

Tomizm iki cərəyana bölünmüşdü: **1."Ortodoksal" tomizm.** Onlar skolastikanın modernləşdirilməsinin əleyhinə idilər. **2. "İntibahçı" tomizm.** Bunlar tomizmin yeni humanizm cərəyanları ilə birləşməsini mümkün sayırdılar. Onlardan **Fransisko de Suaresin**

(1548—1617) adını çəkmək olar. O, metafizika məsələlərini və təbii elmi tədqiqatları bir-biri ilə birləşdirmək istəyirdi. Sosial .siyasi baxışlarda isə respublika quruluşuna üstünlük verirdi.

XIV əsrdə skotizm təlimi meydana gəldi. Bu təlim Duns Skotun adı ilə bağlı idi. Skotizmin pərəstişkarlarından Oksford Universitetinin ilahiyyat professoru görkəmli riyaziyyatçı **Tomas Breduordenin (1290-1349)** adını göstərmək lazımdır. Tomas Okkamın əleyhinə çıxış edirdi. Bu təlimin tərəfdarları, o cümlədən Tomas bütün yaradılanlar üzərində Allahın mütləq hakimiyyətini qəbul edirdilər. Onlar öyrədirdilər ki, bütün yaradılanların hamısı, o cümlədən insan azad iradəyə malik deyildir. Hər şey Allahdan asılıdır, Allah tərəfindən müəyyən edilir. XV əsrdə Duns Skotun bir sıra başqa tərəfdarları da meydana çıxırlar. Son dövr sxolastikasının görkəmli nümayəndələrindən biri də Okkam idi.

UİLYAM OKKAM

OKKAM təxminən **1290-cı ildə** Londonun yaxınlığındakı Okkam şəhərində anadan olmuşdur. Nominalizmin ardıcıl tərəfdarı kimi tanınmış Okkam sxolastikanın axırıncı nümayəndəsi hesab edilirdi. O, Oksfordda oxumuş, sonradan həmin şəhərdə dərs demişdir. Okkam kilsə ehkamçılarına qarşı çıxmaqda günahlandırıldı, buna görə də 1324-cü ildə onu həbs etdilər. O, 4 ildən sonra həbsxanadan qaçdı. 1328-ci ildə alman kralı Lyudviq Bavarskinin yanında qulluğa başladı. Okkam krala deyirdi: "Sən məni qılıncınla müdafiə et, mən səni qələmlə müdafiə edərəm". Bunlardan sonra İngiltərənin kilsələrində Okkamın baxışları qadağan olundu. 1330-cu ildə, o, kralla birlikdə Münxenə gəlmiş, əsərlərinin əksəriyyətini də orada yazmışdır. Okkam 1349 və ya 1350-ci ildə taun xəstəliyindən vəfat etmişdir. Onun traktatları, əsasən, məntiqə və müxtəlif kitabların şərhinə həsr olunmuşdur. Okkam Aristotelin "Fizika"sının şərhini verən zaman ilahiyyat məsələlərinə xüsusi

diqqət yetirdi. O, klassik sxolastikaya zidd olan bir sıra fəlsəfi fikirlər irəli sürmüşdü. Okkam ehkamçılığa, rasionalizmə və realizmə qarşı çıxmışdır. O, nominalizm ardıcıl tərəfdarı idi. Onun realizmə qarşı çıxışları ciddi və mükəmməl xarakterə malik idi. Nominalizmin qələbəsi Okkamın adı ilə bağlıdır.

O dövrdə nominalizm (latınca nomen sözündəndir, mənası ad deməkdir) ilə realizm arasındakı mübarizə nəinki fəlsəfi, həm də siyasi əhəmiyyət kəsb edirdi. Ardıcıl nominalizm sxolastik metodun əsaslarını sarsıtmağa qabil idi. Nominalistlər deyirdilər ki, real və obyektiv surətdə mövcud olan ayrı-ayrı predmetlər, şeylər, hadisələrdir. Ümumi anlayışlar isə insan təfəkküründən gerçəkliyindən təcrid olunmuş fəaliyyətdir. Nominalistlər sübut etməyə çalışırdılar ki, gerçəkliyin maddi, real surətdə mövcud olan predmetləri, şeyləri, təzahürləri olmasaydı ümumi anlayışlar da yaranmazdı. Predmetlərin və onların təzahürlərinin obyektiv surətdə mövcudluğu barədə nominalistlərin, o cümlədən Okkamın təlimi mənəvi aləmin birinciliyi, maddinin isə ikinciliyi haqqında kilsə ehkamçılarının əleyhinə idi.

Okkam məntiq haqqında da maraqlı fikirlər söyləmişdi. O, məntiqi işarələr haqqında elm adlandırırdı. Realistlərin çox yüksək qiymətləndirdikləri ümumi anlayışları Okkam təkcə real şeylərin surəti sayırdı. O yazırdı ki, Allah haqqında ideyalar mühüm deyildir. Başqa sözlə, bu ideyalar Allahın mövcudluğunun bir hissəsini belə yarada bilmir. Həmin ideyalar yalnız və yalnız təkcə şeylərin haqqında Allahın bildikləridir. Heç bir substansiya öz-özünə mövcud deyildir. Bütün substansiyalar yalnız təkcədir (vahiddir), substansiyadan kənarda nə kəmiyyət və nə də keyfiyyət müstəqil bir varlıq kimi mövcud deyildir. Predmetlər bütün təkcə şeylər arasındakı münasibətlərdir. Mövcud olan çoxluq anlayışı deyil, çoxluq şeylərdir. İdrak ümumi anlayışlara deyil, predmetlərə, şeylərə əsaslanır. Foma da, Okkam da belə hesab edirdilər ki, ilahiyyat problemlərini və bütün dini kəlamları zəka vasitəsilə izah etmək mümkün deyildir. Okkam yazırdı ki, xristianlar, özünü üç simada: allah — ata, allah — oğul və allah — müqəddəs ruh (müqəddəs üç uqnum") simasında göstərən təkallaha etiqad etməlidirlər. Üç uqnum haqqında xristian təlimi nəinki zəkadan xaricdədir, həm də zəkaya aiddir. Onun fikrincə, Allahın varlığını təcrübə vasitəsilə də sübut etmək olar, lakin bu sübut zərurət statusuna malik deyildir. Ona görə də inandırıcı ola bilməz. Daha sonra o deyirdi ki, zəka vasitəsilə yalnız Allahın mövcudluğu ehtimalını sübut etmək mümkündür. Bizim biliklərimizin əsasında təcrübə durur. Təcrübə də Allahın mövcudluğu haqqında bir şey demir. Allah haqqında təbii bilik mümkün deyildir. Bu da o deməkdir ki, dəqiq sübutlara əsaslanmayan ilahiyyat bir elm kimi mövcud ola bilməz. Həmin məsələdə Okkam Duns Skotun vaxtilə söylədiyi bir fikrə tamamilə şərik idi: "İlahiyyatçının həqiqət adlandırdığı bir fikir filosof tərəfindən yanlış hesab edilə bilər".

Okkamın nominalizmi əyani surətdə ilahiyyat və fəlsəfəni, etiqad və elmi bir-birindən ayırırdı. Sxolastika isə yüz illər boyu bu əlaqəni möhkəmləndirir və inkişaf etdirirdi. Sxolastikaya görə hər iki sahə müstəqildir, onlar üçün ümumi cəhət iki həqiqət prinsipidir. Elm və etiqad, ilahiyyat və fəlsəfə özlərinin xüsusi qanunauyğunluqları ilə inkişaf edirlər. Okkam etiqadı müdafiə mövqeyində dayanırdı. Lakin öz məzmununa görə onun yaradıcılığı, əsasən, sxolastik fikirlərin təsdiqinə yönəldilmişdir. Bununla birlikdə nəzərə almaq lazımdır ki, getdikcə Okkam təlimi ilə sxolastikanın əsasları və metodları arasında ziddiyyətlər yaranması ehtimalı daha da çoxalırdı. Okkamın nominalizm fəlsəfəsinin tərəfdarları getdikcə artırdı. Onun Oksford Universitetinə təsiri daha güclü idi. Okkamın tələbələrindən Oksfordda ilahiyyat magistri işləyən **Adam Vudxemin** adını çəkmək olar. O deyirdi ki, Allahın varlığını zəka vasitəsilə sübut etmək qeyri-mümkündür. Allahın mövcudluğunu məntiq və fəlsəfə ilə heç bir əlaqəsi olmayan etiqad vasitəsilə müəyyən etmək olar. Nominalizm təlimi Parisdə də geniş yayılmış və öz əksini **Mirekurali Janın** əsərlərində tapmışdır. XIV əsrin ikinci yarısında nominalizm Venada, Heydelberqdə, Erfurtda da yayılmağa başlamışdır. Nominalizm fəl-

səfəsi ilə sxolastika istiqaməti, o cümlədən də son dövrün sxolastikası öz ömrünü başa vurmuşdur. Orta əsrlər fəlsəfəsinin digər bir istiqaməti də apologetika adlanırdı.

3. APOLOGETİKA

Orta əsrlər fəlsəfəsində apologetika (yunanca "apologetika" sözündəndir, mənası müdafiə etmək deməkdir) istiqamətinin nümayəndələri etiqadın bilik üzərində üstünlüyünü sübuta çalışırdılar. Xristianlığın müdafiəçiləri olan apologetiklər onu bütpərəst dinlərdən, qədim Romanın imperiya hakimiyyətindən, inamın qanun və postulatlarını (sübutsuz olaraq götürülən müddəalarını) tənqid edən filosoflardan qoruyurdular. Bu məqsədlə xristian dininin tərəfdarları apologiyanın müxtəlif formalarından istifadə edirdilər. Ən ilk apologiyalar, təxminən, II əsrin ortalarında yaranmışdır. Onların nümayəndələrindən olan **Yustin-filosof** "Apologiya" adlı əsərində ("pro" — lehinə, "contra" — əleyhinə) ənənəvi fəlsəfi dillərdən istifadə edərək xristianlığın bütpərəstlik fəlsəfəsi üzərində üstünlüyünü sübut etməyə çalışırdı. Apologetiklər deyirdilər ki, bütpərəstlik fəlsəfəsi universal deyil, yalnız kiçik bir elitanın fikrinin ifadəsidir. Xristian müdrikliyi isə hamının fəlsəfəsidir. Yustin-filosof yazırdı ki, bütpərəstlik fəlsəfəsi həqiqət haqqında, həyatın mənası barədə konkret bilik vermir, çətin başa düşülən fikirlər söyləyir, onları da insanlara birbaşa deyil, dolayı yolla çatdırır. Xristian fəlsəfəsi isə çox sadə, hamının başa düşdüyü dildə danışır. Bütpərəstlik fəlsəfəsinin məktəbləri, istiqamətləri və cərəyanları bir-birinə zidd olan bilgilər verir. Həqiqi və əsl müdriklik isə ziddiyyətli olmamalı, mübahisə doğurmamalıdır. Bütpərəstlik müdrikliyi insan əməlidir, xristian müdrikliyi isə ilahi mənşəlidir. Yustin-filosof sözlərinə yekun vuraraq göstərirdi ki, yunanların bütpərəstlik müdrikliyi misirlilər, yəhudilər və digər xalqlardan əxz edilmişdir. Xristian müdrikliyi isə daha qədimdir, çünki Əhdi-ətiq kitabları yunan fəlsəfəsinin yaranmasından çox-çox əvvəl meydana gəlmişdir.

Beləliklə, Yustin-filosof fəlsəfi universallığa, sadəliyə, vahidliyə, nüfuzluluğa, tarixiliyə dair gətirdiyi dəlillərə əsaslanaraq apologetikanı əsaslandırır və inkişaf etdirirdi. Haqqında danışdıqlarımız apologetikanın ən geniş yayılmış dəlilləri olsalar da, onlar heç də yeganə dəlillər deyildirlər.

Yustinin müasiri olan digər apologet — **Tatian** da elə həmin əsaslandırma xəttini davam etdirirdi. Barbarlar əleyhinə söylədiyi qəzəbli nitqində o, yunan mədəniyyətini və fəlsəfi traktatlarını labirintə bənzədirdi (labirint yunanca "laburinthos" sözündəndir, mənası dolaşıqlıq, qarışıqlıq, çıxılmaz vəziyyət deməkdir). Labirint qədim Yunanıstanda və Misirdə dolaşıq yollara, çoxlu otaqlara malik, olduqca çətin çıxış yolu olan binanın adıdır. Deyilənlərə görə bu nəhəng bina (labirint) Dedal tərəfindən Krit adasının çarı Minos üçün inşa olunmuşdur. Apologet Tatian bu fəlsəfi traktatları oxuyanları Danaid çəlləyi adlandırırdı. Danaid — çar Danayın 50 qızı ilə əlaqədar olan bir mifoloji əhvalatdır. Onun mahiyyəti belədir: bu qızlar öz nişanlılarının əlindən təngə gəldikləri üçün ataları ilə birlikdə onların əlindən qaçıb qurtarmaq istəyirlər. Qızların qaçmaq imkanları tamam tükəndikdən sonra isə ataları onların hər birinə xəncər verir və deyir ki, zifaf gecəsi öz ərlərini öldürsünlər. Atalarının məsləhətlərinə qulaq asan bu qızlar əbədi cəzaya məhkum olunurlar — Aiddə (ölülər səltənətində) deşik çəlləyi su ilə doldurmağa məcbur edilirlər.

Apologet Tatianın bütpərəstlik fəlsəfəsinə ünvanladığı ittihamlardakı ən əsas qüsuru bu fəlsəfədə müdrikliyin pərakəndə olması iddiası idi. Onun dediyinə görə Tanrını tanımayan filosoflar öz aralarında apardıqları mübahisə nəticəsində bir-birini təkzib edirdilər. Onların fikirlərinin dolaşıq və ziddiyyətli, özlərinin isə bu dərəcədə mənəviyyatsız olmalarının səbəbi də elə budur — Tanrını tanımamalarıdır. Bütpərəstlərin təlimi həmişə gerçəklikdən uzaq olmuşdur. Onları ittiham edən Tatian yazırdı ki, Diogen qarınqululuqdan öldü, Aristip əxlaqsız idi, Sokratı pozğunluğa sövq etdiyi üçün məhkum etdilər, Platonu isə

tiran Dionisi qul kimi satdı, çünki onun hərisliyini təmin edə bilmədi. Daha sonra Tatian göstərirdi ki, apologetlərin tətbiq etdikləri "məqsəd vasitəni doğruldur" prinsipi fəlsəfi əsaslandırmalarda asanlıqla bərqərar oldu. Bu cür vasitələr isə şəxsiyyətə müraciət, alleqoriya, yozum və açıq qınamaq vasitəsilə əsaslandırmaqdan ibarətdir.

AFİNOQOR

Xristianlığı qəbul edənə qədər başqa bir apologet **AFİNOQOR** özü də bütpərəst filosoflar zümrəsinə mənsub idi. Mark Avrelinin müasiri olan Afinoqor xristianları təqiblərdən qoruyarkən, onların maarifpərvər olmalarına güvənirdi. "Xristianlar üçün vəsatət" adlı əsərində Afinoqor xristianları suiqəsdlər hazırlamaq, adamyeyənlik, yaxın qohumlarla əlaqəyə girmək, ateizm (allahsızlıq) kimi ittihamlardan xilas etməyə can atırdı. Onun gətirdiyi dəlilləri dörd əsas mətləb üzərində birləşdirmək olar: 1. Xristianlar yalnız Tanrıya inanırlar, lakin monoteizm heç də ateizm demək deyildir. 2. Ən yaxşı filosof və şairlər monoteist olublar, bunların sırasında mənəvi baxımdan Mark Avreliyə yaxın olan Platon, Aristotel, Sofokl, Evripidi göstərə bilərik. 3. Monoteizm — daha məntiqi və daha müvafiq, dini idraka uyğun gələn etiqad sistemidir. 4. Əgər yunan monoteistlərinə hörmətlə yanaşılırsa, niyə xristian monoteistləri bundan məhrum edilməlidirlər.

Göründüyü kimi, Afinoqorun dəlilləri də "pro" və "contra", yəni lehinə və əleyhinə prinsipilə seçilmişdir. Afinoqorun dəlilləri müasirlik baxımından orijinal görünməsələr də, onlar Tanrının mövcudluğunu sübut etməklə məşğul olan filosofları 1500 il qabaqlamışlar. Məsələn, Afinoqor deyir ki, dünya mahir sükançının rəhbərliyi altında hərəkət edən gəmiyə bənzəyir. Bu hərəkətin məqsədəuyğunluğu üzərində müşahidələr hər hansı bir "ağıllı" adamı sükançı, həm də yeganə sükançı haqqında düşünməyə vadar edir. Lakin bütpərəst filosoflar gəmini sükançı ilə səhv salır və Yaradan əvəzinə yaradılana iman gətirirlər. Afinoqorun gəmi və sükançı, Yaradan və yaradılan haqqında dəlilini "induktiv dəlillər" sırasına aid etmək olar. Dəlillərin bu tipi hələ Afinoqora qədər də yaxşı məlum idi. Lakin bundan Tanrının mövcudluğunun sübutu üçün istifadə edilməsilə bağlı ilk cəhd məhz ona məxsusdur. Monoteizmi (təkallahlılığı) deduktiv yolla (idrak prosesində ümumidən xüsusiyə getmək yolu) sübut etmək cəhdi də ilk dəfə Afinoqora nəsib olmuşdur. Afinoqora görə Tanrı bütün məkanı əhatə edib və digər Tanrıya, yaxud tanrılara sadəcə olaraq yer yoxdur. Belə bir sübutu həm də topoloji subut adlandırmaq olar. Topoloji sübutdan başqa Afinoqor digər sübutlardan da istifadə edirdi. O, hətta xüsusi bir termin də yaratmışdı. Bu termin "dinimizin sübutu əsasları" adlanırdı. Xristian filosofu Afinoqorun apologetikasını müəyyən əsasa malik mühakimələr adlandırmaq mümkündür. Apologetikanın digər bir nümayəndəsi Teofil olmuşdur.

TEOFİL

TEOFİL müdrikliyi tamam başqa yolla əsaslandırırdı. O, müdrikliyi birmənalı şəkildə vəhylərə, inama bərabər tutur və bunu sübuta yetirmək üçün "analogiyalar üzrə sübutlardan" istifadə edirdi. Bu nə deməkdir? Bu o deməkdir ki, Teofil Tanrını mahiyyəti dərk oluna bilməyən kimi qəbul etməklə yanaşı, Yaradanın seyrinə əsaslanaraq, onun mövcudluğunu və bəzi xassələri barədə səmərəli nəticəyə gəlməyi mümkün sayır. Burada Teofil dünya ilə insan bədəni, Tanrı ilə can arasında analogiya aparır. Bütün bu analogiyalar əsasında Teofil Tanrının varlığını aşağıdakı qaydada əsaslandırmağa çalışır: "Yer üzərindəki hökmdarı hamı görməsə də, qanunlarına, fərmanlarına, orduları və təsvirlərinə əsasən onu hamı tanıdığı kimi, Tanrını tanımaq istəyirsənsə, sən də onu əməllərinə görə tanı".

Orta əsrlər fəlsəfəsində geniş istifadə olunan istiqamətlərdən biri də ehkamçılıq idi.

4.EHKAMÇILIQ

"Ehkam" termini (ehkam yunan dilində "dogma" sözündəndir, mənası fikir, rəy, təlim, qərar deməkdir) fəlsəfəyə yunan skeptikləri Pirron, Zenon tərəfindən gətirilmişdir. Ehkam — dedikdə təcrübi və məntiqi yolla əsaslandırılmamış, sübut edilmədən, təcrübədə yoxlanılmadan, dəlillərin və nəzəriyyələrin ziddinə qəbul olunmuş doktrina nəzərdə tutulur. Onun müddəaları inama, nüfuzlu adama, qanun və ya ehkama kor-koranə tabeçiliyə əsaslanır. Ehkamçılığın təməlini həyatın bütün sahələri üçün "hazır söz" və "hazır cavab" stereotipi təşkil edir. Ehkamçılığın nümayəndələri onun ehkami qanun toplularını konkret gerçəklik, şərait, durum, zaman və məkan şəraitindən asılı olmayaraq mütləq həqiqət sayırlar. Ehkamçı qanunlar mütləq həqiqət hesab edilir ki, ona şəkk-şübhə bəsləmək, onu tənqidə məruz qoymaq mümkünsüzdür. Bu və ya digər dünyagörüşünü əsaslandırma forması kimi ehkamçılıq əksər hallarda köhnəlmiş müddəalara əsaslanır, mühafizəkar təfəkkür nümayəndələrinin rəğbətini qazanır. Dini ehkamlar nə qədər qeyri-təbii, ziddiyyətli olsalar da qeyri-şərtsiz qəbul edilir, ehkamçılığın əsasına çevrilirlər. Orta əsrlərdə fəlsəfi ehkamçılıq insan aləminin və yer üzündə insanın izah olunmasının yeganə üsulu kimi qəbul olunurdu. Orta əsrlərdə sübutların avtoritarlıq dərəcəsindən, ideologiya və siyasi təcrübə qanunlarına riayət edilməsindən asılı olmayaraq, siyasi ehkamçılıq, siyasi doktrinaçılıq yalnız formalaşmış hakimiyyət münasibətlərindən asılı olaraq dəyişirdi.

Konseptual baxımdan ehkamçılıq patristika, sxolastika və apologetika ilə sıx əlaqədardır. Məsələn, apologetikada postulat (sübutsuz olaraq əsas götürülən müddəaya və fərziyyəyə postulat deyilir) sübutun həm əsası, həm də onun məqsədidir. Əsaslandırma üsulu kimi çıxış edən ehkamçılıqda isə postulat əsaslandırmanın həm əvvəli, həm də sonudur.

Ehkamçılığın məqsədi - postulatı mühafizə etməkdən, hər

hansı bir vəchlə onu hücumlardan qorumaqdan ibarətdir. Əsaslandırmanın müxtəlif üsulları postulata müxtəlif münasibətlər bəslənməsini nəzərdə tutur. Bu isə onunla şərtlənir ki, postulat əsaslandırmanın açıqlanmasının başlanğıcı kimi çıxış edir. Həmin əsaslandırma avtoritar (latınca autoritas sözündəndir, mənası hökm etmək deməkdir) və şəxsiyyətlə bağlı dəlillərdə, deduktiv aksiomatik (bir elmin əsasını təşkil edən, isbata ehtiyacı olmayan müddəa) sübutlarda və assosiativ (şüurda ayrı-ayrı təsəvvürlər arasındakı əlaqə) analogiya üsulunun tətbiqində gerçəkləşə bilər. Lakin istənilən halda bu — postulatın mühakimələr zəncirində açıqlanmasıdır. Postulat fikrin hərəkətini müxtəlif vektorlarda (latınca vector sözündəndir, mənası daşıyan deməkdir), yəni miqdar və istiqaməti olan kəmiyyətlərdə (məsələn, sürət, təcil, qüvvət) aşkarlamaqla sanki nəticələr zəncirini təqdim edir.

Ehkamçılıqda postulat öz-özünü qiymətləndirmədir və özözünün məqsədidir. Bütün ehkamçı təlimlərdə hər şey postulatın müdafiəsi və əsaslandırılması üçün mühakimələrin qurulması vəzifəsinə tabe etdirilir. Bu səbəbdən də ehkamçılıqda həqiqi bilik qazanmaq mümkün deyildir. Yeri gəlmişkən onu da deyək ki, həmin xüsusiyyət "fəhlə sinfinin müqəddəs kitabı "Bibliya"ya" əsaslanan "ən qabaqcıl və mütərəqqi təlim" üçün də əlamətdar idi. Təlimin bütün dəlilləri postulatların müdafiəsi və əsaslandırılmasına həsr edilmişdi. Təsadüfi deyildir ki, fəlsəfi mübahisələrin ağırlıq mərkəzi daim fəlsəfənin predmetinin üzərinə düşmüşdür. İnsan idrakının heç bir səmərəli sahəsi öz predmetini müəyyənləşdirmək üçün bu qədər vaxt sərf etməmişdir. Lakin fəlsəfi mübahisənin belə "mərkəzləşdirilməsi" məhz təlimin ehkamçı xarakterilə şərtlənir. Fəlsəfədə mübahisələr doktrinaya uyğun gəlməyənlərin atılması əsasları üzərində aparılır. Orta əsrlərdə mərkəzi — yeganə düzgün hesab edilən təlimlərdən kənara çıxan hər bir istiqamətdəki rəy və dəyərləndirmələr "küfr" kimi nəzərdən keçirilir, dərhal qanuna (nəzəriyyəyə, ideologiyaya, mövcud təcrübəyə,

məqsədlərə, idealların əldə olunmasına) xidmət göstərməyən təlim kimi damğalanırdı.

"Ehkam" termini fəlsəfi üslubiyyata heç də mənfi mənada daxil olmamışdır. "Ehkamçı fəlsəfə" söz birləşməsi isə, "ehkamçı dünyagörüşü" söz birləşməsindən əvvəl formalaşmışdı. "Ehkamçı fəlsəfə" terminə hələ Platonda rast gəlmək mümkündür. Bu, deduktiv rasionalizmin prinsiplərinə işarə etmək məqsədi daşıyırdı.

Hər bir elm öz mənasının ümumi kütləsində sübut olunmamış, yaxud sübutu mümkünsüz olan müddəalardan istifadə edir. Məlum olduğu kimi, belə müddəalar postulatlar adlandırılır. Məsələn, Evklid həndəsəsində postulatların tətbiqi heç də kimisə onları ehkam kimi səciyyələndirməyə, yəni mənfi mənada başa düşməyə, bu anlayışı mühafizəkarlıq, ətalət, təcrübədə təsdiqlənməyən, sübuta yetməsi mümkün olmayan bilik kimi başa düşməyə təhrik etmədi. Əslində əgər həmin terminin ilkin, həqiqi mənasına riayət olunarsa, əsl ehkamlar da elə bunlardır. Məntiqin də öz ehkamları var. Onları aksiomatik şəkildə qurulmuş nəzəriyyələrdə aşkar müşahidə etmək mümkündür. İstənilən nəzəriyyə, o cümlədən müasir fizika, biologiya, hətta riyaziyyat da postulatlar kimi ehkamlar üzərində yaradılır.

Mahiyyətcə ehkamçılıq — deduktiv rasionalizmin tərəflərindən biridir. Deduktiv rasionalizmin əleyhinə çıxmaq üçün əsas yoxdur. Hətta buna ehtiyac da yox dərəcəsindədir. Belə olduğu təqdirdə bəs ehkamçılıq deduktiv rasionalizmdən nə ilə fərqlənir? Bu fərq aşağıdakılardan ibarətdir: birincisi, deduktiv rasionalizmdə postulatın ehkam kimi (yəni bilik və qanun kimi) başa düşülməsi dolğunluq, ziddiyyətsizlik və ciddilik tələblərinə uyğun gəlir. Bu o deməkdir ki, postulat, yaxud postulatlar (aksiomalar) sistemi bir sıra meta-tələblərə (işarə olunan tələblərə) cavab verməlidir. Ehkamçılıqda isə əksinə — hər şey postulatın tələblərinə uyğun olmalıdır. Bu prinsip ehkamçılığın xüsusiyyətlərindən biridir. Məhz burada sistem

"müsbət"i "mənfi"yə dəyişir. Bu səbəbdən də ehkamçılıq "məna", "qanunlar" məcmusundan qanuna tabeçilik cizgilərinə çevrilir. Bunun əksinə olaraq deduktiv rasionalizm bir əsaslandırma üsulu kimi ən mühüm meta-nəzəri prinsiplərə əsaslanır. Ehkamçılığın isə əsaslandırma metodu kimi qəbul etdiyi təməl prinsipini məhdudiyyətsiz predmet prinsipi adlandırmaq olar ki, bu da, ümumiyyətlə, predmetsizliyin sinonimidir. Ehkamçı əsaslandırmanı təcrübədən təcrid olmuş mühakiməyə çevirən də elə məhz budur. Əslində isə bütün ehkamçılar aşağıdakı prinsipi müdafiə edir: ehkamçı doktrinalarını hər yerdə və istənilən həyati durumda tətbiq etmək mümkündür. Bu səbəbdən də ən müxtəlif tərəfdarları olmasına baxmayaraq, bütövlükdə ehkamçılıq yalnız bir prinsipə malikdir, o da doktrinanın predmetinin hər şey olması müddəasının müdafiəsi prinsipidir. Yaxud həmin doktrinanın, ümumiyyətlə, predmetə malik olmadığının sübuta yetirilməsidir. Bu ehkamçılar, **ən əvvəl** səciyyəli predmet ekspansiyası fenomenləridir və həqiqi predmetsizliklə şərtlənirlər. **İkincisi,** deduktiv rasionalizm konkret kontekstdə (verilmiş biliklər sistemində) sübuta ehtiyacı olmayan ehkamlara əsaslanır. Ehkamçılıq isə sübuta çalışır ki, postulatların, ümumiyyətlə, sübuta ehtiyacı yoxdur. Bu, hələ "güclü" adlandırılan ehkamçılıqdır. Onun "zəifləmiş" variantı isə güman edir ki, bir bilik sistemi üçün formula edilən və əsaslandırılan postulatı digər sistemlər üçün əsaslandırmağa ehtiyac yoxdur. Burada ehkamçılıq özünün predmetsiz ekspansiyasını (genişlənməsini, yayılmasını) ekstrapolyasiyaya (müəyyən bir sahəyə, dövrə) aid olan məfhumları, hadisələri şamil edir və analogiya üsulu ilə əsaslandırır. **Üçüncüsü,** bütün əsaslandırma sistemlərində ehkamlar özlərinin möhkəmlənməsi, dəstəklənməsi üçün müəyyən dəlillərə, sübutlara ehtiyac duyurlar. Sırf ehkamçılıq eyni zamanda ehkamdan həm tezis, həm də dəlil, özü də əsaslı dəlil kimi istifadə edir. Burada özü-özünə sübutetmə, yaxud nəyinsə özündən istifadə vasitəsilə sübut fenomeni (nadir, müstəsna,

xariqüladə, görünməmiş hadisə) yaranır. Belə sübutun məntiqi qüsurluluğundan danışmağa dəyməz. Bu cür sübutetmə məntiqsizlikdən başqa heç inandırıcı da deyil. Odur ki, ehkamçılıq yolu ilə əsaslandırma həmişə avtoritar dəlillər, müsbətin (öz müddəalarını sübut etmək üçün) və mənfinin (bütün qalanlar üçün) müxtəlif dəyərləndirmə kateqoriyaları, kanonik (qanuni) və ideoloji dəlillərlə müşayiət olunur.

Orta əsrlər fəlsəfəsinin yuxarıda haqqında danışdığımız bütün istiqamətlərini bir daha təhlil edərək dediklərimizə (bütün fəlsəfənin birinci mərhələsinə) yekun vurmaq istərdik. Sözsüz ki, orta əsrlər fəlsəfəsi bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixində az rol oynamamışdır. Bu barədə müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bir sıra filosoflar sübut etməyə çalışırlar ki, orta əsrlər fəlsəfəsi bəhrəsiz olmuş, bəşəriyyətin fikir tarixinə yalnız mənfi təsir göstərmişdir. Həmin fikir birtərəflidir və tarixiliyin əleyhinədir. Müasir klerikal (latınca "clericalus" sözündəndir, mənası kilsəvi deməkdir) fəlsəfi təlimlər və ilahiyyatçılar isə orta əsrlər fəlsəfəsini son dərəcə müsbət qiymətləndirir, onu məhsuldar təlim adlandırır və indi də adlandırmaqdadırlar.

Bəs əsl həqiqət necədir? Orta əsrlər fəlsəfəsi məhdud cəhətlərinə və ciddi nöqsanlarına baxmayaraq, dünya fəlsəfi fikir tarixinə xeyli müsbət təsir göstərə bilmişdir. Orta əsrləri fəlsəfi fikrin inkişafının bəhrəsiz dövrü adlandırmaq düzgün olmazdı. Düzdür, bütövlükdə orta əsrlər fəlsəfəsi dini fikirlər əsasında inkişaf edirdi. Onun məqsədi etiqadı əsaslandırmaqdan, ilahiyyatın möhkəmlənməsini təmin etməkdən ibarət olmuşdur. Lakin bu dövrdə elə fəlsəfi cərəyanlar da var idi ki, onlar köhnəlmiş fəlsəfi ideyalara qarşı mübarizə aparmış, elmi, mədəniyyəti, fəlsəfi fikri yeni inkişaf mərhələsinə qaldırmaq üçün bütün imkanlardan istifadə etmişlər. Orta əsrlərdə istər Qərbdə və istərsə də Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda elə alimlər, filosoflar olmuşlar ki, onlar bəşəriyyətin fəlsəfi fikir xəzinəsinə çox ciddi töhfələr vermişlər. Bu barədə sonrakı şərhimizdə ətraflı danışacağıq.

İNTİBAH DÖVRÜNÜN FƏLSƏFƏSİ

İntibah fəlsəfəsi (intibah fransızca "renaissance" sözündəndir) bəşəriyyətin fikir tarixində mühüm yer tutur. XIV əsrin ərkən humanizmindən, XVII əsrin naturfəlsəfəsinə qədər olan 250 illik dövrü əhatə edir.

İntibah bəşər mədəniyyətinin bütün sahələrində, o cümlədən elmin və fəlsəfənin inkişafında böyük nailiyyətlərin əldə edildiyi dövrdür. İntibah humanizminin, fəlsəfəsinin, təbiətşünaslıq elmlərinin, sosial nəzəriyyələrinin meydana gəlməsi və inkişafı Dante Aligerinin, Françesko Petrarkanın, Lorenso Vallanın, Mişel de Montenin, Georgios Gemistosun, Marsilio Fiçinonun, Piko della Mirandolanın, Petro Pomponatsinin, Leonarda da Vinçinin, Nikolay Kopernikin, Bernardino Telezionun, Cordano Brunonun, Martin Lyüterin, Tomas Müntserin, Nikkolo Makiavellinin, Tomas Morun və Tommazo Kampanellanın adları ilə bağlıdır.

Bu fəlsəfənin həyata gəlməsi hər şeydən əvvəl feodalizm cəmiyyətinin içərisində kapitalist istehsal münasibətlərinin yaranması ilə əlaqədar olmuşdur. Digər tərəfdən intibah fəlsəfəsinin, humanizminin meydana gəlməsini təmin edən başlıca amillərdən biri də təbiətşünaslığın — təbiətşünaslıq elmlərinin bərqərar olması və inkişafı idi. Məlum olduğu kimi, XV—XVI əsrlərdə təbiətşünaslığın əsl mənasında elmə çevrilməsi prosesi başlandı. Həmin dövrdə astronomiya, mexanika, riyaziyyat, bir qədər sonra fizika, kimya, biologiya kimi təbiətşünaslıq elmləri də inkişaf etdi. Belə bir şəraitdə eksperimental təbiətşünaslığın meydana gəlməsi xüsusilə böyük əhəmiyyətə malik idi. İntibah Qərbi Avropa ölkələrinin hamısında birdən başlanmadı. O, birinci növbədə inkişaf etmiş ölkələrdə yarandı.

İntibahın beşiyi İtaliya idi. Öz inkişafının birinci mərhələsində intibah İtaliya hadisəsi kimi qiymətləndirilirdi. Yalnız ikinci mərhələdə o, Avropa xarakteri kəsb etməyə başladı. Feodalizm dövründə din mütləq mənada hökmran ideologiya olsa da intibah

dövründə kilsənin ruhani diktaturası artıq sarsıdılmışdı. Ona görə də intibah sözünü yalnız sadəcə antik mədəniyyətin, elmin və fəlsəfənin təraqqisi kimi başa düşmək düzgün olmazdı. İntibah sözünü, eyni zamanda, feodalizmə, kilsəyə, zadəganlara, bütün feodal qaydalarına qarşı çevrilmiş bir mübarizə kimi dərk etmək lazımdır. İntibah dövrünün ideologiyası, fəlsəfəsi və mədəniyyəti üçün həlledici meyllərdən biri teosentrik baxışdan antroposentrik baxışa keçməkdən ibarət idi. Bu o deməkdir ki, feodalizm ideologiyasına qarşı mübarizədə Allah haqqında təlimdən fərqli olaraq insan haqqında təlim ön plana çəkildi. İnsan zəkasının ecazkar qüdrətinə, əqlin gücünə inam artdı. Zəhmət adamının səadəti və xoşbəxtliyinin təmin olunması ilə əlaqədar məsələlərə xüsusi diqqət yetirildi. İntibah dövründə antik dünyanın mədəni, fəlsəfi irsinə xüsusi əhəmiyyət verildi. Bu mənəvi sərvətlərdən geniş istifadə edildi, onlar daha da inkişaf etdirildi. Bununla birlikdə o dövrün fəlsəfi irsinə həm də tənqidi münasibət bəslənildi. Hazır, dəyişməz hesab edilən həqiqətlərdən imtina olundu, bir sıra ehkamçı fikirlər tənqid edildi.

Əlbəttə, intibah dövrünü çox ideallaşdırmaq da olmaz. Bu dövrün özünün də bir sıra ziddiyyətləri və çatışmayan cəhətləri vardı. Hər şeydən əvvəl onu deyək ki, humanizm mədəniyyəti birinci növbədə yüksək sosial dairələrə mənsub idi. İntibah dövründə də yalnız yüksək təbəqələrin nümayəndələri təhsil almaq imkanına yiyələnmişdilər. Fəlsəfədə də o dövrün filosoflarının xidmətini şişirtmək olmaz. Məsələn, onlar birinci gündən averroizmin əleyhinə çıxış etdilər. Averroizm orta əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsində fəlsəfi-teoloji cərəyan idi. Bunun yaradıcısı ərəb filosofu İbn Rüşd olmuşdur. O, aləmin əbədiliyi və yaradılmadığı, hər şeyin səbəbiyyət əlaqələri ilə bağlı olduğu fikrini müdafiə edirdi. İbn Rüşd Allahı bir təkanverici qüvvə, birinci səbəb sayırdı. O, ruhu bədənin forması kimi qiymətləndirirdi. Ruhun ölməzliyi fikrinin əleyhinə çıxırdı. İntibah dövrünün filosoflarının belə bir təlimi tənqidini də müsbət qiymətləndirmək olmaz. Onların antroposentrik təlimə meyl göstərmələri də təhrif olunmuş şəkildə başa düşülməməlidir. Bunu "təmiz-şəffaf" materialist təlim kimi qələmə vermək böyük səhv olardı. Bu təlim insanı yalnız fəal həyata çağırırdı. Onun özünün-özünə olan inamını xeyli dərəcədə artırırdı. Bütün bunlara baxmayaraq, intibah dövrü bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində irəliyə doğru bir addım kimi qiymətləndirilməlidir. Həmin dövr yeni dövrün fəlsəfi təliminin meydana gəlməsi üçün əsaslı zəmin yaratdı.

İntibah fəlsəfəsini dörd dövrə bölmək olar: birinci dövrü humanizm və ya antroposentrizm, ikincini yeniplatonçuluq və aristotelizm, üçüncünü naturfəlsəfə və yeni təbiətşünaslıq, dördüncünü islahatçılıq hərəkatı və sosial nəzəriyyələr dövrü adlandırmaq lazımdır. İndi də bu dövrlərin hər birini ayrılıqda təhlil edək.

1. İNTİBAH HUMANİZMİ VƏ YA ANTROPOSENTRİZMİ

İnsanı tərəqqi etməyə qadir, azad və hərtərəfli inkişaf etmiş bir varlıq kimi anlayan humanizm bütün intibah dövrü mədəniyyətinin əsas məğzini təşkil edirdi. İntibah humanizmi XIV əsrin ortalarından XV əsrin ortalarına qədər olan dövrü əhatə edir.

İntibah özünün bu erkən çağında humanist xarakterə malik idi. Onun birinci mərhələsində insan, onu əhatə edən aləm və mənəvi dəyərlər orta əsr teosentrizminə qarşı qoyulurdu. Həmin humanizm, əsasən, İtaliyada mərkəzləşmişdi. Bir qədər sonra o, digər Qərbi avropa ölkələrinə yayılmağa başladı. İtaliyada humanizm Dante Aligerinin, Françesko Petrarkanın, Koluççio Salutatinin, Lorenso Vallanın adı ilə bağlı idi.

DANTE ALİGERİ

ALİGERİ (1265—1321) öz dövrünün görkəmli humanist şəxsiyyəti, şairi, filosofu kimi tanınmışdır. O, fəlsəfi ideyaları

və humanist fikirlərini "Komediya" əsərində, "Pir" və "Monarxiya" adlı traktatlarında vermişdir. Dante xristian ehkamlarını dəyişməz, mütləq bir həqiqət kimi qəbul edirdi. Lakin o, öz əsərlərində "ilahi" və "insan" münasibətlərinin yeni şərhini verirdi. Dante ilahini və insanı bir-birinə qarşı qoymur, onları qarşılıqlı vəhdətdə görürdü. O deyirdi ki, Allahı insanın yaradıcı qüdrətinə qarşı qoymaq olmaz. İnsanın iki səbəbi var: biri Allah, digəri təbiətdir. İnsanı xoşbəxtliyə aparan iki yol mövcuddur: onun biri fəlsəfi kəlamlar, yəni insan əqlidir, digəri isə müqəddəs ruhdan gələn ruhani kəlamlardır.

Dantenin humanizmi asketizmin (yəni insanın hər cür nemətdən məhrum olmasının) əleyhinə idi. O, insanın qüdrətinə böyük inam bəsləyirdi. Hər şeyin insanın özündən asılı olduğunu dönə-dönə vurğulayırdı. Dante bəşəriyyətin əsas vəzifəsini insan əqlinin imkanlarının həyata keçirilməsində, nəzəri müddəaların praktiki həyata tətbiqində görürdü. O, siyasətə və kilsə əleyhinə dair mövqelərinin şərhini "Monarxiya" traktatında vermişdir. Dante bu traktatda yazırdı ki, kilsə "əbədilik" məsələlərinə diqqət yetirməlidir. O ki qaldı dünyəvi məsələlərə, onunla ictimai quruluşu yaradan insanlar, bəşəriyyəti xoşbəxtliyə aparan, möhkəm sülh yaratmağa qadir adamlar məşğul olmalıdırlar. Dante öz humanizmini "həqiqətin ikiliyi" nəzəriyyəsi ilə birləşdirmişdi. Onun əsas ideyası belə idi: "Bütün bəşəri olan nə varsa, hamısı (o cümlədən siyasət də) insan əqlinə tabe etdirilməlidir". Dantenin əsərlərində kortəbii, sxolastik fikirlər də olmuşdur. İtaliya humanizminin digər bir nümayəndəsi Petrarka idi.

FRANÇESKO PETRARKA

PETRARKANI (1304—1374) İtaliyada "birinci humanist", "humanizmin atası" adlandırırdılar. O, antik dövrün mədəniyyətinə, fəlsəfi fikrinə yüksək qiymət verir, antik Romanı dünya sivilizasiyasının klassik nümunəsi adlandırırdı. Petrarka orta əsr ənənələri, Avqustinin təlimi ilə yaxından maraqlanırdı. O, dünyanın "əbədiliyi" prinsipini qəbul etmir, averroizmin əleyhinə çıxırdı. Petrarka xristianlığı qəbul edirdi, lakin o, xristianlığın sxolastika mövqelərindən izahının əleyhinə idi. Antroposentrizmin tərəfdarı olduğu üçün orta əsr teosentrizminə qarşı çıxış edirdi. Petrarkanı insanın daxili, etik problemləri daha çox maraqlandırırdı. "Mənim sirlərim" adlı fəlsəfi dialoqunda insanın daxili münaqişələrini, onların aradan qaldırılması yollarını göstərirdi. Onun yaradıcılığı dünyəvi xarakteri, insan sevinci və ehtirasını bütün dolğunluğu ilə anlaması ilə başqa təlimlərdən fərqlənirdi.

Petrarkanın ardıcıllarından biri **Kaluççio Salutati (1331—1406)** idi. Salutati İtaliya mədəniyyətinin inkişafında böyük rol oynamışdır. O, köhnə traktatları və mətnləri toplayıb onlara annotasiyalar yazmış, bununla da yunan və Roma ədəbiyyatına böyük maraq yaratmışdır. Salutati 1397-ci ildə Vizantiya (Bizans) alimi **Manuel Xrizolorası** Florensiyaya dəvət etmişdi. Manuel yunan dilini tədris etməyə başlamış və Avropada ilk dəfə yunan qrammatikası dərsliyini yazmışdır. Bütün bunlar İtaliya humanizminin inkişafı üçün böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

İtaliya humanizmi **Lorenso Vallanın (1407—1457)** adı ilə sıx surətdə bağlıdır. Valla XV əsr İtaliya humanizminin ən görkəmli nümayəndəsi, məşhur ədəbiyyatçı, müqayisəli təhlil metodunun əsasını qoyanlardan biri idi. O, sxolastik məntiqi rədd edir, yeni qaydada fikir yürütmək və mübahisələr keçirməkdə insanlara kömək göstərən natiqlik məharətini irəli sürürdü. Valla insan mahiyyətinin təbiiliyinə diqqət yetirir, bəşər övladının səadəti naminə həyata keçirilən hər bir tədbiri xeyirxahlıq adlandırırdı. O, orta əsr fəlsəfəsində epikürçülüyün bərpası üçün xeyli iş görmüşdü.

* * *

XV və XVI əsrlərdə intibah dövrünün humanist təfəkkürü İtaliya çərçivəsindən kənara çıxaraq alpyanı Avropa ölkələrində —

İngiltərə və Hollandiyadan tutmuş Almaniya və İsveçrədə, hətta Polşa və Macarıstanda da geniş yayılmışdı. İtaliya ilə Alpyanı ölkələrin intibahı arasında bir sıra ümumi cəhətlər olsa da, həm də onlar bir-birindən fərqlənirdilər. İtaliyanın intibahı daha əsaslı qurulmuşdu, onun predmeti təbiət fəlsəfəsi, çıxış nöqtəsi isə humanistlər tərəfindən bərpa edilmiş yeniplatonçuluq idi. Bu intibah özünün filoloji və metafizik xarakteri ilə daha çox fərqlənirdi. Alpyanı dövlətlərin intibahında isə məntiq, metodologiya, dövlət və hüquq fəlsəfəsi böyük rol oynayırdı. Ən ümumi cəhət ondan ibarət idi ki, hər iki humanizmin nümayəndələri katolisizmin hökmran ideologiyası və fəlsəfəsi ilə toqquşurdu. Bəzi hallarda isə onlar islahatçılar hərəkatı və ideologiyası ilə mübahisələr edirdilər. Hətta bir sıra məsələlərdə onların arasında ixtilaflar da yaranmışdı. Alpyanı Avropa ölkələri humanizminin görkəmli nümayəndələrindən biri Erazm idi.

ROTTERDAMLI DEZİDERN ERAZM

ERAZM (1469—1536) hollandiyalı mütəfəkkir, yüksək səviyyəli yazıçı, alim, filoloq, filosof və ilahiyyatçı olmuşdur. Erazm bir ruhaninin kəbinsiz oğlu idi. Sarbonda oxumuş, fəlsəfə və orta əsr ilahiyyatı ilə tanış olmuşdu. Yaşadığı dövrün humanistlərinin xeyli hissəsi ilə elmi-fəlsəfi, işgüzar əlaqələr yaratmışdı. Ən səmərəli əlaqələri ingilis humanistləri ilə olmuşdu. Tomas Morla yaxın əlaqələri vardı. Uzun müddətli səfərlərində qədim əlyazmalarını öyrənmişdi, antik mənbələrlə və xüsusilə yunan mənbələri ilə yaxından tanış olmuş, onları latın dilinə tərcümə etmişdi. Erazm orta əsr katolisizminin bəzi nümayəndələrinin saxta əxlaqi keyfiyyətlərinə nifrətlə yanaşırdı. O, əsl həqiqi xristian əxlaqına qayıtmağı tələb edirdi. Erazm deyirdi ki, xristianlıq ehkamçılıqdan, sxolastik, yalançı elmilikdən azad edilməli, həqiqi xristos təliminə əsaslanan etik baxışlar sistemi yaradılmalıdır. O, asketizmi (həyatın naz-nemətlərindən imtina etməyi lazım bilənləri) qeyri-əxlaqi hesab edir, həyatın mənasını onun nemətlərindən istifadədə görürdü. Erazmın nöqteyi-nəzərinə görə "fəlsəfə göydən yerə düşüb, insanın təbii həyatının əsas məsələləri ilə məşğul olmalıdır". Ruhanilərin, kilsə xadimlərinin müftəxorluğu Erazmı islahatçılığa daha da yaxınlaşdırırdı. Lakin o, islahatçılığın sosial siyasi nəticələrindən ehtiyat edir və ona görə də barışdırıcı siyasət yeridirdi. Erazm inanırdı ki, kilsə ilə əlaqəni üzmədən də onu ehkamçılıqdan təmizləmək olar. Onun fikrincə cəmiyyətin humanistləşdirilməsinə, kilsə münasibətlərinin dəyişdirilməsinə təhsilin və ağıllı hökmdarın köməyi ilə nail olmaq mümkündür. Bu utopik fikirlər Erazmı Tomas Morun baxışlarına daha da yaxınlaşdırırdı.

Fransız humanistlərinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Rame idi.

PYER DE LA RAME

RAME (1515—1572) riyaziyyat, məntiq və digər elm sahələrinin görkəmli islahatçısı, sxolastik aristotelizmin tənqidçisi kimi tanınmışdı. Rame öz yaradıcılıq yolunun başlanğıcında elan etdi ki, Aristotelin dediklərinin hamısı sünidir, qeyri-elmidir. Birinci növbədə o, Aristotel təliminin metodoloji və məntiqi əsaslarını tənqid etdi. Rame sübut etmək istəyirdi ki, onun məntiqinin çıxış nöqtəsi əsassızdır. Ona görə də o, yeni elmi metodologiyanın yaradılmasının zəruriliyindən danışırdı. Rame bu məsələdə riyaziyyatın əhəmiyyətinə xüsusi diqqət yetirirdi. O yazırdı ki, yeni metod "təbii müdriklik" prinsipinə əsaslanmalıdır. Bütün intibah dövrünün fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan yalançı nüfuza malik adamların inkar edilməsidir. Lakin təzə fəlsəfi ənənələr yarandıqca intibahın bir sıra tərəfdarları özlərinin yeni nüfuzlu adamlarını tərənnüm etməyə başlayırlar. Rame də haqlı olaraq nüfuzlu adamların metafizikcəsinə inkar olunmasının əleyhinə çıxır və tarixin inkişafında onların da müəyyən rolunu qeyd edirdi. Alpyanı ölkələrin humanistləri sırasında Montenin adı da ehtiramla çəkilir.

MİŞEL DE MONTEN

MONTEN (1533—1592) intibah dövrünün böyük fransız humanisti kimi tanınmışdır. Humanitar təhsil almış, qədim dövr mədəniyyətilə yaxından tanış olmuşdur. Monten dini fanatizmi tənqid etmiş, onun qurbanlarının şahidi olmuşdur. Dəfələrlə məhkəmə proseslərində ədalətsizliyə, haqsızlığa, ikiüzlülüyə rast gəlmiş, onlara qarşı mübarizəni əməli həyatının vacib sahəsi hesab etmişdir. Monten insan və onun ləyaqəti haqqında müxtəlif fikirlər söyləyirdi. O, insan həyatına, cəmiyyətə və dövrünün mədəniyyətinə dair tənqidi qeydlərini öz gündəliklərində, məqalələrində tam açıqlığı ilə şərh etmişdir. Monten açıq-aşkar sxolastikanın ən kəskin əleyhdarı idi. O, nüfuzlu adamlara (Aristotelə, Platona) tabe olan məzmunsuz akademik universitet fəlsəfəsinin əleyhinə çıxmışdı. Monten hər bir filosofun müstəqil fikir söyləməsini tələb edir, bunun da yolunu azadfikirlilikdə görürdü. Onun təfəkküru üçün səciyyəvi olan skeptisizm sayılmalıdır. Lakin bu xüsusi skeptisizm idi, adi skeptisizm deyildi, həyata məhəbbət bəsləyən skeptisizm idi. Monten skeptisizmin köməyi ilə fanatizm ehtiraslarından yayınmaq istəyirdi. O, kor-koranə nüfuzlu adamlara tabe olmaq istəmirdi. Öz əqli, zəkası vasitəsilə həqiqətə nail olmağa can atırdı.

Montenin etik görüşləri də çox maraqlıdır. Onun əsərlərində humanizm, xeyirxahlıq xüsusi yer tuturdu. Eyni zamanda, o, hər cür xəyanətə, qorxuya, insan ləyaqətini alçaltmağa qarşı çıxırdı. O deyirdi ki, insanların təbii həyat şəraitini dərk etmək yolu ilə xeyirxahlıq göstərmək, onun maddi və mənəvi rifahını yaxşılaşdırmaq lazımdır. Montenin etikası dünyəvi etika idi. O, köhnəlik qalıqlarından azad edilmişdi. Monten yazırdı ki, insanı təbii qaydalardan, meydanagəlmə, dəyişmə və məhvolma prosesindən ayırmaq olmaz. İnsan təbiətin bir hissəsidir, o, öz fəaliyyətində təbiətə arxalanmalıdır. Monten şəxsiyyətin sərbəstliyi, heç kimdən asılı olmaması və müstəqilliyi ideyasının tərəfdarı idi. O, eyni zamanda biganəliyin əleyhinəydi. Monten Allah anlayışına

skeptikcəsinə yanaşaraq göstərirdi ki, Allahı dərk etmək mümkün deyildir. İnsanların həyatı, fəaliyyəti və əxlaqı ilə Allahın heç bir əlaqəsi yoxdur. O həm də belə hesab edirdi ki, heç bir dinin həqiqət qarşısında üstünlüyü ola bilməz. Montenin fikirləri fəlsəfi fikrin sonrakı inkişafına, Bekonun, Dekartın, Hassendinin, fransız maarifçiləri Volterin, Lametrinin baxışlarına xeyli təsir göstərmişdir. Montenin ardıcıllarından biri **Pyer Şarron (1541—1603)** idi. O, "Müdriklik haqqında" əsərində Montenin baxışlarını sistemləşdirdi. Lakin onun dünya görüşünə sxolastika mövqelərindən yanaşdı. Bu da Montenin təliminin optimallığına, həyatiliyinə, kəskinliyinə xeyli mənfi təsir göstərdi. Şarron həm də skeptik fəlsəfəni xristianlıqla barışdırmaq istəyirdi.

2. YENİPLATONÇULUQ VƏ ARİSTOTELÇİLİK

İntibah humanizmi xeyli dərəcədə Platona və Aristotelə əsaslanırdı. Söz yox ki, bu meyl birinci növbədə intibah dövründə antik dövrün fəlsəfəsinə göstərilən maraqla bağlı idi. İntibah dövründə orta əsr sxolastikası əleyhinə yönəldilmiş təlimlərdə Platon tərəqqinin simvolu kimi qiymətləndirilirdi. Belə bir fikir yürüdülürdü ki, Platon fəlsəfəsi bütün keçmiş fəlsəfənin və ilahiyyatın sintezidir. İntibahın platonizmi Platonu Avqustin kimi xristianlaşdırılmış mənada təqdim edirdi. Avqustin hər cür xoşbəxtliyin və bütün predmetlərin səbəbini Allahda görürdü. O yazırdı ki, insanın Allaha meyli təbiidir. Yalnız Allaha qovuşan insan xoşbəxt ola bilər. O dövrdə Platon "filosofların allahı" hesab edilirdi. Onun ideyalarının xristianlıq üçün böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi dəfələrlə qeyd olunurdu. İntibah dövründə insanın ikili təbiəti haqqında Platon konsepsiyasından geniş istifadə edilmişdi. Fəlsəfənin və dinin münasibəti məsələsi də Platon fəlsəfəsi ruhunda həll olunmuşdu. Platonçular dini fəlsəfi-teoloji doktrina hesab edirdilər. Bəziləri isə Platonu Aristotellə barışdırmaq istəyirdilər. Belə bir şəraitdə yeniplatonçular meydana gəldi. Yeniplatonçulardan aşağıdakıların adlarını çəkmək olar: Georgios Gemistos, Marsilio Fiçino, Piko della Mirandola.

GEORGİOS GEMİSTOS

GEMİSTOS (1360—1425) Platona hörmət əlaməti olaraq "Pleton" ləqəbini götürmüşdü. Platonun ideyalarını təbliğ edir, Aristotel fəlsəfəsini rədd edirdi. Gemistos antik bütpərəstliyin — təkallahlığın köməyi ilə ənənəvi xristianlığı aradan qaldırmaq istəyirdi. Orta əsr yeniplatonçuluğu onu Şərq mistitizminə və zərdüştlüyə aparıb çıxardı. Gemistos öyrədirdi ki, dünya Allahdan asılıdır, lakin o, zaman daxilində Allah tərəfindən yaradılmamışdır. Ona görə ki, dünya əbədi mövcuddur. Nəinki kainat, hətta Allah özü də zərurətə tabedir. Gemistos Allahın və təbiətin sonsuzluğu fikrini irəli sürmüşdür. Bu da onu göstərir ki, Gemistosun fəlsəfəsində panteist meyllər gizlənirdi. Yeniplatonçuluğun digər bir nümayəndəsi Fiçino idi.

MARSİLİO FİÇİNO

FİÇİNO (1422—1495) XV əsr platonçularının görkəmli nümayəndələrindən biridir. O, Platonun və bir sıra mütəfəkkirlərin əsərlərini tərcümə etmiş, yeniplatonçuluq ideyalarının inkişafına nail olmuşdur. Fiçino "Platon teologiyası ruhun ölməzliyi haqqında" adlı əsər yazmışdı. O bu əsərdə orta əsr tomist sxolastikasının əleyhinə çıxış etmişdir. Fəlsəfəni "ilahiyyatın qulluqçusu" sayan tomistlərdən fərqli olaraq, o, aşağıdakı fikirləri sübut etməyə çalışırdı: "Fəlsəfə teologiyanın bacısıdır", "Fəlsəfə ilahiyyatı təkmilləşdirir, o, elmi dindir", "İlahiyyatın təkmilləşməsi onun fəlsəfi səviyyəsi dərəcəsindən asılıdır". Fiçino Allah və aləmin münasibəti məsələsinə panteizm mövqelərindən yanaşırdı. Lakin onun panteizmi mistik xarakterə malik idi. Fiçinonun fəlsəfəsində Allah aləmin birinci səbəbi, bütün aləmi özündə əks etdirən bir qüvvə kimi xarakterizə olunurdu. O deyirdi ki, Allah dünyada dinamik qüvvələrdə təzahür edir. Fiçino xristianlığa yüksək qiymət verir, etik planda ən yüksək "qanunçuluğu" onda görürdü. Onun fikrincə Allah ideyası anadangəlmədir. Hər şey vahid, təkmilləşmiş varlıqdan yaranır. Bu varlığı o, Allah adlandırırdı. Belə hesab edirdi ki, yalnız bir din mövcud olmalıdır. Fiçino Platon və yeniplatonçuluq ruhunda insanın qarşısında bir sıra vəzifələr qoymuşdur. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: təkmilləşmək, ən ali varlıq olan Allaha qədər yüksəlmək. Azadlığa cəhd göstərmək. Platon kimi Fiçino da yazırdı ki, qanunverənlər və ölkəni idarə edənlər filosof olmalı, fəlsəfəni yaxşı bilməlidirlər. Yeniplatonçuların arasında Mirandolanın da adı çəkilirdi.

PİKO DELLA MİRANDOLA

MİRANDOLANIN (1463—1495) dünyaya baxışında panteizm hiss olunur. O deyirdi ki, dünya mələklərə, səmaya bənzər sadə şardan ibarətdir. Hissi aləm ali qeyri-cismani başlanğıcdan, "xaosdan" yaranmışdır ki, bunları da bir tam şəklində Allah birləşdirir. Aləm öz mürəkkəb harmoniyası və ziddiyyətləri ilə gözəldir. Onun ziddiyyətliliyi özünü nədə göstərir? Bir tərəfdən aləm Allahdan kənardadır, digər tərəfdən onun bərqərar olması Allahla bağlıdır. Təbiətdən kənarda Allah mövcud deyildir, o, daim təbiətdə iştirak edir. Əlbəttə, bu panteizmdir. Lakin bu panteizm təbiət prinsipi ilə Allah prinsipini bir-biri ilə eyniləşdirən pateizmdən fərqlənir. Pikoya görə Allah aləmin tamamlayıcı mahiyyətidir. Onun "yalançı elmiliklə", hadisələrin gedişi haqqında əvvəlcədən xəbər verən "astrologiya" ilə mübahisələrində əsas məqsədi insanın diqqətini təbiətin sirlərinə nüfuz etməyə yönəltməkdən ibarət idi. Piko gerçəkliyin dərk olunmasında "təbii sehrbazlığın" roluna diqqət yetirirdi. O, "təbii sehrbazlığı" təbii qüvvələrin praktiki surətdə dərki, bu qüvvələrdən istifadə edib "heyrətamiz şeylərin" yaradılması haqqında elm adlandırırdı. Piko insan taleyi haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdi.

Mirandolanın fikrincə, insan taleyini, fövqəltəbii ulduzların məcmusu deyil, onun özünün təbii, azad fəallığı müəyyən etməlidir. Piko 1486-cı ildə yazdığı "İnsan ləyaqəti haqqında" əsərində insanı xüsusi mikrokosmos adlandırırdı. Piko yazırdı ki, insanın öz iradəsi ilə mövcudluğunu, azadlığını təmin etməyə müstəsna hüququ vardır. Bu mənada o, təbiətin bütün varlıqlarından fərqlənir. İnsan özü-özünün xoşbəxtliyinin yaradıcısıdır. Pikonun humanizmi antroposentrik idi, onun fəlsəfəsində insan aləmin mərkəzində dururdu. İnsan təbiəti heyvanlar aləmindən əsaslı surətdə fərqlənir. O, daha yüksəkdə dayanan, ilahi təkmilə meyl etmək qabiliyyəti olan varlıqdır. İnsana həmin keyfiyyət əvvəlcədən verilmir. O özü bunu formalaşdırır.

Bir qədər də intibah aristotelçiliyi haqqında. Aristotelin fəlsəfəsi yalnız orta əsrlərin yüksək mərhələsində son dərəcə vacib təlim kimi qiymətləndirildi. Bununla birlikdə onu da nəzərə almaq lazımdır ki, orta əsrlərin əvvəllərində Aristotel fəlsəfəsi deformasiyaya uğradıldı. Kilsə təlimlərinin tələblərinə uyğunlaşdırıldı. Dini müddəaların əsaslandırılmasında ondan geniş istifadə edildi. Ona görə də intibah yeni təfəkkürü, əvvəllər Aristoteli mühakimə edir, onu sxolastikanın müəllimi adlandırırdı. İntibah dövrünün sonrakı inkişaf mərhələlərində Aristotel əsaslı surətdə öyrənildi. Onun mütərəqqi ideyalarından geniş istifadə olundu. Bu mənada Pomponatsinin təlimi xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi.

PYETRO POMPONATSİ

POMPONATSİ (1462—1525) köhnə, orta əsr universitet aristotelizmini əsaslı surətdə dəyişdirdi. Onu intibah aristotelizminə çevirdi. Pyetronun təlimi orta əsrlər ənənəsinin xarici formasını saxlamışdır. Lakin bir sıra mühüm məsələlərdə orta əsrlər sxolastikasından imtina etmiş, yeni bir fəlsəfənin yaradılmasına nail olmuşdur. Pomponatsi ikili həqiqət nəzəriyyəsi çərçivəsində, fəlsəfənin ilahiyyatdan asılı olmaması haqqında mütərəqqi fikirlər söyləmişdir. O deyirdi ki, fəlsəfə elmi prinsiplərə əsaslanmalıdır. Həqiqət rasional idrakın nəticəsidir. Dini insanların tərbiyəsi üçün saxlamaq lazımdır. Pomponatsinin əsas traktatları aşağıdakılardan ibarətdir: "Ruhun ölməzliyi haqqında", "Təbiət hadisələrinin səbəbləri haqqında", "Tale, azad iradə, irəlinigörmə və ilahi uzaqgörənlik haqqında". Pomponatsi "Ruhun ölməzliyi" traktatında ideyaların hiss üzvlərindən asılı olması, ruhun və bədənin ayrılmazlığı barəsində Aristotel təliminə müraciət edir. O yazırdı ki, ruhun ölməzliyini səmərəli üsullarla və fəlsəfi cəhətdən əsaslandırmaq qeyri-mümkündür. Yalnız sadəcə ona inanmaq olar. İnsan o mənada "ölməzdir" ki, o, ümumi anlayışlarla fikir yürütmək, təkcələrdən, xüsusilərdən təcrid olunmaq qabiliyyətinə malikdir. İnsanın qeyri-maddi və ölməz ruhi mahiyyətlər haqqında təsəvvür yarada bilməsi onu sübut edir ki, insan və heyvan hissləri, habelə instinktləri (orqanizmdə iradənin iştirakı olmadan əmələ gələn hərəkət) arasında böyük fərq vardır. Orta əsr etikasının, fəlsəfəsinin və ilahiyyatının öyrətdiyi kimi, insanın üstünlüyü onun ölməzlik səviyyəsinə qalxması demək deyildir. İnsanın üstünlüyü rasional idrak vasitəsi ilə xoşbəxtliyə, səadətə nail olmaq imkanlarındadır. Elə, insan nəslinin məqsədi, onun mövcudluğunun mənası da bundadır. Bax bütün bunlara görə də, Pomponatsinin antropoloji etikası xristian asketizmindən əsaslı surətdə fərqlənirdi. Onun "Ruhun ölməzliyi" traktatı xristianlığın narazılığına səbəb oldu, ona görə də əsəri açıq şəkildə yandırdılar.

Pomponatsinin "Təbiət hadisələrinin səbəbləri haqqında" traktatı yeni təbiətşünaslığa yol göstərdi. Təbiət prosesləri və hadisələrinin rasionalistcəsinə, materialistcəsinə izahının aktuallıq kəsb etdiyi bir şəraitdə onun fikirləri özünə çoxlu tərəfdarlar tapırdı. Pomponatsi deyirdi ki, mələklər, şeytanlar,

iblislər heç bir cismani hiss üzvlərinə malik deyildirlər, ona görə də insanların işlərinə qarışmamalıdırlar. Pomponatsi inanırdı ki, kosmik hərəkətlər ən ümumi, təbii qanunauyğunluqlara tabedir, gerçəklikdə hər şeyin səbəbi vardır. Aləm əbədi hərəkət qanununa tabedir, hər şey meydana gəlir, dəyişir və məhv olur. Bunlar əbədi təkrarlanmaya gətirib çıxarır. O, "Tale, azad iradə, irəlinigörmə və ilahi uzaqgörənlik" traktatında göstərir ki, təsadüfi hadisələr ümumi zərurətin təzahürüdür. İnsan əxlaqı, səbəb və nəticə münasibətləri ilə müəyyən edilir. İnsanın fəaliyyəti, hərəkətləri, xarici obyektiv mühitdə və insanın öz təbiəti ilə şərtləndirilir. Pomponatsi yazırdı ki, əgər Allah gerçəklikdə mövcud olanların hamısının, o cümlədən insanın da mütləq səbəbidirsə, onda o, təkcə fərdi insan əxlaqını necə ittiham edə bilər? Ona görə də xristian Allahı dünyadakı hər cür günaha və şərə özü cavab verməlidir. Pomponatsinin fikrincə Allah azad iradəyə malik deyildir, onun fəaliyyəti də səbəb əlaqələri ilə, təbii zərurətlə bağlıdır. Ona görə də o, dünyanın bütün işləri üçün məsuliyyət daşıması üstündə günahlandırılmalıdır. O öyrədirdi ki, şər özü də zərurətə mənsubdur. Xeyirlə şər arasındakı mübarizə dünyanın zəruri, ziddiyyətli əlaqələrini ifadə edir. Pomponatsi Allahı tale, təbiət zərurəti ilə qarışdırırdı. Bu da onun panteizmə doğru meylini göstərirdi. Pomponatsinin ideyalarının davamçılarından **Jakob (Yakov) Zabarellanı (1532—1589),** məntiqlə məşğul olmuş **Luçilio Vamini (1584—1619)** və başqalarını göstərmək olar.

XVI əsrdə xristianlarla averroistlər arasında mübahisələr sakitləşdi, aristotelçilər barışdırıcı qərar qəbul etdilər. Bu yolla gedənlərdən — Aristotel təlimini inkişaf etdirənlərdən biri də **Andreas Sesalpini (1519—1603)** idi. O, təbiətşünas alim kimi tanınmış, qan dövranı qanununu kəşf etmiş, bitkilər aləminin sistemləşdirilməsi haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir.

3. NATURFƏLSƏFƏ VƏ YENİ TƏBİƏTŞÜNASLIQ

XVI əsrin ortalarında İtaliyada platonçu humanizm məktəbi öz ömrünü başa vurdu. XVI əsrin ikinci yarısı və XVII əsrin əvvəllərində həyat meydanına fəlsəfənin yeni bir sahəsi — təbiət fəlsəfəsi çıxdı. Təbiət fəlsəfəsi intibah dövrü fəlsəfəsinin tipik ifadəsi idi. Onun da vətəni İtaliya, ən görkəmli nümayəndəsi isə Cordano Brunodur. Bu fəlsəfə humanizm fəlsəfəsi və mədəniyyətinin bütün keçmiş inkişafı nəticəsində hazırlanmışdı. İntibah dövrünün təbiət fəlsəfəsi antik dövrün fəlsəfi irsinə əsaslanırdı. Təbiət fəlsəfəsinin nümayəndələri orta əsrlər fəlsəfəsinin müsbət ənənələrinə də müraciət edirdilər. Təbiət fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan bir xüsusiyyət də var idi. Bu fəlsəfənin nümayəndələrinin əksəriyyəti sxolastikaya və sxolastik aristotelçiliyə nifrət hissi bəsləyirdi.

İntibah dövründə təbiət fəlsəfəsi ilə yanaşı yeni təbiətşünaslıq da inkişaf edirdi. Təbiətşünaslıqda baş verən kəşflər yeni dövr fəlsəfəsinin ən mühüm mənbələrindən birinə çevrilmişdi. Belə bir şəraitdə elmin orta əsrlərdə hökmranlıq edən fəlsəfi və metodoloji əsaslarından imtina olunur, təbiət haqqında yeni sxolastik təlim yaradılırdı. İntibah dövrünün alimləri təcrübəni, təbiətin tədqiqini, eksperimental tədqiqat üsulunu ön plana çəkirlər. O dövrdə riyaziyyat görkəmli yer tuturdu. Elmlərin riyaziləşdirilməsi prinsipi, elmi və fəlsəfi təfəkkürün inkişafının əsas, mütərəqqi meyllərinə uyğun gəlirdi. Elmdə yeni meyllər öz əksini Leonardo da Vinçinin, Nikolay Kopernikin, İohann Keplerin, Qalileo Qalileyin yaradıcılığında tapmışdı.

LEONARDO DA VİNÇİ

LEONARDO (1452—1519) intibah incəsənətinin ən görkəmli nümayəndəsi idi. Dünyanın elm, mədəniyyət və fəlsəfi

fikir tarixində böyük rol oynamışdır. Leonardo intibah dövrünün dahi rəssamı, böyük riyaziyyatçısı, mexaniki və mühəndisi kimi tanınmışdır. Son illərə qədər Leonardonun anadan olduğu il dəqiq müəyyən deyildi. Leonardonun babasının Florensiyanın dövlət arxivində tapılmış gündəliyindən müəyyən edildi ki, o, 15 aprel 1452-ci ildə, həftənin altıncı günü, gecə saat 3-də anadan olmuşdur. O, kəbinsiz doğulmuş, Pyero da Vinço adlı bir notariusun oğludur. Leonardonun tərbiyəçisi nənəsi və dayısıdır. 14 yaşında Andrea Verrokko adlı məşhur bir rəssam və heykəltaraşın tələbəsi olmuşdur.

Fizika elminin müxtəlif sahələri üzrə onun bir sıra kəşfləri vardır. Leonardonun dünyagörüşü cəmiyyətin feodalizmə qarşı çıxış edən mütərəqqi qüvvələrinin mənafeyini əks etdirirdi. O, gerçəkliyin elmi surətdə dərk olunmasını fəlsəfənin əsas vəzifəsi hesab edirdi. Leonardo ilahiyyata, sxolastikaya və kilsə diktaturasına qarşı kəskin mübarizə aparmışdı. O, kilsəni "yalanlar köşkü" adlandırırdı. Dünyanın obyektivliyi və maddiliyi Leonardoda şübhə doğurmurdu. O, sıx surətdə materializmə yaxınlaşaraq göstərmişdir ki, təbiətin bütün hadisələri obyektiv zərurət qanununa tabedir. O bu barədə yazırdı: "Zərurət — təbiətin müəllimi və tərbiyəçisidir. Zərurət — təbiətin mövzusu və ixtiraçısıdır. Zərurət — həm yüyəndir (cilovdur), həm də əbədi qanundur".

Leonardonu idrak nəzəriyyəsi dərindən düşündürürdü. Həqiqətin ikiliyini rədd edərək deyirdi ki, həqiqət birdir, o da dinə yox, elmə məxsusdur. "Bizim idrakımız duyğulardan başlanır"[1]. Leonardo empirizm ilə rasionalizmi birləşdirmək istəyirdi. Leonardonun dialektik ideyası "Qidalanan hər hansı bir canlı fasiləsiz ölür və fasiləsiz yenidən yaranır" olmuşdur. O, elmlə praktikanın vəhdətindən danışır, ona xüsusi əhəmiyyət verirdi. İntibah dövründə Leonardo sənəti italyan incəsənətinə son dərəcə böyük təsir göstərdi. Siyasətdə o, feodal özbaşınalığına qarşı çıxır, qəsbkarlıq müharibələrinə nifrət bəsləyirdi. Yeni təbiətşünaslığın görkəmli nümayəndələrindən biri də polyak astronomu, dünyanın heliosentrik nəzəriyyəsinin yaradıcısı Kopernik idi.

NİKOLAY KOPERNİK

KOPERNİK (1473—1543) elmi astronomiyanın əsasını qoymuş, aləmin heliosentrik (yunanca helios sözündəndir, mənası günəş deməkdir) sistemini, yəni günəşi onun ətrafında hərəkət edən planetlərin mərkəzi sayan nəzəriyyəni yaratdı. Kopernik 1543-cü ildə yazdığı "Səma dairələrinin dövranı haqqında" əsərində heliosentrik sistemin əsas müddəalarının belə bir şərhini vermişdir: 1. Yer aləmin mərkəzində hərəkətsiz dayanmır, o, öz oxu ətrafında fırlanır. 2. Yer aləmin mərkəzini tutan Günəş ətrafında fırlanır.

Kopernikin heliosentrik sistemi astronomiya çərçivəsindən kənara çıxmışdı. Kopernik "Səma dairələrinin dövranı haqqında" əsərində Ptolomeyin geosentrizm nəzəriyyəsinə qarşı çıxmış, bununla da kilsə nüfuzuna geniş meydan oxumuşdu. İnamla demək olar ki, təbiətşünaslığın ilahiyyatdan azad edilməsi tarixi Kopernikin bu əsəri ilə başlandı. Həmin əsərlə kilsənin ruhani diktaturası sarsıdıldı. Kopernikin təlimi elm tarixində inqilabi hadisəyə çevrildi.

Fəlsəfi fikrin və təbiət elmlərinin inkişafı tarixində Keplerin xidməti az olmamışdır. **Kepler (1571—1630)** alman astronomu, riyaziyyatçısı, fiziki və filosofu idi. Planetlərin hərəkətinin qanunauyğunluqları haqqında riyazi yolla həll edilmiş nəzəriyyə Keplerin adı ilə bağlıdır. O sübut etmişdir ki, planetlər Günəş ətrafında hərəkət edirlər. Karl Marks üçün iki sevimli qəhrəmandan biri Kepler, digəri isə Spartak idi[2]. Təbiətşünas alimlər içərisində adı hörmətlə çəkilənlərdən biri də italyan fiziki və astronomu, dünya şöhrətli alim Qaliley idi.

QALİLEO QALİLEY

QALİLEY (1564—1642) İtaliyada doğulmuş, ibrətamiz həyat yolu keçmiş, fəlsəfəyə, təbiət elmlərinə samballı töhvələr vermişdir. Onun ən böyük xidmətlərindən biri ondan ibarət idi ki, o, təbiətin təcrübi-riyazi yolla tədqiq olunması metodunun əsasını qoy-

muşdur. Özünün yaratdığı teleskopla müəyyən etmişdir ki, Ayın və Günəşin səthi hamar deyildir. Qaliley Yupiterin (ən böyük planet) dörd peykini müəyyənləşdirmişdir. "Ulduz xəbərləri" (1610) adlanan əsərində əyani surətdə sübut etmişdir ki, Kopernikin aləmə heliosentrik mövqelərdən yanaşması düzgündür.

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində də onun xidmətləri az olmamışdır. Qaliley aləmin mexaniki anlayışının mühüm cəhətlərini müəyyən etmiş, ilahi-sxolastik dünyagörüşünə qarşı öz etirazını bildirmişdir. Aləmin sonsuzluğu və əbədiliyi haqqında fikir söyləyərək göstəmişdir ki, dünyanın nə əvvəli, nə də axırı vardır. O sübut etməyə çalışırdı ki, gerçəkliyin əsasında mütləq dəyişməz atomlardan ibarət olan materiya durur. Onun fikrincə "materiya imkan deyil, real varlığın özüdür".

Qaliley dünyanın dərk olunanlığını, induksiya ilə deduksiyanın, hissi ilə rasionalın dialektikasını qəbul etmişdir.

Onun dünyagörüşündə bir sıra məhdud cəhətlər də olmuşdur. Qaliley materiyanın dad, rəng, iy kimi keyfiyyətlərinin obyektiv xarakterə malik olduqlarını qəbul etmir, onları subyektiv keyfiyyətlər sayırdı. O, mexaniki materializmin nümayəndəsi kimi hərəkətin daxili mənbələrini anlaya bilmir, onu birinci təkanverici qüvvədən kənarda təsəvvür etmirdi. Bunlara baxmayaraq fəlsəfə tarixində Qalileyin xidmətlərini heç bir vəchlə unutmaq olmaz. Təbiət fəlsəfəsi nümayəndələri içərisində xüsusi yerlərdən birini də Kuzanski tutur.

NİKOLAY KUZANSKİ

KUZANSKİ (1401—1464) italyan naturfəlsəfəsinin sələflərindən biri, katolik kilsəsində yüksək dini rütbə tutmuş alman kardinalı idi. O, intibah dövründə meydana gəlmiş müasir fəlsəfi təfəkkürün tərəfdarlarından sayılır. Onun təbiət fəlsəfəsi və kosmoloji baxışları dini çərçivədən kənara çıxmırdı. Kilsə tabeliyindəki bir adam kimi Nikolay orta əsrlərdə fəaliyyətdə olan dini təsisatların tələblərinə əməl edirdi. Nikolay aləm və insan haqqında baxışlarını gələcəyə yönəltmişdi. Onun "Qabaqcadan lazım olan şərtlər haqqında" əsəri məntiqi fəlsəfi məzmunda yazılmış, "Gizlin Allah haqqında" traktatı isə ilahiyyata həsr olunmuşdur.

Nikolay Allah və aləmin münasibəti məsələsini teosentrizm mövqelərindən həll etmişdir. Onun fəlsəfəsində gerçəkliyin mərkəzində Allah dururdu, lakin bu baxışlar orta əsr katolik ilahiyyatçılarının təlimindən xeyli fərqlənirdi. Kuzanskinin təlimi insan haqqında xristoloji mahiyyətə malik idi. Bu nə deməkdir? Xristosun təlimində ilahi və insani prinsiplər bir-biri ilə mütləq qaydada qovuşur. Həmin fikrə əsaslanan Kuzanski deyirdi ki, mütləq mənada olmasa da, insan özü də "allahdır". İnsan ilahi prinsipin məhdudlaşdırılmasıdır. Bu fikirləri ilə Kuzanski dünyanın heç nədən yaradılması haqqında sxolastik fikirləri aradan qaldırırdı. O yazırdı ki, Allah aləmdən kənar bir şey deyildir, o, aləm ilə vəhdətdədir. Kuzanski mahiyyət və təzahürün dərk olunmasının dialektikası haqqında ideyaları da inkişaf etdirdi. Onun fəlsəfəsində idrakın predmeti panteistik Allahdır (panteizm yunanca ran bütün, theos Allah sözündəndir, Allahı təbiətlə eyniləşdirən fəlsəfi dünyagörüşüdür). Allah təbiətin hissilə qavranılan aləmi ilə qırılmaz vəhdətdə mövcuddur. Kuzanskinin fikrincə Allahın dərk edilməsi etiqadın, inamın deyil, əqlin, zəkanın işidir. O, fəlsəfənin sonrakı inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Kuzanskinin dialektik təfəkkürə dair irsi C.Bruno, Y.Byeme tərəfindən qəbul edilmiş, sonra bu ideyalar XVIII—XIX əsr alman idealist fəlsəfəsinə keçmişdir. Onun panteizmindən B.Spinoza, kosmoloji ideyalarından R.Dekart istifadə etmişlər. Orta əsr naturfəlsəfəsinin və yeni təbiətşünaslığın meydana gəlməsi və inkişafı həm də Telezionun adı ilə bağlı olmuşdur.

BERNARDİNO TELEZİO

TELEZİO (1509—1583) Neapolun yaxınlığındakı Kosensı düşərgəsində anadan olmuşdur. İtaliya intibahının görkəmli fi-

losofu, italyan təbiət fəlsəfəsinin banisidir. Telezionun yaradıcılığı rəsmi skolastikaya qarşı yönəldilmişdi. Onun fəlsəfəsi gerçəkliyin empirik-təcrübi yolla dərkinə meyl göstərirdi. Kilsə hakimiyyəti onu azadfikirlilik üstündə təqib edirdi. O, "Şeylərin mahiyyəti haqqında" kitabında təbiətin dərk edilməsi fikrindən Allahın dərk olunması fikrini çıxarmışdı. O yazırdı ki, Allah yalnız aləmin yaradıcısıdır. Allah dünyanı yaratdıqdan sonra təbiət hadisələrinə qarışmır. Ona görə də fəlsəfənin vəzifəsi Allahı dərk etmək deyil, real təbiətin tədqiqindən ibarətdir. Fəlsəfə ilahiyyatdan azad olmalıdır. Fəlsəfi və elmi nəticələr bilavasitə qavrayışa və təcrübəyə, əqlə, zəkaya əsaslanmalıdır. Fəlsəfi tədqiqatın predmeti Allah deyil, təbiət olmalıdır. Telezionun fəlsəfəsi çox güclü materialist meyllərə malikdir. O göstərirdi ki, bütün şeylər cismanidir, maddidir. Cismani prinsip onların əbədi, dəyişməz mahiyyətidir. Lakin bu prinsipin özü passivdir, bütün hərəkətdən və fəallıqdan məhrumdur. Elə bil ki, o, "ölüdür", görünməzdir. Telezionun fikrincə hərəkət və dəyişmə bir-birinə əks olan fəal prinsiplərin — isti və soyuğun mübarizəsi nəticəsində meydana gəlir. Bu prinsiplər cismani deyildir, lakin onlar özlərinin maddi əsaslarından, şeylərin maddi substansiyalarından kənarda təzahür edə bilməzlər.

Telezionun kosmoloji baxışlarında aləmin maddi vəhdəti haqqında mühüm materialist fikirlər vardır. O bu barədə yazırdı ki, göy cismləri də yer kimi maddidir. Onların arasındakı fərq fəal prinsiplərin fəallığı nəticəsində yaranır, büruzə verilir. Öz məzmununa görə bu kosmologiya Kopernikəqədərki sxemlərə əsaslanır. Telezio göstərirdi ki, "soyuq" yerdən fərqli olaraq Günəş və göy cismləri hərəkətdədir. Telezionun təbiətin "xüsusi prinsipləri" haqqındakı anlayışlarında kortəbii dialektika ünsürləri mövcuddur. Məsələn, o bildirirdi ki, "hərəkətin mənbəyi təbiətdən kənarda deyil, təbiətin özündəndir". Telezio xarici təkan haqqında peripatetik və skolastik təlimi rədd edərək göstərirdi ki, hərəkət materiyaya aid prinsipdir, onun öz-özünə

hərəkətidir. Bu fikir Allah və aləmin münasibəti haqqında problemin deizm mövqelərindən həllinə uyğun gəlir. Yaradılan dünyaya ilahi qüvvə və ilahi mahiyyət verilmişdir. Ona görə də aləm yaradıldıqdan sonra hərəkət öz-özünə, Allah qarışmadan, özünün xüsusi prinsipləri ilə baş verir. Telezio istiliyi fəal prinsip hesab edərək deyirdi ki, istilik həyat prinsipinin əsasıdır. Bu həyat prinsipini də o, ruh adlandırırdı. Telezio özünün "həyati ruh" təlimi ilə bütün canlı varlıqların vəhdətini açıb göstərdi. O qeyd edirdi ki, insan ruhu daha "nazik" və daha "istidir". Ruh qırılmaz surətdə materiya ilə əlaqədardır, o, bütün bədəndə yerləşdirilmişdir. Ruh mərkəzi beyin olan əsəb sistemində yayılmışdır. "İnsan ruhu" "təbiət ruhu" ilə əlaqədardır.

Telezio özünün idrak nəzəriyyəsində qavrayışı idrakın mənbəyi və ən mühüm vasitəsi hesab edirdi. Onun fikrincə təfəkkür və mühakimə qavrayışla müəyyənləşdirilir. "Qavrayış" xarici aləm "ruh" tərəfindən qəbul edildikdən sonra meydana gəlir. Telezioya görə təbii, maddi ruhdan başqa bir də ilahi mənşəli, ölməz, qeyri-maddi ruh vardır. Beləliklə o, ilahiyyata "güzəştə" getdi. Buna baxmayaraq Telezionun təlimi geniş yayılmış, dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində az rol oynamamışdır. İtalyan təbiət fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Patritsi idi.

FRANÇESKO PATRİTSİ

PATRİTSİ (1529—1597) fəlsəfə tarixində Platon xəttini davam etdirmiş, orta əsrin skolastik aristotelizminə qarşı çıxış etmiş böyük humanist kimi tanınmışdır. Onun aləmə baxışı skolastikanın və Fiçinonun platonizmindən fərqlənirdi. O, "Kainatın yeni fəlsəfəsi" adlı kitabında yazırdı ki, bütün şeylər və cismlər dörd daxili prinsipə malikdir: 1. Məkan, 2. İşıq, 3. İstilik, 4. Cərəyan (axın). Birinci fəal prinsip işıqdır. İşıqdan istilik yaranır. İstilik isə şeylərin yaranmasının bilavasitə səbəbidir. Materiya passiv deyildir. Materiya cismani kütlənin hərəkəti, axınıdır.

Patritsi Allahın varlığına panteistcəsinə yanaşaraq yazırdı ki, Allahın müəyyən bir yeri yoxdur, o, hər yerdədir və heç bir yerdə deyildir. Kainat özü Allahdır, vahid olan hər şeydir. O göstərirdi: "Sonsuz məkan maddiliklə məhdudlaşmır, o, ruhani varlığa da malikdir. Qeyri-cismani ilahi işıq emanasiya yolu ilə fiziki aləmin cismani işığına çevrilir. Patritsinin təbiət fəlsəfəsi skolastik ortodokslar tərəfindən rədd edildi, kitablarının oxunması qadağan olundu. İntibah tarixində adı hörmətlə çəkilən filosoflardan biri də Bruno idi.

CORDANO BRUNO

İtalyan mütəfəkkiri **BRUNO (1548—1600)** intibah dövrünün fəlsəfi fikrinin ən yüksək zirvəsinə qalxmışdır. Bir italyan mütəfəkkiri kimi, o, xristianlığa, skolastik fəlsəfəyə və universitet elminə qarşı çıxmışdır. Təqib olunduğu üçün İtaliyanı tərk etmiş, Fransada, İngiltərədə, Almaniyada, Praqada yaşamışdır. Praqada "Riyaziyyatçılara, filosoflara qarşı yüz altmış məqalə" adlı əsər yazmış və orada dünyagörüşünün əsaslarını vermişdir. Bir müddət keçdikdən sonra İtaliyaya qayıtmış, Venetsiyada həbs olunmuş, Romaya gətirilib ölüm cəzasına məhkum edilmiş və 17 fevral 1600-cü ildə yandırılmışdır.

Bruno nəzər diqqəti cəlb edən bir sıra əsərlərin müəllifidir. Onun "Səbəb, prinsip və vahid haqqında", "Sonsuzluq, kainat və dünyalar haqqında" traktatlarında aləmin sonsuzluğunu, onun dinamik birliyi və əbədiliyi problemləri tədqiq edilmişdir. Bruno kainatın yeni materialist konsepsiyasını yaratmışdır. Onun fikrincə kainat vahiddir, maddidir, sonsuzdur və əbədidir. Bruno materiyanı "təmiz" imkan hesab edən skolastiklərin və materiyanı passiv varlıq sayan aristotelçilərin əleyhinə çıxaraq göstərdi ki, materiya fəal, yaradıcı prinsipə malikdir. Materiya formasız mövcud ola bilməz və əksinə forma materiyanın daxili tərəfidir, o, kənardan gətirilə bilməz. Onun əsərlərində panteist fikirlərə də rast gəlirik. Brunonun panteizmi materializmə daha

çox meyl göstərir. Lakin o, hərəkəti, materiyanı, təbiəti və dünya ruhunu panteistcəsinə eyniləşdirirdi. Bruno iddia edirdi ki, hərəkət təbiətin daxili prinsipi kimi təsadüfi deyil, zəruridir. "Bütöv" sonsuzdursa və yerini dəyişmirsə, onda hərəkətin mənbəyini axtarmağa heç bir ehtiyac qalmır. "Bütöv"ün yerini dəyişməməsini Bruno hərəkətin mütləqliyi, hərəkətin və dəyişmənin sonsuz dərəcədə mövcudluğu kimi başa düşürdü. Ona görə də o, hərəkətin xarici mənbəyini (birinci hərəkətverici qüvvə kimi Allahı — qurub-yaradanı) axtarmağı lazım bilmirdi.

Brunonun kosmoloji baxışları da maraqlıdır. O, kainatın sonsuzluğunu qəbul edərək deyirdi ki, kosmosdan kənar heç bir şey yoxdur, o əbədidir, Allah tərəfindən yaradılmamışdır. İlahiyyatçıların əksinə olaraq Bruno sübut etməyə çalışırdı ki, aləmin sonsuzluğu ilahi atribut deyildir. O, aləmin Allah tərəfindən əhatə olunması fikrinin əleyhinə çıxır. Onun kosmoloji baxışlarında digər planetlərdə də həyatın mövcudluğu imkanları istisna olunmur.

Brunonun idrak nəzəriyyəsinə gəldikdə isə onun fikrincə əqlin, idrakın məqsədi hadisələrin dərinliyinə nüfuz etməkdən, təbiətin qanunauyğunluqlarını öyrənməkdən ibarət olmalıdır. O göstərirdi ki, idrak qavrayışdan başlanır, sonra təsəvvür, dərrakə, əql və zəka yaranır. Hissi idrak özü-özlüyündə kifayət deyildir. İdrak sonsuz prosesdir. Ona görə ki, predmetlər də sonsuzdur. Həqiqəti ilahiyyat yolu ilə deyil, fəlsəfi vasitələrlə dərk etmək olar. Bruno deyirdi ki, idrakın zəruri şərtlərindən biri də "şübhə" prinsipidir. Əlbəttə, o, şübhəni mütləq mənada, skeptikcəsinə başa düşmürdü. Onun fikrincə idrak prosesində insanların inandıqları da, kilsənin nüfuzlu adamlarının dedikləri də şübhə altına alınmalıdır. O belə sanırdı ki, iki əks baxışın toqquşması nəticəsində həqiqəti əldə etmək olar. Bruno "inam, etiqad həqiqəti"ndən imtina edib obyektiv həqiqətə nail olmağı lazım bilirdi. Elmin və fəlsəfənin işinə ictimai münasibətlər və əxlaq problemlərinə dinin qarışmasını məqsədəmüvafiq bilmirdi. O deyirdi ki, din sadəlövh adamlara təsir göstərə bilər. Gələcəkdə dinin yerini "əqlin dini" tutmalıdır.

Brunonun panteist təbiət fəlsəfəsi ilə intibah təfəkküründə yekun vurulur. Bruno fəlsəfi fikrin sonrakı inkişafında Spinozanın panteizminə, Leybnitsin monadologiyasına, Şellinqin dialektikasına xeyli müsbət təsir göstərmişdir.

4.İSLAHATÇILIQ HƏRƏKATI. SOSİAL NƏZƏRİYYƏLƏR

İSLAHATÇILIQ HƏRƏKATI

Islahatçılıq XVI əsrdə Qərbi Avropada sxolastikaya, katolik kilsəsinə və Papa hakimiyyətinə qarşı yönəldilmiş ictimai-siyasi hərəkat idi. Orta əsr sxolastikasının aradan qaldırılması, demək olar ki, iki yolla həyata keçirilirdi: 1. İntibah vasitəsi ilə. 2. Avropa islahatçılığı yolu ilə. Hər iki cərəyan orta əsr sxolastikasını tənqid etmək üsulu ilə bir-birindən fərqlənirdi. Lakin bunların arasında ümumi cəhət də vardı. Hər ikisi orta əsr fəlsəfəsinin və ideologiyasının məhv edilməsinin zəruriliyindən danışırdı. Bununla da onlar yeni dövr fəlsəfəsinin əsaslarının yaradılmasına müsbət təsir göstərirdilər. Avropada islahatçılıq hərəkatının birinci addımlarının atılması üçün böyük əhəmiyyət kəsb edən təlimlərdən danışanda ingilis islahatçısı **Viklifin** və onun davamçısı **Yan Qusun** adını çəkmək lazımdır. Onların təlimi islahatçıların feodalizm əleyhinə yönəldilmiş ideologiyasının birinci təzahürü idi. Viklif və Qus kilsəni başqasının hesabına yaşayan, yalançı bir təsisat adlandırırdılar. Konkret şəraitin təsiri altında Qusun təlimi həm də humanist və sosial əhəmiyyət kəsb edirdi.

Onun təliminin mübariz humanizmi xalq kütlələrinin yüksək təbəqələrə qarşı çıxışlarına haqq qazandırırdı. Kilsədə islahatlar keçirilməsinin zəruriliyini əvvəlcədən görən mütəfəkkirlərə, filosoflara intibah dövründə də rast gəlirik. Bu mənada intibah və islahatçılıq bir-birindən ayrılmazdır. İslahatçılıq hərəkatının ən görkəmli nümayəndələrindən biri də Lyüter idi.

MARTİN LYÜTER

LYÜTER (1483—1546) alman mütəfəkkiri və ictimai xadimi olmuş, byurger islahatının başında durmuşdur. Kilsənin Allahla insan arasında vasitəçi olması fikrini tənqid edirdi. Roma kilsəsinin həyatında baş verən mənəvi pozğunluğun, katolik ruhanilərinə qarşı aparılan mübarizənin başında dururdu. Öz taleyini Allahın iradəsinə bağlayanlara deyirdi ki, insanın azadlığı hər adamın öz əlindədir. Bu mövqe Lyüterin intibah dövründə fərdin azadlığı idealı ilə üst-üstə düşür. Bütün bunlara baxmayaraq o, eyni zamanda dini zəmindən tamamilə imtina etməmişdi. Lyüter yazırdı ki, hər kəs Allah qarşısında öz günahını yumalıdır. Bunun üçün hər bir insan xristianların dini kitabı "İncil"ə inanmalıdır. İnsanın xilaskarı kilsə deyil, Allahın insana bəxş etdiyi təmiz inamdır. Lyüterin fikrincə, söz və əql, ilahiyyat və fəlsəfə bir-biri ilə qarışdırılmamalı, əksinə bir-birindən fərqləndirilməlidir. Onun reforması geniş xalq kütlələrinin mənafeyini deyil, varlıların, hökmran siniflərin mənafeyini əks etdirirdi. Məsələn, o deyirdi ki, xristian hakimiyyətə tabe olmalı, ona qarşı çıxış etməməlidir. Lyüter kilsə nüfuzunu tövrat və incil nüfuzu ilə əvəz etməyə cəhd göstərirdi. O, müqəddəs (əhdi-ətiq) yazıların yalnız kilsə ataları tərəfindən təfsir edilməsinin əleyhinə idi. Lyüter yazırdı ki, hər bir xristianın müqəddəs yazıların müstəqil şərhini vermək və inamı müdafiə etmək hüququ vardır. O, vicdan azadlığına nail olmaq və "İncil"i hamı üçün anlaşıqlı etmək məqsədilə ömrünün on beş ilini onun tərcüməsinə həsr etmişdir. K.Marks onun bu fəaliyyətini yüksək qiymətləndirərək göstərirdi ki, Lyüter inamı nüfuzlu adamlar arasında böldü, bununla da inamın nüfuzunu qaldırdı. Ruhani olmayan adamları keşişlərə çevirmək yolu ilə, keşişləri ruhani olmayan adamlara çevirdi. O, insanı xarici dinçilikdən azad etmək yolu ilə onun daxili aləmini ruhaniləşdirdi. XVI əsrdə lyüterçilik dünyanın digər ölkələrinə, o cümlədən Avstriyaya, Skandinaviya ölkələrinə, Pribaltikaya, Polşaya, Macarıstana və Fransaya

yayıldı. Lyüterin davamçılarından **Filipp Melanxtonun (1497—1560), Ultrix Svinqlinin** adlarını çəkmək yerinə düşərdi.

İslahatçılığın birinci dalğası zəiflədikdən sonra onun ikinci dalğası hərəkətə gəlməyə başladı. Bu da fransız ilahiyyatçısı Kalvinin adı ilə bağlı idi. **Jan Kalvin (1509—1564)** islahatçılıq hərəkatında Lyüterin mövqeyini müdafiə edir və deyirdi ki, insanların xilas yolu bu dünyadadır. Kalvin həmin işdə xristianlığın köməyinə müraciət edir. Bununla birlikdə o, Allahı da unutmur və yazırdı ki, kimin xilas olması və ya kimin xilas olmamasını Allah müəyyənləşdirir.

İslahatçılığın digər görkəmli nümayəndəsi **Tomas Müntser (1490—1525)** idi. Almaniya xalq inqilablarının rəhbərlərindən biri sayılırdı. Bütün məsələlərdə Lyüterin müdafiəçisi deyildi. Həm də onu tənqid edirdi. Ona görə ki, Lyüter fərdi xilasolmadan danışmır, dünyəvi əhəmiyyət kəsb edən qaydalardan söhbət açmırdı. Onu toxunulmaz hesab edirdi. Müntserin dini-fəlsəfi baxışlarının əhəmiyyəti ondan ibarət idi ki, o, yer üzündə elə "ilahi hakimiyyət" yaratmaq istəyirdi ki, sosial bərabərliyin yaranmasına kömək göstərsin. Onun siyasi proqramı utopik kommunizmə yaxın idi.

SOSİAL NƏZƏRİYYƏLƏR

İntibahın insana, ilahiyyatın hökmündən azad olmuş mədəniyyətə üz tutması, sosial və siyasi nəzəriyyələrdə də özünü büruzə verirdi. Bu dövrdə filosoflar, mütəfəkkirlər dövlətə, onun meydana gəlməsi və inkişafına əsasən obyektiv qanunauyğunluqlar əsasında baxmağa başladılar, insan probleminə, sosial həyat məsələlərinə ilahiyyat mövqelərindən yanaşmaqdan imtina etdilər. Makiavelli, Kampanella, son nəticədə Hobbs, Spinoza, Russo, Fixte, Hegel kimi görkəmli şəxsiyyətlər dövlətə insan gözü ilə baxmağa başladılar. Onun təbii qanunlarını ilahiyyatla deyil, əql və təcrübə vasitəsilə müəyyən etdilər. Yeni dövlət və hüquq konsepsiyaları orta əsrlərin əvvəlindən fərqli

olaraq, real mənbələrdən hasil olundu. Aləmin birtərəfli və birmənalı dini izahına qarşı insanın təbii xarakteri, onun həyati mənafeyi və tələbatı haqqında əsaslandırılmış müddəalar qoyuldu. İntibah dövründə sosial nəzəriyyələrin mərkəzi dövlət məsələsi idi. Cəmiyyətin mütərəqqi sinifləri dövləti Papanın kilsə hegemonluğuna qarşı qoyula bilən, öz siyasi və iqtisadi mənafelərini qoruya bilən əsas silah və başlıca vasitə hesab edirdilər. Onlar deyirdilər ki, yalnız qüvvətli mərkəzləşmiş dövlət cəmiyyətin daxili parçalanmasını aradan qaldırar, Avropa millətlərinin ayıldığı bir şəraitdə katolik universalizminə qarşı mübarizədə milli müstəqilliyi qoruyub saxlaya bilər. Ona görə də intibahın sosial nəzəriyyələrində dövlət mütləqiyyəti ideyası çox yüksək səslənirdi. Bu nəzəriyyələrin müəlliflərindən, birinci növbədə, italyan Makiavellinin və fransız Bodenin adını çəkmək məqsədəmüvafiqdir.

NİKKOLO MAKİAVELLİ

MAKİAVELLİ (1469—1527) bir sıra vəzifələrdə olmuş, siyasi traktatlarına görə sürgün edilmişdir. "Tit Livinin birinci on kitabı haqqında qeydlər", "Hökmdar", "Florensiya tarixi" adlı əsərlərin müəllifidir. Makiavellinin fəlsəfəsində mərkəzi yeri şeylərin zəruri, təbii gedişi məsələsi tutur. O deyirdi ki, bu təbii, zəruri gediş "ilahi xarakterə" malikdir. Lakin Makiavelli bu zərurəti fatalistcəsinə (latınca fatalis sözündəndir, mənası alın yazısına, taleyə, qismətə, qəzavü-qədərə, bu və ya digər hadisənin labüdən, qəti baş verəcəyinə inanmaq deməkdir) başa düşmür və deyirdi ki, insanlar taleyin ona verdiyi imkanlardan istifadə edib öz işlərini qurmalı, müvəffəqiyyətlər qazanmalıdırlar. Makiavelli siyasəti ilahiyyatdan və dini təsəvvürlərdən ayırırdı. O göstərirdi ki, siyasət insan fəaliyyətinin muxtariyyat təşkil edən sahəsidir, zərurət çərçivəsindən azad insan iradəsinin təcəssümüdür. Siyasəti müəyyən edən Allah deyildir. Siyasəti praktika özü, həyatın təbii qanunları və insan psixologiyası

müəyyən etməlidir. Makiavelli siyasi fəaliyyətin səbəblərini müəyyən etməyə cəhd göstərmişdi. O belə sanırdı ki, siyasi fəaliyyətin əsas səbəbi, insanların real mənafeyidir, onların tamahıdır, varlanmağa meyl göstərmələridir. Makiavelli cəmiyyətin inkişafında maddi sinfi mənafelərin roluna da diqqət yetirir, siyasəti azad insan iradəsinin, şəxsi istəklərin, xarakterlərin xüsusiyyətlərinin məhsulu kimi başa düşürdü. O həm də siyasəti insan psixologiyasından hasil edirdi. Makiavelli hakimiyyət başına gəlmiş hökmdarın fəaliyyətinə də materialistcəsinə yanaşırdı. O deyirdi ki, dövləti idarə edən adam aprior sxemlərlə, bu və ya digər nüfuzlu adamın şəxsi fikirlərini birləşdirməlidir. Hökmdar real faktlara əsaslanmalı, bu dünyanın yüksək mənəvi qüvvələrinin fikirlərini rəhbər tutmalıdır. İnsan kor-koranə ilahi varlığa arxalanmamalıdır. O, gerçəkliklə üz-üzə dayanmalıdır, taleyini həll edərkən öz qüvvəsinə arxayın olmalıdır. Bir sözlə, Makiavelli siyasət mövqelərindən çıxış edirdi. O, antifeodal tipli dövlət yaradılmasını, ölkənin mərkəzləşmiş dövlət formasında birləşdirilməsini lazımlı sayırdı. Makiavellidən sonra mütləqiyyətin siyasi nəzəriyyəçilərinin nümayəndələrindən biri də fransız Boden olmuşdur.

JAN BODEN

BODEN (1530—1596) Fransanı dini müharibələr qarmaqarışlığından xilas etməyə qadir olan güclü dövlət hakimiyyəti yaradılmasına böyük ehtiyac duyurdu. Makiavelli kimi o da dövlətin mənafeyini dinin mənafeyindən üstün tuturdu. Dini ikinci hesab edir, vicdan azadlığını lazım bilirdi. Boden öz siyasi baxışlarını "Dövlət haqqında altı kitab" adlı əsərində şərh etmişdir. Aristotel kimi o da ailəni dövlətin əsası sayırdı. Onun fikrincə dövlət xüsusi mülkiyyətə əsaslanan, ictimai əmlakı qoruyan, ailə problemlərini həll edən birlikdir. Boden cəmiyyətdə mülki bərabərsizliyi, təbii və zəruri hesab edirdi. Monarxiya dövlət formasına tərəfdar idi. Ona görə dövlətin tipi bu və ya digər ölkənin iqlim şəraiti ilə müəyyən edilməlidir. Boden belə hesab edirdi ki, mülayim iqlim şəraitində olan dövlətlər üçün əqlin, zəkanın dövləti səciyyəvidir. Belə iqlimdə yaşayan xalqlar ədalət hissinə malik olur, əməyi sevirlər.Cənub xalqları əməyə biganə olur, ona görə də həmin xalqların dini hakimiyyətə və dövlətə böyük ehtiyacları vardır. Sərt iqlim şəraitində yaşayan şimal xalqları üçün də qüvvətli dövlət lazımdır.

Sosial nəzəriyyələrin inkişafının müəyyən mərhələsində utopik sosializmin təlimləri meydana gəldi.

Utopik sosializm (yunanca "u" yox+toros yer (olmayan yer sözündəndir) təbiət və cəmiyyətin inkişafının qanunauyğunluqlarının elmi surətdə öyrənilməsinə əsaslanmayan, həyata keçirilməsinə real zəmin olmayan bir nəzəriyyə idi. Bu termin XVI əsrin ingilis mütəfəkkiri Tomas Morun 1516-cı ildə yazdığı "Utopiya adası" — olmayan ada sözündən götürülmüşdür. Utopik sosializmin Tomas Mor, Tommazo Kampanella kimi sələfləri vardı.

İntibah dövründə utopik sosializm təlimlərinin meydana gəlməsi özü də feodal dünyasının iqtisadi, siyasi və mədəni həyatında baş vermiş əhəmiyyətli dəyişikliklərlə əlaqədar idi. XVI əsrdə yaranmış utopik təlimlər birinci növbədə ingilis humanisti Tomas Morun, italyan monaxı (rahibi, asketik həyat keçirən adam) Tommazo Kampanellanın və əvvəldə qeyd etdiyimiz alman islahatçısı Tomas Müntserin adı ilə bağlı idi.

TOMAS MOR

MOR (1479—1555) varlı kral hüquqşünası ailəsində anadan olmuşdur. Onun humanizm dünyagörüşü Oksford Universitetində formalaşmışdı. Morun əsas mövzusu insan ləyaqəti və onun azadlıq təlimi idi. O, sosializm haqqında mühüm tədqiqatların müəllifidir. İngilis parlamentinin üzvü kimi, dəfələrlə kral VIII Henrixin maliyyə fırıldaqlarına, onun despotizminə qarşı çıxış etmişdi. Mor VIII Henrixin kansleri vəzifəsinə yüksəlmişdi (o

zaman İngiltərədə lordlar palatasının sədrinə və maliyyə nazirinə kansler deyirdilər). Tomas Mor VIII Henrixin islahatçılıq cəhdlərinin əleyhinə çıxdığı üçün onu edam etdilər.

O, dialoq formasında yazılmış "Utopiya adası..." adlı kitabının birinci hissəsində ingilis ictimai quruluşunun tənqidini vermiş, ikinci hissəsində isə uydurulmuş Utopiya adasında yeni həyatın cizgilərini əks etdirmişdir. Tomas Mor həyatda baş verən ədalətsizliklərin səbəbini axtarır və onu xüsusi mülkiyyətdə görürdü. O belə hesab edirdi ki, ideal cəmiyyət qurmaq üçün ictimai mülkiyyətə, yüksək səviyyədə təşkil edilmiş istehsala, dövlətin ağıllı idarə olunmasına səy göstərmək lazımdır. Yeni cəmiyyət insanların xoşbəxt və bərabər yaşamalarına zəmanət verməlidir. Hər bir adam işləməlidir, sözün əsl mənasında insani hüquqlara malik olmalıdır. Tomas Mor öz təlimini utopiya hesab etmir və düşünürdü ki, yüksək səviyyəli hökmdarın köməyi ilə belə ideal cəmiyyət yaratmaq mümkündür. Təfəkkür tarixində onun təliminin utopiya olduğu şübhə doğurmur. Erkən utopik sosializmin nümayəndələrindən biri də Kampanelladır.

TOMMAZO KAMPANELLA

KAMPANELLA (1568—1639) italyan fəlsəfəsi və təbiətşünaslığının görkəmli nümayəndələrindən biri olmuşdur. Lakin onun sosial təlimləri ictimai fikir tarixində daha böyük rol oynamışdı. Kampanellanın sosial təlimləri aşağıdakı əsərlərində öz əksini tapmışdı: "Günəş şəhəri", "Xristian monarxiyası haqqında", "Kilsə hakimiyyəti haqqında", "İspaniya monarxiyası haqqında" və s.

Kampanella kilsə və aristokrat hakimiyyətinin birliyini lazım bilir, protestant (protestant — XVI əsrdə islahatçılıq nəticəsində katolisizmdən ayrılan xristian kilsələrinin ümumi adı idi) islahatçılığını rədd edirdi. O, Papanın bütün xristianlar üzərində hakimiyyətini tələb edən ideyalara tərəfdar çıxırdı. Kampanella cəmiyyətdə böyük ictimai dəyişikliklərin zəruriliyindən danışırdı, yer üzərində Allahın hökmranlığını qəbul etməyi, xüsusi mülkiyyətin və istismarın ləğv olunmasını zəruri sayırdı. Tomas Mordan fərqli olaraq, o, bütün bu işlərin kütləvi üsyanlar vasitəsilə həyata keçiriləcəyinə inanırdı. Kampanella ispanlar tərəfindən qarət olunmuş Kalabridə həyata keçirilən sui-qəsdin başında durduğu üçün cinayət məsuliyyətinə cəlb edilmiş və ömürlük həbs cəzasına məhkum olunmuşdur. Həyatının 25 ilini həbsxanada keçirmiş, əsərlərinin çoxunu orada yazmışdır. Elə onun məşhur "Günəş şəhəri" adlı kitabı da həbsxanada qələmə alınmışdır. Bu kitab təsadüfi meydana gəlməmişdir. Əsərdə Kampanella iqtisadi problemlərə o qədər də geniş yer verməmişdir. Kitabda əsasən "Günəş şəhəri"nin dövlət quruluşuna diqqət yetirir, belə hesab edir ki, bu şəhərdə ideallaşdırılmış teokratik (siyasi hakimiyyətin ruhanilərin əlində olan idarə üsulu) sistem olmalı, onun başında da kahin — birinci ruhani durmalıdır. Onun fikrincə, kahinin köməkçiləri isə hökumət nümayəndələri, ağıllı adamlar, sevgi və məhəbbət olmalıdır. Bu köməkçilər müharibə və sülh, hərbi peşə, sənətkarlıq, incəsənət, elm, təhsil məsələləri ilə məşğul olmalı, doğuma nəzarət etməli, tərbiyə, tibb, əkinçilik və heyvandarlıq məsələlərinə diqqət yetirməlidirlər. Yeni sistemdə siyasi hakimiyyət, aristokratiya idarə forması olmalıdır. Bu ölkədə din də təbiət fəlsəfəsi ilə qarışdırılmalıdır. Kampanella deyirdi ki, bütün dünya xalqları birləşməli, onun başında isə Papa durmalıdır. Onun əsərlərində ziddiyyətli fikirlər olsa da, bütövlükdə onlar mütərəqqi xarakterə malikdirlər. Belə ki, Kampanella əksər yazılarında cəmiyyətin inkişafında elmin böyük rolundan, müharibələrin, xüsusi mülkiyyətin ləğv edilməsinin zəruriliyindən, ölkənin ədalətli və ağıllı idarə olunmasından danışırdı. Mor və Kampanella xırda burjua emansipasiyası (azadlığı, xilas olması və humanizmi) ideallarını inkişaf etdirirdilər. Onların fəlsəfəsi Avropa rasional təfəkküründə və xüsusilə maarifçilik fəlsəfəsinə müsbət təsir göstərmişdir.

* * *

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixinə intibah dövrünün fəlsəfəsinin böyük təsiri olmuşdur. İntibah humanizmi, özünün sxolastikaya, asketizmə qarşı apardığı mübarizəsi ilə o zamankı cəmiyyətin inkişafında obyektiv, mütərəqqi rol oynadı. İntibah dövrünün fəlsəfəsi elmlə əlaqəni möhkəmləndirdi, antik fəlsəfəni sxolastik deformasiyalardan təmizlədi, onun müsbət cəhətlərindən bacarıqla istifadə edərək dünya fəlsəfi fikrini daha da zənginləşdirdi. İntibah dövrünün fəlsəfəsinin əsas cəhəti onun dünyəvi xarakterə malik olması idi. Əgər orta əsr fəlsəfəsinin predmeti Allah idisə, intibah dövründə birinci yerdə təbiət dururdu. Bu da nəticədə yeni materialist və mütərəqqi fikirlərin meydana gəlməsi üçün geniş imkanlar yaratdı. İnkişafda olan eksperimental elmin və fəlsəfənin qarşılıqlı təsirinin özü də intibah dövründə fəlsəfi fikrin inkişafına xeyli dərəcədə müsbət təsir göstərdi.

İntibah dövrünün fəlsəfəsi yeni dövrün fəlsəfi ənənələrinə keçid üçün zəruri və qanunauyğun əlaqələrdən biri idi.

DÖRDÜNCÜ FƏSİL

YENİ DÖVR FƏLSƏFƏSİ

1.XVII ƏSR QƏRBİ AVROPA FƏLSƏFƏSİNİN FORMALAŞMASI

İntibah Qərb ölkələrinin fəlsəfi, ictimai-siyasi təfəkküründün inkişafı və sosial problemlərinin həlli üçün xeyli uğurlu işlər görsə də, bir sıra məsələləri həll edə bilmədi, onları yeni dövrə təhvil verərək öz ömrünü başa vurdu. Düzdür, intibahla yeni dövr arasında dəqiq bir sərhəd axtarmaq özü də düzgün olmazdı. Çünki yeni dövr fəlsəfəsinin meydana gəlməsi və inkişafını təmin edən şərait, əsasən, intibah dövründə yaradılmışdı. Lakin intibahın qarşıya qoyduğu problemlər yeni dövrdə həll edildi. Əlbəttə, hər iki dövrü bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Bəs intibah dövründə həlli mümkün olmayan bu problemlər nələrdən ibarət idilər? Elə, yeni dövr filosoflarının qarşısında da bu suallara cavab vermək vəzifəsi dururdu: insan idrakının ən səmərəli formaları hansılardır? Duyğu, yoxsa əql, zəka, intuisiya, yoxsa mühakimə? Yeni dövrdə elm və texnikanın inkişafı da bu suallara cavab verməyi tələb edirdi. Ona görə də fəlsəfənin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri də elmi idrakın metodlarını işləyib hazırlamaqdan ibarət idi.

Orta əsrlərdə yaşayan təbiətşünas alimlər, mütəfəkkirlər və filosoflar artıq başa düşmüşdülər ki, bütün həqiqətləri müqəddəs yazılar vasitəsilə yoxlamaq, müəyyən etmək mümkün deyil-

* * *

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixinə intibah dövrünün fəlsəfəsinin böyük təsiri olmuşdur. İntibah humanizmi, özünün sxolastikaya, asketizmə qarşı apardığı mübarizəsi ilə o zamankı cəmiyyətin inkişafında obyektiv, mütərəqqi rol oynadı. İntibah dövrünün fəlsəfəsi elmlə əlaqəni möhkəmləndirdi, antik fəlsəfəni sxolastik deformasiyalardan təmizlədi, onun müsbət cəhətlərindən bacarıqla istifadə edərək dünya fəlsəfi fikrini daha da zənginləşdirdi. İntibah dövrünün fəlsəfəsinin əsas cəhəti onun dünyəvi xarakterə malik olması idi. Əgər orta əsr fəlsəfəsinin predmeti Allah idisə, intibah dövründə birinci yerdə təbiət dururdu. Bu da nəticədə yeni materialist və mütərəqqi fikirlərin meydana gəlməsi üçün geniş imkanlar yaratdı. İnkişafda olan eksperimental elmin və fəlsəfənin qarşılıqlı təsirinin özü də intibah dövründə fəlsəfi fikrin inkişafına xeyli dərəcədə müsbət təsir göstərdi.

İntibah dövrünün fəlsəfəsi yeni dövrün fəlsəfi ənənələrinə keçid üçün zəruri və qanunauyğun əlaqələrdən biri idi.

DÖRDÜNCÜ FƏSİL

YENİ DÖVR FƏLSƏFƏSİ

1.XVII ƏSR QƏRBİ AVROPA FƏLSƏFƏSİNİN FORMALAŞMASI

İntibah Qərb ölkələrinin fəlsəfi, ictimai-siyasi təfəkküründün inkişafı və sosial problemlərinin həlli üçün xeyli uğurlu işlər görsə də, bir sıra məsələləri həll edə bilmədi, onları yeni dövrə təhvil verərək öz ömrünü başa vurdu. Düzdür, intibahla yeni dövr arasında dəqiq bir sərhəd axtarmaq özü də düzgün olmazdı. Çünki yeni dövr fəlsəfəsinin meydana gəlməsi və inkişafını təmin edən şərait, əsasən, intibah dövründə yaradılmışdı. Lakin intibahın qarşıya qoyduğu problemlər yeni dövrdə həll edildi. Əlbəttə, hər iki dövrü bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Bəs intibah dövründə həlli mümkün olmayan bu problemlər nələrdən ibarət idilər? Elə, yeni dövr filosoflarının qarşısında da bu suallara cavab vermək vəzifəsi dururdu: insan idrakının ən səmərəli formaları hansılardır? Duyğu, yoxsa əql, zəka, intuisiya, yoxsa mühakimə? Yeni dövrdə elm və texnikanın inkişafı da bu suallara cavab verməyi tələb edirdi. Ona görə də fəlsəfənin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri də elmi idrakın metodlarını işləyib hazırlamaqdan ibarət idi.

Orta əsrlərdə yaşayan təbiətşünas alimlər, mütəfəkkirlər və filosoflar artıq başa düşmüşdülər ki, bütün həqiqətləri müqəddəs yazılar vasitəsilə yoxlamaq, müəyyən etmək mümkün deyil-

dir. Ona görə də yeni dövrdə ağlabatan sezmələri ciddi sistematik bilgilər və elmi ideyalarla əvəz etmək lazım gəlirdi. Rasionalizmi əsaslandırmaq, sübut etmək, onu empirizmlə, təcrübi biliklə, praktika ilə əlaqələndirmək vəzifəsi qarşıda dururdu. Bütün bunların əsasında Tanrıya, xarüqüladə qüvvələrə müraciət etmədən dünyanın meydana gəlməsini, kainatın quruluşunu, cəmiyyətin təbiətini, insanın mahiyyətini izah etməyə böyük ehtiyac hiss olunurdu.

XVII əsr həm də özü ilə birlikdə şəxsiyyətin azadlığının, onun hüquqlarının, ləyaqətinin qorunması hisslərini təmin edən ideyalar gətirmişdi. Kəskin sosial ziddiyyətlər filosoflardan, sosioloqlardan bu problemlərin həlli üzərində ciddi düşünməyi tələb edirdi. Yeni dövrün qarşısında duran mürəkkəb və vacib məsələlərin uğurla həll edilməsinə şərait yaradan əsas, başlıca amillər artıq həyat meydanında idi. Onlar aşağıdakılardan ibarət olmuşdur:

Birincisi, Qərbi Avropa ölkələrinin iqtisadi, ictimai-siyasi və mənəvi həyatında əhəmiyyətli dəyişikliklər baş vermişdi. XVI əsrin axırı, XVII əsrin əvvəllərində Avropada iqtisadi inkişafın mərkəzi tədricən İngiltərəyə, Hollandiyaya, qismən də Fransaya keçmişdi. Bu dövrdə İspaniya, Hollandiya satış bazarına çevrilmişdi. Lakin getdikcə Hollandiya malları İspaniya bazarlarının ehtiyacını ödəmirdi. Bu da manufaktura istehsalının inkişafı üçün böyük bir amilə çevrilmişdi. İstehsalın inkişafı ilə əlaqədar yeni ictimai münasibətlər yaranır, eyni zamanda Hollandiya ilə İspaniya arasında ziddiyyətlər kəskinləşirdi. XVI əsrin ikinci yarısında İspaniya hegemonluq iddiasına düşmüş, bu da digər Qərbi Avropa dövlətlərinin narazılığına səbəb olmuşdu. Nəticədə İspaniya dövlətinin əleyhinə bir sıra hərəkatlar başlandı. Hollandiyanın, demək olar ki, bütün təbəqələri İspaniya hegemonluğuna qarşı çıxdı. Avropada bu çıxışlara 1609-cu il birinci burjua inqilabı ilə yekun vuruldu. Hollandiya burjua inqilabı hələ o qədər də yetişməmiş olan burjua sinfinin ilk siyasi çıxışı idi. XV əsrin ikinci yarısından İngiltərə

tədricən birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edən dövlətlər sırasına yüksəldi. I Yelizavetanın (1558-1603) hökmranlığı dövründə İngiltərədə sənətkarlıq inkişaf etməyə başladı. Bu da manufaktura istehsalının meydana gəlməsi və inkişafına, ticarət əlaqələrinin genişlənməsinə səbəb oldu. XVI əsrin 60-cı illərinin əvvəllərindən İngiltərə dənizdə və dünya ticarətində hegemonluq iddiasına düşdü. Belə bir şəraitdə iqtisadi fəaliyyət, real praktiki həyatın mənafeyi tələb edirdi ki, yaranmaqda olan yeni burjuaziya həqiqi mənada dünyanın və təbiətin elmi əsaslarla dərkinə nail olsun. Elmi idrakın inkişafı son nəticədə yeni dövr fəlsəfəsinin sosial və qnoseoloji əsaslarına çevrildi. Hissi idraka əsaslanan elm sahələri daha da inkişaf etməyə başladı. Bu da yeni dövr fəlsəfi təfəkküründün formalaşmasında böyük əhəmiyyət kəsb etdi.

İkincisi, XVII əsrin fəlsəfi təliminin yaranmasında əsas amillərdən biri də feodalizm cəmiyyətinin içərisində yeni kapitalist istehsal münasibətlərinin meydana gəlməsi oldu.

Üçüncüsü, bu fəlsəfənin yaranması təbiətşünaslıq elmlərinin, habelə onun daha yüksək inkişaf etmiş sahəsi olan mexanikanın səviyyəsi ilə bağlı idi.

Yeni dövrdə insan fikrinin ən böyük nailiyyətlərindən biri sayılan mexaniki, metafiziki materializm yarandı. Bu materializm bəşəriyyətin gələcək əqli inkişafına müsbət təsir göstərdi. Onun nümayəndələri dünyanın maddiliyi və dərkedilənliyi haqqında xeyli orijinal və əhəmiyyətli fikirlər söylədilər. Mexaniki materialistlər mütərəqqi burjuaziyanın nümayəndələri kimi fəaliyyət göstərir, idealizmə, orta əsr sxolastikasına qarşı çıxırdılar. Öz sələflərindən fərqli olaraq onlar təcrübəyə müəllim kimi baxır, təbiəti isə fəlsəfənin obyekti hesab edirdilər. Bütün bunlar mexaniki, metafiziki materializmə imkan verdi ki, fəlsəfi fikirləri əyani surətdə əsaslandırsın və təbiəti eksperiment yolu ilə öyrənsin. Bu materialistlər dünyanın dərk olunmasında idrakın müşahidə, eksperiment və induksiya kimi metodlarından istifadə edirdilər. Mexaniki materializmin nümayəndələri mexanika-

nın qanunlarını ən ümumi qanunlar sayırdılar. Hətta bu qanunlarla bioloji və sosial hadisələrin izahına cəhd göstərir, üzvi və qeyri-üzvi aləmi dərk etməyə çalışırdılar. Mexaniki materialistlər həm də metafiziki materialistlər idilər. Gerçəkliyin predmet və hadisələrini bir-birindən təcrid olunmuş şəkildə öyrənirdilər. Təbiəti tərkib hissələrinə bölür, lakin ona vacib bütöv bir sistem kimi baxa bilmirdilər. Metafizik materialistlər materiyanın hərəkətini cismin məkan daxilində yerdəyişməsi kimi başa düşürdülər. Bu materialistlər həm də seyrçi materialistlər idilər. Onlar dünyanı seyr etməklə kifayətlənir, onu dəyişdirmək vəzifəsini qarşıya qoymurdular. Seyrçi materialistlər insanın ətraf mühitə fəal təsirini nəzərdən qaçırırdılar. Bu materialistlər təbiəti materializm mövqelərindən izah etsələr də, cəmiyyət hadisələrinə idealistcəsinə yanaşırdılar. Dünyanın dərk edilməsi və idrakın pillələri haqqında mexaniki, metafizik materialistlərdə müxtəlif meyllər mövcud idi. Bəzi materialistlər hissi idraka, digərləri isə məntiqi idraka üstünlük verirdi. Bir sıra materialistlər həm hissi, həm də məntiqi idrakdan danışır, lakin bu məsələni axıra qədər düzgün həll edə bilmirdilər. Ona görə də hissi idrakla məntiqi idrak arasındakı dialektikanı düzgün başa düşmürdülər.

Mexaniki, metafiziki materializmin bütün məhdud cəhətlərinə baxmayaraq, o, materialist dünyagörüşün formalaşmasında mühüm rol oynadı. İdrak problemlərinin həllində də onların əvəzsiz xidmətlərini unutmaq olmaz. Mexaniki materialistlər metafizik təfəkkür üsulunu təbiətşünaslıqdan fəlsəfəyə gətirirdilər. Sözsüz ki, gerçəkliyin dərk olunmasında metafizik təfəkkür metodunun rolunu inkar etmək qeyri-mümkündür. Müəyyən həddə qədər metafizikcəsinə anlama üsulu gerçəkliyin dərk olunmasında nəinki müəyyən əhəmiyyət kəsb edir, o həm də zəruridir. Belə bir şəraitdə yeni dövrün fəlsəfi təlimi formalaşmağa başlamışdır. Onun yaranmasında Bekonun və Dekartın xüsusi xidmətləri olmuşdur.

FRENSİS BEKON

BEKON (1561—1626) Londonda zadəgan ailəsində anadan olmuşdur. Onun atası Nikolas Bekon Yelizaveta sarayında yüksək mənsəb sahiblərindən biri idi. İngiltərənin böyük möhürü ona etibar edilmişdi. Nikolas son dərəcə qabiliyyətli, sağlam əqlə və dərin zəkaya malik bir adam, səriştəli dövlət xadimi olmuşdur. O, 20 il dövlət aparatında qulluq etmiş, ömrünün sonuna qədər orada öz əhəmiyyətinə görə ikinci vəzifəni tutmuşdur. Nikolasın arvadı, Bekonun anası Anna Kuk yüksək hazırlığa malik ziyalı qadın idi, qədim yunan, latın dillərini çox yaxşı bilirdi, ilahiyyat traktatlarını ingilis dilinə tərcümə edirdi. Bekon Kembric Universitetində oxumuşdur. O zaman burada mövcud olan təlim prosesi, hadisələrə sxolastikcəsinə yanaşma heç bir vəchlə Bekonu qane etmədiyi üçün dərsə məsuliyyət hissi ilə yanaşmırdı. Universitetdə təbiətin dərk edilməsinə dair verilən biliklər Bekonun arzu və istəklərinə uyğun gəlmirdi. O qəti qərara gəlmişdi ki, təbiət haqqında bilik qazanmaq üçün birinci növbədə təbiətin özünü tədqiq etmək lazımdır. Universiteti bitirdikdən sonra öz qardaşı ilə birlikdə Fransaya yola düşür. Fransada keçirdiyi illər Bekon üçün ciddi siyasi təfəkkür məktəbi idi. O burada Fransa mədəniyyətinin və elmi ictimaiyyətin bir sıra görkəmli şəxsiyyətləri ilə tanış olur. Atasının ölümündən sonra Bekon 1579-cu ilin fevral ayında yenidən İngiltərəyə qayıdır və maliyyə sahəsində praktiki işlərlə məşğul olur. Bununla əlaqədar onda hüquqi təcrübə sahəsində çalışmaq ehtiyacı yaranır, ona görə də hüquq elmlərini öyrənmək məcburiyyətində qalır. Bekon siyasi həyatda da fəal iştirak etməyə başlayır. Az sonra o elm, siyasət, incəsənət və mədəniyyət problemlərinə həsr olunmuş diskussiyalarda müvəffəqiyyətlə iştirak edir. Beləliklə, Bekon siyasət və elm aləmində məşhur şəxsiyyətə çevrilir. Onun siyasi karyerası şotlandiyalı I Yakovun dövründə özünün ən yüksək zirvəsinə qalxır. Çox keçmədən o, böyük möhürü saxlayan lord, bir qədər sonra isə lord-

kansler vəzifəsinə yiyələnir. 1621-ci ildə Bekon rüşvətxorluqda, satqınlıqda günahlandırılır və cinayət məsuliyyətinə cəlb edilir, az sonra bəraət qazanır. Məhkəmənin hökmü ləğv olunduqdan sonra Bekon siyasətdən və dövlət işlərindən uzaqlaşır, ömrünün sonuna qədər elmi işlə məşğul olur. Yeni dövrün fəlsəfi təfəkküründə formalaşması ilk növbədə Frensis Bekonun adı ilə bağlıdır. O, ingilis materializminin və yaşadığı dövrün eksperimental elminin banisi idi.

Frensis Bekon fəlsəfəyə və təbiətşünaslıq elmlərinə dair görkəmli əsərlərin müəllifidir. Onun bir qrup tədqiqatları elmin və elmi idrakın yaranması məsələlərinə həsr edilmişdir. Onlardan ən böyüyü 1620-ci ildə yazdığı və layihə adlandırdığı "Elmlərin geniş miqyasda bərpası" adlı əsəridir. Onun birinci hissəsində Bekon elmin ləyaqətindən, onun qədir-qiymətindən və inkişaf etdirilməsi yollarından danışır. Əsərin ikinci hissəsi "Yeni Orqanon" adlanır ("orqanon" yunanca organon sözündəndir, mənası silah, alət deməkdir). O, əsərin bu bölməsini induktiv metoda həsr etmişdir.

Bekonun digər qrup əsərlərinə "Əxlaqi, iqtisadi və siyasi esse" (1597) (esse — qısa oçerklər məcmuəsi deməkdir), "Qədim xalqların müdrikliyi haqqında" (1609), "Yeni Atlantida" (1627), "Prinsiplər və başlanğıclar haqqında" adları ilə məşhur olan tədqiqatları daxildir. Esse Bekonun birinci fəlsəfi əsəridir. Həmin əsər 58 qısa qeyddən ibarətdir. Bu qeydlər əxlaq, iqtisadiyyat, siyasət, fəlsəfə, estetika elmlərinin müxtəlif problemlərinə həsr olunmuşdur. Əsərin "Təcrübələr və təlimatlar" adlanan bölməsi özünün sağlığında iki dəfə nəşr edilmişdir. Bekon yazırdı ki, onun əsərləri içərisində ən geniş yayılanı elə bu əsəridir. O qeyd edirdi ki, "Allahın köməyi ilə mənim qələmimə nəsib olan bu əsər ən yaxşı bəhrələrdəndir".

Bekonun "Yeni Atlantida" əsərini sosial utopiya adlandırmaq olar. O, bu əsərdə cəmiyyətin ən əlverişli qaydada təşkilinə dair öz fikirlərini şərh etmişdir.

F.Bekon "VII Henrixin tarixi" adlı bir əsər də yazmışdı. Burada ingilis ictimai quruluşu təhlil olunur, Henrix dövründə sənətkarlığın və sahibkarlığın inkişafı üçün geniş imkanlar yaradıldığı qeyd edilir. O, həmin əsərdə keçmişi ideallaşdırır, onun nöqsanlarını aydın təsəvvür edə bilmir. Buna baxmayaraq yaşadığı dövrdə onun cəmiyyət haqqındakı baxışlarını və ictimai inkişafın qanunauyğunluqları barəsində fikirlərini mütərəqqi baxışlar kimi qiymətləndirmirdilər. Bekon cəmiyyət hadisələrinə idealistcəsinə və mexaniki materializm mövqelərindən yanaşırdı.

Bekon fəlsəfəsi o zamankı cəmiyyətin obyektiv tələblərindən meydana gəlir və yeni yaranmaqda olan mütərəqqi sinfin mənafeyini əks etdirirdi. Təcrübi tədqiqatların aparılması, təbiətin dərkinin zəruriliyi haqqında onun fikirləri yeni yaranmaqda olan mütərəqqi burjuaziyanın istək və arzularına tamamilə uyğun idi. Bekon fəlsəfəni bir seyrçi elm kimi rədd edir, onu təcrübi idraka əsaslanan, real dünya haqqında elm adlandırırdı. Bu fikir həqiqətə münasibət məsələsində də özünü tam aydınlığı ilə açıb göstərirdi.

Frensis Bekon "həqiqətin ikiliyi" konsepsiyasının tərəfdarı idi. O, belə hesab edirdi ki, iki cür həqiqət var: 1."Dini həqiqət" (Allah haqqında həqiqət, ilahiyyat həqiqəti). 2."Fəlsəfi həqiqət", yəni dərk olunmuş, seyr edilmiş həqiqət. Əlbəttə, burada yeni bir şey yoxdur. Həqiqətin ikiliyi haqqında təlim Bekondan da çox-çox əvvəllər mövcud idi. Lakin əvvəlkilərdən fərqli olaraq Bekon fəlsəfəsində "fəlsəfi həqiqət" "ilahiyyat həqiqətini" xeyli dərəcədə məhdudlaşdırırdı. Bunun da öz dövrü üçün mütərəqqi əhəmiyyəti vardı. Bütün bunlara görə də Hegel onun fəlsəfəsini xarakterizə edərək göstərirdi ki, "Bekon fəlsəfəsi xarici təbiəti və insanın ruhi aləmini müşahidə edən fəlsəfə idi".

Bekon özünün fəlsəfi sistemində elm, bilik və idrak problemlərinə xüsusi diqqət yetirirdi. O, yaşadığı cəmiyyətin sosial problemlərinin və ziddiyyətlərinin həllini elmin gələcək inkişafında görürdü. Bekon belə zənn edirdi ki, maddi istehsalın tərəqqisini elmin gücü ilə təmin etmək olar. Xırda sənətkarlığı manu-

faktura və sənaye təcrübəsinə çevirməyi elmdən kənarda təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Bunun üçün təbiətşünaslıq elmlərinin məlumatlarından geniş istifadə etmək lazımdır. Bekon elmin mənası, məqsədi və vəzifəsi haqqında "Elmin geniş miqyasda bərpası" əsərində yazırdı ki, bütün insanlar elmin həqiqi məqsədini başa düşməlidirlər. Onlar elmdən nə özlərinin ruhu xatirinə, nə alim mübahisəsi xatirinə, nə şan-şöhrət, nə məkrli məqsədlər, nə də ki, hakimiyyət əldə etmək üçün istifadə etməməlidirlər. İnsanlar elmdən bəhrələnməli, həyat özü böyük uğurlar əldə etməlidir.

F.Bekon gerçəkliyin, real surətdə mövcud olan dünyanın dərk edilməsində elmin roluna böyük əhəmiyyət verirdi. Onun fikrincə idrakın əsas silahı hisslər, təcrübə və eksperimentdir. Bu onu göstərir ki, Bekon fəlsəfəsi üçün təbii-elmi idrak səciyyəvidir. Cəmiyyətin inkişafında elmin, biliyin və idrakın rolundan danışan Bekon aşağıdakı qərara gəlir: "Bütün imkanlardan istifadə edib fikirlərlə şeylərin qarşılıqlı əlaqəsini təzələmək və onları bir-birinə daha da yaxınlaşdırmaq lazımdır". Bekon fəlsəfəsinin materialist meylini Hegel belə qiymətləndirirdi: "Bekon sxolastik mühakimə üsulunu tamamilə rədd etdi. Ziyalı adamın hissi ilə qavranılan hadisələr haqqında yürütdüyü mühakimə Bekon mövqeyinin mahiyyətini təşkil edir". Bekon materializmində müəyyən bir kompromis vardır (kompromis — qarşılıqlı güzəşt əsasında razılaşma, uzlaşma deməkdir). Bu kompromis özünü Bekonun "həqiqətin ikiliyi" nəzəriyyəsində və insan ruhunun "ikiliyi" haqqında baxışlarında daha aydın şəkildə göstərir. Əlbəttə, Bekon ilahiyyatın tədqiqat sahəsini fəlsəfənin tədqiqat sahəsindən ayırırdı. Bununla əlaqədar o, belə bir sual qarşısında dayanmışdı: insan bu iki sahənin hansına məxsusdur? Bekon həmin suala birmənalı cavab vermişdir: "İnsan bir cismani varlıq kimi elm və fəlsəfənin tədqiqat sahəsinə məxsusdur". Ruh haqqında söhbət gedəndə Bekon onu iki hissəyə bölür: 1.Ağlasığan ruh. 2.Hissi ruh. Ağlasığan ruh insana Allahın məsləhəti ilə verilir. Bekon deyirdi ki, bu ilahiyyatın predmetidir.

Hissi ruh isə cismani xarakterə malikdir. Ona görə də fəlsəfənin tədqiqat sahəsinə aiddir.

Deyilənlərdən aydın olur ki, Bekonun fəlsəfi təfəkküründün ümumi meyli materialist xarakterə malikdir. Ona görə də təsadüfi deyildir ki, Marks və Engels Bekonu ingilis materializminin, habelə bütün müasir eksperimentləşdirici elmin banisi hesab etmişlər.

Lakin yeni dövrün təbiət elmləri rüşeym halında olduğu üçün Bekonun materializmi istər tarixi, istərsə də qnoseoloji cəhətdən məhdud idi. Eyni zamanda bu materializm insan, insan əqli haqqında intibah dövrünün anlayışlarının təsiri altında yaşayırdı. Ona görə də Bekon materializmi dərin struktura malik deyildi, əslində o, bir bəyannaməni xatırladırdı. Marks və Engels yazırdılar ki, "Bekon fəlsəfəsində, sadəlövh formada olsa da, hərtərəfli inkişafın rüşeymləri var idi. Həm də onun təlimində materiya özünün şairanə hissi parıltıları ilə insanın üzünə gülür". Bu fikri necə başa düşmək olar? Birincisi, Bekon fəlsəfəsindən danışanda ilk növbədə bilmək lazımdır ki, o, mexaniki metafiziki materializmin nümayəndəsidir. İkincisi, Bekonun mexaniki, metafiziki materializmin nümayəndəsi olması heç də o demək deyildir ki, o, inkişaf ideyasından tamamilə imtina edirdi.

Təbiətin materialist anlayışının əsasını verən Bekon materiya və hərəkət barəsində, dünyanın dərk olunması haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir. Hər şeydən əvvəl onu deyək ki, Bekon fəlsəfəsində materiya dünyada mövcud olan hər şeyin əbədi əsası və ilkin səbəbidir. Bekon şeylərdə atomistik struktur axtarır və belə hesab edirdi ki, materiya atomlardan ibarətdir. "Prinsiplər və başlanğıclar haqqında" əsərində yazırdı ki, atomlar materiyaya, formaya, ölçüyə, müəyyən yer tutumuna, müqavimət qüvvəsinə, hərəkətə malik olan real varlıqlardır. O, materiyanı hissi keyfiyyətlərin obeyktiv müxtəlifliyi kimi başa düşür və belə zənn edirdi ki, bu keyfiyyətlər insan tərəfindən qavranılır. Bekon materiyanın passivliyi, ətalətliyi haqqında təsəvvürləri rədd edirdi. O göstərirdi ki, materiya daxili fəallığa malikdir.

Hərəkəti materiyanın ayrılmaz tərkib hissəsi sayan Bekon onu yalnız cismin məkan daxilində yerdəyişməsi kimi başa düşmürdü. O deyirdi ki, təbiətdə sonsuz sayda hərəkət formaları və növləri ola bilər. Hərəkətin həmin formaları və növlərinin kombinasiyası nəticəsində gerçəkliyin predmetləri, şeyləri yaranır.

Materiyanın kəmiyyətinin saxlanması haqqında da Bekonun fikirləri maraqlıdır. O, bu barədə "Yeni orqanon" əsərində yazırdı: "Materiyanın bütün kəmiyyətləri, yaxud onların məcmusu daimidir, onlar nə artmırlar, nə də azalmırlar".

Frensis Bekonun idrak nəzəriyyəsi sahəsində xidmətləri təkzibedilməzdir. O, idrakın və təfəkkürün metodları haqqında xüsusi təlim yaratmışdır. Onun fəlsəfəsində idrak fəaliyyətinin çıxış nöqtəsi, hər şeydən əvvəl hisslər idi. Ona görə də çox zaman Bekonu empirizmin (yunanca empeiria sözündəndir, mənası təcrübə deməkdir) banisi, hissi idrakın tərəfdarı hesab edirdilər. Yeni dövrdə ingilis materializminin əksər nümayəndələri hissi idrak mövqeyində dururdular. İdrak nəzəriyyəsi sahəsində fəlsəfi meylin əsas prinsipi aşağıdakı tezisdə əks olunmuşdur. "İnsan əqlində elə bir şey yoxdur ki, o, buna qədər hisslərdən keçməsin". Əlbəttə, Bekon hissi idrakı mütləqləşdirmir, idrakın digər formalarını da inkar etmirdi. Onun hissi idrak haqqındakı mülahizələri sxolastikaya qarşı yönəldilmişdi. Bekon özü bu barədə yazırdı: "Mən idrak prosesində hissi qavrayışın rolunu həddindən artıq dərəcədə şişirtmirəm. Lakin elə hərəkət edirəm ki, hisslərə yalnız eksperiment qiymət versin. Eksperiment özü şeylər haqqında məlumat verir. Xüsusi cihazlarla silahlanmış təcrübənin incəliyi hisslərin özlərinin incəliyini üstələyir".

Bekon hissi idrakı bir qədər dar mənada, təcrübə və eksperimentin ümumi kontekstinə daxil edir. Ona görə də Bekon fəlsəfəsini (xüsusən onun idrak nəzəriyyəsini) empirik fəlsəfə adlandırmaq daha dəqiq olardı. Bekon empiriyanı eksperimentə əsaslanan təcrübəni (əlbəttə, hissi qavrayışdan təcrid olunmamış) yeni elmi metodun çıxış nöqtəsi hesab edir, məntiqi isə idrakın silahı — orqanon kimi başa düşürdü. Lakin Bekonun məntiqi Aristotelin sillogizm nəzəriyyəsinə (məntiqi nəticəyə) əsaslanan deduktiv məntiqdən kəskin şəkildə fərqlənirdi. Bekon deyirdi ki, sillogizm məntiqi əsl bilik əldə etmək və həqiqətə nail olmaqda insanlara kömək göstərməyə qadir deyildir. O yazırdı ki, "Mənə qalırsa, mən sillogizm yolu ilə sübutları rədd edirəm, ona görə ki, o, yalnız qarmaqarışıqlıq yaradır, təbiət nəzarətdən, müşahidədən yayınır. Bu məntiqlə mühakimə yürüdülən zaman hər cür səhvlərə yol verilə bilər, çünki sillogizm mühakimələrdən ibarətdir, mühakimələr sözlərdən yaranmış, sözlər isə anlayışların işarələridir". Orta əsrlərdə deduktiv sillogizm məntiqindən sxolastik spekulyativ diskussiyalarda istifadə olunurdu.

F.Bekon bunlara qarşı yeni məntiq irəli sürür. O göstərir: "Mənim məntiqim üç şeydə ənənəvi məntiqdən fərqlənir: 1. Özünün məqsədi cəhətdən. 2. Sübutetmə üsulundan. 3. Tədqiqatın harada başlaması cəhətdən. Mənim elmimin məqsədi sübutlar kəşf etməkdən ibarət deyildir. Mənim məqsədim birbaşa cismlərin özlərini əks etdirmək və təhlil etməkdən ibarətdir".

Göründüyü kimi, Bekon fəlsəfəsi hansı məqsədə tabedirsə, onun öz məntiqi də həmin məqsədə tabedir. O, öz məntiqinin əsas iş metodunu induksiya (xüsusi mülahizələrdən ümumi nəticə çıxarmaq üsulu) sayırdı. Bekon belə hesab edirdi ki, yalnız bu üsulla nəinki məntiqdə, hətta bütün idrak prosesində nöqsanlardan azad olmaq mümkündür. O, induksiyanı belə xarakterizə edir: "İnduksiya dedikdə mən elə sübut formasını nəzərdə tuturam ki, o, hisslərə baxsın, onlara göz yetirsin, şeylərin təbii xarakterini dərk etməyə nail olsun, əməli fəaliyyətə can atsın və onunla qaynayıb-qarışsın". İnduktiv metod gerçəkliyin eksperimental, təcrübi yolla öyrənilməsinə yönəldilmişdir. Həmin metod ayrı-ayrı faktlardan ümumi müddəalara keçməyi tələb edir. Başqa sözlə, ayrı-ayrı faktlar ümumi müddəalara aparıb çıxarır. Lakin Bekon bu metodun rolunu həddindən artıq şişirdir, idrakda deduksiyaya heç bir əhəmiyyət vermirdi. O, faktiki induksiyanı deduksiyadan təcrid edirdi. Əlbəttə, Bekon səhv edirdi, heç bir vəchlə onların

birini digərindən ayırmaq olmaz. O, induktiv metodun özünə də tənqidi yanaşaraq deyirdi ki, biz faktları sadalamaqla məşğul olan induktiv metoddan imtina etməliyik. İnduktiv metod faktları təhlil edib müəyyən bir nəticəyə gəlməlidir. Bekona görə "elmlərə induksiyanın elə forması lazımdır ki, o, təcrübəni təhlil etsin, tədqiq edilən obyektin ayrı-ayrı elementlərini bir-birindən fərqləndirə bilsin. Yalnız bunlardan sonra nəyi isə rədd edib və nəyi isə qəbul edərək inanılmış nəticə çıxarmaq olar".

Bekon yeni məntiqin işlənib hazırlanmasını məqsədəmüvafiq hesab edirdi. Onun fikrincə yeni məntiq yalnız idrakın həqiqiliyini təmin edən vasitə deyil, o, eyni zamanda, elmin nəzəri əsaslarının yaradılmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edən bir vasitə olmalıdır. O, bu barədə belə deyirdi: "Məndə belə bir inam əmələ gəlib ki, əsl məntiq elmin ayrı-ayrı sahələrinə nüfuz etməlidir". Əsl məntiq yalnız kəmiyyət cəhətdən deyil, eyni zamanda keyfiyyət cəhətdən də elmin yüksəlişini təmin etməlidir.

Bütün bunların hamısına yalnız və yalnız gerçəkliyin hadisələrini dərk etməklə nail olmaq mümkündür. Bekon belə hesab edirdi ki, təbiətin dərk olunması yolunda insanlara xas olan bir sıra maneələr, "yanılmalar" — (idollar) vardır. Onun fikrincə, bu yanılmaların başlıcası aşağıdakılardan ibarətdir: 1. "Cins yanılmaları", 2. "Mağara yanılmaları", 3. "Bazar yanılmaları", 4. "Teatr yanılmaları". Bu yanılmaların hər birini ayrılıqda təhlil edək.

1. "Cins yanılmaları" haqqında. "Bu yanılmaların əsası insanın öz təbiətindədir, insan nəslinin özündədir. Onlar həm təbii, həm də anadangəlmə olur. İnsan əqli şeyləri əks etdirərək öz təbiəti ilə şeylərin təbiətini bir-birilə qarışdırır və onları təhrif edir". Həmin yanılmalar insan əqlinin məhdudluğundan və hisslərin naqisliyindən doğur. Belə yanılmaları necə aradan qaldırmaq olar? Bunun üçün, birinci növbədə, onların insan əqlinin təbii xassəsi olduğunu başa düşmək lazımdır. Eyni zamanda idrak prosesində yeni induksiyanın qaydalarına ardıcıl surətdə əməl olunmalıdır.

2. "Mağara yanılmaları" haqqında. Onlar insanın fərdi xüsusiyyətindən, ayrı-ayrı adamların sosiyyəvi həyat tərzindən doğur. Bekon bu barədə yazır: "Mağara yanılmaları — bir fərd kimi insanın öz yanılmalarıdır. Ona görə ki, hər bir adamın özünün fərdi mağarası və ya yuvası var. Bu mağara fərdin təbiətini dəyişdirir və təhrif edir. Bir tərəfdən ona görə ki, hər kəsin özünün müəyyən, xüsusi təbiəti vardır, digər tərəfdən də ona görə ki, hər bir fərd müxtəlif cür tərbiyə almış və müxtəlif adamlarla ünsiyyətdə olmuşdur. Digər tərəfdən də ayrı-ayrı fərdlər müəyyən kitablar oxumuş, həmin kitablar bu və ya digər fərdə müxtəlif cür təsir bağışlamışdır. Bir də ki, hər bir fərdin ruhu olduqca dəyişkəndir, dolaşıqdır və elə bil ki, təsadüfidir".

3. "Bazar yanılmaları" haqqında. Bu yanılmaların kökünü insanların sosial həyatında axtarmaq lazımdır. Elə yanılmalar var ki, insanlar bir-biri ilə ünsiyyətdə olanda yaranır. Onları biz "Bazar yanılmaları" adlandırırıq. "Bazar yanılmaları" adamların sözləri düzgün işlətməmələrindən və köhnəlmiş anlayışlardan aralana bilməmələrindən törəyir, nəticədə insan əqlinə maneçilik törədir. Bekon onları yanılmaların ən zərərlisi hesab edir və yeni induksiyanın qaydalarına ardıcıl surətdə əməl etmək yolu ilə bu yanılmaları aradan qaldırmağı mümkün sayır.

4. "Teatr yanılmaları" haqqında. Həmin yanılmaların kökləri Bekon dövrünün elminə və fəlsəfəsinə gedib çıxır. Bekon bu barədə deyir: "Bu yanılmalar insan fikrinə müxtəlif fəlsəfi təlimlərdən köçüb gəlmişdir. Mən onları "Teatr yanılmaları" adlandırıram, ona görə ki, ənənəvi surətdə kəşf edilmiş bütün fəlsəfi sistemlər elə bil ki, teatr oyunlarına bənzəyir. O fəlsəfi sistemlərin nümayəndələri bəzi teatrlarda olduğu kimi uydurulmuş dünyalar yaradırlar. Həmin yanlış və uydurulmuş müddəalar bəzən insanlar tərəfindən tənqidsiz mənimsənilir ki, bu da insanda saxta təsəvvürlər yaradır və gerçəkliyi düzgün dərk etməyə maneçilik törədir.

F.Bekonun idrak prosesində məqsədəmüvafiq bildiyi metodlardan biri də təhlili təcrübə metodudur. Bu metodun mahiyyəti

aşağıdakılardan ibarətdir: 1. Faktların müşahidə olunması. 2. Faktların sistemləşdirilməsi və onların müxtəlif siniflərə, şöbələrə, dərəcələrə bölünməsi. 3. Lazım olmayan faktlardan imtina edilməsi. 4. Predmetin öz tərkib hissəsinə ayrılması. 5. Təcrübədə faktların yoxlanması. 6. Ümumiləşdirmə.

F.Bekon təcrübəyə əsaslanmadan, yalnız əqlin gücü ilə həqiqəti axtarmaq kimi sxolastik yollardan, metodlardan imtina edirdi. Eyni zamanda göstərirdi ki, idrak yalnız hissi məlumatlara əsaslana bilməz. İdrakın vəzifəsi təbiətin qanunlarını, şeylərin, hadisələrin daxili, səbəbiyyət əlaqələrini açmaqdan ibarətdir. Buna isə nəzəri təfəkkür və ya məntiqi idrak vasitəsi ilə nail olmaq mümkündür. Bekon yeni dövrün fəlsəfəsində vahid adam idi ki, idrakda hissi və rasional pillələrin birliyinin zəruriliyi məsələsini qarşıya qoymuşdu. Bu isə materialist idrak nəzəriyyəsinə onun böyük töhfəsi kimi qiymətləndirilməlidir. Lakin Bekon düzgün qoyulmuş həmin məsələnin həllinə nail olmadı. O, nəzəri təfəkkürün idrak prosesindəki həqiqi əhəmiyyətini başa düşə bilmədi, bir empirik kimi onu düzgün qiymətləndirmədi. Əvvəldə dediyimiz kimi, o, "həqiqətin ikiliyi" nəzəriyyəsinin tərəfdarı idi. O deyirdi ki, elmin öz idrak sahəsi var, o, təbiətdir. Dinin isə idrak sahəsi ruh və o biri dünyadır.

Bekon fəlsəfəsində teizm (yunanca theos sözündəndir, mənası Allah deməkdir. Dünyanın ağıl və idraka malik bir şəxsiyyət kimi təsəvvür edilən Allah tərəfindən yaradılıb idarə olunduğunu iddia edən dini mistik ehkam) qalıqları, dini-ilahi meyllər də vardır. Məsələn, onun əsərlərində belə ifadələrə də rast gəlmək olar: "Hər şey Allahdan yaranır". Bekon materialist olsa da, dinə qarşı açıq çıxış etmirdi. O deyirdi ki, elmlə yanaşı din də mövcud ola bilər. Bununla birlikdə, Bekon elmə ayrıca, müstəqil yaşamaq hüququ verirdi və yazırdı ki, onun buna hüququ vardır. Bunlar hamısı sübut edir ki, o, ardıcıl materialist olmamışdır. Marks göstərirdi ki, Bekonun təlimi ardıcıl olmayan teoloji fikirlərlə də doludur.

F.Bekon fəlsəfəsində onun sosioloji və siyasi görüşləri də diqqəti cəlb edir. "VII Henrixin tarixi" və "Yeni Atlantida" əsərlərində onun sosioloji baxışları öz əksini tapmışdır. Bekonun sosial fəlsəfəsi insanları sülhə çağırır, qarşılıqlı ədavətə qarşı mübarizəyə səsləyirdi. İnsan idrakının ecazkar qüdrətinin sərhədlərini genişləndirməyi lazım bilirdi. Bekon bu barədə yazırdı: "Bizim fəlsəfəmiz insanları qarşılıqlı ədavətə, vuruşmağa, döyüşməyə çağırmır. Biz istəyirik ki, insanlar öz aralarında sülhə gəlib, birgə qüvvələrlə təbiətə qarşı mübarizəyə başlasınlar, hücuma keçib insan qüdrətinin sərhədlərini fəth edərək onu bir qədər də genişləndirsinlər".

Bekon insanların nəzər diqqətini ideal cəmiyyətin yaradılmasının zəruriliyinə cəlb edirdi. Lakin onun ideal cəmiyyət haqqında fikirləri Tomas Morun və Kampanellanın təliminə nisbətən daha mühafizəkar idi. Məsələn, onun əfsanəvi Bensalema adasındakı ideal cəmiyyəti, mahiyyət etibarilə o zamankı ingilis cəmiyyətinin ideallaşdırılması demək idi. Bu cəmiyyətdə insanlar varlılara və kasıblara bölünür. Həmin adada insanların həyatında xristian dini mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Orada "Solomon evi" adlanan alimlər cəmiyyəti ölkənin idarə olunmasında və xalq kütlələrinin təşkilində həlledici rol oynayır. Bu utopiyada Bekon elmi insan fəaliyyətinin mühüm formalarından biri sayırdı. Bensalemadakı ideal cəmiyyətdə tərbiyəsiz qadın mühakimə olunur, oğurluq, qanun pozğunluğu və s. neqativ hadisələr ittiham edilir. Bekonun sosial utopiyasındakı tənqidi qeydlər hökmran siniflərə qarşı yönəldilməmişdir. Onun məqsədi həmin cəmiyyəti sağlamlaşdırmaqdan, neqativ hadisələrdən təmizləməkdən ibarət idi.

Bekon yeni dövrün fəlsəfəsinin formalaşmasında xüsusi rol oynadı. Onun empirizmi istər tarixi, istərsə də məntiqi cəhətdən məhdud idi. İdrakın gələcək inkişafı baxımından Bekon fəlsəfəsi öz dövrü üçün mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Yeni dövr fəlsəfəsinin banilərindən biri də Dekart idi.

RENE DEKART

DEKART (1596—1650) Fransanın Turen vilayətinin Laye qəsəbəsində zadəgan ailəsində anadan olmuşdur. O, yeni dövrün görkəmli filosofu, riyaziyyatçısı, dualist fəlsəfi təlimin banilərindən biri idi. 1604-1614-cü ilə qədər La-Fleş kollecində oxumuşdur. Təhsil aldığı dövrdə və sonralar elmin, fəlsəfənin sxolastik anlayışına mənfi münasibət bəsləyirdi. Dünyanın bir çox ölkələrinə səyahət etmiş, o cümlədən Polşada, İsveçrədə, İtaliyada olmuş, qısa bir müddətdə anadan olduğu Fransada yaşamışdır. 1629-1644-cü illərdə Hollandiyada fəaliyyət göstərmiş, əsərlərinin əksəriyyətini də burada yazmışdır. Dekartın baxışlarının formalaşmasına təbiətşünaslıq elmləri ciddi təsir göstərmişdi. Onların təsiri altında 1629-1644-cü illərdə "Birinci fəlsəfə haqqında düşüncələr", "Fəlsəfənin əsasları" adlı əsərlərini yazmışdır. O dövrdə oxunması qadağan edilmiş bəzi əsərləri yandırılmışdır.

R.Dekartın metodoloji problematikaya həsr olunmuş "Zəkanın fəaliyyəti üçün qaydalar" (1628-1629), "Metod haqqında düşüncə" (1637) əsərləri xüsusilə diqqəti cəlb edirdi. O, insan idrakının müxtəlif sahələrinə, etikaya aid bir sıra əsərlər də yazmışdır. Onlardan "Kainat haqqında referat" (1630-1633), "Ehtiras haqqında" (1649) əsərlərinin adlarını çəkmək olar.

Dekart "Fəlsəfənin əsasları" kitabının müqəddiməsində fəlsəfənin predmetini müəyyən etməyə cəhd göstərmişdir. O yazırdı: "Bütün fəlsəfə bir ağaca bənzəyir. Onun kökü metafizika, gövdəsi fizikadır, həmin gövdədən ayrılmış budaqlar isə başqa elmlərdir. Bu elmlər 3 başlıca sahəyə bölünür: tibb, mexanika və etika. Ağacın meyvəsi onun kökündən və gövdəsindən dərilmədiyi kimi, fəlsəfənin xüsusi dəyərliliyi də ağacın elə hissəsindən asılıdır ki, o yalnız axıra yaxın öyrənilə bilər"[1]. Bu tərifdə bütün elmlərin vəhdəti nümayiş etdirilir. Dekart "Zəkanın fəaliyyəti üçün qaydalar" adlı kitabında da bu məsələyə xüsusi diqqət yetirərək göstərirdi: "Bütün elmlər bir-biri ilə o qədər

əlaqədardır ki, onları ayrı-ayrılıqda öyrənməkdənsə, hamısını bir yerdə öyrənmək daha asandır"[2]. Dekart elmlərin vəhdətinə xüsusi diqqət yetirsə də, onları fəlsəfə ilə qarışdırır, metafizikanı isə fəlsəfənin bünövrəsi hesab edirdi. "Metafizika" (fizikadan sonra) termini e.ə. I əsrdə meydana gəlmişdir. O, Aristotelin fəlsəfi irsinin bir hissəsi hesab edilirdi. Aristotel özü metafizikanı "birinci fəlsəfə" adlandırmış və onu öz fəlsəfəsinin ən mühüm tərkib hissəsi sanmışdı. Aristotelin fikrincə metafizika guya hiss üzvlərinin dərk edə bilmədiyi ən yüksək varlığı dərk edir. Bütün elmlər üçün vacib olan, bütün mövcudatın dəyişməz başlanğıcı sayılan bu varlıq təcrübəyə əsaslanmadan metafizika vasitəsilə öyrənilir. Orta əsrlərdə də metafizika yuxarıdakı mənada işlədilirdi. O, ilahiyyatın fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılması üçün vacib bir metod kimi istifadə olunurdu. Yeni dövrdə isə, təxminən XVI-XVII əsrlərdə Dekartın, Leybnitsin, Spinozanın fəlsəfəsində metafizika təbii-elmi və humanitar biliklərlə bir yerdə çıxış edirdi. Bunu metafizikanın müsbət keyfiyyəti kimi qiymətləndirmək olar. Yeni keyfiyyət qazanmış metafizika riyaziyyatda, fizikada və digər dəqiq elmlərdə bir sıra kəşflər edilməsinə imkan yaratdı. Lakin XVIII əsrdə Dekart metafizikasının bu mühüm xüsusiyyəti öz köhnə mənasını itirdi. Yeni dövrdə metafizika antidialektik, dialektikaya əks olan bir metod kimi istifadə olunmağa başladı.

Dekart fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri də elmi təfəkkürlə ümumi fəlsəfi prinsiplərin əlaqələndirilməsi idi. O belə hesab edir ki, təbiətşünaslıq elmləri kəşflərlə kifayətlənməməli, onları fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirməlidir. Bunun üçün elmi təfəkkürlə fəlsəfi prinsiplər əlaqələndirilməlidir. Həmin əlaqə olmadan nə dünyanı yeni üsullarla dərk etmək, nə də ki, idrak prosesinin özünü düzgün başa düşmək olar. Bu mənada Dekart fəlsəfəsi Bekon fəlsəfəsindən xeyli irəli getmişdi. Belə ki, Bekon fəlsəfəsi yeni dövrün təbiət elmlərinə, onun nailiyyətlərinə rəğbətlə yanaşır, lakin həmin elmlərin fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılmasına lazımi diqqət yetirmirdi. De-

kart fəlsəfəsində isə ümumi şəkildə olsa da, əvvəlcə kainat haqqında yeni nəzəriyyənin əsası qoyulur, həmin dövrə qədər təbiətşünaslığın bu sahədəki məlum nailiyyətləri ümumiləşdirilir və fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılırdı. Ona görə də Dekart fəlsəfəsi öz dövrü üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən, dünyanın yeni qaydada əsaslandırılmış mənzərəsini yarada bilən və təbiətşünaslıq elmlərinin inkişafının gələcək istiqamətlərini müəyyən etməyə qadir olan bir təlim kimi qiymətləndirildi. Dekart eyni zamanda fəlsəfi təfəkkürün özünün inkişafına əhəmiyyətli təsir göstərdi. Hegel onu belə xarakterizə edirdi: "Dekart fəlsəfəni tamamilə yeni bir istiqamətə yönəldə bildi. Bununla da fəlsəfənin yeni dövrü başlandı. O belə hesab edirdi ki, fikir özü-özündən başlanmalıdır. Həmin vaxtdan bütün keçmiş fəlsəfəçilik və xüsusilə kilsənin nüfuzlu adamlarına istinad edən filosoflar rədd edildilər".

R.Dekart hər bir fəlsəfənin birinci müəyyənliyini şüurun, təfəkkürün müəyyənliyində görürdü. Hegel Dekart fəlsəfəsinin bu müddəalarını belə təhlil edirdi: "Yalnız təfəkkürdən çıxış etmək lazımdır" tələbini Dekart aşağıdakı sözlərlə ifadə edirdi: "Hər şeyi şübhə altına almaq lazımdır" — bu mütləq başlanğıcdır. Beləliklə, o, fəlsəfənin birinci şərtini bütün təriflərin rədd edilməsində görürdü". Dekartın şübhələri və "bütün təriflərin rədd edilməsi" haqqında danışılanda söhbət həmin təriflərin mövcud olmasının qeyri-mümkünlüyündən getmir. Dekart heç bir zaman skeptik olmamış və dünyanın dərk olunmasını şübhə altına almamışdır. Dekart "hər şeyi şübhə altına almaq" prinsipini bir məqsəd kimi deyil, bir vasitə kimi qəbul etməyi qarşıya qoyurdu. Hər şeyi şübhə altına almaq prinsipinin nə kimi əhəmiyyəti var? Hegel həmin suala cavab verərək deyirdi ki, bu prinsipə əməl edən filosof hər cür xürafatdan, mövhumatdan imtina edir, hər şeyi təfəkkürdən başlayır, yalnız bundan sonra doğru bir yol seçir, əsl başlanğıcı düzgün müəyyən edir". Əgər şərti də olsa, biz Dekartı skeptik adlandırsaq, onda qəbul etməliyik ki, o, yalnız metodoloji cəhətdən skeptik olmuşdur. Dekart

bir skeptik kimi əsli olmayan, lakin gerçəklik adlandırılan fikirləri şübhə altına alır ki, vahid birinci gerçəkliyi müəyyən etsin. O tamamilə haqlı olaraq yazırdı ki, birinci gerçəklik idrakın bütün strukturunun əsasına qoyulan nəhəng bir amil ola bilər.

Bekon birinci gerçəkliyi hissi aşkarlıqda, empirik, mənalı idrakda axtarırdı. Lakin Dekart hissi gerçəkliyi idrakın əsası, idrakın həqiqiliyi prinsipi kimi qəbul etməyi əlverişsiz sayırdı. O bu barədə yazır: "Mən indiyə qədər nəyi ən həqiqi hesab etmişəmsə, onları ya hisslərim, ya da hisslərimin köməyi ilə əldə etmişəm. Lakin bəzi hisslərin yalan məlumatlar verdiyinin də şahidi olmuşam. Ona görə də bircə dəfə olsun belə bizi aldadana həmişə möhkəm inanmamalıyıq. İdrakın doğruluğunu nüfuzlu adamların dedikləri ilə də müəyyən etmək olmaz. Dərhal belə bir sual meydana çıxır: nüfuzlu adamların dediklərinin gerçək olduğu nə ilə müəyyən edilir? Dekart bu suala cavab verərək yazırdı ki, gerçəkliyin əsasını gerçəkliyin özündə axtarmaq lazımdır. Gerçəklik ilkin əsas olmalıdır. Ona görə də o, başqa gerçəkliyə (varlığa) əsaslana bilməz". Dekart bu gerçəkliyi düşünən "mən"də tapır. O, belə hesab edir ki, düzgün fəlsəfi mühakimə yürütmək istəyən hər bir kəs "mən düşünürəm, deməli, mövcudam" prinsipinə əsaslanmalıdır. Dekartın düşünən "mən"inin özündən başqa, mövcudluğu üçün heç bir şeyə ehtiyacı yoxdur. Özünün dediyi kimi düşünən "mən" "heç bir yerdən və heç bir maddi şeydən asılı deyildir". Bu düşünən "mən"in təfəkkürdən başqa, nə maddi, nə məkan, nə də ki, başqa bir xarakteristikası yoxdur. Ona görə də Dekart düşünən "mən"i ruhi substansiya kimi müəyyən edirdi. Dekart digər bir substansiyanı da qəbul edir və onu cism, maddi substansiya adlandırırdı. Onun fikrincə ruhi substansiyanın mövcudluğu üçün maddi şeylərə ehtiyacı olmadığı kimi, maddi substansiyanın da — yəni cismin də mövcudluğu üçün heç bir ruhi substansiyaya ehtiyacı yoxdur. Ruhi və maddi substansiyaların mövcudluğunu və onların bir-birindən asılı olmadığını qəbul edən Dekart fəlsəfədə dualizmin əsasını qoydu.

Dekart fəlsəfəsində ruhi substansiyanın atributu təfəkkür, maddi substansiyanın atributu isə uzununa, eninə və dərininə yertutmadır. Beləliklə, o, bir tərəfdən maddi prinsip kimi şüurdan (ruhdan) asılı olmayan materiyanın mövcudluğunu, digər tərəfdən isə materiyanın maddi dünyadan asılı olmayan ruhi prinsipini qəbul edirdi. Bunları qəbul etməklə bərabər, Dekartın digər bir fikrini də nəzərə almamaq olmaz. Düzdür, Dekart deyir ki, maddi və ruhi substansiyalar bir-birlərindən asılı olmayaraq mövcuddur. Bununla birlikdə o həm də qeyd edirdi ki, onların hər ikisi tamamlanmamış, bitməmiş substansiyalardır. "Fəlsəfənin əsasları" kitabında göstərirdi ki, həmin substansiyaların mövcudluğunun səbəbini başqa yerdə yox, onların özündə axtarmaq lazımdır. Bu mənada da Dekart belə sanır ki, "yalnız Allah tamamlanmış, bitmiş substansiyadır. Allahın özü-özündə mövcuddur və özü-özünün səbəbidir. Bütün qalan şeylər özlərinin mövcudluğu üçün "Allahın iştirakına" möhtacdırlar. Dekart fəlsəfəsində Allah tamamlanmış, bitmiş bir varlıq kimi skolastik fəlsəfədəki funksiyanı - vəzifəni yerinə yetirmir. Onun konsepsiyasında Allahın funksiyası idrakın həqiqiliyinə təminat verməkdən ibarətdir. Dekarta görə insanın doğru zənn etdiyi idrakın nəticəsi bəzən dərk olunmuş şeylərin özünün mahiyyətinə uyğun gəlmir. Yalnız Allah dərk edilmiş şeylərin həqiqiliyinə təminat verə bilər.

Beləliklə, inkar etmək olmaz ki, Dekartın dualizmi son nəticədə özünəməxsus formada idealizm və Allahın mövcudluğunun qəbulu ilə nəticələndi. Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Dekartın xidmətini yalnız onun dualizmində axtarmaq düzgün olmazdı. Onun əsl xidmətini materialist fizikasında və rasional metodunda axtarmaq lazımdır.

Dekart fəlsəfəsini iki hissəyə bölmək düzgün olardı. Onun birini fizika (təbiət haqqında təlim), digərini isə idealist metafizika adlandırmaq lazımdır. Dekart materialist fizikada birinci növbədə materiya və hərəkət problemlərini əsaslandırmış, hərəkətin itməməsi fikrini müdafiə etmiş, ətalət qanunu haqqında öz dövrü üçün böyük əhəmiyyəti olan fikirlər söyləmişdir. Dekart öz fizikasında materiyaya müstəqil yaradıcı qüvvə kimi baxmış və mexaniki hərəkəti materiyanın təzahürü hesab etmişdir. O, öz fizikasını öz metafizikasından tamamilə ayırmışdır. Dekart fizikasında materiya varlığın və idrakın yeganə substansiyasını, yeganə əsasını təşkil edir.

Bütün bunlara baxmayaraq, Dekartın materialist fizikasının bir sıra məhdud cəhətləri də olmuşdur. Əvvəla, onun materializmi mexaniki materializm idi. O, mexanikanın qanunlarını ən ümumi qanunlar kimi izah edərək, onları gerçəkliyin bütün sahələrinə tətbiq edirdi. Dekart hətta üzvi və qeyri-üzvi aləm arasında keyfiyyət fərqini nəzərə almadan hər şeyi mexanikanın qanunları ilə izah etməyə çalışmışdır. O, heyvanları maşınlara bənzədirdi. Hərəkəti cismin məkan daxilində yerdəyişməsi kimi izah edirdi. Dekart hərəkətə materiyanın atributu kimi baxmırdı. Materiya ilə hərəkətin üzvi vəhdətini görə bilmirdi. Onun fikrincə materiya daxilən fəal deyil, onun xarici təkana ehtiyacı vardır. Dekart o şeyi materiya adlandırırdı ki, o, məkanda müəyyən yer tutsun. O, materiyanı yertutumu olan konkret şeylərlə qarışdırırdı. Dekart materiyanın işıq, səs, istilik, qoxu, dad və s. kimi obyektiv keyfiyyətlərini maddi cismlərin keyfiyyəti hesab etmirdi, onları insanların duyğuları ilə qarışdırırdı. O, materiya və hərəkəti əbədi, məhvedilməz sayırdı. Bütün bunlara baxmayaraq, Dekart mexaniki, metafiziki materializm mövqelərində dayanmış, gerçəkliyə dialektikcəsinə yanaşa bilməmişdir.

Dekart öz fəlsəfəsinin ikinci hissəsində — idealist metafizikada idealizmin tipik nümayəndəsi kimi çıxış etmişdir. Dekart fəlsəfəsinin digər, nisbətən müstəqil sahələrindən biri də onun metod haqqında mülahizələridir. Bu problem Dekartın əsərlərində xüsusi yer tuturdu. Onun idrak prosesində istifadə etdiyi ən səmərəli üsul rasional metod idi. Dekartın metod haqqında təlimi "Metod haqqında mühakimə" əsərində şərh edilmişdir.

Onun fikrincə bu metodun tələbləri aşağıdakılardan ibarət olmalıdır: 1. Əgər sənin dərk etdiyin predmet, şey, hadisə şübhə doğurursa, onu bir həqiqət kimi qəbul etmə. İdrak prosesində hər cür tələsiklikdən və şəxsi maraqdan kənara qaç. Öz mühakimənə elə şeyləri daxil et ki, o, sənin ruhun qarşısında aydın olsun və heç bir şübhə doğurmasın. 2. Öyrənilməsi zəruri olan hər bir məsələni lazım olan qədər tərkib hissələrinə böl. 3. İdrak prosesində yavaş-yavaş, pillədən-pilləyə, sadədən-mürəkkəbə doğru hərəkət et. 4. Hər yerdə elə hesablamalar və təhlillər apar ki, heç bir şey nəzərdən qaçmasın.

Dekartın "Metod haqqında mühakimə" əsəri və burada irəliyə sürülmüş fikirlər, mülahizələr yeni dövrün fəlsəfi fikrinin və elminin inkişafı üçün böyük rol oynamışdır. Əgər Bekon "Yeni orqanon"da induktiv metoda əsaslanırdısa, Dekart rasional deduksiya metoduna müraciət edirdi.

İstər yeni dövrün, istərsə də müasir dövrün elm və fəlsəfi fikrinin inkişafında Dekart fəlsəfəsinin rolu böyük olmuşdur. O, fəlsəfənin yeni prinsiplərini müəyyənləşdirmiş, təbiətşünaslıq elmlərinin inkişafında xüsusi rol oynamışdır. Dekart işığın sınma qanunu, hərəkətin ölçüsü haqqında yeni fikirlər söyləmişdir. O, riyaziyyatda dəyişən kəmiyyəti, cəbrdə hərfi işarələri tətbiq etmiş, differensial hesablamanı, analitik həndəsəni işləyib hazırlamışdır. Dekartın təbiət elmlərinə dair əsərləri fransız fəlsəfəsinin, mexaniki, metafiziki materializmin, bütünlükdə fəlsəfi və təbii-elmi təfəkkürün inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Onun təlimi fanatizmə, xürafata və kilsəyə qarşı mübarizədə də əhəmiyyətsiz olmamışdır. Ona görə də Dekartın materialist fəlsəfəsinə katolik kilsəsi düşmən münasibət bəsləyirdi.

XVII-XVIII əsrlərdə Dekartdan sonra bir sıra filosoflar və təbiətşünas alimlər onun təlimini müdafiə edirdilər. Onlara karteziançılar deyirdilər. ("Cartesius" — Dekartın latınlaşdırılmış adıdır. Karteziançılar sözü də buradandır). Karteziançıların bəziləri Dekartın təliminə müsbət, digərləri isə mənfi münasibət bəsləyirdilər, onu bəzən də kəskin tənqid edirdilər. Karteziançılar Dekartın fəlsəfi təfəkküründən birinci növbədə idealist elementləri ayırır, onun dualizminə xüsusi diqqət yetirirdilər. Bəziləri Dekartın dualizmində ruhi substansiyaya daha çox üstünlük verirdilər. Onların biri materialist monizmə (yunanca monos sözündəndir, mənası bir deməkdir. Dünya hadisələrini yalnız bir şey (ya maddi, ya ruhani) üzərində əsaslandırmağa çalışan fəlsəfi cərəyan), digəri isə idealist okkazionalizmə (latınca occasio sözündəndir, mənası hadisə, bəhanə deməkdir) meyl edirdi.

Okkazionalizmin nümayəndələrindən **İohann Klauberqin (1622—1665)** adını çəkmək olar. O özünün "Dekartın müdafiəsi" əsərində cismani substansiya ilə ruhi substansiya arasındakı fərqi təhlil etmiş və onu daha da dərinləşdirmək istiqamətində bir sıra fikirlər söyləmişdir. Dekartın dualizm fəlsəfəsini idealizmə yuvarlamaq məqsədilə ruhi substansiyaya daha çox üstünlük vermişdir.

Okkazionalizmin digər nümayəndəsi **Nikola Malbranş (1638—1715)** idi. Dekart fəlsəfəsi ona böyük təsir göstərmişdir. "Həqiqətin axtarılıb tapılması" adlı əsas əsərində Dekartın dualizminə tərəfdar çıxırdı. Birinciliyi — üstünlüyü ruhi substansiyaya verirdi. Malbranş ruhi və maddi substansiyanın birgə yaşamasından danışaraq, onların vəhdətini Allahda görürdü. Dekart kimi o da hissi idrakın nöqsanlarından söhbət açır, rasional idraka skeptikcəsinə yanaşırdı. O belə sanırdı ki, istər idrakın, istərsə də bizi əhatə edən dünyanın səbəbi və onun dərk edilməsinin qarantı, təminatçısı Allahdır. Allahın təsiri ilə biz dünya, o cümlədən, maddi şeylər haqqında bilik qazanırıq.

Dekart fəlsəfəsi öz əksini Yansenizm fəlsəfəsində də tapmışdır. Yansenizm XVII əsrin əvvəlində Hollandiya katolik kilsəsi çərçivəsində meydana gələn islahatçılıq hərəkatı idi. Onun ən görkəmli nümayəndəsi baş keşiş Yansen olmuşdur. Yansenizmin nümayəndələri katolik kilsəsində islahatlar aparmaq istə-

yirdilər. Onlardan biri **Blez Paskal (1623—1662)** təbiət elmlərindən fizikanı və riyaziyyatı dərindən öyrənmişdi. O, əvvəllər Dekartın yaratdığı, dünyanın rasional mexaniki, təbii-elmi mənzərəsi nəzəriyyəsinin tərəfdarı idi. Sonralar Paskal fəlsəfi-teoloji problematika ilə məşğul oldu. O, gerçəkliyin hadisələrinin dərk edilməsində mücərrəd mühakimələrə əsaslanmağa başladı, bu da onu son nəticədə idealizm mövqelərindən çıxış etməyə aparıb çıxardı.

Yansenizmin digər nümayəndəsi fransız **Antuan Arno (1612—1694)** Dekart fəlsəfəsinə başqa bir mövqedən yanaşırdı. Dekart fəlsəfəsini tənqid etməsinə baxmayaraq, Kartezian dualizminin əsas müdafiəçilərindən biri oldu. Arno həqiqətin dərk edilməsinin ikili yolunun tərəfdarı idi. Birincisi, həqiqətin əql vasitəsi ilə dərk olunması idi. O deyirdi ki, maddi dünyanın dərk edilməsində insan əqli ali hakim olmalıdır. İkincisi, etiqad həqiqətdir ki, bunu da yalnız ilahiyyatın predmetinə daxil etmişdi. Onun məqsədi əqllə etiqadı barışdırmaq, birləşdirməkdən ibarət idi. O, Dekart fəlsəfəsinin birtərəfli, idealizm mövqelərindən şərhinin əleyhinə çıxırdı. Arnonun "Həqiqi və yalançı ideyalar" adlı traktatı da bu məsələyə həsr edilmişdir.

Dekart fəlsəfəsinin əsaslandırılması və inkişafında **Jak Roonun (1620—1672), Pyer Silvian Rejinin (1627—1707) və Xendrika Le Ruanin (1598—1679)** xidmətləri də az olmamışdır.

PYER HASSENDİ

Qərbi Avropada yeni dövrün fəlsəfi təfəkküründün formalaşmasında böyük əməyi olan filosoflardan biri də Dekartın müasiri **HASSENDİ (1592-1655)** idi. Hassendinin baxışları Dekartın baxışlarından xeyli fərqlənirdi, bəzi hallarda isə ona qarşı dururdu. O, "Dekart əleyhinə metafizik tədqiqatlar", "Metafiziki tədqiqatlar və ya Dekartın metafizikasına qarşı şübhələr və etirazlar" adlı əsərlər yazmışdı. Hassendi bu əsərlərində

Dekartın metodoloji skeptisizmdən düşünən "mən"ə keçid konsepsiyasını tənqid edirdi. Hassendinin xidməti yalnız Dekart fəlsəfəsindəki idealist meylləri tənqiddən ibarət deyildir. Hassendinin xidməti bir də ondadır ki, o, yeni dövrün fəlsəfəsinə maddələrin, cismlərin atom quruluşuna malik olmaları haqqında Epikürün təlimini gətirdi. O, bununla əlaqədar "Epikürün həyatı, əxlaqı və təlimi haqqında şərhlər", "Epikürün fəlsəfi sistemi" adlı kitablarını yazdı. Hassendi həmin kitablarda sxolastik aristotelizmi də tənqid etdi. O belə sanırdı ki, Aristotel irsində təbiətin öyrənilməsinə həsr edilmiş əsərləri daha qiymətlidir. Hassendinin atomistikanı fəlsəfəyə gətirməsi heç də o demək deyildir ki, o, ardıcıl materialist filosofdur. O, Epikürü müdafiə edərkən, eyni zamanda epikürizm ilə xristianlığı barışdırmaq istəyirdi. Epikür fəlsəfəsinin bir sıra ideyalarını rədd edirdi. Məsələn, Hassendi prinsip etibarı ilə ruhun aşağıdakı hissələrə bölünməsi ilə razılaşırdı: 1. Ağlabatmaz, hissi ruh (bütün heyvanlara məxsusdur). 2. Ağlabatan ruh (yalnız insanlara məxsusdur). Bununla birlikdə Hassendi ruhların maddi xarakterə malik olmaları haqqında Epikürün ideyasını rədd edirdi. O deyirdi ki, ağlabatan ruh maddi deyil, əbədidir, özü də Allah tərəfindən yaradılmışdır. Göründüyü kimi, o bu məsələdə sxolastik aristotelizmə yaxınlaşır. Buna baxmayaraq, o, sonrakı bir sıra əsərlərində həmin ideyanı kəskin tənqid və ittiham edir.

Hassendi intibah dövrünün mənəvi irsi ilə də bağlı idi. Demək olar ki, onun bütün yaradıcılığı boyu sxolastikanın tənqidi verilir. Hassendinin əsl tarixi xidməti antik dövrün atomistik təlimini yeni dövrə gətirmək və bununla da Qərbi Avropa fəlsəfəsinin inkişafına az da olsa, təsir göstərməkdən ibarət olmuşdur.

Yeni dövr Qərbi Avropa fəlsəfəsinin formalaşması, meydana gəlməsi və inkişafında ingilis filosoflarının adları böyük ehtiramla çəkilir.

2. İNGİLİS FƏLSƏFƏSİ

Yeni dövr ingilis fəlsəfəsi bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixində böyük bir iz buraxmışdır. Gerçəkliyin təcrübi yolla öyrənilməsində, yeni idrak metodlarının işlənib hazırlanmasında, təbiətşünaslıq elmlərinin nailiyyətlərinin fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirilməsində onun böyük rolu olmuşdur. İngilis fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri Frensis Bekon, Tomas Hobbs, Con Lokk, Corc Berkli, David Yum, Con Toland, Devid Qartli, Cozef Pristli və başqaları Qərbi Avropa fəlsəfəsini yeni inkişaf zirvəsinə qaldırmışlar.

TOMAS HOBBS

HOBBS (1558—1679) XVII əsr ingilis materializminin görkəmli nümayəndəsi idi. O, kənd keşişi və sadə kəndli ailəsində anadan olmuşdur. Tomas latın və yunan dillərini yaxşı mənimsəmişdir. O, Oksford Universitetinin kolleclərindən birini bitirmiş, orada ənənəvi Aristotel məntiqini və fizikasını ətraflı öyrənmişdi. Hobbs uzun illər müxtəlif səfərlərdə olmuş, görkəmli alimlər, filosoflarla görüşmüş, fikir mübadiləsi yürütmüş, onlardan kifayət qədər bəhrələnmişdir. Hobbsun Paris, İtaliya səfərləri xüsusilə maraqlı idi. O, əvvəlcə Qalileyin "Dünyanın iki sistemi haqqında dialoq" əsəri ilə, daha sonra isə müəllifin özü ilə yaxından tanış olmuşdur. Hobbsun Parisdə Hassendi ilə görüşü də çox əhəmiyyətlidir. O, burada (1648) Dekartla da görüşmüşdür.

T.Hobbs özünün fəlsəfi təliminin eskizlərini hələ 1640-cı ildən hazırlamağa başlamışdı. Elə həmin il o, "Təbii və siyasi elmlərin qanunlarının elementləri" adlı kitabını çap etdirmiş, burada insan və onun sosial-hüquqi statusu problemlərinə xüsusi diqqət yetirmişdir. Nəhayət, o, öz fəlsəfi sisteminin planını tərtib edərək, onu "Fəlsəfənin əsasları" adlandırdı. Kitab üç hissədən ibarətdir: 1. "Cism haqqında" (1655). 2. "İnsan haqqında" (1658). 3. "Vətəndaş haqqında" (1642).

İngiltərədə inqilab və vətəndaş müharibəsi hadisələri ilə əlaqədar olaraq Hobbs əvvəlcə Parisdə əsərin "Vətəndaş haqqında" adlanan üçüncü hissəsini yazıb başa çatdırdı. Ölkədə sakitlik yarananda sonra o, Parisdən Londona qayıtdı və burada 1651-ci ildə ingilis dilində "Leviafan" adlı ən böyük əsərini çap etdirdi. ("Leviafan" — "Bibliya"nı təcəssüm edən əjdaha deməkdir). Bu əsərin əvvəlki fəsillərində Hobbsun ümumi-fəlsəfi mövqeyi öz əksini tapmışdır. "Leviafan"da qüvvətli mərkəzi hakimiyyətin zəruriliyi, dövlət aparatında fəaliyyət göstərən mühafizəkar qüvvələrin tənqidi haqqında onun qeydləri də çox maraqlıdır. Ölümündən üç il sonra 1682-ci ildə Oksford Universitetində onun bu əsərini yandırdılar. Hobbs bütün həyatı boyu öz əqidəsi üstündə təqiblərə məruz qalmışdır. Bunlara baxmayaraq, o həmişə mübariz olmuş, alimlik ləyaqətini qorumuş, dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində mühüm rol oynamışdır.

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Hobbsun xidmətləri aşağıdakılardan ibarətdir: dünya fəlsəfi fikir tarixində o, birinci dəfə təbiət elmlərinin nailiyyətlərini fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirdi, mexaniki materializm sistemini yaratdı. İngilis fəlsəfəsində materialist fikri daha da inkişaf etdirdi. Bekonun fəlsəfi təlimini sistemləşdirdi. Fəlsəfənin ilahiyyata tabe etdirilməsinə qarşı onun apardığı mübarizəni davam etdirdi və daha da dərinləşdirdi. Bekon fəlsəfəsindəki teist fikirlərə özünün yeni münasibətini bildirdi, həqiqətin ikili təbiəti haqqında onun nəzəriyyəsinə qarşı çıxaraq materializmi yeni istiqamətdə inkişaf etdirdi. Əvvəldə dediyimiz kimi, Bekon fəlsəfəsində teist (yunanca Allah deməkdir) fikirlər də var idi. Belə ki, o, materiyanın əbədiliyini qəbul etməklə yanaşı Allahın da mövcudluğunun əleyhinə çıxmır. Allahı xariqüladə qüvvə sayır və deyirdi ki, Allah kainatda baş verən bütün maddi və mənəvi proseslərə gizli təsir göstərir. Məlum olduğu kimi, Bekon həm də həqiqətin ikiliyini qəbul etmişdir. O belə sanırdı ki, elmin həqiqəti və ilahiyyat həqiqəti

mövcuddur. Bunların da mənbəyi birdir: guya ilahiyyat həqiqəti Allahın iradəsini, elmin həqiqəti isə Allahın qüdrətini göstərir.

Bekondan fərqli olaraq Hobbs birmənalı həqiqətin ikiliyini, o cümlədən ilahiyyat həqiqətini rədd edir və göstərirdi ki, həqiqət birdir, o da elmin həqiqətidir. Hobbs bu barədə yazırdı: "Fəlsəfə ilahiyyatı — yəni əbədi, heç kəs tərəfindən yaradılmayan, dərkolunmaz Allahın təbiəti və atributları haqqında təlimi istisna edir"[3]. Hobbsun fikrincə elmin həqiqətinə ilahiyyat nail ola bilməz. Hətta o elmlər ki, faktları və ya empirik bilikləri qeyd etməklə kifayətlənirlər (o, birinci növbədə ictimai elmləri nəzərdə tuturdu), onlar da həqiqəti dərk edə bilməzlər. Yalnız elmi fəlsəfə gerçəklik həqiqətinə sahib ola bilər. Hobbs həqiqətin ikiliyini inkar edərək açıq deyirdi ki, inama arxalanan idrak gerçəkliyin həqiqi mənzərəsini verə bilməz. Bekona nisbətən Hobbsda həqiqət anlayışı daha ardıcıl idi. O göstərirdi ki, həqiqət şeylərin xassələri haqqında bizim mühakimələrimizdir. Həqiqət hisslər vasitəsilə dərk olunmalıdır, vəhylər və ya anadangəlmə intuisiyaya arxalanmamalıdır. O bu barədə "Leviafan" əsərində yazırdı: "İnsan əqlində elə bir anlayış yoxdur ki, o, əvvəlcə ya bütöv halda, ya da ki, hissə-hissə duyğu üzvlərində yaranmasın. Duyğusuz nə təsəvvür, nə qavrayış, nə də insan şüurunun digər komponentləri ola bilər"[4].

Bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, Hobbs dinlə vahid bir kompleks təşkil edən ilahiyyatın əleyhinə çıxır. Əlbəttə yox, Hobbs sosial həyatda, insanların şəxsi həyatında dinin müsbət rolunu aydın başa düşür və onun əhəmiyyətini qeyd edirdi. Ancaq Bekondan fərqli olaraq, o, "təbii ilahiyyatı" qəbul etmir, onun fəlsəfənin tərkib hissəsi olduğu ilə razılaşmırdı. Ona görə də bunlar hamısı təbiidir, çünki Hobbs mexaniki, metafiziki materializmin nümayəndəsi idi. O "cismin" (materiyanın) mövcudluğunun birinciliyini qəbul edir, lakin onun bu məsələyə münasibəti Dekartın münasibətindən xeyli fərqlənirdi. Məlumdur ki, Dekart dualist idi. Onun fikrincə dünya bir-birindən asılı olmayan iki substansiyadan — maddi və ruhi substansiyadan ibarətdir. O, maddi substansiyanın atributunu materiyanın özü ilə qarışdırırdı. Hobbs Dekartın bu səhvini müəyyən dərəcədə düzəltdi.

Dekartdan fərqli olaraq Hobbs göstərdi ki, maddi substansiyanın atributu "cismin özü deyil", yalnız onun xüsusiyyətidir, xassəsidir. (Hobbs bəzən atribut xassə əvəzinə aksidensiya sözünü də işlədir). Hobbs hərəkəti, sükunəti, rəngi də maddi substansiyanın xassəsi hesab edirdi. Bu xassələrdən fərqli olaraq yer tutumu cismin özü ilə sıx surətdə bağlıdır. Cism (materiya) onsuz mövcud ola bilməz. Yer tutumu öz xarakterinə görə cismin digər xassələrindən — hərəkətdən, sükunətdən, rəngdən fərqlənir. Onlar dəyişə də bilər. Hobbs fəlsəfəsində belə başa düşülən xassələr duyğuların obyektiv mənbəyi sayılır, hissilik öz parlaq boyalarını itirirdi. O, duyğuların obyektiv aləmin subyektiv surəti olduğunu başa düşmürdü. Onun fikrincə duyğu cismani zərrəciklərin hiss üzərinə təzyiq göstərib, orqanizmdə hərəkət etməsindən başqa bir şey deyildir. Hobbs yazırdı ki, insan hisslər vasitəsilə şeylərin bütöv surətini əldə edir. Şeylərin tərkib hissələri isə insan əqli vasitəsilə dərk olunur. Hobbs idrak prosesində əqlin rolunu şişirdir, hisslərin əhəmiyyətini azaldırdı. Düzdür, o, dünyanın dərk olunması məsələlərində Bekonun sensualizminə yaxınlaşır. Amma öz fəlsəfi görüşlərində Dekartın rasionalizminə əsaslanırdı. Hobbs "Cism haqqında" əsərinin birinci hissəsində fəlsəfəni "rasional idrak" kimi xarakterizə edir. Ona görə rasional idrak hissi təcrübəyə əsaslanır. (Hobbs duyğuları idrakın əsas mənbəyi sayırdı). Lakin o, faktları qeyd etməklə kifayətlənmir və göstərirdi ki, idrakın mənası hadisələrin səbəbinin rasional izahını verməkdən ibarət olmalıdır.

Hobbs son nəticədə belə qərara gəlir ki, fəlsəfə möhkəm əsas kimi əqlə arxalanmalıdır. O bu məsələnin həllində bir sıra səhvlərə və uyğunsuzluqlara yol verdi. Hobbs hissi idrakla məntiqi idrak arasındakı dialektikanı düzgün müəyyən edə bilmədi, süni surətdə rasionalizmi nominalizm ilə birləşdirdi.

T.Hobbsun Allah anlayışına münasibəti necə olmuşdur? Biz əvvəldə Hobbsun xidmətlərindən danışanda dedik ki, o, "Bekon materializminin teist fikirlərini məhv etdi". (Marks). Etiraf etməliyik ki, Hobbs Bekonun teist fikirlərini məhv etmək istəsə də, özü də Allah ideyasından uzaqlaşa bilməmişdir.

Məlumdur ki, XVII əsrin materialistləri mexanikanın qanunlarından çıxış edərək, hərəkətin axırıncı və təbiətdənkənar mənbəyini axtarırdılar. Belə bir mənbəni Hobbs özü də axtarırdı. O, "Vətəndaş haqqında" əsərinin XIII fəslində və "Leviafan" əsərinin XII fəslində yazırdı ki, ilkin hərəkətin mənbəyi, səbəbi Allahdır. Lakin onu da qeyd edirdi ki, birinci təkan Allah tərəfindən vurulandan sonra, cismin və hadisənin sonrakı hərəkəti tamamilə Allahdan asılı olmayaraq baş verir. (Məlumdur ki, bu fikir Aristoteldən gəlirdi). Xarakterik cəhət ondan ibarətdir ki, Hobbs deizm mövqelərindən panteizmə (Allahı təbiətdə əridənlərə) qarşı çıxış etdi. Adətən, deizm Allahı hərəkətin birinci səbəbi sayır. Sonra isə dünya Allahdan asılı olmayaraq öz xüsusi qanunları ilə hərəkət edir. Deizm Allahın kainat və insanla əlaqəsini qəbul edən teizmdən, Allahı təbiətdə əridən panteizmdən və Allahın özünün mövcudluğunu inkar edən ateizmdən fərqlənir. Ancaq Hobbs deizmini Dekart (Kartezian) deizmi ilə qarışdırmaq olmaz. Onun bir sıra xüsusiyyətləri vardır: birincisi, Kartezian filosoflarından fərqli olaraq Hobbs deyirdi ki, Allahın varlığını sübut etmək mümkün deyildir. Hobbs Allah haqqında danışanda kosmoloji dəlillərə meyl göstərirdi. O, "Leviafan" əsərinin XII və XXXI fəsillərində yazırdı ki, dünyadakı səbəbiyyət zəncirinin özünün birinci səbəbi olmalı idi. (Bu fikir də Aristoteldən gəlir).

Bir sözlə, Allahın varlığını sübut etmək Hobbsu maraqlandırmırdı. O deyirdi ki, gerçəklikdə səbəbiyyət əlaqələrini müəyyən etmək üçün Allahın mövcudluğundan danışmaq olar. Lakin Allahın atributları (xüsusiyyəti, cəhəti, əlaməti) haqqında heç bir şey demək olmaz. ("Vətəndaş haqqında" əsərin XV fəsli). Hobbsun "birinci hərəkətverici qüvvə" fikri Aristotelin fikrindən də fərqlənirdi. Aristotel ilk təkanverici qüvvəni yerini dəyişməyən, tərpənməz hesab edirdi. Hobbs isə "Cism haqqında" əsərində Aristotelin fikirlərinə düzəliş verərək göstərirdi ki, "Allah əbədi hərəkətdədir". İkincisi, Hobbs Allahı cismani varlıq sanır, ruhu "təbii cism" adlandırırdı. O deyirdi ki, bu "təbii cismlər" o qədər zərifdirlər ki, onları hiss üzvləri vasitəsilə dərk etmək mümkün deyildir. Hobbs öz fikrini əsaslandırmaq üçün "Bibliya"nın mətnlərinə müraciət edir. O mətnlərin birində deyilir ki, "Qədim vəsiyyətlər, ruhun cismani olmadığını tanımır". Qeyd etdiyimiz bu iki xüsusiyyət bizə əsas verir ki, mexaniki materializmin nümayəndəsi Hobbsu həm də materializmin deist formasının nümayəndəsi adlandıraq.

Hobbsun sosial-siyasi görüşləri haqqında nə demək olar? O, sosial məsələlər barəsində "Vətəndaş haqqında" əsərində və "Leviafan" traktatında ətraflı danışır. Səciyyəvi xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, Hobbsun dövlətə, cəmiyyətə dair baxışları ilahiyyatdan fərqli olaraq əqlə, təcrübəyə əsaslanır. Hobbsun baxışları nə qədər ilahiyyatdan fərqli olsa da, o, cəmiyyət və dövlət məsələlərinin izahında idealizm mövqelərində dayanmışdı. Bu özünü nədə göstərir? Birincisi, Hobbs cəmiyyətin və dövlətin yaranmasının səbəblərini ictimai quruluşun maddi həyat şəraiti ilə izah etmirdi. İctimai quruluş və dövlət haqqında onun mülahizələrinin çıxış nöqtəsi "insanların təbii vəziyyəti" idi. Bu nə deməkdir? O, "Yeni Orqanon" əsərində həmin məsələni izah edərək yazır ki, insanların təbiətində bir-birinə qarşılıqlı surətdə ziyan vurmaq kimi təbii meyllər mövcuddur. Bu meyl adamlara xas olan daxili ehtiraslardan, xüsusilə şöhrətpərəstlik dərəcəsinə qalxmış özünü sevmək, hamının hər şey üzərində nəzarət etmək, birinin digərinə qarşı hədə-qorxu gəlmək istəyindən yaranır. Bunlar isə nəticədə insanlar arasında özbaşınalığın, münaqişələrin, vuruşmaların yaranmasına aparıb çıxarır. Onların çıxış yolunu Hobbs cəmiyyətin yaranmasında görürdü. Cəmiyyət isə insanların razılığı əsasında mövcud ola bildiyindən onlar arasında sazişlər, müqavilələrin bağlanması zərurəti

meydana gəlir. Hobbsun fikrincə bu müqavilə və sazişlərin uzun müddət yaşaması və daha da möhkəmlənməsi üçün ictimai hakimiyyət yaradılmalıdır. Bu ictimai hakimiyyət adamların fəaliyyətinə istiqamət verməli, onların rifahının yaxşılaşmasına yönəldilməlidir. Belə təsisatı yaratmaq üçün vahid çıxış yolu hakimiyyətin bir və ya bir neçə adamın əlinə verilməsindən ibarətdir. Bunlar isə nəticədə dövlətin meydana gəlməsinə səbəb olur. Dövlətin yaranması ilə əmələ gəlmiş vətəndaşlıq hüququ insanların təbii hüquqları və meyllərini məhdudlaşdırırdı. Dövlət təbii qanunların yerinə cəmiyyət qanunlarını qoyurdu. Hobbs dövlətin yaranması səbəblərini belə izah edirdi. Hobbs güclü, mütləq dövlət hakimiyyətinin tərəfdarı idi. O, dövləti süni bədənə bənzətsə də, onu qayda-qanunun anası adlandırırdı. Hobbs dövlətin aşağıdakı üç idarə formasından danışırdı: 1. Monarxiya. 2. Aristokratiya. 3. Demokratiya.

İlk baxışda adama elə gələ bilər ki, Hobbsun cəmiyyət haqqında təlimində heç bir demokratik fikir yoxdur. Əlbəttə, bu belə deyildir. Hobbsun "Leviafan", "Vətəndaş haqqında" əsərlərində xeyli demokratik fikirlərlə rastlaşırıq. Məsələn, vətəndaşların suverenliyi, müstəqilliyi haqqında onun fikirlərində demokratik prinsiplər tam aydınlığı ilə öz əksini tapır. Digər bir demokratik konsepsiyanın cəhətləri Hobbsun "İctimai müqavilə" haqqında təlimində şərh edilmişdir. O, ictimai müqaviləni bütün insanların təbii bərabərliyi kimi qiymətləndirir.

Hobbsun sosial baxışlarından danışanda onun dinə münasibətinə də diqqət yetirmək məqsədəmüvafiq olardı. Bir qədər əvvəl onun din haqqında fikirlərinin şərhini vermişdik. İndi isə dini institutlara, təsisatlara münasibətinə diqqət yetirək. Hobbs dinin, kilsənin mövcudluğunun zəruriliyini qəbul edir, onların cəmiyyət həyatında rolunun əhəmiyyətindən ətraflı danışırdı. Hobbs dövlətə münasibətdə dinin, kilsənin üstünlüyünü əsassız sayırdı. Onun sosial fəlsəfəsinin prinsiplərinə görə istər əxlaqi, istərsə də dini təsisatlar insanların dövlət şəraitində mövcud olduqları zaman mümkündür. Hobbsa görə dövlət kilsəyə deyil,

kilsə dövlətə tabe olmalıdır. "Leviafan" əsərində Hobbs dövlətin dinə münasibəti məsələsini belə izah etmişdir: "Əgər insan əqlinin düşünüb tapdığı, görünməz qüvvələr qarşısında qorxu dövlət tərəfindən qəbul edilirsə, o, din adlanır, əgər qəbul edilmirsə, mövhumat hesab edilir"[5]. Hobbs dönə-dönə xristianların müqəddəs kitabına müraciət etmiş, ondakı dünyəvi məzmunu açmağa çalışmışdır. O, ateizmi ağılsızlıq adlandırmış, eyni zamanda, qanunla ateistlərin təqib olunmasına qarşı çıxmışdır. Hobbs yazırdı ki, buna heç bir ehtiyac yoxdur, ona görə ki, Allah-təala özü onların cəzasını verəcək.

Bütünlükdə fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Hobbsun xidmətləri haqqında nə demək olar? Əlbəttə, onun fəlsəfəsinə verilən qiymət birmənalı deyildir. XVII əsrdə dinin ən güclü ideoloji silah olduğu bir şəraitdə Hobbsun materializminin və naturalizminin tərəfdarları, onun həmfikirləri o qədər də çox olmamışdır. Həmin əsrin Hassendi və Spinoza kimi materialistləri Hobbs təlimini qəbul etmiş, ona yüksək qiymət vermişdilər. Amma ona düşmənçilik münasibəti bəsləyənlərin də sayı az olmamışdır. Kembric platonikləri məktəbinə daxil olan **G.Mor (1614—1687), R.Kedvorn (1618—1688), Kemberlend (1631—1718)** kimi ingilis idealistləri Hobbsun, Hassenidinin materializmini, Dekartın fizikasını rədd edir, onların təlimini antik atomizmin və köhnə ateist fikirlərin bərpası kimi qiymətləndirirdilər. Bəzi müasir qeyri-marksist filosoflar Hobbsun deist fikirlərindən istifadə edərək, onu Allaha inanan xristian adlandırırlar. Onlar deyirlər ki, guya Hobbs Allaha və dinə inamın zəruriliyini qəbul edərək, dünyanın və insanın mexaniki mövqelərdən izahına cəhd göstərirdi. Zənnimizcə, Hobbs fəlsəfəsinə Hegelin "Fəlsəfə tarixi" adlı mühazirələrində, əsasən, düzgün qiymət verilmişdir: "Onun baxışları səthi və empirikdir. Lakin dəlilləri, sübutları və tezisləri orijinaldır. Ona görə ki, onlar təbii tələbatdan yaranmışdır".

XVII əsr ingilis fəlsəfəsinin digər görkəmli nümayəndəsi Lokk idi.

CON LOKK

İngilis filosofu **LOKK (1632—1704)** İngiltərənin Rinqton şəhərində vəkil ailəsində anadan olmuşdur. Oksford Universitetini bitirib yunan dili ixtisasına və natiqlik sənətinə yiyələnmişdir. Hələ ali məktəb illərində təbiətşünaslıq, tibb elmlərinə, fəlsəfəyə maraq göstərmişdir. Bir sıra ölkələrdə diplomatik işdə çalışmışdır. 1668-ci ildə London Təbii-Elmi Cəmiyyətinə üzv seçilmişdir.

Lokkun ən görkəmli əsərlərindən biri "Təcrübə insan zəkası anlamı haqqında" adlanırdı. Bu əsərin üzərində 20 il işləmişdir. 1690-cı ildə onu Londonda çap etdirmişdir. Marks və Engels bu əsəri "insan zəkasının əmələ gəlməsi haqqında" təlim adlandırmışlar. Lokkun "Tibbi bacarıq haqqında" (1669), "Din azadlığını qəbul etmək haqqında məktublar" (1685-1692) və digər əsərləri dini, dini-siyasi mövzularda yazılmışdı. Lokkun başqa bir əsəri belə adlanırdı: "Xristianlığın ağlabatanlığı" (1695). "Dövlətin idarə olunması haqqında iki traktat" (1690) əsərində Lokkun sosial-fəlsəfi və siyasi ideyaları öz əksini tapmışdı. "Tərbiyə haqqında bəzi fikirlər" (1693) əsəri göstərir ki, Lokk həm də böyük pedaqogika nəzəriyyəçisi olmuşdur.

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Lokkun xidmətləri haqqında nə demək olar? Lokk ingilis fəlsəfəsində empirizmin daha da inkişaf etdirilməsi sahəsində xeyli iş görmüşdür. Hobbs Bekonun materializmini sistemləşdirdi, lakin o, hisslər aləminin, biliyin və ideyaların mənşəyi haqqında Bekonun əsas prinsiplərini dəqiq əsaslandıra bilmədi. Bu işi Lokk gördü. Lokk Dekartın "anadangəlmə ideyalar" haqqında təliminə öz münasibətini bildirdi, ona tənqidi münasibət bəslədi. Lokk bilik haqqında öz konsepsiyasını sensualizmin başlıca prinsipləri əsasında qurmuşdur. Lokk deyirdi: "İnsan əqlində elə bir şey yoxdur ki, o, əvvəlcə duyğularda olmasın". Lokk bu prinsip əsasında o dövrdə çox geniş yayılmış "anadangəlmə ideyalar" haqqında təlimin tənqidini vermişdir. O bu məqsədlə "Təcrübə insan zəkası anlamı haqqında" əsərində belə bir radikal fikir irəli sürmüşdür: "Hər cür biliyə yiyələnməyin yollarını göstərmək özü kifayət edər ki, biz biliklərin anadangəlmə olmadığını sübut edək". Lokk bu fikirləri psixoloji və genetik materiallar əsasında sübuta yetirirdi. O, "vəhşi" xalqların psixologiyasını təhlil edir, uşaq psixologiyasını, psixi norması pozulmuş adamlar haqqındakı faktları nəzərdən keçirir, ideyaların anadangəlmə olmadığını göstərirdi. Lokk deyirdi ki, ilk baxışda məntiq qanunlarını anadangəlmə hesab etmək olar. Lakin bu fikri də əsas götürmək düzgün olmazdı. Səbəb? Məlumdur ki, bu qanunları nə uşaqlar, nə ağıldan kəm adamlar, nə də ki, savadsızlar bilmirlər. Biliklər anadangəlmə olsaydı, bu ideyalar onlara da verilə bilərdi. Bütün biliklərin əsasında təcrübə dayanır. Onlar insanla birlikdə doğulmur. "İncəsənət və elm kimi ideya və anlayışlar da çox az insanla birlikdə doğulur". Lokkun bu materialist fikirlərinin həqiqətəuyğunluğu şübhəsizdir. Onun yaşadığı dövrdə belə bir yanlış fikir də yürüdülürdü ki, guya xeyirxahlıq özü də insana anadangəlmə verilir. O bu fikirləri tənqid edərək yazırdı: "Əksər hallarda xeyirxahlığı bəyənirlər, ona görə yox ki, o, anadangəlmədir, ona görə ki, o, insanlara xeyirdir".

Lokk fəlsəfəsində sensualist (latınca sensus sözündəndir, mənası hiss, duyğu deməkdir. İdrakın yeganə mənbəyinin duyğular olduğunu iddia edən fəlsəfi cərəyan) fikirlərlə yanaşı aprior (təcrübədən əvvəl) əxlaqi aksiomların (sübuta ehtiyacı olmayan fikirlərin) mövcudluğu haqqında da fikirlər söylənilmişdir. Lokk təlimində bunlar "təbii qanunlar" adlanırdı. Bu qanunlar xristianların müqəddəs kitabındakı aşağıdakı fikirlərlə uzlaşırdı: "Başqasına elə münasibət bəslə ki, o da sənə o cür münasibət bəsləsin". Lokk həmin fikirlərə diqqət yetirərək yazırdı ki, "bu yüksək əxlaqi prinsiplər daha çox tərifləmir, lakin ona riayət edilmir". Lokk təcrübəyə qədər və təcrübədən kənar "anadangəlmə ideyaların" olduğunu inkar edir, eyni zamanda o, fikirlərin nisbiliyi ilə razılaşırdı.

C.Lokkun Allah ideyasına münasibəti necə olmuşdur? Lokk

ardıcıl sensualist və empirik kimi təcrübədənkənar Allah ideyasını da qəbul etmirdi. Ona görə yüksək ilahi ideyaların mövcudluğundan imtina edilməsi, hər cür "anadangəlmə ideyaların" rədd olunması sayılırdı. Lokk sübut edir ki, Allah ideyası da anadangəlmə deyil, o da təcrübi yolla meydana gəlmişdir. İnsanın mənəvi aləmini onun həyatının əvvəlində heç bir işarəsi və ideyası olmayan ağ kağıza bənzətmək olar. Bu ağ kağızı həyat təcrübəsi doldurmalıdır. Bütün bunlara baxmayaraq, Lokk Allahı tamamilə rədd etmirdi. Ona görə "özlüyündə götürülmüş birinci materiya cansız bir daş parçasıdır. Həmin materiya öz qüvvəsilə heç bir hərəkət yarada bilməz". Hərəkətin mənbəyi materiyadan kənardadır. Lokkun fikrincə o, Allahdır.

Lokkun idrak nəzəriyyəsi və təcrübə problemi də onun fəlsəfi və təbii-elmi yaradıcılığında mühüm yerlərdən birini tutur. O, idrak nəzəriyyəsində sensualizm cərəyanının tərəfdarı olmuşdur. Hegel idrakda bu yolu yüksək qiymətləndirməsə də, Lokkun sensualizminə xüsusi diqqət yetirmişdi. O yazırdı: "Lokk göstərmişdir ki, ümuminin və təfəkkürün əsasında hiss ilə qavranılan şeylər durur, onun fikrincə ümumini və həqiqəti biz təcrübədən əldə edirik". Hissi idraka üstünlük verməkdə Lokk Bekonun empirizminə daha da yaxınlaşırdı. Lokkun idrak sahəsindəki sensualizmi daha çox metodoloji empirizm ilə bağlı idi. Əlbəttə, bütünlükdə götürsək, Lokk idrak prosesində əqlin rolunu inkar etmirdi. Lakin Hobbs kimi ona geniş yer də vermirdi. Lokk əqlin rolunu məhdudlaşdırır və deyirdi ki, insan əql vasitəsilə yalnız sadə empirik mühakimələr yürüdə bilər. Buna görə də Bekonun induktiv metodu Hobbsdan daha çox Lokka təsir göstərdi. Lokkun fəlsəfəsi Dekartın rasionalizminə qarşı yönəlmişdi. Əvvəldə dediyimiz kimi, o, Dekartın "anadangəlmə ideyaları"nı rədd edirdi.

C.Lokk "Təcrübə insan anlamı haqqında" əsərində idrak nəzəriyyəsinin əsaslarını vermişdir. O, Dekartın "anadangəlmə ideyalar"ını tənqid edərək göstərirdi ki, idrakın əsasında təcrübə durur. İdrak öz materiallarını hissi təcrübədən alır. Lokk təcrübə

dedikdə birinci növbədə insanı əhatə edən aləmin predmet və şeylərinin hiss üzvlərinə təsir edərək, onda müvafiq duyğu və qavrayış əmələ gətirməsini nəzərdə tuturdu. Ona görə də o, duyğuları hər cür idrakın əsası sayırdı. Söz yox ki, Lokkun idrak nəzəriyyəsi əsasən materialist xarakterə malik idi. Lakin onun nəzəriyyəsi üçün materializm ilə idealizm arasında tərəddüd etmək meylləri də səciyyəvi idi. Məsələn, yuxarıda göstərdiyimiz kimi, Hobbs təcrübəni idrakın, biliyin mənbəyi hesab edirdi. Lakin o, təcrübəni iki hissəyə bölürdü: 1. Xarici təcrübə. 2. Daxili təcrübə. Lokk daxili təcrübəni xarici təcrübədən ayırırdı. Onun fikrincə xarici təcrübə həm duyğuların, həm də obyektiv aləm haqqında anlayışların mənbəyidir. Daxili təcrübə isə biliklərin və insanın özünün daxili mənəvi aləmi haqqında anlayışların mənbəyidir. Lokk xarici təcrübə əsasında meydana gələn ideyaları hissi ideyalar adlandırır. Öz mənşəyini daxili təcrübədən alan ideyaları isə "reflekslər" kimi müəyyənləşdirirdi. O, bu fikri sübut etmək üçün eyni şəraitdə tərbiyə olunan adamların müxtəlif qabiliyyətə malik olduqlarını misal göstərir. Lokk hər iki təcrübə haqqında yazır: "Bu iki mənbə, yəni duyğuların obyekti olan xarici, maddi şeylər və reflekslərin obyekti kimi, əqlimizin daxili fəaliyyəti, ideyalarımızın öz başlanğıcını götürdüyü mənbələrdir". Lokk deyirdi ki, istər xarici, istərsə də daxili təcrübə sadə ideyaların meydana gəlməsinə səbəb olur. Həmin sadə ideyaların ən ümumi ideyalara (anlayışlara) çevrilməsi üçün dərindən düşünmək lazımdır. Lakin həmin düşüncələr ümumi yeni ideyaların mahiyyəti deyil, yalnız onların xassələridir. Lokkun fikrincə bu düşüncələr sadə ideyalardan yeni ideyaların meydana gəlməsi prosesidir. Ona görə bu yeni ideyalar bilavasitə xarici və daxili təcrübədən, yeni hisslərdən və reflekslərdən yarana bilməz. Məsələn, məkan, zaman anlayışı, substansiya anlayışları ümumi anlayışlardır. İnsan bu ümumi anlayışları düşünmə prosesində yaradır. Məkan anlayışı məsafənin ayrı-ayrı cismlərin ölçüsünün hissi qavranılması nəticəsində meydana gəlir. Lokkun əsərlərində zaman anlayışı hadisələrin

ardıcıllığından hasil edilir. Lokkun fikrincə substansiya anlayışı ağırlıq, forma, rəng kimi tez-tez qavranılan sadə ideyaların əsasında yaranır.

Deyilənlərdən məlum olur ki, Lokk empirizmin və sensualizmin tərəfdarı olmuşdur. Buna baxmayaraq o, idrak haqqında mühakimələrində iki pilləni bir-birindən fərqləndirirdi və deyirdi ki, insan birinci pillədə şəksiz-şübhəsiz bilik, ikinci pillədə isə doğruyabənzər bilik əldə edir. Şəksiz-şübhəsiz bilik təfəkkürün, dərindən düşünmənin məhsuludur. Bu bilik yalnız bilavasitə xarici təcrübənin əsasında alına bilməz. Doğruyabənzər bilik isə empirik təcrübənin məhsuludur. Lokk şəksiz-şübhəsiz biliyin üç mərhələsini qeyd edirdi: 1. Daxili təcrübənin ümumiləşdirilməsi nəticəsində yaranan təfəkkürə əsaslanan intuitiv bilik. 2. Xarici təcrübənin əsasında meydana gələn, təfəkkürə əsaslanan demonstrativ bilik. 3. Bilavasitə hiss üzvləri vasitəsilə qavranılan, ideyalara əsaslanan bilik.

Bütün bunlara baxmayaraq Lokk gerçəkliyin dərk olunmasında üstünlüyü təbii proseslərə verir. Bununla əlaqədar Lokk belə sayırdı ki, gerçəkliyi üçüncü mərhələ vasitəsi ilə dərk etmək mümkündür. Lakin o, bu üçüncü mərhələni şəksiz-şübhəsiz biliyin əsası kimi qəbul etmirdi. Demonstrativ, spekulyativ biliyin əsasında hisslərə və reflekslərə arxalanan təcrübə durduğunu sübut etməyə çalışırdı.

Lokkun təcrübə haqqında təliminin mühüm elementlərindən biri də onun birinci və ikinci keyfiyyətlər haqqında təlimidir. Birinci keyfiyyət dedikdə o, bütün cismlərin ayrılmaz xassəsi hesab edilən yertutmanı (eninə, uzununa, hündürlüyünə), forma, hərəkət və ya sükunəti nəzərdə tuturdu. Lokk cismlərin bu obyektiv xassəsinə sıxlığı da daxil edirdi. Cismin həmişə dəyişən, meydana gələn və yox olan xassəsini isə ikinci keyfiyyət adlandırırdı. Bu xassə insanlara hiss üzvləri vasitəsilə çatdırılır. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: rəng, səs, iy və dad. İnsanlara rəng-göz, səs-qulaq, iy-iy duyğusu, dad-ağız üzvləri vasitəsilə verilir. Lokk bunları subyektiv keyfiyyətlər adlandırırdı. Onun bu səhvindən sonralar subyektiv idealizmin nümayəndələri Berkli və Yum istifadə etdilər.

Bir qədər də Lokkun ictimai-siyasi görüşləri haqqında. O, konstruksiyalı monarxiyanın tərəfdarı idi. Lokk cəmiyyətin təbii vəziyyətindən çıxış edərək Hobbsun mütləqiyyətçi konsepsiyasını rədd etdi. Onun fəlsəfəsində cəmiyyətin təbii vəziyyəti Hobbsda olduğu kimi, "hamının, hamıya qarşı müharibəsi" demək deyildir. Əksinə, Lokk cəmiyyətin təbii vəziyyəti dedikdə, bərabərlik, müstəqillik vəziyyətini nəzərdə tuturdu. O yazırdı ki, "bütün hakimiyyət və xalqın tam ixtiyarlığı qarşılıqlı olmalıdır. Bu cəmiyyətdə birinin digərindən artıq heç bir şeyi olmamalıdır". Azad insan qanuna tabe olmalıdır. Heç kəs nə özünü, nə də özgəsini məhv etməkdə azad deyildir. İnsanın azadlığını təbii qanun tənzimləyir. Həmin təbii qanunda göstərilir: "Heç kəsin heç kəsi həyatda, sağlamlıqda, azadlıqda, mülkiyyətdə məhdudlaşdırmaq hüququ yoxdur". Lokkun fikrincə insan azadlığı mütləq deyildir. Ona görə də hakimiyyət özü də mütləq ola bilməz. Lokkun təbii qanunu mənsub olduğu mütərəqqi burjuaziyanın mənafeyini qoruyurdu. O, bərabərliyin, şəxsi azadlığın, azad sahibkarlığın tərəfdarı idi. Lokka görə cəmiyyəti lazımi qaydada idarə etmək üçün hakimiyyətin bölüşdürülməsi prinsipindən istifadə olunmalıdır. O, "Dövlətin idarə olunmasına dair iki traktat" əsərində hakimiyyəti aşağıdakı qaydada bölür: 1. "Qanunverici" orqan (parlament). 2. "İcraedici" orqan (hakim, ordu). 3. "Federativ" orqan (başqa ölkələrlə münasibəti idarə edir).

Hobbsun fəlsəfəsində hökmdarın hərəkətinin müzakirəsi qadağan edilir. Lokk isə bunun əksini düşünürdü. O deyirdi ki, "müqavilə" təbii qanuna, təbii hüquqlara hörmət əsasında yaranmışdır. Ona görə də əgər ölkənin başçısı həmin hüquqları pozsa, onda xalqın həmin müqavilədən imtina etməyə haqqı vardır.

Lokk öz əsərlərində mülkiyyət və əmək məsələlərinə də toxunmuşdur. O belə hesab edirdi ki, istər mülkiyyət və istərsə də

əmək insanın təbii ayrılmaz atributlarıdır. Çünki insan birinci növbədə özünün əsas tələblərini ödəməlidir, bunsuz heç həyatın özü də qeyri-mümkündür. Lokk yazırdı ki, insan təbiətində mülkiyyətə meyl vardır, o, insana xas olan xüsusiyyətdir. Bu keyfiyyət insan eqoizmindən ayrılmazdır. Lokk təkidlə xüsusi mülkiyyətin əhəmiyyətindən danışır və göstərirdi ki, Allah insana bütün təbiəti vermişdir. Bu təbiət xüsusi mülkiyyətə, şəxsi əmlaka çevriləndə insana daha çox xeyir verir. Lokk sözünə davam edərək bildirirdi ki, mülkiyyət əməkdən ayrılmazdır. O, "Dövlətin idarə edilməsi haqqında" əsərində əməklə mülkiyyəti eyniləşdirir, insan mədəniyyətinin əsasını onlarda görürdü. Lokk zəhmət çəkməyi və təşəbbüs göstərməyi dəyərin başlıca mənbəyi sanırdı. O yazırdı ki, bunların müqabilində torpağın və təbiətin payına kiçik bir faiz düşür. Klassik ingilis siyasi iqtisadının inkişafında Lokkun xidməti Hobbsun xidmətlərindən daha çox olmuşdur. Heç də təsadüfi deyildir ki, Marks özünün "İzafi dəyər" nəzəriyyəsini yaradarkən dönə-dönə Lokka müraciət etmişdir".

Dövlətin meydana gəlməsi haqqında da Lokkun fikirləri müəyyən əhəmiyyət kəsb edirdi. Onun fikrincə dövlətin yaranmasının səbəbi ictimai müqavilədir. O göstərirdi ki, təbii şəraitdə insanlara xas olan xüsusi mülkiyyət vətəndaşlıq cəmiyyətində də qalmalıdır. Bunların əsas təminatvericisi dövlət olmalıdır.

Lokkun dinə münasibəti necə olmuşdur? Bu məsələdə o, deizmə meyl edirdi. Lokkda teist müddəaların olduğunu da danmaq olmaz. Teizm xariqüladə qüvvə kimi Allahın varlığını qəbul edir və sübuta çalışır ki, Allah gerçəklikdə baş verən bütün maddi və mənəvi proseslərə təsir göstərir. Allah dünya hadisələrinin hamısında iştirak edir. Məsələn, Lokk "... Təcrübə" əsərində deyir ki, "Allah materiyanı yaratmaq və məhv etmək qüdrətinə malikdir". Bütünlükdə götürdükdə, Lokkun fəlsəfi təlimi Hobbsunkinə nisbətən daha təsirli idi.

Nəticədə fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Lokkun xidmətləri haqqında nə demək olar? Lokk sağlam insan fikri haqqında fəlsəfəni əsaslandırdı. O sübut etdi ki, sağlam insan hisslərinə arxalanmayan dərrakədənkənar fəlsəfənin mövcudluğu mümkün deyildir. Lokk insan idrakını nəinki genişləndirdi, həm də təfəkkürün yolunu dəyişdirdi. Dekartın saysız-hesabsız rasionalizmini nizama saldı, yeni empirizmin əsasını qoydu, onu eksperimentalizmə doğru irəli apardı.

İngilis materialist fəlsəfəsi özünün sonrakı inkişafında Berkli və Yumun subyektiv idealizm təlimi ilə qarşılaşdı.

CORC BERKLİ

BERKLİ (1685—1753) ingilis subyektiv idealizm fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri idi. O, İrlandiyada Kilgen yaxınlığında doğulmuş, Oksfordda vəfat etmişdir. Dublin Universitetini bitirmiş, sonra ilahiyyatdan dərs demişdir. Berkli Avropa ölkələrini, Şimali Amerikanı gəzmiş, xeyli fəlsəfi əsərlər yazmış, 1734-cü ildən ömrünün sonuna qədər Kloynedə İrlandiya ingilis kilsəsinin baş keşişi olmuşdur.

C.Berklinin fəlsəfi dünyagörüşü müxtəlif illərdə yazılmış aşağıdakı əsərlərində öz əksini tapmışdır: "Yeni görüş nəzəriyyəsi təcrübəsi" (1709) onun birinci, ən böyük əsəridir. Burada Berkli Lokkun sensualizmini subyektiv idealizm mövqelərindən təfsir edir. "İnsan idrakının prinsipləri haqqında traktat" (1710) da Berklinin əsas fəlsəfi əsəridir. O burada özünün subyektiv idealizm fəlsəfi sistemini inkişaf etdirir. Başqa bir əsəri "Analitik və ya Allaha inanmayan riyaziyyatçıya ünvanlanmış mühakimə" adlanır. "Riyaziyyatda təfəkkür azadlığının müdafiəsi" əsəri də onun çox geniş yayılmış tədqiqatlarındandır.

Berkli hələ ali məktəbdə oxuyan zaman Bekonun, Dekartın və digər filosofların antiskolastik fəlsəfi təlimləri ilə yaxından tanış olur. O duyurdu ki, yeni təbiətşünaslıq elmlərinin nailiyyətləri ilə yaxından məşğul olan materialist filosoflar gizli və ya açıq formada dini şübhə altına alacaqlar. Ona görə də Berkli müntəzəm olaraq dini müdafiə üçün bütün imkanlardan istifadə

edirdi. Onun yaradıcılığının demək olar ki, əsas hissəsi dini materializmdən müdafiəyə həsr olunmuşdur.

Keçmiş fəlsəfədən Berkliyə daha çox təsir göstərən Lokkun idrak nəzəriyyəsinə həsr olunmuş əsərləri idi. Söz yox ki, Lokkun fəlsəfəsində, xüsusilə onun idrak nəzəriyyəsində elə ideyalar vardır ki, onlar subyektiv idealizm mövqelərindən mühakimə yürütməyə imkan verirdi. Berkli də bu imkandan çox bacarıqla istifadə edirdi. Məsələn, onun konsepsiyasının çıxış nöqtəsi Lokkun birinci və ikinci keyfiyyətlər haqqında təlimi oldu. Əgər Lokk birinci keyfiyyətləri obyektiv, ikinci keyfiyyətləri subyektiv hesab edirdisə, Berkli bunların hər ikisini subyektiv keyfiyyət adlandırırdı. O, belə zənn edirdi ki, ağırlıq, bütün məkan xassələri və münasibətləri əsasən hiss üzvlərimizin qabiliyyətləri ilə müəyyənləşdirilir. Berkli göstərir ki, hətta "böyüklük" kimi məkan xassəsi bizim qavrayışımızın prosesidir. O, obyektiv xarakterə malik deyildir. O, belə bir misalla öz fikrini ifadə edir: bu və ya digər predmet yaxın məsafədə bizə böyük, uzaq məsafədə isə kiçik görünür. Berkli buradan belə nəticəyə gəlir ki, böyüklük və uzaqlıq ideyası duyğulara əsaslanan induktiv nəticə əsasında meydana gəlir. Həmin duyğular müxtəlif şəxsi hiss üzvləri vasitəsilə ifadə olunur. Bu mühakimələrdən o, belə bir fikir yürüdür ki, Lokkun birinci keyfiyyət adı altında birləşdirdiyi məkani xassələri və münasibətləri bilavasitə duymadan onların haqqında nə heç bir şey deyə bilmərik, nə də ki, bilə bilmərik. İstər onların, istərsə də ikinci keyfiyyətlərin mövcudluğunu təmin edən bizim qavrayışlarımızdır. Berkli substansiyanı "xassənin daşıyıcısı" adlandırır. O, xassəni ikinci hesab edir, hiss üzvlərimizin məhsulu kimi başa düşür. Ona görə də xassələrin məcmusu sayırdı. Berkliyə görə "mövcud olmaq" "qavranılmaq" deməkdir. Berkli birmənalı xarici aləmin şeyləri və hadisələrinin obyektiv surətdə mövcudluğunu rədd edir. O bu barədə yazırdı: "mən heç cür başa düşə bilmirəm ki, düşünməyən şeylər mütləq qaydada necə mövcud ola bilərlər. Bunlar qavranılandır, yoxsa qavranılan deyildir? Həmin şeylər onları qavrayan fikirdən və ya düşünən şeylərdən kənarda mövcud ola bilməzlər". Berkli özünün bu mühakimələrinə əsaslanaraq obyektiv aləmin — materiyanın mövcudluğunu inkar edir. Ona görə bütün keyfiyyətlər subyektdən asılıdır. Çünki onlar duyğuların, təsəvvürlərin məcmusundan başqa bir şey deyildir.

O, "İnsan idrakının prinsipləri haqqında traktat" əsərində sübut etməyə çalışırdı ki, "Vahid substansiya ya ruhdur, ya da ki, şeyləri qavrayandır". Daha sonra Berkli göstərirdi: "bunları sübut etmək üçün nəzərə almaq lazımdır ki, hissi qavranılan xassələr — işıqdır, formadır, hərəkətdir, qorxudur, daddır və s. bunlara bənzər şeylərdir, yəni hiss ilə qavranılan ideyalardır. Burada bir aydın ziddiyyət də vardır: qavranılmayan şeylərdə də ideyalar mövcuddur. İdeyanın olması qavranılmaq deməkdir. Rəngi, formanı və bunlara bənzər digər xassələri mövcud şeylərin özündə qavramaq lazımdır. Bu, o deməkdir ki, həmin ideyaların düşünməyən substansiyaları və ya düşünməyən substratları mövcud ola bilməz". Berklinin fikrincə bütün şeylər yalnız "duyğularımızın məcmusudur". Birmənalı qəbul etmək lazımdır ki, onların mövcudluğu şüurumuz vasitəsilə verilmişdir. O deyirdi ki, "gilas o zaman mövcud olur və reallığa çevrilir ki, fərd onu görsün, hiss etsin və dadsın". Berkli özü də başa düşürdü ki, onun fəlsəfi baxışları "sağlam mənadan" xeyli dərəcədə fərqlənir. O, fəlsəfi spekulyasiya (təcrübəyə əsaslanmayan) ilə gündəlik təcrübə arasındakı bu ziddiyyəti bir qədər yumşaltmaq üçün deyirdi ki, düşüncəmiz vasitəsilə qavranılan hər bir şeyin mövcudluğunu inkar etmirəm. Zərrə qədər də olsun şübhə etmirəm ki, gözümlə gördüyüm, əlimlə toxunduğum şeylər real surətdə mövcuddurlar. Mövcudluğunu inkar etdiyim bircə şey var ki, onu da filosoflar "materiya" və ya "cismani substansiya" adlandırırlar. O yazırdı ki, "materiya heç bir zaman hisslər vasitəsilə qavranıla bilməz, ona görə də onun mövcudluğundan danışmağa heç bir əsas yoxdur". Berkli materiya kateqoriyasını əsas kateqoriya kimi bütün materialist fəlsə-

fi təfəkkürlərin çıxış nöqtəsi hesab edir, ona həmişə mənfi münasibət bəsləyirdi.

Berklinin subyektiv idealizm fəlsəfəsində "ideya" anlayışı mühüm rol oynayırdı. O göstərirdi ki, "şey" termini qarşısında "ideya" terminə üstünlük vermək lazımdır. Bunun səbəbini Berkli "İnsan idrakının prinsipləri haqqında traktat" adlı əsərində belə sübuta yetirirdi: "Birincisi, ona görə ki, "şey" termini "ideya" terminin əksinə olaraq, adətən, ruhdan kənarda mövcud olanları ifadə üçün istifadə edilir. İkincisi, "şey" sözü daha geniş əhəmiyyət kəsb edir, nəinki, "ideya" (ruh da və ya düşüncə vasitəsilə qavranılan şeylər də ora daxil olmaqla). Ona görə ki, hissi qavranılan obyektlər yalnız fikirdə mövcuddurlar, özləri də birbaşa nə düşünən deyildirlər, nə də ki, hərəkətdədirlər. Mən qərara gəldim ki, onları "ideya" adlandırım".

C.Berklinin fikrincə "şeylər", "ideyalar" obyektiv (müasir dillə demiş olsaq, obyektiv reallıqda) surətdə mövcud deyildirlər. Onlar yalnız bizim fikrimizdə mövcuddurlar. Bu problemlə əlaqədar Berkli belə bir suala cavab vermək zərurəti qarşısında qalır: fikrimizə bu ideyalar necə verilir? O bu suala cavab verərkən subyektiv idealizmi obyektiv idealizmlə birləşdirir. Bu nə deməkdir? Berklinin zənnincə həmin ideyalar fikrimizə, Allahın insan əqlinə təsiri nəticəsində verilir. Beləliklə o, obyektiv idealizmə yaxınlaşır. Berkli bu barədə belə yazır: "kainat mənim təsəvvürlərim deyildir. Kainat, "təbiətin qanunlarını", daha real ideyaları az real ideyalardan fərqləndirən, ali bir ruhi (mənəvi) səbəbin nəticəsidir". Deməli, obyektiv idealizmə meyl Berklidə getdikcə daha da artırdı. Bunu Berklinin aşağıdakı fikirlərində açıq-aydın görmək mümkündür: "Sizin kimi (materialistləri nəzərdə tutur) mən də təsdiq edirəm ki, əgər bizə nə isə kənardan təsir edirsə, deməli, bizdən fərqli olan bir qüvvənin mövcudluğunu qəbul etməliyik. Bu qüdrətli mövcudatın nədən ibarət olduğu məsələsi təhlil olunarkən fikir ayrılığı yaranır. Məsələn, mən deyirəm ki, bu qüvvə ruhdur. Siz deyirsiniz ki, materiyadır. Başqa birisi deyir ki, bilmirəm hansı qüvvədir. Üçüncü bir adam

deyir ki, bu qüvvə təbiətdir". Berkli özü bu məsələyə idealizm mövqelərindən yanaşır. O, materiyanın mövcudluğunu tamamilə rədd edir. Berkli bu məsələ ilə əlaqədar fəlsəfə tarixinə müraciət edir və yazırdı ki, "materiyanın heçdən yaranması haqqında fikirlər fəlsəfə tarixində böyük çətinlik törətmişdir. Hətta Allahın varlığını qəbul edən bəzi filosoflar belə hesab edirdilər ki, materiya heç bir qüvvə tərəfindən yaradılmamışdır, o özü də əbədidir".

Berklinin obyektiv idealizm mövqeyinə keçməsi çox maraqlıdır. Əgər o, XVIII əsrin 30-cu illərinə qədər sensualizm fəlsəfəsinin nümayəndələrinə (xüsusilə Lokka) müraciət edirdisə, sonrakı illərdə onun nəzər diqqətini cəlb edən Aristotel və Platon idi. Berkli Platon idealizminin əsas prinsiplərini qəbul edir və çalışırdı ki, onu öz fəlsəfəsinin sensualist prinsipləri ilə razılaşdırsın. O, səy göstərirdi ki, subyektiv-idealist mülahizələri vahid, həqiqi varlıq kimi qəbul etdiyi Allah ideyasına tabe etdirsin. Berklinin bəzi əsərlərində, o cümlədən "Seyris" (1744) əsərində onun obyektiv idealizm mövqelərinə keçməsi tam aydınlığı ilə özünü büruzə verirdi. Hətta Berkli bəzən duyğuların idrakın əsası olması haqqında öz fikirlərini şübhə altına alırdı.

C.Berklinin təbii-elmi təfəkkürə münasibəti necə olmuşdur? Hər şeydən əvvəl, Berkli o zamankı mexaniki təbiətşünaslığın əsaslandığı səbəbiyyət konsepsiyasını rədd edirdi. O, hadisələrin maddi səbəblərlə izah olunmasının əleyhinə idi. Berkli səbəbiyyət problemi haqqında baxışlarını belə izah edirdi: "Birincisi, çox nahaq yerə filosoflar ruhi səbəbləri bir yana atıb, hadisələri maddi səbəblərlə izah edir, fəaliyyətdə olan təbii səbəblər axtarırlar. İkincisi, əgər hər şey müdrik və müqəddəs ilahi qüvvə tərəfindən yaradılıbsa, onda şeylərin səbəbini həmin yaradıcıda axtarmaq lazımdır". Berkliyə görə hər şeyin vahid səbəbi ruhi səbəbdir. Berkli məkan, zaman və hərəkət problemlərini də subyektiv idealizm mövqelərindən izah edirdi. Onun nöqteyi-nəzərincə məkan — duyğunun ruhda, subyektdə birgə yaşamasıdır. Zaman — duyğuların ardıcıllığıdır. Hərəkət — duyğuların

hərəkətidir. O belə hesab edirdi ki, məkan və zaman şüurdan kənarda mövcud ola bilməz.

Berklinin idrak nəzəriyyəsinə görə insan biliklərinin mənbəyi duyğulardır. Lakin materiyanın mövcudluğunun əleyhinə çıxan Berkli duyğuların obyektiv məzmuna malik olduğunu qəbul etmirdi. Ona görə də duyğuları obyektiv aləmin subyektiv surəti kimi görə bilmirdi. Berkli idrak prosesində mücərrəd təfəkkürün rolunu inkar edirdi. Mücərrəd ümumi anlayışların yaradılması və onlara əsaslanmağı lazım bilmirdi. Berkli deyirdi ki, idrak prosesində insanların ümumi anlayışlarla işi olmur, onlar yalnız konkret predmetləri, şeyləri və hadisələri qavrayırlar. Onun fikrincə məsələn, insan ümumiyyətlə hərəkəti deyil, bu və ya digər predmetin hərəkətini, ümumiyyətlə, rəngi deyil, müəyyən bir predmetin rəngini, ümumiyyətlə, heyvanat aləmini deyil, konkret heyvanı qavrayır. Nəticədə, Berkli özünün subyektiv idealist nəzəriyyəsini belə izah edir: idrak cürbəcür duyğuların və onların kombinasiyalarının təsviridir. Berkli bu duyğuları və onların kombinasiyalarını vahid reallıq adlandırırdı.

C.Berklinin fəlsəfəsi bu günə qədər subyektiv idealist fəlsəfi təfəkkürün parlaq təzahürü kimi qiymətləndirilir. XVIII əsr fransız materializminin nümayəndəsi Holbax və ensiklopedist Deni Didronun əsərlərində onun baxışlarının geniş tənqidi təhlili verilmişdir. Berklinin fəlsəfəsi marksist filosofların əsərlərində ətraflı tənqid olunmuşdur. Buna baxmayaraq, müasir dövrdə dünya filosoflarının xeyli hissəsi Berklinin əsərlərinə müraciət edirlər.

İngilis subyektiv idealizm fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Yum olmuşdur.

DAVİD YUM

YUM (1711—1776) Şotlandiyanın Edinburq şəhərində anadan olmuş, orada da vəfat etmişdir. O, fəlsəfi, sosial-siyasi və iqtisadi fikir tarixində filosof, tarixçi, iqtisadçı və publisist kimi

tanınmışdır. Edinburq Universitetinin professoru vəzifəsində çalışmışdır. 1763-cü ildən 1766-cı ilə qədər Parisdə diplomatik işdə fəaliyyət göstərmişdir. Yumun dünyagörüşünün formalaşmasına J.J.Russo böyük təsir göstərmişdir. Russo ilə o, Parisdə səfərdə tanış olmuşlar.

D.Yumun fəlsəfəsi Lokkun sensualizminə əsaslanan fəlsəfi cərəyanlarla üzvi surətdə bağlı idi. O, karteziançılıqla (təbiətşünaslıqda və fəlsəfədə fəaliyyət göstərən cərəyandır. Nəzəri mənbəyi Dekartın fəlsəfəsidir) Hassendinin, Spinozanın, Leybnitsin fəlsəfəsinə yaxından bələd olmuş, Berklinin subyektiv idealizminə böyük maraq göstərmişdir.

Bir qədər də Yumun əsərləri barəsində. Onun birinci fəlsəfi əsəri belə adlanır: "İnsan təbiəti haqqında traktat" (1738). Bu əsər üç hissədən ibarətdir: 1) "Zəka haqqında", 2) "Ehtiraslar haqqında", 3) "Mənəviyyat haqqında". Yumun fəlsəfi prinsipləri öz əksini həmin əsərdə tapmışdır. Buna baxmayaraq, onun özünün dediyi kimi, əsər geniş əks-səda doğurmadı. Hegel yazırdı ki, vaxtilə "Yum öz tarixi əsərləri ilə daha məşhur idi, nəinki fəlsəfi traktatları ilə". Yumun ən görkəmli tarixi əsəri "İngiltərənin tarixi" adlanırdı. 8 cilddən ibarət olan bu əsər 1753-1762-ci illər arasında yazılmışdır. Əsərdə XVII əsrin inqilabi hadisələri özünün geniş əksini tapmışdır. Əsər çox böyük əks-səda doğurmuşdu. "İnsan zəkasının tədqiqi" (1751), "Əxlaq və siyasət məsələləri haqqında mühakimələr" (1748), "İnsan idrakı haqqında tədqiqatlar" (1748) əsərləri də Yuma böyük şöhrət gətirmişdir.

D.Yum öz yaradıcılığında dini məsələlərə də xeyli diqqət yetirmişdi. Bu mənada onun yazdığı "Təbii din haqqında mühakimələr" əsəri xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi.

D.Yumun əsərlərinin əsas hissəsi idrak problemlərinə həsr olunmuşdur. Mahiyyət etibarilə o, fəlsəfədə sensualizm prinsipini davam etdirmişdir. Lakin — duyğularımızın mənbəyi nədir? — sualına cavab verərkən Yum istər Lokkdan, istərsə də Bekrlidən fərqlənirdi. Əgər Lokk duyğularımızın mənbəyini re-

allıqda, xarici aləmdə, Berkli ruhda, Allahda görürdüsə, Yum bunların hər ikisini rədd edirdi. Bəs, Yumun özünün mövqeyi necə idi? O, belə bir sualı qarşıya qoyur: — Duyğularımızın mənbəyi kimi xarici aləm — maddi təbiət mövcuddurmu? Bu suala cavab verən Yum göstərir ki, biz bunu sübut edə bilmərik. Zəkamız yalnız duyğularımızın məzmununa əsaslanır. Zəka duyğuları əmələ gətirənə əsaslanmır. Sonra Yum deyir ki, xarici aləmin obyektiv surətdə mövcud olmadığını da sübut etmək qeyri-mümkündür. Deməli, zəka nə obyektiv aləmin mövcudluğunu, nə də onun mövcud olmadığını sübut etmək qabiliyyətinə malik deyildir.

Bunlar o deməkdir ki, Yum aqnostikdir (latınca "a" — inkar, gnosis bilik deməkdir. Obyektiv aləmin dərk edilə bilməsini inkar edən fəlsəfi nəzəriyyə), çünki gerçəkliyin dərk olunmasını inkar edirdi. Əlbəttə, bu, heç də o demək deyildir ki, Yum idrak problemləri ilə məşğul olmamışdır. Əksinə, o bu barədə xüsusi kitab da yazmışdır. Məsələn, əvvəldə dediyimiz kimi, Yum "İnsan idrakı haqqında tədqiqatlar" əsərində həmin məsələlərə xüsusi diqqət yetirərək öyrədirdi ki, insan idrakının məzmunu, iki sıra təsəvvürlə başa çatır: Yum birinci sıra təsəvvürləri bilavasitə təsir adlandırır. Onun fikrincə, belə təsirlə insan eşidəndə, görəndə, hiss edəndə, sevəndə, habelə nifrət edəndə rastlaşır. O bildirirdi ki, ikinci sıra təsəvvürləri ideyalar təşkil edir. Bu ideyalar bilavasitə yaranan, az əyani olan təsəvvürlərdir. Onlar təsəvvürlərin inikasıdır. İnsan ideyalarla təsəvvürlər haqqında mühakimə yürüdərkən rastlaşır. Təsəvvür birinci, ideya ikincidir. Yum yazırdı ki, istər təsəvvürlər, istərsə də ideya yalnız və yalnız şüur hadisəsidir. O bu barədə göstərirdi: "Bizim bütün ideyalarımız və ya az gücü olan qavrayışlarımız, təsəvvürlərimizin və ya daha canlı qavrayışlarımızın surətidir"[9]. Beləliklə, idrakımızın əsası təsəvvürlərdir, dərk etdiyimiz isə bu təsəvvürlərin məzmunudur. Lokk kimi Yum da hiss üzvləri vasitəsilə alınan təsəvvürləri (duyğuları) insanın daxili aləmindən (reflekslərdən) gələn təsəvvürlərdən fərqləndirirdi. Zəka özü-özlüyündə həmin təsəvvürlərə heç bir şey əlavə edə bilməz, yalnız onları ya ayıra bilər, ya da birləşdirə bilər.

David Yum öz əsərlərində təcrübə probleminə də diqqət yetirmişdi. Yum fəlsəfəsində təcrübə anlayışı xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Lakin Lokkdan fərqli olaraq o, təcrübə dedikdə, xarici aləmi nəinki nəzərdə tutmur, hətta onu tamamilə rədd edirdi. Yum fəlsəfəsində təcrübə şüurumuzdakı qavrayışı mənimsəməkdən ibarətdir. Bütün təcrübə qavrayışa və əvvəldə dediyimiz təsəvvürün, habelə təsirin nizama salınmasına əsaslanır. Yumun işləyib hazırladığı konsepsiyada "şüur aləmi" xarici aləmdən obyektiv surətdə mövcud dünyadan təcrid olunmuşdur. Yum "real şeylərdən" danışanda, təcrübəmizdən kənarda predmetlərin mövcudluğunu qəbul etmirdi. Onun nöqteyi-nəzərincə guya təcrübə özü həyatda rast gəldiyimiz predmetlərin təcrübədən kənarda mövcud olduğunu inkar edir. Yum sübut etməyə çalışırdı ki, "real şeylər" təəssüratımızla yaranır, onlar təcrübədən kənarda mövcud deyildir. Əslində isə həmin "real şeylər" şüurdan asılı olmayaraq, reallıqda mövcuddurlar. Yum Berklidən fərqli olaraq, şüurumuzdan kənarda reallığın mövcudluğunu inkar etmir, daha doğrusu, bu reallığın mövcud olması ehtimalı fikrini yürüdür. Eyni zamanda, bunları sübut etməyin qeyri-mümkünlüyünü də göstərirdi.

Yum hadisələrin səbəbiyyət əlaqələri haqqında da bir sıra diqqətəlayiq fikirlər söyləmişdir. Onun aqnostizmi bu əlaqələrin izahında da daha aydın şəkildə gözə çarpır. Yum hadisələrin səbəbiyyət əlaqələrinin dərk olunması imkanını inkar edirdi. O deyirdi ki, insana təcrübədə verilən yalnız bir-birinin ardınca gələn hadisələr zənciridir, onların ardıcıllığıdır, birinin digərini əvəz etməsidir. Yum göstərirdi ki, təcrübədə predmet və hadisələrin təkrarlanmasını müşahidə zamanı biz təsəvvür və ya təxəyyülün köməyi ilə özümüzdə belə bir vərdiş qazanırıq: — bir hadisə meydana gələn kimi digər hadisənin yaranmasını gözləmək. Məsələn, odu görən kimi istiliyin yaranacağını gözləyirik. Duman görəntək yağış yağacağını ehtimal edirik. Vərdişə əsas-

lanaraq biz birinci hadisəni ikinci hadisənin səbəbi sayırıq. Yum belə zənn edirdi ki, mahiyyət etibarilə bu düzgün deyildir. Çünki belə hadisələrin müşahidəsi zamanı bizə elə gələ bilər ki, birinci hadisə ikinci hadisənin səbəbidir. Biz yalnız vərdişlər nəticəsində belə fikirlər söyləyə bilərik. Əslində isə insan hadisələr arasındakı həqiqi səbəbləri və əlaqələri açmaq və müəyyən etmək qabiliyyətinə malik deyildir. Yum bu barədə yazırdı:" İnsan hadisələrin əlaqəsini yalnız müşahidə edə bilər. Lakin o, heç bir zaman hadisələr arasındakı səbəbiyyət əlaqələrini nə açа bilməz, nə də onu əsaslandıra bilməz. Biz bilmirik, cisimlər bir-birinə necə təsir edirlər: onların qüvvəsini, gücünü və ya enerjisini biz anlaya bilmərik"[10].

D.Yumun skeptik və aqnostik görüşlərinə baxmayaraq, o, müəyyən insan idrakının reallığının əleyhinə çıxmırdı. Lakin bir aqnostik kimi Yum göstərirdi ki, hadisələrin daxili qanunauyğun əlaqələrini, təbiətin şeyləri və hadisələrinin mahiyyətini dərk etmək mümkün deyildir.

Yumun yaradıcılığında nəzər diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də onun substansiya haqqında təlimidir. Berkli kimi Yum da substansiya anlayışının əleyhinə çıxırdı. Lakin həmin məsələdə onların hər birinin öz fikri vardı. Məsələn, əgər Berkli vahid substansiyanı "ruh" və ya "Allah" adlandırırdısa, Yum ruhi substansiyanı da rədd edirdi. Ona görə insan şüurunda təsəvvürün və ideyaların məzmunundan başqa bir şey yoxdur. Onların da nə obyektiv, nə də ruhi daşıyıcısı var. Yum idrak prosesində dərk edən subyektin fəallığı anlayışına xeyli dərəcədə yaxınlaşırdı.

Bəs Yumun dinə münasibəti necə olmuşdur? Ruhi substansiyanın mövcudluğunun Yum tərəfindən rədd edilməsi onun bütün dinlərə, ateizmə skeptik münasibət bəsləməsi üçün fəlsəfi hazırlıq idi. Yum Allahın mövcudluğu haqqında sübutları, müxtəlif baxışları rədd edir. O deyirdi ki, xristian dininin həqiqiliyi haqqında bizim sübutlarımız bizim hisslərimizin həqiqiliyi haqqında sübutlarımızdan xeyli dərəcədə zəifdir. Yum din

haqqında tənqidi qeydlərini özünün "İnsan zəkasının tədqiqi" və "Dinin təbii tarixi" əsərlərində vermişdir. O, həmin əsərlərdə təbii yolla dinin meydana gəlməsi və onun sosial funksiyasını izah etməyə təşəbbüs göstərmişdir. Yuma görə din insan cəmiyyətinin inkişafı tarixində tez-tez mübahisələrə və müharibələrə səbəb olmuşdur. Bununla birlikdə o, insanların sosial və şəxsi həyatında, onların əxlaqi keyfiyyətlərinin formalaşmasında dinin əhəmiyyətini inkar etmirdi.

Bir qədər də Yumun sosial-siyasi görüşləri barəsində. O, feodalizm cəmiyyətinin kəskin tənqidi təhlilini vermiş, ictimai müqaviləyə öz münasibətini bildirmişdir. Yumun fikrincə cəmiyyət müqavilə aktı nəticəsində yaranmamışdır. O belə hesab edirdi ki, cəmiyyət ailə və qəbilə münasibətləri əsasında yaranmış, inkişaf etmişdir. Bunlar hamısı insanlara anadangəlmə verilmiş hisslərin ümumi mənafeləri anlamağın nəticəsidir. Yum yazırdı ki, cəmiyyətin inkişafının əsas və hərəkətverici qüvvəsi insanların rifahının təmin olunmasından və müəyyən gəlir qazanılmasından ibarətdir. Həmin inkişaf cəmiyyətin müəyyən qaydada nizama salınmasına aparıb çıxarır və hakimiyyətin yaranmasına səbəb olur. Hakimiyyətin meydana gəlməsi ilə cəmiyyətdə dövlət strukturları təşkil edilir.

Yumun iqtisadi görüşləri də çox maraqlıdır. Onun sosial-siyasi baxışları iqtisadi görüşləri ilə sıx surətdə bağlı idi. O, kapitalist istehsal üsulu haqqında oçerklərində göstərirdi ki, gəlir götürmək o zamankı İngiltərə cəmiyyətinin inkişafının əsas hərəkətverici qüvvəsi idi. Bir sıra məsələlərdə Yumu ingilis siyasi iqtisadçılarının birbaşa sələfi hesab etmək olar. Onun fəlsəfi və iqtisadi görüşləri ingilis siyasi iqtisadının ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Adam Smitə xeyli təsir göstərmişdir.

D.Yum etika məsələləri, zəkanın fəaliyyəti üçün qaydalar ilə də ciddi məşğul olmuşdur. O, etika məsələlərini cəmiyyətin inkişafının müəyyən prinsipləri əsasında həll edirdi. Yumu ma-

raqlandıran başlıca məsələ insan əxlaqının — rəftarının azadlığı məsələsi idi. Açıq deyək ki, həmin məsələdə o, Spinoza səviyyəsinə də qalxa bilmədi. Bunu Yumun aşağıdakı fikirlərində görmək olar. O, azadlığı belə başa düşürdü: "Azadlıq insanın öz iradəsinin hökmü ilə hərəkət edə bilmək və ya hərəkət edə bilməmək imkanından asılıdır". Göründüyü kimi, o, azadlığı insanın fərdi iradəsinin mütləqləşdirilməsi kimi başa düşürdü. Öz məzmununa görə azadlığın mahiyyəti haqqında Yumun fikirləri burjuaziya sinfinin mənafeyinə uyğun azadlıq anlayışının tipik ifadəsi idi.

Yumun subyektiv idealizminə pozitivistlər və empiriokritisizmin nümayəndələri Max və Avenarius meyl edirdilər. Onun skeptisizmi və dinə mənfi münasibəti XVIII əsr fransız materializminə təsir göstərmişdir. Yumun aqnostisizmi insan zəkasının qüdrətini inkar etmirdi. Fəlsəfənin sonrakı inkişafından aydın oldu ki, Yum fəlsəfəsinin bir sıra məhdud cəhətlərinə, məsələn, onun skeptisizminə, aqnostisizminə baxmayaraq, o, ingilis fəlsəfi fikrinin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

XVII—XVIII əsrlərdə İngiltərədə subyektiv idealizm istiqamətində inkişaf edən fəlsəfi məktəblərin nümayəndələrinə, o cümlədən Berkli və Yuma qarşı yeni materialist fəlsəfi cərəyanlar və etik təlimlərin Con Toland, Devid Qartli, Cozev Pristli, Antoni Şeftsberi və Bernard Mandevil kimi görkəmli nümayəndələri meydana gəldi. Onların yaranması təbii-elmi idrakın təşəkkülü ilə əlaqədar idi. Əksər hallarda həmin mütəfəkkirlər Lokkun sensualizminə istinad edir, onun baxışlarında mövcud olan materialist meylləri əsaslandırır və daha da inkişaf etdirirdilər. O zaman ingilis maarifçiləri materialist və etik fikri təmsil edirdilər. Bu vaxt maarifçilik bütün Qərbi Avropa üçün səciyyəvi idi. Həmin dövrdə Avropa ölkələrində, o cümlədən İngiltərədə maarifçilik, mütərəqqi inqilabi burjuaziyanın, həm də inkişafda olan elmi biliklərin tələblərinə cavab kimi meydana çıxdı. İngilis maarifçiliyinin nümayəndələri çox

kəskin şəkildə dinin ideya zorakılığına qarşı mübarizəyə qalxdılar. Onlar siyasi azadlığa nail oldular, keçmiş cəmiyyət quruluşu ilə əlaqədar bütün mənfi cəhətləri kəskin tənqid etdilər. Maarifçilik xadimləri yeni elmlə, xüsusən təbiətşünaslıqla sıx surətdə əlaqədar idilər. Onlar inam və zəkanın nisbəti məsələsini qarşıya qoydular və onun həllində zəkanın tərəfinə meyl göstərdilər. İngilis maarifçiliyinin inkişafında deizm xüsusi rol oynadı. (Deizm fransızca deisme, latınca deus sözündəndir, mənası Allah deməkdir). Deistlər Allahın varlığını qəbul edir, onu ilkin səbəb sayırdılar. Allah dünyanı yaradır, sonra kainat öz qanunları ilə inkişaf yoluna qədəm qoyur. İngilis maarifçiləri cəmiyyətin inkişafında birinci yerə insan azadlığını və insan zəkasının qüdrətini çəkirdilər. Onların ilk görkəmli nümayəndəsi Toland idi.

CON TOLAND

TOLAND (1670—1772) XVIII əsr ingilis materializminin görkəmli nümayəndələrindən biri kimi tanınmışdır. Onun "Sirsiz xristianlıq" adlı məşhur əsəri fəlsəfi-dini fikir tarixinin inkişafında görkəmli yer tutmuşdu. Bu əsərdə Toland həqiqətin ikiliyi (zəka həqiqəti və etiqad həqiqəti) nəzəriyyəsinin əleyhinə çıxır, zəkanı etiqadın vahid meyarı hesab edirdi. O, belə bir tezis irəli sürmüşdü: zəkaya zidd olan hər hansı bir şey etiqadın predmeti ola bilməz. Ona görə ki, zəkaya, əqlə o şeyi sığışdırmaq olar ki, əql, zəka onu anlaya bilsin. Ruhanilər Tolandın bu fikrini çox böyük hiddətlə qarşıladılar. Toland "Aslanlar tayfası" əsərində ruhaniləri başəriyyətin ən pis yarası adlandırırdı. Ona görə də 1697-ci ildə din xadimləri Tolandı məcbur etdilər ki, doğma İrlandiyadan İngiltərəyə köçsün. O, İngiltərəyə köçəndən sonra da öz respublikaçı baxışlarına görə hakimiyyət orqanları tərəfindən təqiblərə məruz qaldı. Toland materialist filosof kimi dünyanın maddiliyi və onun inkişafının qanunauyğunluqları haqqında bir sıra görkəmli fikirlər söyləmişdir. O,

mexaniki materializmin nümayəndəsi olmasına baxmayaraq, hərəkət və materiyanın qarşılıqlı əlaqəsi məsələsinin anlaşılmasında XVII əsr materializmi çərçivəsindən kənara çıxdı. Toland qeyd edirdi ki, hərəkət materiyanın ayrılmaz tərkib hissəsidir. Sükunət isə "müqavimətin hərəkətidir". Yuxarıda dediyimiz kimi, onun yaradıcılığının mühüm bir hissəsi dinin tənqidinə həsr olunmuşdur. Toland "ən yüksək varlığın" mövcudluğunu deizm mövqelərindən qəbul etsə də, dinin və ilahiyyatın fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılması cəhdlərinin kəskin tənqidini vermişdir.

XVIII əsr ingilis mütəfəkkirlərindən biri də Qartli olmuşdur.

DEVİD QARTLİ

QARTLİ (1704—1705-1757) ingilis həkimi, materialist filosofu, assosiativ psixologiyanın banilərindən biri idi. O, psixikanın materialist anlayışının banisi kimi öz müasirləri arasında böyük hörmət qazanmışdı (assosiasiya latınca associatio sözündəndir, mənası birləşmə deməkdir). Bu nəzəriyyənin tərəfdarları, o cümlədən Qartli sübut etməyə çalışırdılar ki, assosiasiya bütün psixi fəaliyyətin əsas izahedici prinsiplərindən biridir. Bu prinsipə görə insan tərbiyəsinə və şüuruna səbəbiyyət əlaqələri mövqeyindən yanaşmaq lazımdır. Bu o deməkdir ki, insan şüurunda meydana gələn ideyaların ardıcıllığı orqanizmə xarici aləmin təsirinin ardıcıllığını əks etdirir. Buradan da belə bir nəticə hasil edirdilər ki, orqanizmin fiziki aləmlə olan qarşılıqlı təsiri mexanikanın qanunları əsasında baş verdiyi üçün ideyaların əlaqələri də bu qanunlar əsasında meydana gəlir. Bu müddəa birinci dəfə Hobbs tərəfindən irəli sürülmüş, sonra Spinozanın əsərlərində inkişaf etdirilmişdir. Qartli isə bu fikirlərdən bacarıqla istifadə edərək onları fəlsəfəyə tətbiq etmiş və yeni nəticələr əldə edə bilmişdir. Qartlinin fəlsəfi əsərləri öz peşəsi olan həkim ixtisası ilə bağlı idi. Həkimlik onun fəlsəfi baxışlarına xeyli dərəcədə müsbət təsir göstərmişdir. 1794-cü ildə Qartlinin "İnsan haqqında, onun quruluşu, borcu və inamı haqqında düşüncələr" kitabı çap olundu. Bu kitabda o, Lokkun sensualizmini mexaniki materializm təlimi ilə birləşdirirdi. Qartlinin fəlsəfi ideyaları insan psixikasına materialistcəsinə yanaşmağa xeyli dərəcədə kömək etmişdir. Onun materialist təlimi etik, estetik fikirlərin, məntiqin, pedaqogikanın, biologiyanın inkişafına da böyük təsir göstərmişdir.

İngiltərədə materialist ənənələrin inkişaf etdirilməsində xüsusi xidmətləri olan alimlərdən biri də Pristli idi.

COZEF PRİSTLİ

PRİSTLİ (1733—1804) təbiətşünaslıq elmləri sahəsində tədqiqat işləri aparmış, onları fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirmişdir. İdrak nəzəriyyəsi məsələlərində Lokkun sensualizminin təsiri altında olmuşdur. Qartlinin fəlsəfi görüşlərinə tərəfdar çıxmışdır. Fizika və kimya elmlərinə diqqət yetirmişdir. Pristlinin materiya və onun xassələri haqqında mühakimələri mexaniki xarakterə malikdir. O, mütərəqqi sosial baxışlara malik idi. Bu, xüsusən özünü daha aydın şəkildə göstərdi. O, üsyanlara haqq qazandırır, zülmkarlığa son qoyulmasını tələb edirdi. Ona görə də 1794-cü ildə Amerikaya mühacirətə getməyə məcbur oldu. Pristlinin fəlsəfi təbii-elmi təfəkkürü XVIII əsr fransız materialistlərinin dünyagörüşlərinin formalaşmasına bilavasitə təsir göstərdi. Onun insanı "mexaniki varlıq" kimi anlaması xeyli dərəcədə əhəmiyyətli rol oynadı. Ancaq Pristli deizmin məhdud cəhətlərini aradan qaldıra bilmədi. XVIII əsr fransız mexaniki materialistləri ilə deizm mövqelərindən mübahisələr edirdi.

XVII və XVIII əsrlər ərəfəsində və bütün XVIII əsr boyu İngiltərədə əxlaq fəlsəfəsi inkişaf etməyə başladı. Bu fəlsəfənin görkəmli nümayəndələrindən biri **Antoni Eşli Kuper Şeftsberi (1671—1713)** idi. O, "Xasiyyətnamələr, insanlar, xa-

rakterlər, mülahizələr və dövr" haqqında böyük bir əsər yazmışdır. Hobbsdan və Lokkdan fərqli olaraq, Şeftsberi əxlaq normalarının dəyişməzliyi, əbədiliyi ideyasını müdafiə edirdi. Onun əxlaq haqqında təliminin konkret ictimai inkişafla heç bir əlaqəsi yox idi. Şeftsberinin təlimi "anadangəlmə əxlaqi hisslərə" əsaslanırdı. O deyirdi ki, həqiqi din də bu təbii "anadangəlmə əxlaqi hisslərə" arxalanır, din özü əxlaqı nəzərdə tutur, lakin onu əvəz etmir. Burada Şeftsberinin deizmi də özünü göstərirdi.

İngiltərədə etik fikrin görkəmli nümayəndələrindən biri də **Bernard Mandevil (1670—1733)** idi. Mandevil Şeftsberinin etik baxışlarını kəskin tənqid edərək, əxlaqın təbii-elmi anlayışına üstünlük verirdi. O, "anadangəlmə əxlaqi hissləri", əxlaq normalarının əbədiliyini və dəyişməzliyini rədd edirdi. Mandevilin əsərlərində əxlaq fəlsəfəsinin "ictimai müqavilə nəzəriyyəsi"nin birinci nümayəndələrinin sosial baxışları daha aydın şəkildə öz əksini tapmışdır.

3.XVII ƏSR AVROPA FƏLSƏFƏSİNİN RASİONALİZMİ

Yeni dövrdə riyaziyyatın və digər təbiətşünaslıq elmlərinin inkişafı ilə əlaqədar olaraq rasionalizmin qnoseoloji baxışlar sistemi yarandı. Klassik rasionalizmin Dekart, Spinoza, Leybnits kimi nümayəndələri meydana gəldi. Sensualizmin nümayəndələrindən fərqli olaraq onlar istər gerçəkliyin dərk olunması və istərsə də insanların əməli fəaliyyətində əqlin, zəkanın həlledici rolunu sübut etməyə çalışırdılar. Dekartın rasionalizmi sensualizm mövqelərində çıxış edən Lokk tərəfindən tənqid edildi. Yeni dövr fəlsəfəsinini sonrakı inkişaf mərhələlərində Spinoza, Leybnits kimi dünya şöhrətli filosoflar rasionalizmin tərəqqisi üçün geniş imkanlar yaratdılar.

XVII əsrin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində xüsusi xidməti olan dünya şöhrətli filosoflardan biri də Spinoza idi.

BENEDİKT (BARUX) SPİNOZA

SPİNOZA (1632—1677) milliyyətcə yəhudidir. Amsterdamda tacir ailəsində anadan olmuşdur. Onun əsl adı Baruxdur. Spinozanın yaşadığı dövrdə latın dili fəlsəfənin, elmin əsas dili idi. O, latın dilini mükəmməl öyrənmişdi. Latın dilinə ehtiram əlaməti kimi özünü Benedikt adlandırmışdı. Amsterdamda yəhudi din məktəbində oxumuş, oranı bitirməmiş, atasının təkidi ilə ticarətlə məşğul olmağa başlamışdı. Atasının ölümündən sonra da ticarət işlərinə rəhbərlik etmiş, lakin bir neçə ildən sonra bu peşədən uzaqlaşmış, elmlə, fəlsəfə ilə məşğul olmuşdur. Spinozanın fəlsəfi görüşlərinin formalaşmasına Dekart və Hobbs böyük təsir göstərmişdir. Hegel yazırdı ki, "Spinozanın fəlsəfəsi Dekart fəlsəfəsinin mütləq həqiqət formasında obyektivləşdirilməsidir". Spinozanın panteist fikirlərinin meydana gəlməsi və inkişafında Cordano Brunonun xidmətləri də az olmamışdır. Spinoza fəlsəfədə materializm, panteizm mövqelərindən çıxış etmişdir. O, bir panteist kimi Allahı təbiətdə əridirdi. Spinoza rasionalizmin görkəmli nümayəndələrindən biri idi. Onun dünyagörüşü "Allah, insan və onun səadəti haqqında qısa traktat" (1658-1660), "Zəkanın təkmilləşdirilməsi haqqında traktat" (bitməmiş əsərdir) (1662), "Siyasi traktat" (1670), "Etika" (1675) və s. adlı əsərlərində öz əksini tapmışdır.

B.Spinoza fəlsəfəsinin əsas ideyaları onun "Etika" adlanan əsərində verilmişdir. Bu kitabda onun fəlsəfi mühakimələri beş əsas hissəyə bölünmüşdür: 1. Allah haqqında. 2. Fikrin təbiəti və mənşəyi haqqında. 3. Həyəcanın mahiyyəti haqqında. 4. İnsanın qeyri-azadlığı və ya həyəcanın qüdrəti haqqında. 5. Əqlin gücü və ya insan azadlığı haqqında.

Spinoza fəlsəfi sisteminin əsasında özünün vahid substansiya haqqında təlimini qoymuşdu. Hegel deyirdi ki, Spinoza fəlsəfəsində "həqiqət olan yalnız bir substansiyadır. Bu substansiyanın atributları təfəkkür və təbiətdir". Vahid substansiya

haqqında Spinozanın təlimi onun "Etika" əsərinin "Allah haqqında" adlanan birinci hissəsində verilmişdir. Onun Allahı, iki atributu — təfəkkür və təbiət artibutlarını özündə birləşdirir.

Məlumdur ki, karteziançılıq sistemində (Dekart) bu iki atributun hər biri müstəqil substansiya kimi təhlil olunurdu. Spinozada isə həmin substansiyalar (maddi və mənəvi) vahid substansiyada birləşdirilirdi. O bu vahid substansiyanı Allah adlandırır və qeyd edirdi ki, Allahdan başqa heç bir digər substansiya mövcud deyildir. Spinoza "Etika"nın birinci hissəsində yazırdı: "Allahdan başqa ayrı substansiya nə mövcud ola bilər, nə də ki, başa düşülə bilər". Deyilənlərdən məlum olur ki, Spinoza Allahı substansiya ilə eyniləşdirir, onları bir anlayışda birləşdirirdi. Onun fəlsəfəsində Allah təbiətdən yüksəkdə durmur, o, təbiətdənkənar yaratmaq qabiliyyətinə malik deyildir. Allah təbiətin özünə daxildir. Beləliklə, Spinoza Allahı təbiətdə əridirdi, elə onun panteizmi də özünü bunda göstərirdi.

Spinoza təliminin bir xüsusiyyəti də ondan ibarət idi ki, o, substansiya haqqında Dekartın dualizmini və onun ziddiyyətlərini aradan qaldırdı. Onun "Etika" əsərinin birinci hissəsində substansiya ilə əlaqədar olan bir sıra başqa məsələlərə də toxunulmuşdur. Məsələn, Spinoza belə hesab edirdi ki, bir substansiya kimi Allahın atributları yalnız "təfəkkürlə" və "təbiətlə" məhdudlaşmır. Onun fikrincə substansiyanın sonsuz miqdarda atributları vardır. Substansiya da özü-özlüyündə sonsuzdur. Onun atributlarının hər biri ayrılıqda başa düşülməlidir. Spinozaya görə sonsuz substansiya hər cür inkişafı və dəyişikliyi rədd edir. Onun atributları dəyişmir. Substansiya bir zərurət kimi mövcuddur. Onun özü özünün xüsusi səbəbidir. Lakin Spinozanın "modus" adlandırdığı tək-tək şeylər sonludur, onlar meydana gəlir və məhv olurlar. Substansiyadan və onun atributlarından fərqli olaraq bu tək-tək şeylərin (modusların) mövcudluğunu təmin edən "xarici səbəblər" vardır. Həmin moduslar nəinki sonludur, həm də məkan və zaman daxilində dəyişəndir, hərəkət edəndir. Nə substansiya, nə də onun atributları xarici təsirə məruz qalmırlar. Lakin moduslar arasında xarici təsir və xarici əlaqə mövcuddur. Spinoza belə zənn edirdi ki, substansiya ilə moduslar arasında da müəyyən əlaqələr vardır. Bax, burada Spinozanın fəlsəfi sisteminin ziddiyyətləri yaranır. Bu ziddiyyətdən çıxmaq üçün Spinoza "yaradan təbiət"dən və "yaradılan təbiət"dən danışır. Onun fikrincə substansiya "yaradan təbiət"dir, modus kimi xarakterizə olunan tək-tək şeylər isə "yaradılan təbiət"dir.

B.Spinoza bütünlükdə metafizik materializm mövqelərindən çıxış etsə də, hərəkət haqqında bir sıra qiymətli fikirlər söyləmişdir. Əvvəldə deyildiyi kimi, Dekart belə hesab edirdi ki, hərəkət xarici təkan nəticəsində, özü də qeyri-maddi səbəblərdən əmələ gəlir. Bunun əksinə olaraq, Spinoza sübut etməyə çalışırdı ki, hərəkət maddi substansiyanın öz mahiyyətindən hasil olur, həmin maddi substansiyada da öz mənbəyini tapır. Lakin o, mexaniki, metafiziki materializmin nümayəndəsi kimi hərəkətin materiyanın atributu olduğunu qəbul etmirdi. Spinoza hərəkəti əbədi, sonsuz modus sayır, onu yalnız məkan daxilində yer dəyişməsi kimi başa düşürdü. O, hərəkəti materiyanın öz-özünə hərəkəti hesab etmir, onun səbəbini modusların qarşılıqlı xarici təsirində görürdü.

Spinoza hadisələrin səbəbiyyət əlaqələri haqqında da qiymətli fikirlər söyləmişdi. O belə zənn edirdi ki, gerçəklikdə hər bir hadisənin meydana gəlməsi və məhv olması obyektiv səbəblər üzündən baş verir. Onun konsepsiyasına görə həyatda (substansiya çərçivəsində) heç bir şey təsadüfi baş vermir. Bütün şeylər daxili zərurətdən yaranır. Spinoza yazırdı: "Allah xarici səbəblərdən asılı olmayaraq, bütün şeylərin özlərinə xas olan daxili səbəbidir". O qeyd edirdi ki, hər şeyin öz səbəbi var, yalnız substansiyanın səbəbi onun özünün daxilindədir. Qalan bütün şeylərin (modusların) və proseslərin özünün mövcudluğu və inkişafının xarici səbəbləri vardır. Beləliklə, Spinoza fəlsəfəsində hissi aləm, tək-tək şeylər aləmi konkret səbəbə malik olan aləm kimi xarakterizə olunur. O deyir: "dünyada elə bir şey

yoxdur ki, o, başqa birisinin səbəbi olmasın, hər bir şeyin təbiətində başqa birisini hərəkətə gətirmək imkanları vardır". Deməli, dünyada ciddi determinizm hökm sürür. Spinoza hətta həyəcanı da xarici səbəblərlə izah edirdi. O yazırdı ki, hiss-həyəcan xarici aləmin predmet və hadisələrinin insan orqanizminə təsiri nəticəsində meydana gəlir. "Etika" əsərində Spinoza göstərir ki, körpənin südə meyl etməsinin səbəbi, onun özünü qoruyub saxlamaq instinkti ilə əlaqədardır. Hətta o, insanın özünə qəsd etməsini də həyəcanın yaranması ilə əlaqələndirirdi. Spinoza deyirdi ki, həyəcan özünə qəsd edən adamın mənəvi və cismani təbiətini xeyli dərəcədə dəyişdirir. O, hadisələrin səbəbiyyət əlaqələrini belə izah edirdi.

B.Spinozanın idrak nəzəriyyəsinə də diqqət yetirmək məqsədəmüvafiq olardı. O bu məsələnin həllində rasionalist olmuşdur. Spinoza idrakda təfəkkürün rolunu mütləqləşdirir, duyğuların roluna məhəl qoymurdu. O, idrakı, əsasən, iki növə bölmüşdür: 1. Hissi idrak. 2. Rasional idrak. Spinoza hissi idrakı tutqun, qeyri-həqiqi idrak hesab edirdi. Rasional idrakı isə həqiqi, aydın anlaşılan idrak kimi qiymətləndirirdi. O yazırdı ki, hissi təcrübə vasitəsilə yalnız tək-tək predmetlərin, şeylərin xassəsi və onların mövcudluğunun xarici səbəbləri haqqında səthi məlumat almaq olar. Onların mahiyyətini isə yalnız zəka vasitəsilə dərk etmək mümkündür. Spinozanın fikrincə həqiqi idrakın mənbəyi hissi təcrübədən tədricən təcrid olunmuş zəkadır. Spinozanın substansiya haqqında mühakimələri onun çox aydın ifadə edilən rasionalizmi ilə əlaqədar idi.

Spinoza idrakın üç pilləsi haqqında danışırdı. İdrakın ən yüksək pilləsini həqiqət hesab edirdi. Həmin pillədə insan bilavasitə öz əqli vasitəsilə həqiqəti dərk edir. Burada idrak bilavasitə heç bir təcrübə ilə əlaqədə olmur. İdrakın ikinci pilləsini zəkanın mühakiməsi adlandırırdı. Bu pillə də həqiqəti dərk etmək üçün eyni vasitədir. Lakin onun daha da təkmilləşməsinə ehtiyac vardır. İdrakın həmin mərhələsində dərk

olunmuş həqiqəti sübut etmək lazımdır. O, idrakın ən aşağı pilləsini təsəvvürə əsaslanan bilik kimi qiymətləndirərək deyirdi ki, bu biliyin əsasında isə bizi əhatə edən aləmin hissi qavrayışı durur. Spinozaya görə belə idrakı nə etibarlı saymaq, nə də ki, onu sübut etmək olar. Onun köməyi ilə yalnız tək-tək şeylər haqqında natamam, səthi bilik qazanmaq mümkündür. Beləliklə, Spinoza gerçəkliyin dərk olunması prosesində hissi idrakın və təcrübənin əhəmiyyətindən danışsa da, rasional idrakın rolunu həlledici sayır. Bu onun böyük səhvi idi.

B.Spinoza fəlsəfi yaradıcılığında etik problemlərlə də məşğul olmuşdur. Onun diqqət mərkəzində azadlıq problemi dururdu. Spinozanın zənnincə substansiyada həm zərurət, həm də azadlıq birləşir, onlar bir-birilə qarışdırılırdı. Onun fəlsəfəsində substansiya (Allah) azaddır. O nə edirsə, hamısı onun özünün xüsusi zərurətindən irəliyə gəlir. Spinoza deyirdi ki, təbiətdə determinizm (latınca determino sözündəndir, mənası müəyyən edirəm deməkdir), yəni hadisələrin səbəbiyyət əlaqələri, zərurət hökm sürür. Təbiətə o, insanı da daxil edirdi. Onun fikrincə insan xüsusi növlü modusdur. Başqa moduslardan fərqli olaraq insan üçün, təfəkkür, yəni zəka da xarakterikdir. Spinoza bu barədə yazırdı:"İnsan iradəsi məhduddur. Onun azadlığı iradə ilə əqlin, zəkanın vəhdətidir. Ona görə də real azadlığın ölçüsü ağlabatan idrakın pilləsi ilə müəyyən edilir". Spinozanın nöqteyi-nəzərincə, azadlıq və zərurət bir-birinə zidd anlayışlar deyil. Əksinə onlar bir-birini şərtləndirir. Zərurətə əks, zidd olan azadlıq deyil, özbaşınalıqdır. Spinoza azadlığı dərk edilmiş zərurət sanırdı. Burada bir tərəfdən söhbət bütün mövcudatın mənbəyi və səbəbi olan substansiyanın, digər tərəfdən isə hisslərin, həyəcanın dərk edilməsindən gedir.

Spinozanın müasirlərinin nəzər-diqqətini cəlb edən məsələlərdən biri də onun sosial-siyasi görüşləri idi. Bu məsələnin şərhi onun "Siyasi traktat" əsərində verilmişdir. Hobbs və Lokk kimi Spinoza da cəmiyyətin təbii

vəziyyətindən çıxış edirdi. Onun fikrincə bu, cəmiyyətin elə bir mərhələsidir ki, orada zəka deyil, təbiət qanunları hökm sürür. Həmin qanunlar hər adamı özünün şəxsi istəklərini həyata keçirməyə, maddi və mənəvi rifahını yaxşılaşdırmağa yönəldir. Belə bir istək insanın təbiətindən, onun özünü qoruyub saxlamaq arzusundan irəliyə gəlir. Onda insan insan üçün canavara çevrilir. Ona görə də cəmiyyət və dövlət meydana gəlir ki, insanlar öz təhlükəsizliklərini təmin etsinlər və bir-birlərinə qarşılıqlı kömək göstərsinlər. Hobbs kimi Spinoza da dövlətin idarə formalarını aşağıdakı qaydada müəyyən edir: 1. Demokratiya. 2. Aristokratiya. 3. Monarxiya. Spinoza özü demokratiyanın tərəfdarı olduğunu bildirirdi. O, elə bir dövlət formasının arzusunda idi ki, orada vətəndaşların əksəriyyəti dövlətin idarə olunması işində iştirak etsinlər. Spinoza dövlətin lazım olan səviyyədə qurulmasının tərəfdarı idi. Bu fikir o zamankı burjuaziyanın mənafeyinə uyğun gəldiyi üçün Spinozanın dünyagörüşü yaşadığı dövrdə yüksək qiymətləndirilirdi. Nəticədə Spinozanın fəlsəfi görüşləri haqqında nə demək olar? Onun fəlsəfi düşüncələrinin əhəmiyyəti, hər şeydən əvvəl, ondan ibarət idi ki, o, mexaniki, metafiziki materializm və panteizm mövqelərində olsa da, Dekartın dualizmini aradan qaldırdı. Spinozanın panteizmi də öz dövrü üçün mühüm sosial əhəmiyyət kəsb edirdi. Onun sosial-siyasi baxışları, cəmiyyətin yaranması və idarə olunması haqqında təlimlərin daha da inkişaf etdirilməsinə xeyli dərəcədə müsbət təsir göstərmişdir. Bu təlim yüz ildən sonra Jan-Jak Russonun "ictimai müqavilə" nəzəriyyəsinin meydana gəlməsi və əsaslandırılmasında da az əhəmiyyətə malik olmamışdır. Ona görə də təsadüfi deyildir ki, Spinozanın baxışları Almaniyada Lessinq, Höte, Herder tərəfindən rəğbətlə qarşılanmışdı. Onun fəlsəfi görüşləri Şellinq və Hegel fəlsəfəsinin yaranması üçün də müəyyən zəmin hazırladı.

Yeni dövr filosoflarının və təbiətşünas alimlərinin şanlı dəstəsinə daxil olanlardan biri də Leybnits olmuşdur.

VİLHELM QOTFRİD LEYBNİTS

LEYBNİTS (1646—1716) Leypsiqdə professor ailəsində anadan olmuş, Hannoverdə vəfat etmişdir. Müasirləri Leybnitsi ensiklopedik zəkalı, görkəmli alim, dərin fəlsəfi və riyazi təfəkkürə malik filosof, riyaziyyatçı adlandırırdılar. O, 1661—1666-cı illərdə Leypsiq Universitetində oxumuş, fəlsəfə, hüquq, məntiq, riyaziyyat elmlərinin öyrənilməsinə xüsusi maraq göstərmişdir. Leybnits fəlsəfə fakültəsini bitirdikdən sonra riyazi məntiqə dair dissertasiya müdafiə etmişdir. Bir qədər sonra başqa bir universitetdə hüquq elminə həsr olunmuş dissertasiya yazmışdır. Leybnits təhsilini və elmi fəaliyyətini başa vurduqdan sonra dövlət idarələrində çalışmışdır (1668-1672). Lakin o bu işə çox maraq göstərməmiş, dörd il sonra yenidən elm və fəlsəfə ilə məşğul olmağa başlamışdır. Leybnits fəlsəfi dünyagörüşünə görə obyektiv idealizmin nümayəndəsi olmuş, Allahın varlığını qəbul etmiş, onu təbiətdənkənar, eyni zamanda mücərrəd bir varlıq saymışdır. Leybnits "Monadologiya" əsərində Allahın aşağıdakı üç əsas ənənəvi atributundan danışmışdır: 1. Qüdrət, əzəmət, hər şeyin mənbəyi; 2. Bilik. Allah ideyalar müxtəlifliyini özündə əks etdirir; 3. İradə. Allah öz iradəsi ilə hər cür dəyişiklik edir, qurur, yaradır.

V.Leybnits fəlsəfəsində substansiyanın yaradıcısı da Allahdır. Fəlsəfi fikrin, bütünlükdə elm qarşısında onun xidmətləri böyükdür. Leybnitsin əsərlərində riyazi məntiqə, kibernetikaya, maddə çəkisinin saxlanılması qanununa dair xeyli maraqlı fikirlərə rast gəlirik. Avropa fəlsəfəsi rasionalizminə onun təlimi ilə yekun vurulmuşdur.

Leybnitsin fəlsəfi təliminin təhlili onun "Metafizika haqqında düşüncələr" (1686). "İnsan zəkası haqqında yeni təcrübələr" (1705). "Teodiseya" (1710) adlı əsərlərində verilmişdir. O, Allaha haqq qazandırmaq məqsədilə yazdığı "Teodiseya" (yunanca theos Allah + dike hüquq, ədalət sözlərindəndir) adlı kitabında sosial bərabərsizliyin səbəblərini izah etmək istəyir,

Allahın qadir və mərhəmətli olduğunu sübuta çalışırdı. Leybnits bu kitabı özünün əsas əsəri hesab edirdi. Onun digər bir əsəri "Monadologiya" (kainatı təşkil edən metafizik atomlar haqqında təlim) adlanırdı. Leybnitsin fəlsəfi doktrinasının anlaşıqlı şəkildə şərhi bu əsərdə verilmişdir. Əsər 1714-cü ildə yazılmış, yalnız XIX əsrdə çap edilmişdir.

Keçmişin fəlsəfi irsinə Lebnitsin münasibəti necə olmuşdur? Leybnits fəlsəfəsinin mühüm elementlərindən biri onun fəlsəfə tarixi konsepsiyasıdır. O, fəlsəfi təlimləri yanlış fikirlərin məcmusu sayan filosofların əleyhinə çıxış edərək yazırdı ki, "Əksəriyyət filosoflar öz fəlsəfi mülahizələrində düzgün mövqedə dayanırlar, lakin özlərindən əvvəl mövcud olan fəlsəfi təlimləri inkar edən bəzi filosoflar yanılırlar". Leybnits belə zənn edirdi ki, keçmiş və müasir fəlsəfi doktrinaları tənqidi surətdə mənimsəmək lazımdır. O, fəlsəfi təlimləri klassifikasiya etməyə, müxtəlif qruplara bölməyə cəhd göstərmişdir. Məsələn, Leybnits qədim dövrdən Demokriti, Epikürü, yeni dövrdən isə Hobbsu və Spinozanı "naturalist" hesab edirdi. O "filosofları naturalist" adlandırırdı ki, onlar təbiətə daha dərindən nüfuz edərək, Allahı yaddan çıxarırdılar. Leybnits daha irəliyə gedərək fəlsəfə tarixində birinci dəfə həmin naturalistləri "materialist" adlandırdı. Platon mövqeyində dayananlara isə "idealist" adı verdi. Leybnits bildirdi ki, onun başlıca məqsədi istər materializmin, istərsə də idealizmin birtərəfliliyini aradan qaldırmaqdan ibarətdir. Əslində isə Leybnits Platon mövqeyindən çıxış edirdi. O, bir sıra hallarda materializmə qarşı mübarizə aparmış, fəlsəfəni ilahiyyatla, elmi dinlə barışdırmağa çalışmışdır. Buna baxmayaraq, eyni zamanda, o, öz dövrünün təbiətşünas alimlərinin, filosoflarının və xüsusilə Dekartın təsirindən kənarda qala bilməmiş, onları "novatorlar" adlandırmışdır. Həmin alimlər və filosofların orta əsr sxolastikasına qarşı mübarizələrini, mexaniki materializmini əhəmiyyətsiz hesab etməmişdir. Onların Leybnitsə təsiri o qədər yüksək olmuşdur ki, həmin illəri xatırlayaraq o yazırdı:

"O zaman mən materializmə daha yaxın idim"[7]. Bunu deməklə yanaşı həm də özünün Demokritdən və Hobbsdan fərqli olduğunu göstərərək qeyd edirdi ki, onlar "xalis materialist"dirlər. O, Aristotel sxolastikasına hörmət bəsləyirdi, lakin formal sxolastik məntiqi kəskin tənqid edirdi.

Leybnitsin fəlsəfi sisteminin nüvəsini onun "monadlar" haqqında təlimi — monadologiyası təşkil edirdi. (Monada — yunanca monas sözündəndir, mənası tək deməkdir). O bu problemin şərhini "Monadologiya" əsərində vermişdir. Leybnits monadları sadə, bölünməz substansiya kimi xarakterizə edirdi. O deyirdi ki, monadlar sonsuz dərəcədə çoxdur. Onun fikrincə monadlar güc və qüvvə daşıyıcılarıdır. Onlar ruhi, qeyri-maddi xarakterə malikdirlər. Leybnits fəlsəfəsində monadlar varlığın müstəqil vahidləridir. Onlar fəallıq və yaradıcılıq qüvvəsinə malikdirlər. O zənn edirdi ki, monadlar — substansiyalar özləri-özlərinin səbəbidir. Onlar başqa substansiyalardan asılı deyil. Bir monad digər bir monadın təsiri ilə heç bir zaman dəyişmir, hər bir monad özü-özlüyündə bir aləmdir. Onlar kainat qaydalarını da özlərində əks etdirirlər. Bəs monadlar arasında hansı əlaqə, münasibət mövcuddur? Leybnitsin dediyinə görə monadlar arasında mövcud olan vahid münasibət "harmoniyalardır". Onun fəlsəfəsində "harmoniya" məsələsi mühüm yer tutur. (Harmoniya yunanca — harmania sözündəndir, mənası əlaqə, ahəng, mütənasiblik deməkdir. Leybnits fəlsəfəsində isə söhbət monadların mütənasibliyindən, ahəngdarlığından gedir). Bu keyfiyyətlər monadları xarakterizə edən birinci xüsusiyyətdir. Monadları xarakterizə edən ikinci başlıca cəhət hər bir monadın özünün başqa bir monaddan fərqlənən xüsusi müəyyənliyidir. Monadların hər biri müəyyən keyfiyyətlərin daşıyıcısıdır. Bununla əlaqədar Leybnits özünün eynilik prinsipini formalaşdırır. Həmin prinsipə görə əgər iki monad tamamilə bir-birinə oxşayırsa, demək onlar eynidir, onların biri digərindən fərqli deyildir. Leybnits inkişaf səviyyəsinə görə monadları üç növə bölür: birinci növü **ən**

aşağı səviyyəli monadlar adlandırırdı. Bunlar qavrayış qabiliyyəti passiv olan monadlar kimi xarakterizə olunurlar. Onlar aydın olmayan təsəvvürlər yaratmaq qabiliyyətinə malikdirlər. Bu monadlardan qeyri-üzvü aləm yaranır. İkinci növü **yüksək dərəcəli monadlar** hesab edirdi. Onlar duyğu əldə etmək qabiliyyəti olan monadlardır. Leybnits onları canlar monadı adlandırır. Onun fikrincə həmin monadlardan canlı aləm yaranır. O bunları bioloji obyektlər hesab edirdi. Üçüncü növü **daha böyük inkişaf səviyyəsinə malik monadlar** sayırdı. Onlar şüur yaratmaq qabiliyyətinə malik olan monadlardır. Leybnits onları puhlar monadı kimi qiymətləndirirdi.

Leybnitsin fikrincə insan canlar monadı və ruhlar monadından yaranmışdır. Burada həlledici rol ruhlar monadına məxsusdur. O belə hesab edirdi ki, monadların özlərinin heç bir məkan və fiziki xarakteristikası yoxdur. Onlar hiss ilə qavranıla bilməz. Biz onları yalnız əql, zəka vasitəsilə dərk edə bilərik. Leybnitsə görə hər bir monadın inkişaf etmək imkanı vardır. Bütün monadlar daima dəyişir və inkişafda olurlar. Bu inkişaf xarici təsir nəticəsində baş vermir. Onlarla əlaqədar olaraq, Leybnits inkişafın iki əsas səbəbi haqqında danışır:

Birincisi, cismləpdə dəyişiklik əmələ gətirən (monadların birləşməsini təmin edən) səbəblər. Leybnits həmin səbəbləri "hərəkətdə olan" səbəblər adlandırır. O bu səbəblərə mexaniki determinizm mövqelərindən yanaşırdı.

İkincisi, ayrı-ayrı monadların inkişafını müəyyənləşdirən səbəblər, yəni daxili səbəblər. Leybnits bunları "məqsədli" və ya "sonuncu" səbəblər sayırdı.

Leybnits inkişafın universal xarakterindən danışır, hesab edirdi ki, bu inkişaf nəinki tək-tək monadlara və onların birləşmələrinə, həm də külli miqdarda sonsuz monadların hamısına aiddir. O, inkişafı tədrici dəyişmənin sonsuz prosesi sayırdı. Leybnits deyirdi ki, bu inkişafda nə hər hansı bir şey meydana gəlmir, nə də ki, məhv olmur. Leybnits inkişafda keyfiyyət dəyişikliyini monadların inkişafının müxtəlif dərəcələri ilə izah edirdi. Hər bir monad, özündə həm gələcəyini, həm də keçmişini əks etdirir. Onun fəlsəfəsində hərəkətin və inkişafın mənbəyi hər bir monadın özündədir. Monadlar "fəal qüvvəyə" malikdirlər. Bütün bunlar onu göstərir ki, Leybnits materiya və hərəkətin ayrılmaz vəhdəti prinsipinə yaxınlaşır.

V.Leybnitsin idrak nəzəriyyəsi haqqında nə demək olar? Leybnits idrak məsələlərində Dekarta yaxın olsa da, o həm də onun "anadangəlmə ideyalar" nəzəriyyəsini kəskin tənqid edirdi. Leybnits deyirdi ki, əqlin, zəkanın özündə anadangəlmə prinsiplər vardır. İnsan əqlində, zəkasında rüşeym halında olsa da, ideya yaratmaq qabiliyyəti vardır.

Leybnits hissi idrakı və ya idrak prosesində təcrübənin rolunu rədd etmirdi.

Vilhelm Leybnits sensualizmin (latınca sensus sözündəndir, mənası hiss, hissiyyat deməkdir. İdrakın yeganə mənbəyinin duyğular olduğunu iddia edən fəlsəfi cərəyan) nümayəndəsi kimi sübut etməyə çalışırdı ki, insan zəkasında elə bir şey yoxdur ki, o, əvvəlcə hisslərdən keçməsin". O, həmin tezisi zənginləşdirmək məqsədilə deyirdi ki, əqlin özündə anlayışlar, ideyalar yaratmaq qabiliyyəti vardır. Bu, əqlə, zəkaya anadangəlmə verilmiş keyfiyyətdir. Leybnits hissi idrakı, idrakın aşağı pilləsi və ya rasional idraka hazırlıq pilləsi adlandırırdı. Beləliklə, o həm hissi, həm də rasional idrakı qəbul edirdi. Leybnitsin fikrincə hissi idrak pilləsində yalnız təsadüfi və empirik əlaqələri öyrənmək mümkündür. O yazırdı ki, hissi idrak "faktlar həqiqətini", empirik həqiqətləri verə bilər. Bu həqiqətlər yalnız hadisələrə aiddir. Belə biliklərdən yaranan nəticələr də empirik xarakterə malik olur. Rasional idrak isə şeylərin, predmetlərin həqiqi, zəruri və mühüm əlaqələrini müəyyən edir. Burada Leybnits zərurəti sözün məntiqi mənasında başa düşür və göstərir ki, həqiqətin belə növlərini hissi idrak və ya induksiya vasitəsi ilə müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Leybnits əqlin, zəkanın həqiqətinə məntiqi və riyazi həqiqətləri, təbiət elmlə-

rinin təcrübəsinə əsaslanan həqiqətlərə isə "faktlar həqiqətini" daxil edirdi.

Leybnits bütün həqiqətləri öz mənbələrinə görə iki yerə bölürdü: 1. Zəruri həqiqətlər və əqlin, zəkanın həqiqəti. 2. Təsadüfi həqiqətlər və ya faktların həqiqətləri. Əqlin, zəkanın həqiqətlərinə Leybnits aşağıdakıları daxil edirdi: substansiya anlayışı, varlıq, səbəb, hərəkət, eyniyyət, məntiq prinsipləri, riyaziyyat və əxlaq. O belə hesab edirdi ki, bu həqiqətlərin mənbəyi insan zəkasıdır, onun mücərrəd təfəkküründür. Beləliklə, Leybnits bir rasionalist kimi zəkanı onun hissi əsaslarından ayırırdı. İdrak nəzəriyyəsində rasionalizm Leybnitsin əql, zəka həqiqətinin anadangəlmə olduğunu qəbul etməsi ilə bağlı idi. Leybnits öyrədirdi ki, insanın öz zəkasının tərkindən çıxardığı ümumi prinsiplər zəkaya əvvəlcədən verilmişdir. Onun fikrincə zəkada anadangəlmə mövcud olan ümumi prinsiplərdir. O ki, qaldı xüsusi prinsiplərə, onlar anadangəlmə deyildir. Bu prinsiplər idrak prosesində meydana gəlir. Zəkaya, mücərrəd təfəkkürə idealistcəsinə yanaşan Leybnits idrak prosesində hiss üzvlərinin rolunu, demək olar ki, heçə endirdi. O yazırdı ki, riyaziyyat, geometriya insana anadangəlmə verildiyi üçün "kabinetdə oturub, gözü bağlı bu elmləri yaratmaq olar"[8].

Beləliklə, Leybnits bütün biliklərin mənbəyi olan duyğuları inkar edir, zəkanı, mücərrəd təfəkkürü ondan tamamilə ayırırdı. Leybnitsin hissi təcrübəni, mücərrəd təfəkkürdən ayırmasına baxmayaraq o, dünyanın dərk olunması prosesində hissi idrakın müəyyən əhəmiyyətinin əleyhinə çıxmırdı. Ona görə də deyirdi ki, insan hissi idrak vasitəsilə faktlar həqiqətini dərk edir. İnsan zəkası faktlar həqiqətinin məzmununu, təbii-elmi həqiqətləri hissi idrak vasitəsilə qazanır. Leybnitsin fikrincə, hissi idrakın köməyi ilə biz xüsusi predmetləri —işığı, iyi, dadı öyrənirik. O belə sanırdı ki, faktlar həqiqətini dərk edən zaman hissi idrak əldə olunan biliklərin əsas mənbəyi kimi çıxış edir. Leybnits də özündən əvvəlki filosoflar kimi, hissi idrakla rasional idrakın vəhdətini və onlar arasındakı keyfiyyət fərqlərini düzgün başa

düşə bilmədi. Buna baxmayaraq, hər halda o, səthi empirizmin tənqidi, idrak nəzəriyyəsində dialektika elementləri, mücərrəd təfəkkürün xüsusi rolu haqqındakı fikirləri ilə yaşadığı dövrün və fəlsəfi fikrin sonrakı inkişafına böyük təsir göstərdi. XVIII əsrin axırı, XIX əsrin əvvəllərində fəaliyyət göstərən alman klassik idealizmi də Leybnits fəlsəfəsindən xeyli bəhrələnmişdir.

4. FRANSIZ FƏLSƏFƏSİ

Dünya fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixində fransız filosoflarının da rolu böyük olmuşdur. Bu fəlsəfənin təşəkkül tapması Fransada yaranmış konkret tarixi şəraitlə bilavasitə əlaqədar idi. Əgər XVII əsrdə daha dinamik inkişaf mərhələsinə və kəskin sosial ixtilaflar səviyyəsinə İngiltərə qalxmışdısa, XVIII əsrdə bu ixtilaflar və ziddiyyətlər Fransanın ictimai həyatında daha qabarıq şəkildə özünü göstərdi. Bu isə 1789-cu ildə Fransa burjua inqilabına aparıb çıxardı. Həmin inqilabın baş verəcəyini Fransanın mənəvi həyatını xarakterizə edən iki ideya cərəyanı əvvəlcədən xəbər vermişdir. Onun biri mexaniki materializm, digəri isə maarifçilik idi (Volter, Russo, Kondorse). Fransız maarifçiliyi XVIII əsrin ikinci rübündə meydana gəlmiş çox geniş və güclü bir hərəkat idi. Bu hərəkat yalnız fəlsəfi və siyasi əhəmiyyət kəsb etmirdi. O həm də mütərəqqi fikir yürüdən fransız ziyalılarının, təbiətşünasların, mədəniyyət sahəsi nümayəndələrinin, yaranmaqda olan burjuaziyanın siyasi xadimlərinin və hüquqşünasların birləşməsi üçün geniş imkanlar açdı. Maarifçilik hərəkatı həm də feodalizm quruluşunun qüsurlarını tənqid atəşinə tutdu. Onlar istər Fransada, istərsə də İngiltərədə inama, etiqada qarşı əqli, zəkanı qoydular. Dini-xürafata qarşı mübarizəyə başladılar. Elmi və fəlsəfi təfəkkür, bədii yaradıcılıq azadlığına tərəfdar olduqlarını tam aydınlığı ilə açıb göstərdilər. Fransız maarifçiləri kilsəni kəskin tənqid etdilər. Onlar fəlsəfə sahəsində materializm mövqelərində durur, metafizik baxışlara qarşı mübarizə aparırdılar.

Fransız fəlsəfəsinin formalaşması və təşəkkül tapmasında Pyer Beylin, Jan Melyenin, Şarl Lui Monteskyenin xidmətləri xüsusi qeyd edilmişdir. O dövrdə həmin ziyalıları üçüncü silkin (təbəqənin) nümayəndələri adlandırırdılar. Onların görkəmli ideoloqlarından biri Beyl hesab olunurdu.

PYER BEYL

BEYL (1647—1706) fransız filosofu və publisisti, maarifçiliyin erkən nümayəndələrindən biri idi. Beylin dünyagörüşü Montenin skeptisizminin, Dekartın fəlsəfəsinin və XVII əsrin təbii-elmi kəşflərinin təsiri altında formalaşmışdır. O, Rotterdam Universitetinin professoru vəzifəsində çalışmış, əsərlərinin əksəriyyətini, o cümlədən "Tarixi və tənqidi lüğət (1694), "Bir kəndlinin suallarına cavab" (1703) adlı kitablarını burada yazmışdır.

Beylin diqqət mərkəzində olan din və etiqad məsələləri idi. O, dinin cəmiyyətdə rolundan danışır, onun mənfi və müsbət cəhətlərini göstərirdi. Beyl dindən imtina edilməsinin, onunla hesablaşmamağın əleyhinə çıxırdı. Buna baxmayaraq, o, eyni zamanda, dindən asılı olmaq tələbini də rədd edirdi. Beyl öz əsərlərində anadangəlmə instinktlərə və əqlin, zəkanın fəaliyyətinin prinsiplərinə diqqət yetirirdi. O yazırdı ki, dindən asılı olmayaraq insan əqlinin anadangəlmə qabiliyyətinin köməyi ilə həqiqi əxlaqın mahiyyətini anlamaq olar. Beyl əxlaqı dindən ayırır, etiqadla əqlin, zəkanın müştərəkliyini qəbul etmirdi. O göstərirdi ki, kim əqlin, zəkanın qüdrətinə inanırsa, qoy, o, fəlsəfə ilə məşğul olsun, ilahiyyatı öz maraq dairəsindən götürüb bir kənara atsın. Əksinə, kim etiqada üstünlük verirsə, qoy o, ilahiyyatla məşğul olsun, fəlsəfədən imtina etsin. Bütün bunlara baxmayaraq, Beyl etiqadın əql üzərində üstünlüyü ilə razılaşırdı. Onun bu yanlış fikri öz əksini idrakın həqiqiliyi haqqında baxışlarında tapmışdı. Beyl belə hesab edirdi ki, nə duyğular, nə də əql həqiqətin meyarı

ola bilməz. O, sosial-siyasi baxışlarında da idealizm mövqelərindən çıxış edirdi. Monarxiyanı dövlətin ən yüksək idarə forması adlandırırdı. Beyl fəlfəsinin istər müsbət, istərsə də mənfi cəhətləri fransız maarifçiliyinə böyük təsir göstərmişdi.

JAN MELYE

Fransız fəlsəfəsinin formalaşmasında mühüm rol oynayanlardan biri **MELYE (1664—1729)** idi. Melye fransız utopik sosializminin nümayəndəsi, öz dövrünün müqəddəs adamlarından hesab olunurdu. Ömrünün əsas hissəsini kənddə keçirmişdir. Dinə, kilsəyə qarşı qəti fikrini bildirməkdən çəkinməmiş, onlara tənqidi münasibət bəsləmişdir. Məlum səbəblərdən onun özünün sağlığında əsərləri çap edilməmişdir. Melyenin ən məşhur əsəri "Vəsiyyətnamə" adlanır. Həmin əsər fransız dilindən rus dilinə tərcümə edilmiş, 1954-cü ildə Moskvada 3 cilddə nəşr olunmuşdur. Bu əsərdə o, ruhanilərə və kilsə xadimlərinə öz nifrətini bildirərək yazırdı: "Əziz dostlar, insanların idarə olunması qaydaları və üsulları, onların dini və əxlaqı haqqında fikirlərimi sağlığımda açıq söyləmək mümkün deyildi. Bu təhlükə qəm-qüssə ilə nəticələnə bilərdi. Ona görə də fikirlərimi ölümümdən sonra sizə çatdırmaq qərarına gəldim. Mənim məqsədim tam aydınlığı ilə sizin gözlərinizi açmaq, sizi xam xəyallarla yaşamaqdan çəkindirməkdən ibarətdir. Mən insanlarda böyük səhvlər, yanılmalar, boş, mənasız şeylər görmüşəm. O adamlara nifrət etmişəm, onların hər bir hərəkəti məndə ikrah hissi doğurmuşdur. Sağlığımda bunları o adamlara deməyə cürətim çatmadı. Belə hesab etdim ki, heç olmasa onları ölümümdən sonra sizə çatdırım"[11].

Melye "Vəsiyyətnamə"də daha sonra göstərirdi ki, dünyanın Allah tərəfindən yaradılması haqqında kilsə-din xadimlərinin fikirlərinin heç bir elmi əsası yoxdur, aləmin yaradıcısı təbiət özüdür. O deyirdi ki, gerçəkliyin predmetləri və şeylərinin materiyanın inkişafı nəticəsində meydana gəlməsi fikri mənə daha

təbii görünür, nəinki aləmin Allah tərəfindən yaradılması. Melye yalnız ilahiyyatı tənqid etməklə kifayətlənmir, o, idealizmi müdafiə edənləri, ardıcıl materialist olmayanları da tənqid atəşinə tuturdu. Dekartın dualizmi, Malbranşın idealizmi onun tənqid hədəfinə çevrilmişdi. Melye etiqadla —inamla əqlin, zəkanın birləşməsini mümkün saymırdı. O, dini-etiqadı rədd edir, əqlin, zəkanın gücünə inanırdı.

ŞARL LUİ MONTESKYE

XVIII əsrin birinci yarısında Fransanın sosial-fəlsəfi təfəkküründün ən görkəmli nümayəndələrindən biri də **MONTESKYE (1689—1755)** idi. O, çox da varlı olmayan mülkədar ailəsində doğulmuşdur. Həyat və yaradıcılığına, gələcək taleyinin müəyyən edilməsinə məhkəmə sədri vəzifəsində işləyən sonsuz əmisi Monteskyenin böyük təsiri olmuşdur. Əmisi onun familiyasını qəbul etməyi, vəzifəsinə, var-dövlətinə sahib olmağı Monteskyeyə vəsiyyət etmişdi. O, 5 il ruhani məktəbində oxumuş, 1705-ci ildə oranı bitirib hakim olmaq məqsədilə hüquq elmlərini öyrənməyə başlamışdı. Bir qədər sonra əmisinin tutduğu hakim vəzifəsində çalışmış, hüquq elmləri ilə ciddi məşğul olmuş, nəticədə Bordos Akademiyasının üzvü seçilmişdir.

Monteskye təbiətşünaslığa, fəlsəfi, sosial-siyasi elmlərə dair bir sıra əsərlər yazmışdır. Onlar belə adlanır: "Dəniz suyunun artması və azalması", "Ağırlıq haqqında", "Cismin şəffaflığı haqqında", "Nisbi hərəkət haqqında", "Hal-hazırda və keçmişdə yerin fiziki tarixinin layihəsi" və s. Onun "Dini işlərdə romalıların siyasəti", "İdeyalar sistemi haqqında", "İran məktubları" (1720) və "Qanunların ruhu" (1747) adlı əsərləri fəlsəfi, sosial-siyasi elmlərə həsr olunmuşdur. Monteskyenin "İran məktubları"nı fəlsəfi roman da adlandırmaq olar. Maraqlı orasıdır ki, hələ o zaman Monteskye deyirdi ki, tədqiq olunan elmi problemlər akademik maraqlar xatirinə aparılmamalıdır. Hər

bir elm insanların sosial həyatının yaxşılaşdırılmasına yönəldilməlidir. "Elə çalışmaq lazımdır ki, bizdən sonra insanlar daha xoşbəxt yaşasınlar". Heç də təsadüfi deyildir ki, o, "İran məktubları"nda Fransanın o zamankı siyasi sistemini tənqid etmiş, mütləqiyyət quruluşunun dözülməz nəticələrini tam aydınlığı ilə açıb göstərmişdir. Bu əsərdə Monteskye dövlətin iki tipindən bəhs edir: 1. Şərq despotizmi. 2. Avropa monarxiyası. O, hər iki dövlət tipini kəskin tənqid edir, konstitusiyalı monarxiyaya üstünlük verirdi. Kral senzurasının nəzarətindən yayınmaq məqsədilə bu əsərin adı da, onda məsələlərin qoyuluşu da qeyri-adi bir məzmun kəsb etmişdi. Əslində isə həmin əsərdə İran despotizminin, Fransa monarxiyasının tənqidi verilmişdir. Monteskyenin əsas fəlsəfi əsəri "Qanunların ruhu" adlanırdı. O bu əsərdə qanunların xarakterindən danışır, "təbii" qanunları "pozitiv" qanunlardan fərqləndirirdi. Birincini insanın öz təbii mahiyyətindən meydana gələn, ikincini isə qanunvericilər tərəfindən müəyyən edilmiş qanun adlandırırdı. Monteskye pozitiv qanunların özünü də üç əsas tipə bölürdü: 1. Beynəlxalq qanunlar. 2. İctimai-siyasi qanunlar. 3. Vətəndaşlıq qanunları.

"Qanunların ruhu" əsərinin əsas ideyası qanunların və təbii mühitin münasibəti məsələsini araşdırmaqdan ibarət olmuşdur. Monteskye belə hesab edirdi ki, qanunların ölkənin fiziki xarakteri, iqlimi, torpağın xarakteri, sahəsi, xalqların həyat şəraiti ilə qarşılıqlı əlaqəsi vardır. O bu barədə yazırdı: "Bir yerdə götürülmüş bütün bu qanunlar qanunların ruhu adlanır". Monteskye öz əsərində iqlimin, təbii şəraitin, coğrafi mühitin cəmiyyətin inkişafında rolundan da danışır. O belə hesab edirdi ki, "mühitin fiziki xassəsi" "qanunların ruhunu", hakimiyyətin tipini —cəmiyyətin təşkilinin tipini müəyyənləşdirir".

Bütün bunlarla birlikdə onu da nəzərə almaq lazımdır ki, Monteskye bir sıra məsələlərin həllində düzgün mövqe tuta bilməmişdir. Məsələn, o, cəmiyyətin təmsilində və inkişafında coğrafi mühitin rolunu həddindən artıq şişirtmiş, onu həlledici, müəyyənedici sanmışdır.

XVIII əsr fransız fəlsəfəsi və ictimai-siyasi fikrinin meydana gəlməsi və inkişafında fransız maarifçiliyi, onun görkəmli nümayəndələri Fransua Mari Arue (Volter), Jan Jak Russo, Jan Antuan Kondorse də mühüm rol oynamışlar.

FRANSUA MARİ ARUE —VOLTER

VOLTER (1694—1778) fransız maarifçiliyinin ən görkəmli mütəfəkkirlərindən biri idi. Dünya elminin və fəlsəfəsinin inkişafında onun xidmətləri az olmamışdır. Lakin bununla birlikdə əvvəlcədən onu da deyək ki, Volterin fikirləri və dünyagörüşü bir qədər ziddiyyətli olmuşdur. O, bir tərəfdən Nyutonun mexanikasını, fizikasını, digər tərəfdən də "birinci təkanverici qüvvə" kimi Allahın mövcudluğunu qəbul edir. Onun fikrincə təbiətin hərəkəti əbədi qanunlarla baş verir. Allah təbiətdən ayrılmazdır. Allah xüsusi substansiya deyildir, təbiətin özünə xas olan hərəkət prinsipidir. Beləliklə, Volter faktiki Allahı təbiətlə eyniləşdirirdi. O, feodalizm cəmiyyətinin üstqurumuna —feodal ideologiyasına qarşı çıxırdı. Dini tənqid edir, amma onun əleyhinə çıxmır, dini azadlığı tələb edir, onun əhəmiyyətindən danışırdı. Dinin mənbəyini avamlıqda, fanatizmdə və yalanda görürdü. O hətta deyirdi ki, din fırıldaqçılar və axmaqlar görüşən zaman meydana gəldi. Volter dinin qnoseoloji və sosial köklərini açа bilmədi.

Lokkun, Nyutonun ideyaları Volterə kəskin təsir göstərmişdir. Volter Dekarta və Leybnitsə tənqidi münasibət bəsləmiş, Bekonun və Hobbsun fəlsəfəsini yüksək qiymətləndirmişdi. O Hobbsun "Yeni orqanon" əsərinə, onun empirizminə xüsusi əhəmiyyət verirdi. Volterin əsas fəlsəfi əsərlərindən "Fəlsəfi məktublar", "Metafizika haqqında traktat", "Nyutonun fəlsəfəsinin əsasları"nın adlarını çəkmək olar.

İngilis fəlsəfəsinin empirizmi Volterə ciddi təsir göstərmişdi. O belə hesab edirdi ki, empirizm idrakın vahid metodudur, yalnız onun vasitəsilə həqiqətə nail olmaq mümkündür. O bu mövqedən Dekart rasionalizminə mənfi münasibət bəsləmiş, onun "anadangəlmə ideyalar" haqqında təlimini kəskin tənqid etmişdir. Volter Lokkun, "insan ruhu —yazılmamış vərəqdir" tezisini Dekarta qarşı qoyurdu. O, ingilis sensualizminin, subyektiv idealizm mövqelərindən şərhini də rədd etdi.

Volterin sosial siyasi görüşləri haqqında nə demək olar? O, insanı ictimai varlıq sayırdı. Fəlsəfi əsərlərində insanların bərabərliyinin zəruriliyi ideyasını əks etdirir, siyasi bərabərsizliyin, qanun və hüquq qarşısındakı bərabərsizliyin əleyhinə çıxırdı. Azadlığı iradə azadlığı kimi başa düşürdü. Xüsusi mülkiyyətin ləğv olunmasının tərəfdarı deyildi. Cəmiyyət islahatına dair qeydlərində "savadlı, oxumuş, təhsilli hakimiyyət başçısı" fikrini müdafiə etsə də, sonradan bu fikrindən yayınmışdı. Volterin bir sıra müddəaları öz dövrü üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Volter gələcək sosial münaqişələri, böyük Fransa burjua inqilabının baş verəcəyini əvvəlcədən görmüşdü. Volter fəlsəfəsinin mütərəqqi mahiyyətə malik olduğunu heç bir vəchlə inkar etmək olmaz.

Fransız maarifçiliyinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Russo olmuşdur.

JAN JAK RUSSO

RUSSO (1712—1778) cəmiyyətin ən aşağı təbəqəsinin nümayəndəsi idi. O, "Elmin əxlaqa təsiri haqqında", "Siyasi iqtisad haqqında mühakimələr", "İnsanlar arasındakı qeyri-bərabərliyin mənşəyi və onun səbəbləri haqqında mühakimələr", "İctimai müqavilə haqqında" əsərlərin müəllifidir. Russo "Emil və ya tərbiyə haqqında" adlı pedaqoji traktat da yazmışdı.

J.Russo dünyagörüşü məsələlərinə deizm və dualizm mövqelərindən yanaşırdı. Allahı qəbul etməklə yanaşı, eyni zamanda, ruhun ölməzliyini sübuta çalışırdı. O belə sanırdı ki, istər materiya və istərsə də ruh əvvəldən mövcud olan başlanğıcdır. Russo əxlaqi ideyaların anadangəlmə olduğunu qəbul etsə də, idrak nəzəriyyəsində sensualizm mövqelərində dayanırdı.

Russonun sosial-siyasi baxışları xüsusi maraq doğururdu. O, "Elmin əxlaqa təsiri haqqında" adlı əsərində göstərirdi ki, ictimai həyatın əsasını insan bədəninin tələbləri təşkil edir. Mənəvi tələblər isə onları zinətləndirir. Bu o deməkdir ki, Russo cəmiyyət hadisələrinə materialistcəsinə yanaşırdı. O, sosial bəlaların səbəblərini mülkiyyət bərabərsizliyində görürdü. Russonun fikrincə sosial bərabərsizliyin səbəbi xüsusi mülkiyyətdir. O, ictimai bərabərsizliyin yaranmasını bir neçə pilləyə bölmüşdü: birinci pilləni mülkiyyət bərabərsizliyi, cəmiyyətin kasıblara və varlılara parçalanması; ikinci pilləni dövlətin meydana gəlməsi; üçüncü pilləni isə qanuni hakimiyyətin despotizmə çevrilməsi adlandırırdı. Russo belə zənn edirdi ki, "ictimai müqavilə" əsasında meydana gəlmiş dövləti "birləşmiş xalq" idarə etməlidir. Dövlət ümumi xalqın iradəsi ilə idarə olunmalıdır.

Fransız maarifçiliyinin digər bir nümayəndəsi Kondorse idi.

JAN ANTUAN KONDORSE

KONDORSE (1743—1794) fəlsəfi, ictimai-siyasi fikir tarixində görkəmli maarifçi-filosof, riyaziyyatçı, sosioloq, siyasi xadim kimi tanınmışdır. O, 1785-ci ildə Fransa Elmlər Akademiyasının katibi seçilmiş, Didronun "Ensiklopediya"sı ilə əməkdaşlıq etmişdir. O həm də 1791-ci ildə Fransanın qanunverici məclisinə seçilmişdi. Əgər Volter və Russo Böyük Fransa inqilabına ideya cəhətdən yol açmışdısa, Kondorse bu inqilabda bilavasitə iştirak etmişdi. Kondorse Robespyer partiyası ilə münaqişəyə girdiyi üçün 1793-cü ildə həbs olunmuş, deyilənə görə 1794-cü ildə həbsxanada intihar etmişdir. O, "İnsan əqlinin tərəqqisinin tarixi mənzərəsinin eskizləri" adlı fəlsəfi əsər yazmış, burada deizm mövqelərindən dini və burjua maarifçiliyini tənqid etmişdir. Xürafata qarşı mübarizə aparmağı, elmi biliklərı yaymağı lazım bilmişdir. Kondorse tarixi əqlin məhsulu hesab etmiş, eyni zamanda, bəşəriyyətin inkişafını, bir-biri ilə

çulğalaşan və səbəbiyyət əlaqələri ilə bağlı olan bir proses saymışdır. Lakin o, bəşəriyyətin tərəqqisinin mənbələrini göstərə bilməmişdir. Tarixə idealistcəsinə yanaşaraq demişdir ki, tərəqqinin hərəkətverici qüvvəsi əqldir. Kondorse respublika quruluşunun tərəfdarı idi. Cəmiyyətin inkişafında sosial bərabərsizliyi təbii və zəruri hesab edirdi. İnsan əqlinin qüdrətinə xüsusi əhəmiyyət verirdi.

XVIII əsr təbiətşünas alimləri və filosoflarının ən böyük xidmətlərindən biri "Ensiklopediya"nın yaradılması onun layihəsinin tərtib olunması idi. Ensiklopedistlərin ideya rəhbəri Didro sayılırdı.

DENİ DİDRO

DİDRO (1713—1784) özünün yaxın əməkdaşlarından biri olan DAlamberlə birlikdə "Ensiklopediya"nın planını tərtib etdi və onun konsepsiyasını müəyyənləşdirdi. Didro "Ensiklopediya" üçün bir sıra məqalələr yazdı. Onlardan "Jak-fatalist və onun ağası", "Ramonun qohumu", (Ramo (1683—1764) fransız bəstəkarı və musiqi nəzəriyyəçisi idi). "Təbiətin izahına dair fikirlər", "DAlamberin Didro ilə söhbəti", "Materiya və hərəkətin fəlsəfi prinsipləri" adlı əsərləri göstərmək olar.

Deni Didronun əsas fəlsəfi baxışları mexaniki materializm ilə uzlaşır. O, dünyanın maddiliyini və obyektiv surətdə mövcud olduğunu qəbul edərək deyirdi ki, vahid mövcud olan reallıq materiya və hərəkətdir. Didronun, demək olar ki, bütün əsərlərində dünyanın maddi vəhdəti və sonsuzluğu haqqında fikirlərə rast gəlmək mümkündür. Onun materializminin mühüm əlamətlərindən biri də daimi inkişaf konsepsiyasıdır. O dövrün digər materialistləri kimi, Didro da maddi dünyanın inkişafı prosesində "xarici" müdaxilə, xarici təkan ideyası ilə razılaşmırdı. Aləmin vahid inkişaf prosesinə insanı da daxil edirdi.

Didro Dekartın, Lokkun, Spinozanın, Leybnitsin və Bekonun əsərləri, Helvetsinin fəlsəfi yaradıcılığı ilə də yaxından tanış ol-

muşdu. Ciddi fəlsəfi hazırlığa malik Didro, o dövrün materialistlərinin əsərlərini yüksək qiymətləndirməklə yanaşı onların yaradıcılığındakı təhrifləri, nöqsanları da aradan qaldırmağa çalışırdı. Məsələn, Helvetsidən fərqli olaraq, o, hissi qavrayışla təfəkkürü bir-birindən aydın fərqləndirirdi. O yazırdı ki, təfəkkür bütün materiyanın xassəsi deyildir, materiya —bütün üzvü və qeyri-üzvü aləm yalnız hiss etmək xassəsinə malikdir. Didro "Ensiklopediya" üzərində işləyən zaman elmin metodoloji məsələləri və onun sistemləşdirilməsi problemləri ilə də məşğul olmuşdur.

Deni Didro idrak məsələlərinə dair maraqlı fikirlər söyləmişdir. O, idrakın çıxış nöqtəsini hisslərdə görürdü, bununla birlikdə əqlin rolunu da inkar etmir, hisslərin və təfəkkürün qarşılıqlı əlaqəsindən danışırdı. O deyirdi ki, təfəkkür faktlardan təcrid edilsə, boş bir şeyə çevrilər, toplanmış faktlar isə rasional idrakda işlənməsə, saf-çürük edilməsə, ümumiləşdirilməsə idrak hadisələrin dərinliyinə onun qanunauyğunluqlarına nüfuz edə bilməz, nəticədə böyük bir xaos yaranar. O, elmin sistemləşdirilməsi problemi ilə də məşğul olmuşdur. Bu məsələdə Didro Bekona daha yaxın idi. Bekon kimi o da elmi biliklərdən həyatda istifadə olunması imkanına böyük əhəmiyyət verirdi. Didro determinizmin mexaniki anlayışı mövqelərindən ilahiyyatı və fatalizmi tənqid etmişdir.

"Ensiklopediya"nın hazırlanmasında Didronun ən yaxın köməkçisi DAlamber idi.

JAN LERON DALAMBER

DALAMBERİN (1717—1783) əsas maraq dairəsi riyaziyyat, fizika və astronomiya olmuşdur. DAlamber fəlsəfə ilə də məşğul olurdu. Onun fəlsəfi görüşləri bütöv bir formada "Fəlsəfənin əsasları", "Ensiklopediyaya giriş" əsərlərində verilmişdir. O, öz fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi kimi Lokkun sensualizmini götürmüşdü (sensualizm latınca "sensus" sözündəndir, mənası

hiss, hissiyyat deməkdir. İdrakın yeganə mənbəyinin duyğular olduğunu iddia edən fəlsəfi cərəyandır). DAlamber sensualizm mövqelərindən kartezian fəlsəfəsinin əleyhinə çıxır, onun dualizmini rədd edirdi. DAlamber "Ensiklopediyaya giriş" əsərində materializm mövqelərində dururdu.

DAlamber insanların əldə etdikləri bilikləri iki yerə bölürdü: birincisi, bilavasitə, qavrayışlar vasitəsi ilə əldə olunan biliklər; ikincisi, mühakimə, təfəkkür vasitəsi ilə sahib olduğumuz biliklər. D"Alamber yazırdı ki, hisslər vasitəsilə yaranan biliklər məhduddur, bu bilikləri əql, zəka vasitəsilə yaranan biliklərlə zənginləşdirmək lazımdır. Bütün bunlarla yanaşı, o, hissi idrakın rolunu əsas, həlledici hesab edirdi. Onun fikrincə istər qavrayışlar vasitəsilə əldə olunan biliklər, istərsə də təfəkkürə, mühakiməyə əsaslanan biliklər bizə iki şey haqqında məlumat verir: 1. Bizim özümüzün mövcudluğu haqqında; 2. Xarici, obyektiv aləmin mövcudluğu barədə.

Obyektiv aləmin mövcudluğunun qəbul olunması DAlamber fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsini təşkil edir.

Bütün bunlarla birlikdə DAlamber fəlsəfəsinin qeyri-ardıcıllığı və məhdud cəhətləri onun əhəmiyyətini xeyli azaldırdı. O, materiya və ruhun qarşılıqlı münasibətinin düzgün həllini tapa bilmədi. Həmin məsələyə münasibətdə subyekt haqqında Dekart konsepsiyasının təsiri altına düşdü. Buna baxmayaraq DAlamber onun anadangəlmə ideyalar haqqında təliminin əleyhinə çıxmışdır. Bunlar onu göstərir ki, DAlamber fəlsəfəsində dualizmin elementləri də mövcud olmuşdur. Ona görə də Didro "DAlamberin yuxusu" adlı əsərində öz dostu DAlamberi kəskin tənqid etmişdir.

"Ensiklopediya"nın nəşri irtica qüvvələri tərəfindən dayandırılandan sonra DAlamber Didro və başqa ensiklopedistlərlə əlaqəni kəsdi. Bu da onun gələcək inkişafına mənfi təsir göstərdi. DAlamberin "Ensiklopediya"ya yazdığı müqəddimə onun fəlsəfi yaradıcılığının yüksək zirvəsi hesab edilə bilər.

Dünya materialist fikrinin inkişafına XVIII əsr fransız mexa-

niki materializminin nümayəndələrindən Etyen Bonno de Kondilyak, Pol Anri Holbax və Klod Andrian Helvetsi böyük təsir göstərmişlər. Fransız materialistləri Fransa inqilabi burjuaziyasının nümayəndələri idilər, onlar bu inqilabı ideya cəhətdən hazırladılar. Həmin materialistlər keçmiş fransız fəlsəfi təfəkküründən, Dekartın fəlsəfəsinin materialist elementlərindən, Bekon və Lokkun sensualizm fəlsəfəsindən kifayət qədər bəhrələnmişdilər.

O zaman fransız materializmində iki cərəyan fəaliyyət göstərirdi: öz başlanğıcını Dekartdan götürən birinci cərəyan mexaniki materializm mövqelərindən çıxış etmiş, təbiətşünaslıq elmlərinin inkişafına xeyli dərəcədə müsbət təsir göstərmişdir. İkinci cərəyan isə Lokkun fəlsəfəsinə əsaslanmış, sosial elmlərin, maarifin, mədəniyyətin inkişafını təmin etmişdir. Bir sıra məhdud cəhətlərinə baxmayaraq, hər iki cərəyanın fəaliyyəti uğurlu olmuş və son nəticə fransız fəlsəfəsinin tərəqqisi üçün təkanverici bir qüvvəyə çevrilmişdir.

Fransada Lokkun baxışlarının geniş yayılmasına Kondilyakın böyük təsiri olmuşdur.

ETYEN BONNO DE KONDİLYAK

KONDİLYAK (1715—1780) maarifçi filosof, Fransa Elmlər Akademiyasının üzvü (1768) olmuşdur. Onun yaradıcılığı XVIII əsrin 40-cı illərinə təsadüf edir. Didro ilə tanışlıq və sonradan "Ensiklopediya"da onunla əməkdaşlıq Kondilyakın yaradıcılığına müsbət təsir göstərmişdir. Lokkun təsiri altında "İnsan biliyinin mənşəyinin tədqiqi təcrübəsi" (1746), "Sistemlər haqqında traktatlar" (1749), "Duyğular haqqında mühakimələr" (1754) adlı əsərlər yazmış, sensualizm idrak nəzəriyyəsini daha da inkişaf etdirmişdir.

Etyen nəinki sadəcə Lokkun sensualizmini qəbul edir, eyni zamanda insan şüurunun formalaşmasında təcrübənin roluna onun münasibətini yüksək qiymətləndirirdi. O, anadangəlmə

ideyalar haqqında karteziançılıq ideyalarını birmənalı rədd edirdi. Təfəkkür səviyyəsinə də sensualistcəsinə yanaşırdı. Hafizəyə, təfəkkürə və mühakiməyə duyğuların bir variantı kimi nəzər salırdı. Bütün bunlara baxmayaraq, Etyen materiyanın dərkedilənliyinin və onun əsas atributlarının əleyhinə çıxırdı. O, qeyri-maddi ruhun mövcudluğu ilə razılaşır və bu mövqelərdən vahid substansiya haqqında Spinoza təlimini tənqid edirdi.

Kondilyak təlimi ingilis sensualizmi və XVIII əsr fransız materializmini birləşdirən körpü idi. Onun tarixi xidməti sensualist idrak nəzəriyyəsini yüksək qiymətləndirməsi və onu daha da inkişaf etdirməsi olmuşdur. Kondilyak ilə bilavasitə bağlı olan nümayəndələrdən biri də Lametri idi.

JÜLYEN OFRE DE LAMETRİ

LAMETRİ (1709—1751) öz müasirləri arasında fransız materializminin görkəmli nümayəndəsi kimi tanınmış, eyni zamanda ilahiyyatı, fizikanı, tibb elmlərini də öyrənmişdi. Apardığı tədqiqatlar və müşahidələr nəticəsində belə qənaətə gəlmişdi ki, insanın mənəvi fəaliyyəti onun cismən varlığı ilə müəyyən olunur. Bu fikir onun birinci fəlsəfi əsəri "Bədənin təbii tarixi" əsərinin əsasını təşkil edirdi. 1747-ci ildə onun "İnsan —maşındır" adlı əsəri çapdan çıxdı. Əsər Fransanın yüksək dairələrinin böyük narazılığına səbəb oldu. Çünki burada Lametrinin materializmi özünün tam, aydın əksini tapmışdı. Təqiblərə məruz qalan Lametri Fransanı tərk etməyə məcbur oldu.

Lametri fəlsəfi görüşlərində Lokkun sensualizm mövqelərində durur, duyğuların obyektiv əsası kimi, xarici aləmi birmənalı qəbul edirdi. Eyni zamanda göstərirdi ki, materiya daimi hərəkətdədir və hərəkət materiyadan ayrılmazdır. Hərəkətin mənbəyi materiyanın özündədir. Bununla birlikdə Lametri həm də materiyanın hərəkətinin mahiyyətinin dərkedilməzliyi fikrini söyləyirdi. Onun fikrincə "Materiyanın mahiyyəti bizə məlum olmadığı kimi hərəkətin də mahiyyəti bizə məlum deyildir. Hərə-

kətin materiyada necə meydana gəldiyini aydınlaşdırmaq imkanlarımız xaricindədir".

J.Lametri fəlsəfəsinin əsas problemlərindən biri də materiya və şüurun qarşılıqlı əlaqəsi məsələsi olmuşdur. O, həmin problemi materialistcəsinə həll edərək təfəkkürün materiyanın müəyyən növünün məhsulu olduğunu sübut etməyə çalışırdı. Lametri bu barədə yazırdı: "Duyğularımızdan artıq etibarlı başbilənimiz yoxdur. Onlar mənim filosoflarımdır. Duyğular haqqında nə qədər qeyri-obyektiv fikirlər söyləsələr də, həqiqəti tapmaqda ancaq onlar zəkanı işıqlandıra bilərlər"[12].

Lametrinin bütün bu düzgün fikirləri ilə yanaşı, onun məhdud cəhətləri də olmuşdur. O, insan anlayışına mexaniki materializm mövqelərindən yanaşır, insanı maşın hesab edirdi. Bu fikir onun "İnsan —maşındır" əsərində özünü daha aydın şəkildə göstərir. Bundan başqa Lametri ruhu maddi hesab edir, onu canlı orqanizmin "hərəkətverici" qüvvəsi kimi başa düşürdü. O, insanla heyvan arasındakı fərqi yalnız kəmiyyət cəhətdən izah etmiş, bu fərqi onların beyinlərinin həcmində və strukturunda görmüşdü. Bütün bunlara baxmayaraq, fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Lametrinin xidmətləri böyük olmuşdur. Lametrinin səmərəli, fəlsəfi ideyaları fransız materializminin digər görkəmli nümayəndəsi Holbax tərəfindən qəbul edilmiş və daha da inkişaf etdirilmişdir.

POL ANRİ HOLBAX

HOLBAX (1723—1789) XVIII əsr fransız materialistlərinin dünyagörüşünün ən böyük sistemləşdiricisi, inqilabçı burjuaziyanın ideoloqlarından biri idi. O, mənşə etibarı ilə almandır, ancaq ömrünün çox hissəsini Fransada keçirmişdir. Onun ən məşhur əsəri 1770-ci ildə çap edilmiş "Təbiət sistemi"dir. Bu kitabda materiyanın tərifini, materializmin prinsiplərinin sistematik şərhini vermişdir. Əsərdə həm də köhnəliyin qalıqlarını, spekulyativ fəlsəfi və teoloji konsepsiyaları tənqid etmişdir.

Holbaxa görə təbiət, materiyanın müxtəlif hərəkətverici qüvvələrinin məcmusudur. O bu barədə demişdir: "Ən müxtəlif maddələr minlərlə formada birləşərək, fasiləsiz surətdə bir-birindən müxtəlif hərəkətlər alır və bir-birinə müxtəlif hərəkətlər verir. Bu maddələrin müxtəlif xassələri, müxtəlif birləşmələri, onların müxtəlif fəaliyyət üsulları bunun zəruri nəticələri olub, bizim üçün bütün mövcudatın mahiyyətini təşkil edir və həmin mahiyyətlərdəki müxtəlif qaydalar, kateqoriyalar və ya sistemlər bu mahiyyətlərin müxtəlifliyindən asılıdır ki, onların məcmusu təbiət adlandırdığımız şeyi təşkil edir"[13].

Hərəkətin materiyaya Allah tərəfindən gətirildiyini sübut etməyə çalışan karteziançılardan fərqli olaraq, Holbax hərəkəti materiyanın özündə axtarırdı. O yazırdı ki, gerçəklikdə hərəkətdə olan materiyadan başqa heç bir şey mövcud deyildir. Holbax sübut edirdi ki, hərəkət bütün mahiyyətlərin və xassələrin mənbəyidir. Onun fikrincə "Bütün mövcudatın nəhəng birləşməsindən ibarət olan kainatda biz hər yerdə yalnız materiya və hərəkət görürük: onun məcmusu bizim qarşımızda yalnız ucsuz-bucaqsız və qırılmaz silsilə şəklindəki səbəbləri və çox vaxt öz ilkin səbəblərindən çox uzaqlaşmış olan nəticələri açıb göstərir"[14].

P.Holbax hərəkətin iki əsas növündən danışırdı: 1. Cismin yerini dəyişən hərəkət. Bu əsl mənasında mexaniki hərəkətdir. 2. Gizlin, daxili hərəkət. Həmin hərəkət özünü görünməz maddi hissəciklərin qarşılıqlı təsirində göstərir. Elə onun mənbəyi də bu qarşılıqlı təsirdədir.

P.Holbax fəlsəfəsində determinizm məsələlərinə xüsusi diqqət yetirilir. O, birmənalı hadisələrin səbəbiyyət əlaqələrini qəbul edərək deyirdi ki, zəruri olan yalnız səbəb və nəticədir. Onların vasitəsilə istənilən prosesi və insan əxlaqını izah etmək olar. Əlbəttə, Holbaxın səbəbiyyət və determinizm konsepsiyası mexaniki xarakterə malik idi. O yazırdı ki, bütün təbiət hərəkətdə olan materiyadır, təbiətdə təsadüflərə yer yoxdur. Holbaxa görə kosmos, özü də sonsuz dərəcədə səbəb və nəticə əlaqə-

lərindən ibarətdir. Bir halda nəticə olan, digər halda səbəbə çevrilir. Holbax bu ciddi determinist sistemə insanı da daxil edirdi. Onun fikrincə insan mexaniki hərəkət edən səbəb və nəticə zəncirinə tabedir. Əlbəttə, bu yolla insan əxlaqının ictimai səbəbiyyət əlaqələrinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini heç cür izah etmək mümkün deyildir.

Holbaxın əsərlərində dinə qarşı fikirlərə də rast gəlirik. O bu barədə göstərirdi: "Əql vasitəsilə mühakimə yürüdən hər bir adam son nəticədə ateist olur. Ona görə ki, din sağlam fikir prinsiplərinə ziddir. Din insan idrakına mane olur". Holbax əsas dini anlayışların şərhini və tənqidini özünün satirik formada yazılmış "Cib allahşünaslığı və ya xristian dininin qısa lüğəti" əsərində vermişdir. Dünya materialist fikrinin inkişafı tarixində Holbaxın əvəzsiz xidmətlərini heç bir vəchlə inkar etmək olmaz.

Fransız materializminin inkişafı Helvetsinin adı ilə də sıx surətdə bağlı olmuşdur.

KLOD ADRİAN HELVETSİ

HELVETSİ (1715—1771) dünyanın maddiliyi və onun dərk edilənliyi haqqında bir sıra maraqlı fikirlər söyləmişdir. O, Lokkun idrak nəzəriyyəsini məhdud çərçivədən çıxaran ilk fransız materialisti idi. Helvetsinin əsərləri böyük əks-sədaya səbəb olmuşdu.

Fransız materializminin digər nümayəndələri kimi o da xarici aləmin obyektiv surətdə mövcudluğunu qəbul edir və onun maddi xarakterə malik olduğunu göstərirdi. Helvetsi aləmi hərəkətdə olan materiya adlandırırdı. Məkan və zamanı da materiyanın mövcudluq forması kimi başa düşürdü. Lakin o, insanı ümumi təbiət sisteminə aid edir və deyirdi ki, insan təbiətdən ayrılmazdır, o da təbiət qanunlarına tabedir. Əlbəttə, o, insanın, insan cəmiyyətinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini tam aydınlığı ilə başa düşə bilmirdi.

Helvetsi idrak nəzəriyyəsi sahəsində Lokkun sensualizm

prinsiplərini davam etdirmişdi. İdrakda təcrübənin roluna yüksək qiymət vermiş, hissi idrakı birinci saymışdır. O, ruhun ölməzliyi fikri ilə razılaşmırdı. Ruhu hiss etmək qabiliyyəti ilə eyniləşdirirdi. Helvetsi bu barədə yazırdı: "Ruhun mövcudluğu üçün nə ideya, nə də əqlin mövcudluğu zəruri deyildir. İnsan hiss edirsə, demək onun ruhu vardır. Hiss etmək qabiliyyəti ruhun mahiyyətini yaradır". Didro Helvetsinin bu fikrini tənqid edirdi. Holbax kimi Helvetsi də ciddi determinizm tərəfdarı idi. O deyirdi ki, maddi təbiətdə hər şey, materiyanın hər bir hərəkəti ən ümumi qanunlara tabedir. Təbiətdə hər şey ən ümumi, təbii qanunlara tabedirsə, insan əxlaqı və fəaliyyəti də "maraqlar qanunu"na tabedir. Onun fikrincə insanın fəallığını şərtləndirən əsas amilləri maraq birləşdirir. Helvetsi deyirdi ki, insanın iki cür tələbatı vardır: təbii-fiziki tələbat və ehtiras. O, fiziki tələbata birinci növbədə aclığı və fiziki ağrını daxil edirdi. Helvetsi onları insanda əsas, həlledici qüvvə sayır. Ehtirasda isə özünüsevmə, şərəfiniqoruma mühüm rol oynayır.

K.Helvetsinin sosial-siyasi baxışları da son dərəcə maraqlıdır. Onun sosial baxışlarının şərhi "Əql haqqında" və "İnsan haqqında" əsərlərində verilmişdir. Helvetsi vətəndaşı sahibkar kimi təsəvvür edirdi. Ağıllı hökmdara inanır, filosofu padşahlıq taxt-tacında görmək istəyirdi. Helvetsi respublikanı ideal dövlət forması hesab edirdi. İnsan hüquqlarını qorumaq və ona təminat verməyi dövlətin, hökmdarın əsas vəzifəsi kimi qiymətləndirirdi. Xüsusi mülkiyyətin ləğv edilməsi ilə razılaşmırdı. Mülkiyyətin "bərabər qaydada bölünməsinin" tərəfdarı idi. O, tərbiyəyə böyük əhəmiyyət verərək göstərirdi ki, yaxşı tərbiyə üçün yaxşı qanunlar lazımdır. Helvetsiyə görə "insanların kütləvi bədbəxtliyi iki amillə bağlıdır: 1) Kamil qanunların olmaması. 2) Var-dövlətin həddindən artıq dərəcədə qeyri-bərabər bölünməsi". Onun bu fikirləri ilə razılaşmaq olmaz.

Helvetsi sosial məsələlərin həllində idealizm mövqelərində dururdu. Məsələn, onun fikrincə real varlığı qanunlar müəyyən edir.

Fransız materializmi təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsinin, təbiətin, duyğuların materialist şərhini vermişdir. Onun cəmiyyətə, cəmiyyət hadisələrinə, ictimai inkişafa dair fikirləri də öz dövrü üçün böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Bunlarla birlikdə onu da nəzərə almaq lazımdır ki, XVIII əsr fransız filosofları cəmiyyət hadisələrinə idealistcəsinə yanaşmış, metafizik materializm mövqelərindən çıxış etmiş, seyrçi materializm çərçivəsindən kənara çıxa bilməmişlər.

5. ALMAN FƏLSƏFƏSİ

Dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində alman fəlsəfəsinin xüsusi yeri vardır. XIX əsrdə o, klassik fəlsəfə səviyyəsinə qalxmışdır.

Alman klassik fəlsəfəsi nisbətən qısa bir dövrü əhatə edir. Bu dövr XVIII əsrin ikinci yarısından başlanır, XIX əsrin birinci yarısında başa çatır. Buna baxmayaraq həmin fəlsəfə bəşər fikrinin inkişafına böyük təsir göstərmiş, marksizmin nəzəri mənbələrindən birinə çevrilmişdir. Haqlı olaraq alman klassik fəlsəfəsinin nümayəndələri siyahısına Herderin, Kantın, Fixtenin, Şellinqin, Hegelin və Feyerbaxın adları daxil edilmişdir.

İOHANN QOTFRİD HERDER

HERDER (1744—1803) Prussiyanın Morungen şəhərində müəllim ailəsində anadan olmuş, Veymer şəhərində vəfat etmişdir. Alman fəlsəfi fikrinin inkişafında xüsusi rolu olan "Dilin mənşəyi" (1772), "Bəşəriyyətin tarix fəlsəfəsinə dair ideyalar" (1784—1791), "Xalqın səsi mahnılarda" (1778—1779), "Allah", "Humanizmin qiymətləndirilməsinə dair məktublar" adlı əsərlər Herderin qələminə məxsusdur. Dünya fəlsəfi fikir tarixində Herder tarix fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi kimi tanınmışdır.

Herderin tarix fəlsəfəsi aşağıdakı ideyalara əsaslanırdı: **birincisi,** bəşəriyyət özünün qanunauyğun inkişafı nəticəsində humanizmə gəlib çıxmalıdır. **İkincisi,** insanlar öz qüvvələrindən bacarıqla istifadə edərək əksər hallarda bir-birlərinə müsbət təsir göstərməli, əql və əxlaqlarını təkmilləşdirməlidirlər. Üçüncüsü, tarixi inkişaf yüksələn xətlə getmişdir. Bu yüksəlişi təmin edən Misir, İran, Yunanıstan, Roma və Avropa xalqları olmuşdur.

Herderin fikrincə, bəşəriyyətin tarixi günəş sisteminin genezisi çərçivəsinə daxil edilməlidir. O bu mənada tarixi inkişafı bütün keçmiş kosmoloji inkişafla əlaqələndirirdi. Herder bununla kifayətlənmir, "Bəşəriyyətin tarix fəlsəfəsinə dair ideyalar" adlanan birinci beş kitabında bütün təbiətin üzvi inkişafını göstərirdi. O, həmin kitablarda həm bitki, heyvan, insan növlərinin dialektik vəhdətini, həm də onların arasındakı fərqləri dərindən təhlil edirdi. Herder yazırdı ki, istər ali heyvanlar, istərsə də insan üçün ümumi olan bir qanun vardır. Bu əsas qanun hər iki növün qida qəbul etmək qanunudur. O, belə hesab edirdi ki, ən ibtidai heyvanlar maşına bənzəyir və tamamilə instinktin (orqanizmdə iradənin iştirakı olmadan əmələ gələn hərəkətin) təsiri altında olurlar. Ən yüksək tipli heyvanlarda isə hiss üzvlərinin inkişafı ilə yanaşı, həm də instinktlərin sayı artır və onların bir instinktdən asılılığına son qoyulur. Herder bu barədə göstərirdi: "Qunduz nəyi isə instinktlə edir, əks təqdirdə o, heç bir şey edə bilməzdi. Bunun əksinə olaraq, meymun ciddi müəyyən edilmiş heç bir instinktə malik deyildir".

Herder insan və heyvan arasındakı qarşılıqlı əlaqə haqqında da ağlabatan fikirlər irəliyə sürmüşdü. O deyirdi ki, insanlarda büruzə verilən xeyirxahlıq, həvəs, maraq, nəyəsə meyl etmək kimi keyfiyyətlər heyvanlara da məxsusdur. İnsanın heyvandan üstünlüyü onun düz yeriməsidir. Heyvanlarda iybilmə və dadbilmə qabiliyyəti daha yüksəkdir. İnsanda isə göz və görmə qabiliyyəti daha çox inkişaf etmişdir. İnsan heyvandan fərqli olaraq fəaliyyət göstərmək və incəsənətlə məşğul olmaq qabiliyyətinə

malikdir. İnsan yalnız yeni şeylər yaratmaq qabiliyyətinə malik deyil, o, eyni zamanda ideyalar yaratmaq imkanına malikdir. İnsanın bir üstünlüyü də onun dilidir — danışmaq qabiliyyətinə malik olmasıdır. İnsan nitq qabiliyyətinə sahib olmaqla ilahi ilhamına, ilahi ideyalar söyləmək sənətinə yiyələndi. İnsan iki səltənətin — təbiət səltənəti və humanizm səltənətinin sərhəddində dayanmışdır. Hər bir insan öz qüvvəsindən istifadə edərək əqli və əxlaqı təkmilləşdirməlidir. Humanizm isə insanın təbiətindədir. İnsanın təbiətində başqa yaradılmışların qayğısına qalmaq, Allahı dərk etmək qabiliyyəti vardır. Nəticədə Herder belə qərara gəlir ki, insanın tarixi təbiətin davamıdır. Əgər bəşəriyyətin tarixi təbiətin tarixini davam etdirirsə, öz növbəsində təbiət də (onun dağları və suları) insan tarixinin miqyasını müəyyənləşdirir, onun birinci addım atmasını təmin edir. Herder elmdə coğrafi determinizm mövqelərindən çıxış etmiş, Monteskyenin ideyalarına tərəfdar çıxdığını bildirmişdir. Cəmiyyətin inkişafında iqlimin roluna xüsusi diqqət yetirmişdir. O, coğrafi mühiti yüksək qiymətləndirsə də, insanı mühitin passiv məhsulu hesab etməkdən uzaq olmuşdur.

İ.Herder əsərlərində tarixi inkişafda şəxsiyyətin rolu məsələsinə də toxunmuşdur. O, özündən əvvəlki müəlliflərdən fərqli olaraq sübut edirdi ki, tarixi inkişafın subyekti görkəmli şəxsiyyətlər deyildir. Herder cəmiyyətin tərəqqisini ixtiralar, kəşflər və yeni biliklərlə əlaqələndirirdi. O, ixtiraçıları bəşəriyyətin həqiqi qəhrəmanları hesab edirdi.

Başqa bir vacib məsələ haqqında. Herder fəlsəfəsində tarix konsepsiyasının mühüm amillərindən biri ənənələrdir. O deyirdi ki, keçmişin ənənəvi nailiyyətlərini qoruyub saxlamaq və onu daha da inkişaf etdirmək lazımdır. Herder avropalıların maddi inkişafını və mənəvi zənginliyini ənənələrə sadiq qalmaları ilə izah edirdi. O, cəmiyyətin siyasi təşkili ilə əlaqədar xeyli fikirlər söyləmişdir. Herderə görə cəmiyyətin siyasi təşkili üsulu insanların fəaliyyətinin nəticəsidir. O yazırdı ki, təbiət insanı ailəyə gətirib çatdırdı. Herder ailəni cəmiyyətin ictimai təşkilinin

birinci pilləsi kimi qiymətləndirirdi. Herderin fikrincə cəmiyyətin təşkilinin ikinci pilləsi — seçilmiş hakimlərin və hərbi rəhbərlərin hakimiyyətidir. Üçüncü pillə — insanlara irsən verilən despotik hakimiyyətdir. O, despotizmi günahlandırır və onu kəskin tənqid atəşinə tutur. Herder despotizmin tənqidini böyük tarixi şəxsiyyətlərin tənqidi ilə əlaqələndirirdi. Herder yunanları bəşəriyyətin tərəqqisində görkəmli xidmətləri olan xalq sayırdı. O göstərirdi ki, bəşər tarixində birinci dəfə Yunanıstanda qanunvericilik dindən ayrıldı. Burada kahin — dinə qulluq edən adam başqa xalqlarda olduğu kimi sonsuz hörmətə malik deyildi. Herder yunan mədəniyyəti, elmi və təhsilini bəşəriyyətin gəncliyinin bəhrəsi adlandıraraq deyirdi ki, yunan zehniyyətində əql, zəka, hissilik və hisslər vəhdət təşkil edirdi. Onlar despotizm ilə əlaqədar deyildilər, öz həyatlarını xoşbəxtlik səviyyəsinə qaldırmağa qadir insanlar idilər.

Herderin fikrincə həqiqi humanizm İsanın təlimindədir. O yazırdı ki, İsa bəşər nəslindən elə insanlar yetirmək istəyirdi ki, onların biri digərinin rifahı üçün əlindən gələni əsirgəməsin. Ona görə xristian cəmiyyəti dostluq və qardaşlıq cəmiyyəti olmaq vəzifəsini qarşısına qoymuşdu. Buna baxmayaraq, xristian cəmiyyəti nə silk təbəqə fərqini silə bilmədi, nə də ki, onu silmək istəmədi. Ona görə də humanizmdən xalqa yalnız xoş arzular qaldı. Əsl humanizmə nail olmaq üçün əvvəlcə xristianlar protestant keşişləri tərəfindən idarə olunan aristokrat hakimiyyətindən imtina etməli idilər. Lakin keşişlər canavara döndülər, kilsələr ilahiyyat məsələləri əvəzinə, hakimiyyət məsələləri ilə məşğul olmağa başladılar. Həddindən artıq dərəcədə vahid Allahın mövcudluğunu inandırmağa çalışan kilsə xadimləri insan əqlinin imkanlarını məhdudlaşdırır, həqiqətin dərk edilməsini çətinləşdirirdilər. Onlar eyni zamanda, elmin məlumatları ilə İsanın kosmologiyasını (yunanca kosmogonia sözündəndir, kainatın əmələ gəlməsi haqqında nəzəriyyənin adıdır) təbiət tədqiqatları ilə ilahiyyat təlimlərini bir-biri ilə uyğunlaşdırmağa çalışırdılar.

Herder sübut etmək istəyirdi ki, asketizm Şərqin səciyyəvi xüsusiyyətidir. Xristianlıq xalqın savadsızlığı şəraitində meydana gəldiyi üçün vəhşilik və kobudluq cəhətlərinə malikdir. O deyirdi ki, yaşayan insanların ruhları tənbəlliyə meyl göstərir, din xadimləri isə bunu müqəddəs bir şey hesab edirdilər. Herderin fikrincə, tarixin inkişafı aydın göstərir ki, bəşər övladı yaxşılığa doğru hərəkət etməlidir. Tədricən qeyri-insani keyfiyyətlər, mənasız hərəkətlərin sayı azalmalı, insanlar arasında əql və ədalət təsdiq olunmalıdır. O, çox ağıllı bir fikir söyləmişdir: "öz qüvvələrimizdən istifadə etməyi lazımi səviyyədə öyrənməyincə uzun müddət əzab-əziyyət çəkməli olacayıq". Herderin fikrincə heç bir xalq digər xalq tərəfindən əsarətdə saxlanılmamalıdır, belə hallar tarixi məhv edir. O, xalqa müraciətlə deyirdi: hanı Makedoniyalı İsgəndərin hökmranlığı? Hanı monqol qəsbkarlarının ağalığı? Bir xalqın qəsbkarlığı digər bir xalqın bədbəxtliyinə səbəb olur. Tale Sizə bir qəsbkar xalqla qonşuluğu qismət etsə, onda ehtiyatlı olun, özünüzün hərbi bacarığınızı artırın. Sən köləlikdən ya ədalətli qanunçuluq, ya da ki, güc yolu ilə azad ola bilərsən. Onun zənnincə tarixin gedişi göstərir ki, tədricən güc öz yerini sülhsevər qüvvələrə verməlidir. Elə bil ki, həmin sözlər bu günkü günümüz üçün deyilmişdir.

Herderin bir sıra fikirləri Kant tərəfindən müdafiə olunmurdu. Məsələn, insanın təbiətin məhsulu olması haqqında Herderin fikirlərini Kant tənqid edirdi. Digər bir məsələ. Herder belə sanırdı ki, sülhsevərlik, cinsi sevgi, hüsn-rəğbət, ədalət və həqiqət özü də təbiət təkamülünün davamıdır. Kant bu fikirləri də bəyənmirdi, o, "Ən ümumi tarix ideyası" traktatında yazırdı ki, bəşər tarixinin inkişafı təbii təkamül yolu ilə baş vermir. Kant deyirdi ki, tarixi inkişafın başlıca amili tərəqqini təmin edən ziddiyyətlərdir. Kanta görə insan həyatı üçün zəruri olan bütün dəyərləri qazanmaq insanın özünün xüsusi işidir. Bu fikirlər sonradan Hegel tərəfindən daha da inkişaf etdirildi.

Alman klassik fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri Kant idi.

İMMANUİL KANT

KANTIN (1724—1804) dünya mədəniyyətinin — elmin, fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində böyük xidmətləri olmuşdur. O, alman klassik fəlsəfəsinin əsasını qoyan dünya şöhrətli filosoflardan biridir. İstər təbiətşünaslıq elmləri, istərsə də fəlsəfi elmlər sahəsində Kant novatorçu, yenilikçi alim kimi tanınmışdır. Onu nəinki dialektikanın bərpaçısı, hətta bir sıra yeni fəlsəfi müddəaların yaradıcısı hesab etmək olar. Ən önəmlisi odur ki, idealist dialektika öz başlanğıcını Kantdan götürmüşdür.

İmmanuil Kant Almaniyanın Genizberq şəhərində sənətkar ailəsində doğulmuşdur (onun atası yəhər düzəltməklə məşğul olurdu). Kant həmin şəhərdə orta "latın məktəbi"ni bitirmişdir. Müasirləri deyirlər ki, orta məktəbdə oxuyan zaman onun fərasətli, bacarıqlı, bilikli uşaq olduğu nəzərə çarpmırdı. Kant bədəncə zəif, zərif bir insan idi. O, cəsarətli adam deyildi. Kantın hafizəsi də yaxşı olmamışdır. Ona görə də uzun müddət onun istedadı gizli qalmışdır. Yalnız kamil yaşlarında Kantın bacarığı tam aydınlığı ilə özünü büruzə vermişdir.

Kant Genizberq Universitetinin fəlsəfə fakültəsini bitirdikdən sonra 9 il ailədə müəllim kimi çalışmışdır. 1755-ci ildə o, magistr (ilk alimlik dərəcəsi) adı almış, həmin ildə də privatdosent vəzifəsinə layiq görülmüşdür. 1766—1772-ci illərdə kitabxanaçı olmuşdur. 1770-ci ildən professorluq fəaliyyətinə başlamışdır. Həmin illərdə onu Almaniyanın birinci filosofu adlandırırdılar.

İ.Kantın təbii-elmi və fəlsəfi yaradıcılığı haqqında nə demək olar? Kant özünün fəlsəfi yaradıcılığının iki əsas istiqaməti və iki əsas mənbəyi olduğunu göstərirdi. O bu barədə "Sağlam əqlin tənqidi" adlanan əsərində yazırdı: "Ulduzlu göy başımın üstündədir, əxlaq qanunları isə məndədir". Bu nə deməkdir? Kant — "ulduzlu göy başımın üstündədir" — deyəndə Nyutonun mexanikasına işarə vururdu. Çünki Nyuton qanunu Kantın nəzəri fəlsəfəsi üçün müqəddəs şərtlərdən biri idi. — "Əxlaq

qanunları isə məndədir" — deyəndə Kant fəlsəfi elmlər sahəsində öz qarşısında duran vəzifələri nəzərdə tuturdu. O, əxlaq fəlsəfəsini yaratmaq fikrinə düşür və onu "praktiki" fəlsəfə adlandırırdı (praktika yunanca praktikos sözündəndir, mənası əxlaq, rəftar, hərəkət deməkdir). Bax bu iki istiqaməti Kant öz dövrünün fəlsəfi fikrinin qarşısında duran iki başlıca vəzifəni həyata keçirmək üçün istifadə edirdi: **birincisi,** təbiət elmlərinin qanunlarını fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirmək. **İkincisi,** insanların ləyaqətini qorumağın zəruriliyini, onların qarşılıqlı bərabərliyini əsaslandırmaq və müdafiə etmək.

Kantın təbii-elmi və fəlsəfi yaradıcılığını iki dövrə bölmək olar: birinci dövr — təxminən 1747-ci ildən, yəni "Canlı qüvvələrin düzgün qiymətləndirilməsi haqqında fikirlər" əsərindən 1770-ci illərə qədər olan dövrü əhatə edir. Bu dövr "tənqidəqədərki" dövr adlanır. Həmin illərdə Kant təbiətşünaslıq elmləri ilə məşğul olmuş, əsasən kortəbii materializm mövqelərindən çıxış etmiş, bir sıra dialektik fikirlər söyləmişdir. İkinci dövr — 1770-ci illərdən sonrakı dövrü əhatə edir. Bu dövr "tənqid" dövrü adlanır.

İ.Kant öz yaradıcılığının birinci dövründə əsasən materializmin nümayəndəsi kimi çıxış etmişdir. Həmin dövrdə onun yazdığı ən mühüm əsərlərdən biri "Ümumi təbiət tarixi və səma nəzəriyyəsi" (1755) adlanan kosmoloji traktatı idi. Yalnız bu əsər Kanta böyük şöhrət gətirə bilərdi. Həmin əsərdə Kant materiya və hərəkətin, materiya və onun qanunlarının vəhdətindən ətraflı danışırdı.

Kant insan zəkasının, onun idrakının qüdrətinə inanır, bununla birlikdə dünyanın dərk edilməsi yolundakı çətinlikləri tam aydınlığı ilə görürdü. Gerçəkliyin yaranmasında materiyanın əhəmiyyətini rədd etmirdi. O göstərirdi: "Mən bütün bu çətinlikləri çox yaxşı görürəm, lakin ruhdan düşmürəm. Mən qarşımda duran bütün maneələri başa düşür, lakin məyus olmur, ümidimi itirmirəm"[15]. Daha sonra o deyirdi: "Verin mənə materiyanı, mən ondan dünyanı yaradım, yəni verin mənə materiyanı mən sizə göstərim ki, ondan dünya necə meydana gəlməlidir"[16]. O bu traktatında Nyutonun ümumdünya cazibə qanunundan istifadə edir, günəş sisteminin yaranması haqqında fərziyyələr irəli sürürdü. Kantın bu fərziyyəsi sonralar Kant-Laplas nəzəriyyəsi adı ilə böyük şöhrət qazanmışdı. Həmin traktat dünyagörüşü nöqteyi-nəzərincə də mühüm əhəmiyyətə malik idi. Kant burada aləmin Allah tərəfindən yaradılması fikrini istisna edirdi.

"Tənqidəqədərki" dövrün mühüm məsələlərindən biri də Kantın "Metafizik idrakın birinci prinsipinin yeni izahı" adlı dissertasiyası idi (1755). O, həmin fəlsəfi idrakın metodoloji problemlərinin izahını verir. Kant buradakı real dəlil-sübutu məntiqi dəlildən fərqləndirirdi. Kant birincini real surətdə fəaliyyətdə olan "müəyyənedici" dəlil sayır, ikincini isə "əlavə müəyyənedici" dəlil adlandırırdı. O yazırdı ki, real dəlillər şeylərdən əvvəl mövcuddurlar, məntiqi dəlillər yalnız mövcud olanları "işıqlandırır".

Beləliklə, Kant məntiqi metodun sərhədlərini müəyyənləşdirir. O belə hesab edirdi ki, bu metodlar əsl mənasında sübutetmə üsulu rolunu oynaya bilər. Kantın "tənqidəqədərki" dövrdə yazdığı traktatlardan biri də "Mənfi kəmiyyətlər anlayışının fəlsəfəyə daxil edilməsi təcrübəsi" adlanırdı (1763). O, bu əsərdə ziddiyyətlərin "real əlaqələrini" tədqiq edirdi. Həmin əsərlə Kantın "tənqidəqədərki" dövrü başa çatır, onun yaradıcılığının ikinci dövrü başlanır. Kant yaradıcılığının ikinci dövründə idealizm mövqelərində durur. İkinci dövr, onun 1770-ci ildə nəşr etdirdiyi "Hissi və zəka aləminin forma və prinsipləri haqqında" traktatı ilə başlanır. Bu traktatda o, məkan və zamanın obyektiv surətdə mövcud olduğunu inkar edir, onların apriorluğunu sübuta çalışırdı. Birinci dövrdən fərqli olaraq, ikinci dövrdə Kant qnoseoloji problemlərlə, etika və estetika ilə məşğul olur, təbiətşünaslıq məsələlərinə diqqəti xeyli dərəcədə azaldırdı. Kant öz yaradıcılığının ikinci dövründə "Xalis zəkanın tənqidi" (1781), "Praktiki zəkanın tənqidi" (1788), "Mühakimə qabiliy-

yətinin tənqidi" (1790) adlı bir sıra dərin məzmunlu fəlsəfi əsərlər yazır. Kantın həmin əsərlərinin əsasını onun "özündə şeylər və "təzahürlər" haqqında təlimi təşkil edir.

Əvvəlcə Kantın "özündə şeylər" nəzəriyyəsi haqqında. Onun fikrincə, bizim şüurumuzdan (duyğularımızdan, təfəkkürümüzdən) asılı olmayaraq şeylər aləmi mövcuddur. Kant onları "özündə şeylər" adlandırır. Bu mənada V.İ.Lenin Kantı materialist adlandırmışdı. Ona görə ki, Kant "özündə şeylər"i birinci adlandırmış, şüurumuzu isə ikinci hesab etmişdir. Lakin Kant "özündə şeylər"i dərkolunmaz hesab edərək deyirdi ki, bizim düşüncəmizin, əqlimizin nə anlayışları, nə də mühakimələri "özündə şeylər" haqqında nəzəri bilik verə bilməz". "Özündə şeylər" dərkedilməzdir. Kantın fikrincə, "özündə şeylər" transsendentdir — yəni bizim şüurumuzdan, idrakımızdan kənardadır. "Özündə şeylər" o dünyaya məxsusdur, zamandan, məkandan kənarda mövcuddurlar. V.İ.Lenin bunları əsas götürərək deyirdi ki, Kant bir tərəfdən materialist, digər tərəfdən isə idealist olmuşdur. Lenin bunları belə izah edirdi: Kant deyəndə ki, bizim təsəvvürlərimizə nə isə bizdən kənarda mövcud olan bir "özündə şey" uyğun gəlir, burada o, materialist kimi çıxış edir. Amma bu "özündə şey"i dərkolunmaz, transsendent, o dünyaya məxsus bir şey hesab edəndə özünü idealizmin nümayəndəsi kimi göstərirdi[17].

Kant bizim şüurumuzdan kənarda və bizdən asılı olmayaraq obyektiv reallığı qəbul edirdi. O, eyni zamanda sübuta çalışırdı ki, bu reallığın hiss üzvlərimizə təsiri nəticəsində meydana gələn duyğular predmetlərin surəti, şəkli deyildir. Ona görə də insan "özündə şeylər"i dərk edə bilməz.

Bir qədər də Kantın "təzahürlər" haqqında təlimi barədə. Onun fikrincə, biz yalnız təzahürləri dərk edə bilərik. Kant "özündə şeylər"i "fenomen" (yunanca rhainomenon sözündəndir, mənası var olan, yalnız şüurda mövcud olan, obyektiv varlığı əks etdirməyən subyektiv hadisə deməkdir) "təzahürlər"i isə "noumen" (yunanca noumenon sözündəndir, mənası tanınmaz, dərkedilməz "özündə şey" deməkdir) adlandırırdı. Təzahürlər bu dünyaya aiddir, "özündə şeylər" isə transsendentlərdir, o dünyaya məxsusdur. Kanta görə, təbiət öz müxtəlifliyi (torpağı, suyu, dağları, dərələri, ağacları, bitkiləri, heyvanları) və qanunları ilə birlikdə təzahürlər aləminə məxsusdur. Bu mənada təbiət və onun qanunları, prinsipial surətdə "özündə şeylər"dən fərqlənir. Guya təbiət öz müxtəlifliyi və qanunları ilə, "özündə şeylər"in hisslərimizə təsiri nəticəsində yaranmışdır. Ona görə də Kant belə hesab edirdi ki, təbiət təzahürlərin, yəni təsəvvürlərimizin məcmusudur. O, bu barədə yazırdı: "Bütün cisimlər onların yerləşdikləri məkanla birlikdə, bizim özümüzdəki təsəvvürlər adlandırılmalıdırlar. Onlar yalnız bizim fikirlərimizdə mövcuddurlar"[18].

İ.Kant sübuta yetirməyə çalışırdı ki, şüur yalnız özünün yaratdığı şeyləri, yəni təzahürlər aləmini əks etdirə bilər. Subyektdən asılı olmayaraq mövcud olan şeylər, ümumiyyətlə, idrakın predmeti ola bilməzlər, çünki, onlar "noumen"lərdir. Beləliklə, Kant fəlsəfəsində hissilə qavranılan reallıq yaradılandır. Bu reallıq subyekt və kənar "özündə şeylər"in arasındadır. Hissilik və obyektiv surətdə mövcud olanı qarşı-qarşıya qoymaqla, Kant obyektiv reallıqla ("özündə şeylər"lə) təzahürlər aləmi arasındakı fərqi də aradan qaldırmaq istəyir. Kant fəlsəfəsində subyekti obyektlə birləşdirən hissi qavrayış, şüur və gerçəklik arasında bir arakəsmə kimi izah edilir.

Kant hiss ilə qavranılan şeylərə şüur sahəsində mövcud subyektiv bir şey kimi baxırdı. İdrak problemlərinin tədqiqi ilə məşğul olan Kant tamamilə səhv olaraq iki növ biliyi bir-biri ilə qarşı-qarşıya qoyur: 1. Həqiqi elmi bilik. 2. Məhdud və təkmilləşməmiş bilik — empirik bilik. Kant göstərirdi ki, həqiqi elmi bilik qeyri-şərtsiz doğrudur, ən ümumidir, zəruridir. Bu tələbə riyaziyyatın hər hansı bir müddəası cavab verir. Məsələn, üçbucağın 2 bucağının cəmi heç vaxt 2 düzbucağa bərabər ola bilməz. Çünki bütün hallarda ixtiyari üçbucağın 2 deyil, yalnız 3 bucağının cəmi 2 düzbucağa bərabərdir. Həmin fikir həmişə,

hər yerdə doğrudur və bütün insanlar üçün gerçəkdir. Kant özü-özündən soruşur: — bəs nə üçün bu belədir? Cavab verir: — riyaziyyatın müddəaları apriordur, yəni onlar insanlara təcrübədən əvvəl və ondan kənarda verilmişdir. Onun fikrincə riyazi, həndəsi biliklər təcrübəyə əsaslanmır. Bu biliklər bilavasitə əqldən yaranır, onların mənbəyi şüur özüdür. Riyazi, həndəsi biliklər təcrübi idrak üçün lazım olan bir vasitədir, əsasdır. Kant belə hesab edirdi ki, təcrübəyə əsaslanan empirik biliklər isə tam dəqiq bəşəri əhəmiyyətli, zəruri və ciddi elmi biliklər ola bilməz. Onlar nisbi biliklərdir. Kant riyazi və həndəsi biliklərin real əsasının gerçəklikdə olduğunu rədd edirdi. O deyirdi: — təcrübəyə qədər insan şüuruna aprior müddəalar qoyulmuşdur ki, onlar da öz növbəsində hər cür biliyin meydana gəlməsinə kömək edirlər. Kant belə zənn edirdi ki, şüurun bu aprior əsasları bütün insanlarda eynidir. O, həmin bilikləri transsedental şüur adlandırırdı.

Fəlsəfi fikir tarixində Kant həm də aqnostisizmin ən böyük nümayəndəsi kimi təqdim olunur. Kant heç bir vaxt açıq şəkildə gerçəkliyin predmetləri, şeyləri və hadisələrinin dərkedilməzliyindən danışmamışdır. Lakin o, "şeylər aləmi"nin sirlərinin dərk edilməsinin mümkün olmadığını nəzəri cəhətdən əsaslandırmağa çalışırdı. O buna nail olmaq üçün subyekt ilə obyekt, forma ilə məzmun, təzahürlə mahiyyət, təzahürlər aləmi ilə "özündə şeylər" aləmi arasında mütləq bir sədd qoyurdu.

Kant dünyanın dərkolunmazlığını sübut etmək üçün bir sıra dialektik fikirlər söyləyir. O, "Xalis zəkanın tənqidi" və "Proleqomenlər" adlı əsərlərində dünyanın dərkedilməzliyini insan idrakının məhdudluğu ilə əlaqələndirir. Bununla əlaqədar antinomiyalar (yunanca antinomin sözündəndir, mənası qanunda ziddiyyətlər deməkdir) və ya ziddiyyətlər haqqında bir sıra müddəalar irəli sürür. Kantın antinomiyaları bir-birini istisna edən və eyni dərəcədə təkzibolunmaz müddəalardan ibarətdir. O yazır ki, insan "özündə şeylər" aləminə aid problemləri dərk etmək istəyən zaman çıxılmaz vəziyyətə düşür və ziddiyyətlər

içərisində dolaşıb qalır. Kant aşağıdakı dörd əsas antinomiyadan (ziddiyyətdən) danışır: 1. Dünya zamanda və məkanda sonludur. Dünya məkanda və zamanda sonsuzdur. 2. Dünyada hər şey sadədir və bölünməzdir. Dünyada hər şey mürəkkəbdir və bölünəndir. 3. Dünyada azadlıq mövcuddur. Dünyada azadlıq mövcud deyildir. Hər şey təbiətin qanunları ilə baş verir — yəni zəruridir. 4. İlkin səbəb kimi Allah mövcuddur. Dünyada heç bir ilkin səbəb mövcud deyildir.

İ.Kant deyirdi ki, insan əqli bu antinomiyaları (ziddiyyətləri) həll etmək qüdrətinə malik deyildir. Ona görə də o heç bir zaman "özündə şeylər" aləmini dərk edə bilməyəcəkdir. Həmin fikirlər nə qədər səhv olsa da, hər halda Kantın antinomiyalar (ziddiyyətlər) haqqında dialektik fikirləri çox qiymətli idi. Lakin antinomiyalar haqqında Kantın fikirlərinin bir sıra çatışmayan və nöqsan cəhətləri də var idi. Onlara diqqət yetirək: əvvəla, Kant yalnız əqldə, zəkada olan ziddiyyətlərdən danışır, obyektiv gerçəklikdə olan ziddiyyətlərə diqqət yetirmirdi. İkincisi, o, yalnız dörd antinomiyadan söhbət açırdı. Gerçəklikdə isə bu antinomiyalar sonsuz dərəcədə çoxdur. Həyatın bütün sahəsi antinomiyalıdır, ziddiyyətlidir. Əvvəldə dediyimiz kimi, Kant həmin antinomiyaları (ziddiyyətləri) "həllolunmaz" sayır, elə "özündə şeylər" dünyasının dərkedilməzliyini də bununla əsaslandırırdı.

Kant yaradıcılığında onun əxlaq fəlsəfəsi və etikası xüsusi yer tutur. Bildiyimiz kimi, Kant əxlaq fəlsəfəsini yaratmaq vəzifəsini qarşıya qoymuşdu. Kantın əxlaq təlimi və etikası onun "Əməli zəkanın tənqidi", "Əxlaq metafizikasının əsası" (1785) və "Əxlaq metafizikası" (1797) əsərlərində şərh edilmişdir. Bu əsərlərdə Kant birinci növbədə iradənin tövsiyələrini müəyyənləşdirməyə çalışır. O, belə fikir yürüdürdü ki, bu tövsiyələr bizə davranış qaydalarını aşılayır, lakin necə davranmağı məcbur etmir. Kant iradənin həmin tövsiyələrini "imperativlər" adlandırmışdır. (İmperativ latınca imrera-tivus sözündəndir, mənası qeyri-şərtsiz tələb deməkdir). Onun fikrincə iki cür imperativ vardır: 1. Hipotetik imperativ; 2. Qəti imperativ.

Əgər imperativ tərəfindən tövsiyə edilən davranış qaydaları bir vasitə kimi, hər hansı adam üçün sərfəlidirsə, deməli, bu, hipotetikdir. Əgər davranış qaydası özü-özlüyündə yaxşıdırsa və ya iradə üçün zəruridirsə, həmin iradənin özü əqlə, zəkaya uyğundursa, deməli, qəti imperativdir. Kant göstərir ki, əxlaqın əsasını təşkil edən qəti imperativdir. Bu imperativ insanların şüurunda əbədi mövcuddur, dəyişməz qanundur və insan əxlaqının idealıdır. Qəti imperativ ən ümumi əxlaqi qanundur. Həmin qanuna görə hər bir adam cəmiyyətdə elə davranmalıdır ki, onun hərəkəti ümumi qanunvericiliyin əsası və rəhbər başlanğıcı olsun. Kantın obyektiv, hissi aləmlə heç bir əlaqəsi olmayan bu əxlaq qanunu onun qeyri-hissi, dərkedilməz "özündə şeylər" aləmi ilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Bu qanun həm də azad iradə, ruhun ölməzliyi və Allah kimi "özündə şeylər"in qəbul edilməsi ilə əlaqədardır.

Kant eyni zamanda öyrədirdi ki, insana iki mənada: 1) həm bir təzahür kimi; 2) həm də "özündə şey" kimi baxmaq lazımdır. Bir təzahür kimi insan əxlaqı təbiət qanunlarına tabedir, onun hərəkəti, rəftarı azad deyildir, amma zəruridir, səbəbiyyət əlaqələri ilə bağlıdır. Bir "özündə şey" kimi insan əxlaqı səbəbiyyət qanununa tabe deyildir, təbiət qanunlarından azaddır və qəti imperativə uyğun olaraq baş verir. Deməli, qəti imperativ "özündə şeylər" aləmini nəzərdə tutur, bu aləmdə ruhun ölməzliyini, insan əxlaqının azadlığını və nəhayət, Allahın mövcudluğunu qəbul edir.

İ.Kant yazır ki, cismani varlıq və əxlaq qanununun qəti tələbləri, zərurət və azadlıq arasında mövcud olan ziddiyyəti yalnız Allah aradan qaldıra bilər. Bütün bunlarla əlaqədar Kant cəmiyyətdə ruhun ölməzliyi, iradə azadlığı və Allahın mövcudluğu haqqında inamı hər yerdə yaymağı tələb edirdi. O deyirdi ki, insanlar bu obyektlərin varlığına inanmalı və onları (ruhu, Allahı) dərk etməyə çalışmamalıdırlar. Çünki bu varlıqlar transsendental aləmə, "özündə şeylər"ə məxsusdur. Kant sübut etməyə səy göstərirdi ki, insanın idrakı qabiliyyəti təzahürlər aləmi ilə məhdudlaşmalıdır. O hər bir vəchlə çalışırdı ki, insan biliyini məhdudlaşdırsın. Kant, bu barədə deyirdi: "İnama yer vermək üçün mən biliyi məhdudlaşdırmalı oldum"[19].

Buna baxmayaraq, Kant "Bibliya"dan fərqli olaraq, əxlaqın dindən asılılığını rədd edirdi. O yazırdı ki, "əxlaqın dinə ehtiyacı yoxdur. Xalis əməli zəkanın köməyi ilə əxlaq öz-özünü tənzim edə bilər"[20].

Kant əxlaqa muxtariyyat verir, onun dindən asılılığının əleyhinə çıxırdı. Hətta o, Allaha inamın özünün də əxlaqla bağlı olduğunu sübuta çalışırdı. O deyirdi ki, insanlar Allaha inanırlar, ona görə ki, bunu əxlaq tələb edir. Lakin Kantın sələfləri və onun yaşadığı dövrün idealist filosofları sübut etməyə çalışırdılar ki, əxlaqın əsası dindir. Onlar iddia edirdilər ki, əxlaq qanunları insanlara Allah tərəfindən verilmişdir. Məsələn, istər xristianlığın, istərsə də islamın müqəddəs kitablarında belə fikir yürüdülür ki, əxlaq qanunları insanlara Allah tərəfindən nazil edilmişdir. "Bibliya"da ilahi qanunvericiliyindən danışılaraq göstərilir ki, əxlaq qanunları insanlara Allah tərəfindən Musa peyğəmbər vasitəsilə çatdırılmışdır. Bunlardan fərqli olaraq, yuxarıda dediyimiz kimi, Kant əxlaqın dindən asılılığını və əxlaq qanunlarının dini vəhylərdən yarandığını qəbul etmirdi. Lakin Kant həmin məsələnin həllində axıra qədər ardıcıl ola bilmədi.

Dinin əxlaqa münasibəti məsələlərində Kantın baxışlarında iki meyl vardır: Kant bir tərəfdən əxlaqa tam muxtariyyat verir, onun etiqad haqqındakı təlimlərdən asılı olmadığını qeyd edir; digər tərəfdən isə o, dinə inamın zəruriliyindən danışır. Əlbəttə, bunu Kant dünyada əxlaq qaydalarının mövcudluğunun təsdiqi və əsaslandırılması üçün edirdi. Kant muxtar əxlaq, etika haqqında öz məramını axıra qədər başa çatdırmaqda çətinlik çəkirdi. O, yalnız dinin nüfuzunu məhdudlaşdırdı, ancaq etiqaddan imtina etmədi. Kantın fəlsəfəsində Allah, əxlaq qanunvericisi, əxlaq qanunlarının mənbəyi deyil. Kantın fəlsəfəsində Allah bilavasitə əxlaq qanunlarını elan etmir, lakin Allah əxlaq qaydala-

rının səbəbi hesab edilir. Kant deyirdi ki, dünyada əxlaq qaydalarının qarantı sözün əsl mənasında Allah ola bilər.

Fixte, Şellinq, Hegel Kantın fikirlərini yüksək qiymətləndirmiş, ona həm də tənqidi yanaşmışlar. Onlar Kantı dünyagörüşü məsələlərində panteizmə meyl etməsində təqsirləndirirdilər. Hegel "Ruhun fenomenologiyası"nda Kantın isbatsız razılaşdığı müddəaları təhlil edir və onlarda ziddiyyətlər olduğunu göstərirdi.

Kantın estetikası haqqında nə demək olar? Kantın fəlsəfəsi onun "Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi" əsəri ilə başa çatır. O bu əsərdə, əsasən estetika problemlərini nəzərdən keçirir. Əsərin girişində Kant yazırdı ki, o, "Xalis zəkanın tənqidi" və "Əməli zəkanın tənqidi" əsərlərində elmi biliklər nəzəriyyəsinin qnoseoloji əsaslarını, etik əxlaq məsələlərini tədqiq edirdi, üçüncü əsərdə — yəni "Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi"ndə estetika və teologiya (təbiətdə hər şeyin müəyyən məqsədlə yarandığını, hər bir inkişafda qabaqcadan müəyyən olunmuş məqsədin həyata keçirildiyini iddia edən idealist nəzəriyyə) məsələlərinin şərhini vermişdir. Bu əsərdə Kant həm də estetika problemləri ilə qnoseologiya və etika problemlərinin əlaqəsini işıqlandırmışdır. O, əxlaqi gözəlliklə etikanı və estetikanı əlaqələndirməyi zəruri sayırdı. Ona görə də Kantın gözəllik haqqında təlimi əxlaqın simvolu kimi meydana gəlmişdir. Kant estetik anlayışları fəlsəfənin ən ciddi anlayışları səviyyəsinə qaldırdı. O, estetik fikri insanın əxlaqi tələblərinin təmin olunmasında vasitə hesab edirdi. Kant bir idealist kimi estetika ilə əxlaqın əlaqəsini real hissi aləmdə deyil, qeyri-hissi aləmdə, "özündə şeylər" aləmində axtarırdı. Hətta bunun özünü də Kant hissi aləmin təhlilini vermədən edə bilməzdi.

İ.Kant idrakın, əxlaqi dəyərlərin, etikanın, estetikanın əlaqəsini müəyyənləşdirmək üçün müxtəlif misallar gətirir və analogiyalardan (bənzəyişlərdən) istifadə edirdi. Məsələn, o deyirdi ki, təbiətin və ya incəsənətin gözəl nümunələrinə adlar verərkən, onların əsasına müsbət əxlaqi dəyərləri qoyuruq. Fikrini

sübut etmək üçün Kant belə bir misal gətirirdi: hər hansı bir binanı və ya ağacı müşahidə edən zaman bizə xoş təsir bağışlayırsa, onları "gözəl", "əzəmətli" adlandırırıq. Bir adamı "gülər üzlü", "şən", bəzən rəngləri "sadə", "zərif" adlandırırıq. İnsanda müsbət duyğular yaradan bu keyfiyyətlərin analoquna biz əxlaqi mühakimələr yürüdən zaman da rast gəlirik. Kant belə bir nəticəyə gəlir ki, bütün hallarda estetik zövq hissi cazibədarlıqdan, daimi əxlaqi marağa keçməyə imkan verir. Kant yürütdüyü mühakimələr və dialektik fikirlərlə insan idrakının, etika və əxlaqının estetika ilə qarşılıqlı əlaqəsini və təsirini göstərməyə can atmışdır. Söz yox ki, Kant çox böyük ustalıqla məqsədinə nail ola bilmişdir.

Biz Kant haqqındakı mülahizələrimizdə, onun fəlsəfəsinin mühüm cəhətlərini nəzərdən keçirməyə çalışdıq. Bildiyimiz kimi, Kant fəlsəfənin tədqiq etdiyi bütün problemlərinə — varlıq haqqında təlimə, idrak nəzəriyyəsinə, etika, əxlaq və estetika məsələlərinə transsendental idealizm mövqelərindən yanaşmışdır. Əlbəttə, unutmaq olmaz ki, Kant nəzəri fəaliyyətinin birinci dövründə kortəbii materializmin nümayəndəsi kimi də çıxış etmişdir. Buna baxmayaraq Kant fəlsəfi fikir tarixində əsasən idealist olmuşdur. Düzdür, Kant özü də bu idealizmi aradan qaldırmağa cəhd göstərmiş, lakin o, buna nail ola bilməmişdir. Kant dünya fəlsəfi fikir tarixinə orijinal və təkrarolunmaz klassik kimi daxil olmuşdur. Onun işini Fixte, Şellinq, Hegel davam etdirmişdir.

İOHANN QOTLİB FİXTE

FİXTE (1762—1814) zaman etibarı ilə Kantdan sonra alman klassik idealizminin ikinci görkəmli xadimi idi. O, Lutitski ölkəsinin Rammenau qəsəbəsində toxucu ailəsində anadan olmuşdur. Maddi çətinlik üzündən orta təhsilini başa vura bilməmiş, buna baxmayaraq ailə müəllimi vəzifəsində işləmişdir. 1790-cı ildə Fixtenin Kantın traktatları ilə tanış olması onun həyatında

dönüş nöqtəsinə çevrilmişdir. Bu tanışlıqdan sonra o, şəxsən Kantla görüşmək qərarına gəlmiş, bu məqsədlə piyada Kenzberqə getmiş, "Hər cür kəşfin tənqidi təcrübəsi" adlı böyük traktatını ona təqdim etmişdir. Traktat Kantın xoşuna gəlmiş və onun çap olunmasında Fixteyə kömək göstərmişdir. Həmin traktat Fixtenin məşhurlaşmasına geniş imkanlar yaratmışdır. Sonra o, 1793-cü ildə Fransa inqilabını müdafiə etmək məqsədi ilə imzasız traktatlar yazmışdır. Onlardan biri belə adlanır: "Fransa inqilabı haqqında ictimaiyyətin mühakimələrinin doğruluğu barəsində". 1794-cü ildən Fixte İen Universitetinin professoru vəzifəsində işləməyə başladı, bir müddət də Berlin Universitetinin professoru oldu. O, 1794—1795-ci illərdə "Ümumi elmi təlimin əsasları" adlanan əsas əsərini yazdı və çap etdirdi. 1997-ci ildə yazdığı başqa bir traktat da belə adlanır: "Təbii hüququn əsasları". 1974-cü ildə o, "Ziyalı insan anlayışı" adlı mühazirəsini çap etdirdi. Lakin İen Universitetində Fixtenin fəaliyyəti uzun sürmədi. O, siyasi əqidəsinə görə universiteti tərk etmək məcburiyyətində qaldı. Universitetdən çıxdıqdan sonra 1807—1808-ci illərdə "Alman millətinə müraciət" adlı əsər yazdı. Bu əsər çox geniş yayıldı və alman xalqının milli mənlik şüuruna böyük tə'sir göstərdi. Fixte daha bir sıra əsərlər də yazmışdı: "Alimin vəzifəsi haqqında" (1794), "İnsanın vəzifəsi" (1794), "Qapalı ticarət dövləti" (1800). Bunlardan bir qədər sonra 1810-cu ildə Berlin Universiteti yarandı və onun birinci rektoru Fixte oldu. Lakin Fixte həmin vəzifədə uzun müddət qalmadı, bir qədər sonra ondan imtina etdi, Erlangen Universitetində işləməyə başladı.

İ.Fixte fəlsəfədə özünün layiqli yerini tuta bilmişdi. O, hətta Kant fəlsəfəsinin görkəmli təbliğatçısı Reynqola, Şellinqə, Hegelə ciddi təsir göstərmişdir. Hegelin hələ 1801—1802-ci illərdə yazdığı traktatlarında hiss olunur ki, ona Fixtenin təsiri az olmamışdır. Fixte daha çox Şellinqə təsir göstərmişdir. Buna baxmayaraq, Şellinq Fixtenin mövqeyi ilə bir araya sığmayan "Transsendental idealizm sistemi" adlı xüsusi əsər yazmışdır.

Hegel hər iki sistemə münasibətini bildirmək məqsədilə 1801-ci ildə "Fixtenin və Şellinqin fəlsəfi sistemləri arasında fərq" adlı sanballı bir əsər yazmış və üstünlüyü Fixteyə vermişdir. Hegel belə hesab edirdi ki, Fixtenin müvəffəqiyyətlərinin üç başlıca səbəbi olmuşdur: 1. Kantın dərkedilməz "özündə şeylər" təliminden imtina etməsi və onun "özündə şeylər və təzahürlər" təliminin dualizminin aradan qaldırılması. 2. İnsanın "əxlaqi və idraki cəhətdən muxtariyyatını" qəbul etməsi. 3. Şüurun dinamik anlayışını yaratması.

Fixte elə bir inkişaf səviyyəsinə qalxmışdı ki, o, bəzən Kantın da fəlsəfəsinə tənqidi münasibət bəsləyirdi. Buna baxmayaraq o, həmişə Kantın əsərlərinin təsiri altında yazıb-yaratmışdır. O, Kant fəlsəfəsinin materialist meyllərini, onun "özündə şeylər" nəzəriyyəsini tənqid etmişdi. Fixte fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi "mən" anlayışı — "mən"in muxtariyyatı tezisiydi. Onun təliminə görə birinci reallıq mütləq insan "mən"i idi. Onun ardıcıllarından Şellinq Fixtenin bu barədəki mövqeyini xarakterizə edərək yazırdı: "Fixte üçün "mən" hər şeydir. Əgər Kant idrak prosesində "mən"ə onun obyektə münasibəti nöqteyi-nəzərindən yanaşırdısa, Fixte "mən"i vahid reallıq elan edir, ona hər şeyə qadir yaradıcı qüvvə kimi baxırdı. O deyirdi ki, "mən" mütləq subyektdir, mütləq şəkildə fəaliyyət prinsipidir. Fixte hətta duyğunu "mən"in xüsusi özgələşmiş məhsulu sayırdı. O çalışırdı ki, həmin "mən"dən bütün gerçəkliyi yaratsın. Fixtenin "mən"i nəinki yalnız əqldir, o həm də iradədir, nəinki idrakdır, həm də fəaliyyətdir. Bunlar "mən"in tək-tək tərəfləri, cəhətləri deyil, onun mahiyyətidir. Həmin tərəflər bir-birindən ayrılmazdır, qarşılıqlı surətdə əlaqədardır.

İdealist əsaslar üzərində olsa da Fixte idrakın və fəaliyyətin əlaqəsini, onların bir-biri üçün şərt olduğunu qəbul edirdi. Kantın fəlsəfəsində isə nəzəri idrak və praktiki fəaliyyət bir-birindən asılı deyildir. Fixte "mən"in hər bir tərəfinə müstəqillik verərək göstərirdi ki, qurmaq insan əqlinin səciyyəvi xüsusiyyəti, müşahidə və ya mövcud olanı nümayiş etdirmək deyil, qurmaq

— yaratmaqdır. O yazırdı: "Fəaliyyətdə olmaq", "Biz fəaliyyətdə olmaq üçün mövcuduq". Lakin subyektin, bəşəriyyətin fəallığı haqqında Fixtenin fikirləri subyektiv idealizm xarakterinə malik idi. Ona görə ki, Fixte insan fəaliyyətinin, xarici aləmin və ona aid qanunların obyektiv xarakterini inkar edirdi. Fixtenin fikrincə bütün obyektiv aləmin yaradıcısı "mən"dir. Bu, o deməkdir ki, subyektdən asılı olmayan hər bir şey mövcud deyildir. Əlbəttə, bu subyektiv idealist konsepsiyadır. Onun həmin subyektivizmi nəticədə solipsizmə aparıb çıxarırdı. (Solipsizm — latınca solus sözündəndir, mənası vahid, təkcə deməkdir.) Onlar deyirdi ki, mövcud olan yalnız insan və onun şüurudur. Obyektiv aləm, o cümlədən, insanlar yalnız fərdin şüurunda mövcuddurlar.

Fixtenin fəlsəfəsindəki subyektin fəallığı real fəallıq deyil, bəhrəsiz nəzəri, mücərrəd fəallıqdır. Bu fəallıq şüur səviyyəsindən kənara çıxmır. Ona görə də təsadüfi deyildir ki, Marks "Alman ideologiyası" əsərində Fixteni tənqid edərək yazırdı: "Kantın "mən"i metafizikcəsinə bəzədilmiş və təbiətdən təcrid edilmiş ruhdur". Bir sözlə, Fixtenin fəlsəfi sistemi maddi reallıqdan ayrılmış, əvvəldən axıra qədər süni surətdə qurulmuş bir strukturdur.

İ.Fixte özünün idealist sistemini "Elm təlim"i (1794) əsərində şərh etmişdir. Onun təliminə görə bütün gerçək aləm iki növ reallıqdan ibarətdir: birincisi, öz-özünü yaradan reallıq. Bu "mən" reallığıdır — öz-özünü anlayan şüurdur. İkincisi, "mən" tərəfindən yaradılan və tamamilə ondan asılı "qeyri-mən" reallığıdır. Fixte "mən" reallığını daxili reallıq, "qeyri-mən" reallığını isə xarici reallıq adlandırırdı. Fixtenin maddi gerçəklikdən təcrid olunmuş mücərrəd — sxolastik quruluşa malik fəlsəfəsində, sırf nəzəri yolla, təcrübəyə əsaslanmadan, bütün maddi aləm mənəvi aləmdən, obyektiv reallıq isə subyektiv reallıqdan hasil edilir. Lakin bu, heç də o demək deyildir ki, Fixte xarici təcrübəyə, "təcrübi həyata", "real həyata" əhəmiyyət vermirdi. Əksinə, Fixte belə hesab edirdi ki, "real həyatın", "təcrübi həyatın" izahı "mən"in dünyaya praktiki münasibəti əsasında mümkündür. O deyirdi ki, nəzəri "elm təlimi"nə, "praktiki elm təlimi" əlavə edilməlidir. Bunlar onu göstərir ki, gerçəkliyin izahı üçün "mən"in, "şüur"un kifayət olmadığını Fixte başa düşmüş, ona görə də "praktiki" münasibət əsasında aləmin izahına yeni yol açılmasına təşəbbüs göstərmişdir. Fixte tərəfindən reallığa praktik münasibətin əhəmiyyətinin qeyd olunması fəlsəfədə çevriliş edilməsinə şərait yaradırdı. Lakin Fixte özü bunu kifayət qədər başa düşmürdü.

Fixte subyektiv idealizm mövqelərindən çıxış etsə də, onun fəlsəfi sistemində idealist dialektikanın elementləri haqqında qiymətli sezmələrə rast gəlirik. Belə dialektik fikirlərə aşağıdakıları misal gətirmək olar: 1. Hərəkətdə olan subyektin, onun şüurunun fəallığının, "mən" və "qeyri-mən", subyektiv və obyektiv əksliklərinin ziddiyyətli vəhdətinin qeyd edilməsi. 2. Şüurun inkişafının, "mən"in fəaliyyətinin inkarı-inkar prosesi kimi başa düşülməsi, onların üç pilləsinin — tezis, antitezis və sintezin qeyd olunması. Fixte bunları təxminən belə təsəvvür edir: birincisi, "mən" özünün xüsusi varlıq başlanğıcını, özü-özünün səbəbi olduğunu fərz edir. İkincisi, "mən" "qeyri-mən"in olduğunu fərz edir. Üçüncüsü, "mən" özü ilə bərabər, özünə əks olan "qeyri-mən"i fərz edir, özünü əksliklərin vəhdəti kimi tanıyır. Beləliklə, Fixtenin fəlsəfəsində birinci müddəa özünü tezis kimi, ikinci müddəa özünü antitezis kimi, üçüncü müddəa isə özünü sintez kimi büruzə verir.

İ.Fixtenin "qarşılıqlı təsir", "səbəb" və "nəticə", "sonlu" və "sonsuz", "hissə" və "bütöv" kimi kateqoriyaları dialektikcəsinə izah etməyə cəhd göstərməsini də müsbət qiymətləndirmək lazımdır.

Bir məsələyə də diqqət yetirmək vacibdir ki, Fixtenin yaradıcılığında obyektiv idealizmə doğru meyl də hiss olunur. O, nəzəri fəaliyyətinin ilk dövrlərində Allahı dünyəvi əxlaq qaydası ilə eyniləşdirirsə, sonrakı dövrlərdə artıq o, Allahı mütləq "mən"dən və dünyəvi əxlaq qaydasından yüksəyə qaldırırdı.

Fixte əvvəllər hər şeydən çox insan fəaliyyətinə yüksək qiymət verilməsini tələb edirdisə, sonralar Allaha tabe olmağı da məqsədəmüvafiq sayırdı.

Fixtenin sosial baxışları, cəmiyyət haqqındakı fikirləri də maraqlıdır. Cəmiyyət hadisələrinə münasibət məsələsinə Fixte tarix fəlsəfəsi mövqelərindən yanaşırdı. Onun tarix fəlsəfəsinə görə cəmiyyətdə insanların bərabərliyi konkret surətdə həyata keçirilməlidir. Bərabərliyin real təmin olunması "eyniliyin təkid olunması" yolu ilə getməlidir. İnsanlar istər güc, istərsə də qüvvət, bacarıq, qabiliyyət və istedad cəhətdən fərqli olsalar da, mücərrəd azadlıqdan real azadlığa, həmin real bərabərliyə keçməlidirlər. Real bərabərliyə keçid "eyniliyin təkid olunmasından" başlanmalıdır. Fixte bu barədə ümumi konsepsiya ilə kifayətlənmir, o, "Qapalı ticarət şəhəri" (1800) əsərində tələb edir ki, cəmiyyətdə insanlara formal bərabərlik hüququ verməklə kifayətlənmək olmaz. Hər bir cəmiyyət bəzi ictimai əmək bölgüsü sahəsində fərdin "müəyyən azad fəaliyyətinə" təminat verməlidir. Daha sonra Fixte yazırdı ki, cəmiyyətin əsasını xüsusi mülkiyyətsiz həyata keçirilən əmək bölgüsü təşkil etməlidir. Fixte xüsusi mülkiyyətsiz əmlak nəzəriyyəçisi idi. O deyirdi ki, mülkiyyət bu və ya digər sahədə konkret işi icra etmək üçün fərdin ixtiyarına verilməlidir. Bu prinsip üzrə əmək bölgüsü belə olmalıdır: "Heç kəs özü üçün işləmədən başqasına iş görməməlidir". Bütün bunlara baxmayaraq, bizim fəlsəfə tarixinə dair keçmiş marksist ədəbiyyatında, Fixte cəmiyyət hadisələrinin anlaşılmasında yalnız mühafizəkar filosof kimi qiymətləndirilir, burjua millətçiliyində günahlandırılırdı. Onun fikirlərindəki mütərəqqi ideyaları nəzərdən qaçırırdılar. Əlbəttə, bunlarla razılaşmaq olmaz. Fixtenin əsərləri ilə bilavasitə tanış olub, onun fəlsəfi və ictimai fikir tarixində rolunu düzgün qiymətləndirmək, mənfi və müsbət keyfiyyətlərini, bir sözlə, həqiqi xidmətlərini nəzərə almaq lazımdır. Fixte cəmisi 52 il yaşadı, tif xəstəliyindən vəfat etdi. Bu xəstəliyə o, yaralı əsgərlərə könüllü surətdə qulluq zamanı yoluxmuş həyat yoldaşından tutulmuşdu. Bəlkə bir qədər də artıq yaşasaydı, daha qiymətli əsərlər yarada bilərdi.

İ.Fixtenin alman klassik fəlsəfəsinin digər görkəmli nümayəndəsi Şellinqə böyük təsiri olmuşdur.

FRİDRİX VİLHELM YOZEF ŞELLİNQ

ŞELLİNQ (1775—1854) Leonberqdə protestant keşişi ailəsində doğulmuşdur (protestant — latınca protestans sözündəndir, mənası etiraz edən, narazı, razı olmayan deməkdir. XVI əsrdə islahatçılıq nəticəsində katolisizmdən ayrılan xristian kilsələrinə ümumi bir ad — protestantizm adı verdilər. Lüteranlıq, kalvinizm, anqlikon və s. kilsələri protestantizmə daxil oldular).

F.Şellinq 1790—1795-ci illərdə Tyubinqendəki məşhur Vyurtenberq məktəbində təhsil almışdır. Şellinqi filosof olmağa ruhlandıran onun yaşadığı dövrdə fəlsəfədə, ədəbiyyatda hökm sürən azadlıq pafosu idi. Fransa inqilabı Şellinqə son dərəcə böyük təsir göstərmişdir. O, uzun müddət Kantın təsiri altında yazıb-yaratmış, onun kritisizminin təsiri ilə ilahiyyatdan və kilsədən ayrılmışdır.

Şellinq birinci fəlsəfi traktatını 12 yaşında məktəbli ikən yazmışdır. Əsər belə adlanır: "Ümumiyyətlə fəlsəfənin mövcudluğunun mümkünlüyü haqqında". Bu əsərə görə Şellinq Kantdan sonrakı alman fəlsəfəsini təzələyən bir filosof kimi məşhurlaşdı. Digər əsərləri "Doqmatizm və kritisizm haqqında fəlsəfi məktublar" (1795), "Transsendental idealizm sistemi" (1800), "Təbiət fəlsəfəsi ideyaları" (1797) və "Naturfəlsəfə sisteminin birinci eskizləri" (1799) də fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən qiymətlidir.

Fridrix Şellinq fəlsəfi fəaliyyətə Fixtenin davamçısı kimi başlamışdır. Lakin sonradan Fixtenin subyektiv idealizminə tənqidi münasibət bəsləmiş və özünün obyektiv idealizm fəlsəfəsini yaratmışdır. Şellinq fəlsəfi proqramının şərhini "Təbiət fəlsəfəsi ideayalarına dair" əsərinin giriş hissəsində vermişdir. O, ru-

hun və təbiətin, subyektin və obyektin eyniliyi haqqında orijinal, obyektiv idealizm təlimi yaratdı. Məlumdur ki, Şellinqin yaşadığı dövrdə fəlsəfə və elm bir tərəfdən subyektivizmə (Kanta), digər tərəfdən də sırf obyektivizmə (Nyutona) meyl edirdi. Başqa sözlə desək, subyektivizm obyektivizmə, ideallıq reallığa, sonluluq sonsuzluğa qarşı qoyulurdu. Ona görə də bu dövrdə mənəvi ilə maddi arasındakı əksliyi aradan qaldırmaq zərurəti qarşıya çıxmışdı.

Bir sıra filosoflar, o cümlədən Spinoza, Leybnits, habelə Şellinq belə hesab edirdilər ki, yalnız bu yolla "həqiqi fəlsəfəni" yaratmaq olar. Lakin Şellinq maddi ilə mənəvinin, obyektiv ilə subyektivin eyni dəyərlərə malik olduğunu qeyd etsə də, hər halda üstünlüyü ideal mənəvi dəyərlərə verirdi. Şellinqin fəlsəfi sistemində bütün mövcudatın ilkin mənbəyi nə materiyadır, nə də şüur. İlkin mənbə mütləq, əbədi əql, zəkadır və ya mütləq "mən"dir. Şellinq deyirdi ki, bütün aləm mənəvidir. Onun müxtəlif, çoxsaylı formaları, mütləq "mən"in, ruhun, əqlin, zəkanın əyani obrazlı ifadəsidir. Mütləq əql mənəvi və maddinin, subyektivin və obyektivin ilkin əsası və mənbəyidir. Mütləq əql subyektiv və obyektivin mütləq eyniliyidir, yəni onların keyfiyyətcə eyni mənəvi mahiyyətidir.

Mənəvi ilə maddinin eyniliyini əsaslandırmağa çalışan Şellinq ruhdan, şüurdan kənarda, materiyanın, təbiətin mövcudluğunu qəbul etmirdi. Şellinq yazırdı ki, materiya müstəqil şüurdan asılı olmayan reallıq deyildir. Materiya mütləq ruhun, əqlin xüsusi halıdır. Onun fikrincə materiyanı ruha qarşı qoymaq olmaz. Çünki onlar mahiyyət etibarilə eyni şeydir. Materiya və ruh bu və ya digər mütləq əqlin müxtəlif vəziyyətidir. Şellinq "Transsendental idealizm sistemi" əsərində göstərirdi ki, "Əslində materiya nə isə ruh kimi bir şeydir". Subyektiv və obyektivin, mənəvi və maddinin eyniliyini sübuta çalışan Şellinq maddini mənəvidə əridirdi.

Şellinqin əsərlərində dialektika məsələləri də çox qiymətlidir. Əgər Şellinqin fəlsəfi təlimində idealist dialektika işlənib

hazırlanmasaydı, onun fəlsəfəsi bu qədər böyük əhəmiyyət kəsb etməzdi, maraq doğurmazdı və ona klassik fəlsəfə adı vermək mümkün olmazdı. Məlumdur ki, Şellinqin sxolastik, obyektiv-idealist sisteminin çıxış nöqtəsi "mən" idi. Bax bu "mən" Şellinqə görə öz mahiyyəti etibarilə ziddiyyətlidir, bir-birilə mübarizədə olan əksliklərdən ibarətdir. O bu barədə yazırdı: bir ilkin varlıq kimi "mən"də əvvəldən əksliklər — subyekt və obyekt mövcuddur. Onların biri digərini rədd edir. Buna baxmayaraq, onlardan biri mövcud olmasa, digəri də mövcud ola bilməz. Subyekt özünü yalnız obyektə qarşı qoymaqla təsdiqlənir, başqa sözlə onlardan heç biri özünün əksliyini məhv etmədən reallaşa bilməz. Şellinqin fikrincə mütləq "mən" — obyektiv subyekt— obyekt durmadan inkişaf edir. Mütləq "mən" təbiətin, insanın müxtəlif predmetlərin və hadisələrin əsası və mənbəyi kimi özünü göstərir. Şellinq hərəkətin mənbəyinin təbiətin özündə olduğunu açıqlamaq üçün belə bir məsələyə diqqət yetirir: təbiətdə polyarlaşma mövcuddur, yəni orada əks qüvvələr və əks meyllər vardır. Bax elə təbiətdə baş verən bütün dəyişikliklərin səbəbini də o, bu əksliklərin mübarizəsində görürdü. Şellinq deyirdi ki, bütün təbiətdə və onun hər bir hissəsində daim əks qüvvələr, eyni zamanda, qırılmaz surətdə bir-biri ilə bağlı qüvvələr fəaliyyət göstərir. Şellinq fəlsəfəsində tezis, antitezis və sintez haqqında dialektik müddəalar geniş təhlil olunur, o bu triada prinsipini bütün mövcudatın yüksələn xətt üzrə inkişafının zəruri pillələri hesab edirdi.

F.Şellinq yazırdı ki, subyekt və obyektin mütləq vəhdətindən (tezis) ibarət olan əqldən, zəkadan obyektiv varlığın, təbiətin (antitezis) təşəkkülü baş verir. Təbiətin özündən subyektiv və obyektivin vəhdəti kimi yenidən əql, zəka yaranır (sintez). Şellinq öz naturfəlsəfəsində təbiət hadisələrinin vəhdəti və ən ümumi əlaqələrini dialektikcəsinə izah etməyə cəhd göstərmişdir. Məsələn, o deyirdi: təbiətdə bir-birindən mütləq qaydada təcrid olunmuş hissələr yoxdur. Həmin hissələr qarşılıqlı surətdə təsir göstərirlər. Məkan və zamanın qarşılıqlı əlaqəsi haq-

qında Şellinqin idealist təliminin özü də böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. O bu barədə "Transsendental idealizm sistemi" əsərində yazırdı: "Zaman—məkan vasitəsilə, məkan isə zaman vasitəsilə mövcud ola bilər. Onların biri digəri ilə ölçülərlə müəyyən edilir... həm zaman və həm də məkan bir-biri ilə qırılmaz surətdə bağlıdır"[21].

GEORQ VİLHELM FRİDRİX HEGEL

HEGEL (1770—1831) XVIII əsrin axırı, XIX əsrin əvvəllərində klassik alman obyektiv idealizm fəlsəfəsinin ən böyük nümayəndəsi idi. O,Ştutqartda yüksək rütbəli dövlət məmuru ailəsində dünyaya gəlmişdir. HegelŞtutqartda gimnaziyada oxumuş, 1788-ci ildə Tyubingendə protestant ilahiyyat məktəbinə daxil olmuş, orada 2 il fəlsəfə, 3 ildə ilahiyyat elmlərini öyrənmişdir. 1793-cü ildə məktəbi müvəffəqiyyətlə bitirmişdir.

G.Hegel məktəbdə oxuyarkən Helderlinlə (alman şairi və idealist filosofu) və Şellinqlə dostlaşmış, Platonun, Herderin, Şillerin, Monteskyenin, Kantın əsərləri ilə yaxından tanış olmuşdur. Onun ən sevimli filosofu Jan Jak Russo idi. Hegel Russonun vasitəsi ilə Fransada baş vermiş inqilabi hadisələrlə yaxından tanış oldu və onları müsbət qarşıladı. O, Respublika quruluşunun tərəfdarı kimi çıxış etmiş, Almaniyadakı feodal mütləqiyyəti qaydalarına, xristian dininə mənfi münasibət bəsləmiş, antik dövrün demokratiyasını yüksək qiymətləndirmiş, həyata fəal müdaxilə prinsipini təbliğ etmişdir.

O, 1797—1800-cü illərdə Frankfurtda ailə müəllimi kimi çalışmışdır. Bir qədər sonra rəsmi fransız qəzeti olan mərkəzi "Bamberq yenilikləri"nin redaktoru, 1808-ci ildə isə gimnaziyanın rektoru vəzifəsində fəaliyyət göstərmişdir. Hegel redaktor vəzifəsində səkkiz il işlədi. 1816-cı ildə əvvəlcə Heydelberq Universitetinə, sonra isə Berlin Universitetinə professor vəzifəsinə təyin olundu. O, Berlin Universitetində 1818-ci ildən ömrünün sonuna qədər çalışdı.

Hegelin əsas əsərləri aşağıdakılardan ibarətdir: "Ruhun fenomenologiyası" (1807) ,"Məntiq elmi" (1812—1816), "Fəlsəfə elmləri ensiklopediyası" (1817), "Hüquq fəlsəfəsi" (1821), "Fəlsəfə tarixinə dair mühazirələr"(1833—1836), "Estetikaya dair mühazirələr" (1835—1838), "Ruh fəlsəfəsi", "Təbiət fəlsəfəsi" (Bunların hər ikisi "Fəlsəfə elmləri ensiklopediyası"nın ikinci və üçüncü hissəsidir) və s.

Ən əvvəl fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində Hegelin xidmətlərinə diqqət yetirək. Hegelin ən böyük xidməti ondan ibarətdir ki, dialektik dünyagörüşünün və ona uyğun olaraq gerçəkliyin öyrənilməsinə dialektikəsinə yanaşmanın mexanizmini işləyib hazırladı. Əlbəttə, Hegel dialektikanın banisi deyildi. Dialektika, dialektik fikirlər 1000 illər bundan əvvəl Azərbaycan qədim Şərqin (Hindistan, Çin) və antik Yunanıstanın fəlsəfi təlimlərində meydana gəlmişdir. İdrakın bütün tarixi boyunca dialektik fikrin inkişafı — hadisələrin daxili əlaqəsi və qarşılıqlı asılılığı, onların ziddiyyətli hərəkəti, dəyişiklikləri, inkişafı öyrənilmiş, nəhayət, idrak prosesi diaklektikasının tədqiqi həyata keçirilmişdir. Lakin XVII—XVIII əsrlərin görkəmli filosof və təbiətşünasları tərəfindən irəli sürülən ayrı-ayrı çox dərin dialektik müddəalara baxmayaraq, elmdə hakim mövqe dialektikaya deyil, ona əks dünyabaxışı olan metafizikaya məxsus idi. XIX əsrdə elm qarşısında faktiki materialın sistemləşdirilməsi, ümumiləşdirilməsi, hadisələrin yaranması və inkişafının qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi vəzifəsi durduğu bir zamanda şeylərə metafizik baxış o dövrün tələbinə cavab verə bilmirdi.

Həyat çoxcəhətli faktiki məlumatların dialektikəsinə ümumiləşdirilməsini tələb edirdi. Ona görə də Hegelin sələfləri dialektik dünyagörüşünün zəruriliyi məsələsini qarşıya qoydular. Onlardan fərqli olaraq fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində ilk dəfə Hegel idealist əsasda dialektik dünyagörüşü, dialektik metod, dialektik məntiq sisteminin yaradılmasına cəhd göstərdi. Başqa sözlə desək, Hegel dialektikanı bütün idrak tarixinə və obyektiv gerçəkliyin özünün qanunauyğunluğuna yekun vurmağa qadir bir

fəlsəfi elm kimi yaratmağa çalışırdı. Xüsusilə Hegel metafizikaya zidd dialektik təfəkkür tərzinin əsas prinsiplərini işləyib hazırlamaq istəyirdi. O, şeylərə metafizik baxışı dərindən və əsaslı tənqid edərək dialektikanın əsas qanunları və kateqoriyalarını idealist əsaslar üzərində işləyib hazırladı. Hegelin böyük xidməti ondan ibarətdir ki, o, ilk dəfə olaraq bütün təbii, tarixi və mənəvi aləmi proses halında, yəni daim hərəkət, dəyişilmə, bir şəkildən başqa şəklə keçmə və inkişaf halında olan bir proses kimi göstərmiş, bu hərəkət və inkişafın daxili rabitəsini aşkara çıxarmağa çalışmışdır.

Əvvəldə dediyimiz kimi, Hegel obyektiv idealizm fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən biri idi. Lakin onun obyektiv idealizmi bir sıra xüsusiyyətlərinə görə obyektiv idealizmin digər nümayəndələrindən xeyli dərəcədə fərqlənirdi. Düzdür, Hegel sübut etməyə çalışırdı ki, bütün mövcudiyyatın ilkin mənbəyi, ilkin səbəbi "mütləq ideya"dır. Bax, bu mənəvi ilkin başlanğıc "mütləq ideya", insandan kənarda və ondan asılı olmayaraq mövcuddur, bütün təbiət və cəmiyyət hadisələrini yaradır və müəyyən edir. Buna görə də Hegelin obyektiv idealizm fəlsəfəsi həmçinin mütləq idealizm adlanır.

Bəs Hegelin obyektiv idealizmi başqa obyektiv idealist təlimlərdən nə ilə fərqlənirdi? Hər şeydən əvvəl onu deyək ki, Hegel fəlsəfəsi dialektik idealizm sistemidir. Onun fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi varlıq və təfəkkürün bir-birinə uyğun gəlməsi haqqında müddəadır. Bu o deməkdir ki, Hegelin fikrincə təfəkkür bütün şeylərin daxili mahiyyətini təşkil edir. Məlumdur ki, təfəkkür duyğularla müqayisədə xarici aləmin ən yüksək inikası və dərk olunması formasıdır. Biz mövcud olmayanı hissiyatla qavraya bilmərik. Duyulan qavrayışlar bilavasitə bizim hiss üzvlərimizə təsir edən obyektlər, predmetlərlə əlaqədardır. O ki qaldı təfəkkürə, o, bizim duyğu orqanlarımıza təsir edən predmetlərlə bilavasitə bağlı deyildir.

Elm bizim görmədiyimiz, toxunmaqla hiss etmədiyimiz (duymadığımız) hadisələri (təzahürləri) aşkara çıxarır, kəşf

edir, artıq olmayan keçmişi və hələ də mövcud olmayan gələcəyi də dərk edir. İşığın sürətini (saniyədə 300 min km) duyğu ilə təsəvvür etmək mümkün deyil, lakin bu faktın mövcudluğunu başa düşmək, dərk etmək, nəzəri surətdə sübuta yetirmək, əlbəttə, mümkündür. Təfəkkürün gücü bundadır ki, o, dünyanı (aləmi) dərk oluna bilən predmetlərin ümumi və zəruri xüsusiyyətlərini, əlamətlərini ifadə edən anlayışlar formasında (şəklində) əks etdirir. Təbiət qanunlarını duyğu ilə qavramaq mümkün deyil. Çünki biz duyğu ilə yalnız təzahürləri qavrayırıq.

Təbiət qanunlarını dərketmə yalnız anlayışlar formasında, nəzəri təfəkkürün vasitələri ilə mümkündür. Lakin təfəkkürün əhəmiyyəti nə qədər böyük, nəzəri idrakın imkanları nə qədər hüdudsuz olsa da, təfəkkür aləmin duyğu ilə qavranılmasına əsaslanır, duyulan təcrübədən doğur və bunsuz mümkün deyildir. Nəzəri təfəkkürün köməyi ilə duyulan düşüncə ilə anlaşılmaz təzahürlər — molekullar, atomlar, elektronlar və s. aşkar edilir. Bilavasitə bizim şüurumuzda inikas olunmayan predmetlər haqda biliklərimizin mənbəyi duyğular, duyğulara əsaslanan təcrübədir. Hegel mücərrəd təfəkkürün duyulan, hiss edilən, konkret qavrayışlarla dərin əlaqəsini dərk etmirdi. O başa düşmürdü ki, təfəkkür öz məzmununu məhz xarici aləmin duyulan qavrayışlarından alır.

Hegelə görə isə təfəkkürün məzmunu (elmin məzmunu) yalnız ona xas olan məzmundur. O, xaricdən alınmamış (qəbul olunmamışdır), bəlkə də təfəkkür tərəfindən yaradılmışdır. Bu nöqteyi-nəzərdən Hegel fəlsəfəsində idrak bizdən xaricdə, təfəkkürdən kənarda mövcud olanın aşkar edilməsi deyildir.

G.Hegelin fikrincə bu, təfəkkürün, elmin məzmununun dərk olunmasıdır. Nəticə etibarilə belə çıxır ki, təfəkkür, elm öz xüsusi məzmunlarını dərk edirlər və Hegelin nöqteyi-nəzərincə, idrak — ruhun özünüdərkidir. Lakin əgər bizim bütün biliyimiz təfəkkürün məzmunudursa, onda burdan belə çıxmırmı ki, təbiət qanunları və elmə məlum olan hər şey subyektivdir. Yəni yal-

nız təfəkkürdə, insan şüurunda mövcuddur. Hegel bu subyektiv nəticəni rədd edir. O göstərir: əgər təfəkkür bizi əhatə edən gerçəkliyin qanunlarını əhatə edirsə, onda buradan belə çıxır ki, təfəkkürü subyektiv insana məxsus əsas xüsusiyyət kimi deyil, bəlkə dünyanın mahiyyəti və insanın ondan asılı olmayan mahiyyəti kimi başa düşmək lazımdır. Ona görə insan əqli — dərrakəsi məntiqi təfəkkürü yalnız ona xas xüsusiyyət kimi qiymətləndirilməməlidir. Ağlabatanlıq Hegelin fikrincə son nəticədə bütün mövcud olanların hamısına aiddir. O deyirdi ki, dünya ağlabatandır, məntiqidir, o, təfəkkürə, əqlə daxilən xas qanunlarla mövcuddur. Təfəkkür obyektiv gerçəkliyi düzgün əks etdirdiyi üçün biz dünyaya ağlabatan baxış haqqında danışırıq. Lakin Hegel gerçəkliyin inikasını əks olunan obyektiv reallıqla eyniləşdirirdi.

Beləliklə, Hegel aşağıdakı fantastik nəticəyə gəlir: insana xas olan təfəkkür guya insandan xaricdə mövcud mütləq təfəkkürün təzahürlərindən biridir. Hegel onu "mütləq ideya" adlandırırdı. Hegel özü də gizlətmirdi ki, bu "mütləq ideya" adətən din tərəfindən ona aid edilən insani əlamətlərdən azad olmuş Allah anlayışıdır. Hegelin "mütləq ideyası" dinlərin adi Allahından fərqlidir. Bu "mütləq ideya" aləmə (dünyaya) hissi emosional münasibətdən məhrumdur və Hegelin fikrincə o, təmiz (sırf) təfəkkürü ifadə edir. Lakin Hegel nəzəriyyəsinə görə bu təfəkkür fəal, yaradıcı fəaliyyət göstərmək, qurmaq, dağıtmaq, dəyişdirmək, inkişaf etdirmək qabiliyyətinə malikdir.

Məlum olduğu kimi, təfəkkürün əsas forması anlayışdır. Bilirik ki, anlayış nədir, məsələn, ağac anlayışı, metal, kimyəvi element və s. anlayışı. Biz fikrən təzahürlər, predmetlər, əşyalar qurumunu birləşdirmək, onların hamısına xas olan əsas, mühüm əlamətləri götürmək yolu ilə anlayışları yaradırıq. Məsələn, ağac anlayışında bu bitkini başqa bitkilərdən və ümumiyyətlə, başqa təzahürlərdən fərqləndirən cəhətlər göstərilir.

Tamamilə aydındır ki, anlayış insan tərəfindən ətrafdakı gerçəkliyin dərk edilməsi zamanı yaranır. İnsandan xaricdə, ona

qədər, ondan asılı olmayaraq anlayış mövcud deyildir. Lakin Hegel belə fikirləşmirdi. O hesab edirdi ki, öz məzmunu ilə bütün gerçəkliyi əhatə edən təfəkkür sırf insana məxsus xüsusiyyət ola bilməz, o, guya şeylərin özlərinin mahiyyətini təşkil edir. Buna görə də Hegel nəzəriyyəsinə görə anlayış "hər cür həyatın başlanğıcıdır" və "öz daxilində hər cür mahiyyətin bütün dolğunluğunu saxlayan və onun mənbəyi xidmətini daşıyan sonsuz, yaradıcı formanı ifadə edir"[22]. Anlayışı obyektiv gerçəkliyin ən yüksək inikas forması kimi başa düşən materialist nəzəriyyənin əleyhinə çıxan Hegel təfəkkür və varlıq arasındakı həqiqi münasibəti təhrif edirdi. Onun fəlfəsində təfəkkür varlığı əks etdirmir, əksinə, varlıq özü təfəkkürün, anlayışın, ideyanın təzahürüdür.

Beləliklə, Hegelin fəlsəfi sisteminin başlanğıc nöqtəsi — varlığın təfəkkürlə idealistcəsinə eyniləşdirilməsindən, bütün proseslərin təfəkkür prosesinə şamil edilməsindən ibarətdir. Bu proses nəticəsində onlar nəinki sadəcə dərk olunurlar, həm də mövcud olur, yox olur, dəyişirlər və s.

Hegelin fəlsəfəsində "mütləq ideya" triada prinsipi əsasında inkişaf edir. Bu prinsipə uyğun olaraq o, öz fəlsəfi sistemini üç hissəyə bölmüşdür: məntiq, təbiət fəlsəfəsi və ruh fəlsəfəsi.

MƏNTİQ

Məntiq Hegelin fəlsəfi sisteminin ən mühüm hissəsidir. Hegelin "Məntiq elmi" əsərində onun hər hansı bir başqa əsərində olduğundan daha çox inkişaf nəzəriyyəsi və dialektikanın əsas məsələləri araşdırılmışdır.

Hegel məntiq təlimindən "Məntiq elmi", "Fəlsəfə elmləri ensiklopediyası" əsərlərində, bir də ki, Nürnberq gimnaziyasında oxuduğu "Kütləvi mühazirələr" kitabında — "Propedevtika"da ətraflı danışır.

G.Hegelin məntiq elmi haqqında nə demək olar? Məlumdur ki, məntiq təfəkkürün qanunları və formaları haqqında elmdir.

Məntiqə verilən bu tərif Hegeli qətiyyən qane etmirdi. Onun nöqteyi-nəzərincə təfəkkür yalnız insan başında mövcud deyildir. Təfəkkür bütün varlığın ümumi əsasını və daxili məzmununu təşkil edir (yaradır). Buna görə də Hegeldə varlıq və təfəkkür eynidir. Buradan o, belə bir nəticəyə gəlir ki, məntiqin məşğul olduğu təfəkkür qanunları, varlığın həqiqi qanunlarıdır, yəni həm təbiətin, həm də idrakın qanunlarıdır.

Hegelə qədər məntiq təfəkkürün subyektiv formaları haqqında elm kimi təhlil olunurdu. Hegel formal məntiqi təfəkkürün elementar formaları və qanunları haqqında elm kimi inkar etməyərək, eyni zamanda məntiq elmi qarşısında idrakın inkişafının ən ümumi qanunauyğunluqlarının tədqiqi vəzifəsini qoymuşdur. O, təfəkkürü bütün mövcudiyyatın ilkin əsası, məntiqi bütün şeylərin mahiyyəti haqqında nəzəriyyə adlandırırdı. Buna görə də Hegel "Məntiq elmi" əsərində elə məsələlərlə məşğul olurdu ki, onlarla heç vaxt formal məntiq məşğul olmamışdır.

Məntiq üçün adi məsələlər olan anlayış, mühakimə, əqli nəticədən başqa, Hegel öz məntiqində gerçəkliyin qanunauyğunluqları, kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə və əksinə keçməsi, fəlsəfi kateqoriyaların qarşılıqlı münasibəti, mexaniki, kimyəvi, həyati proseslərin təbiəti haqqında və s. məsələləri araşdırır. Bir sözlə, məntiq elminin problemlərinin belə zənginləşməsi, yeni, dialektik məntiqin zəruriliyi məsələsinin qoyuluşu sözsüz Hegelin mühüm tarixi xidmətidir. "Məntiq elmi"ndə Hegel varlıq, heç nə, təşəkkül, keyfiyyət, kəmiyyət, ölçü, fərq, ziddiyyət, zərurət, təsadüf, imkan, gerçəklik kimi ümumi anlayışları təhlil edir, əsaslandırırdı. Hegel göstərirdi ki, onlar hamısı bir-biri ilə əlaqədardır və idrakın müxtəlif mərhələsini əks etdirirlər. Hegelin fikrincə anlayışlar fasiləsiz hərəkətdədirlər, bir-birinə keçirlər, dəyişirlər, inkişaf edirlər, öz əksliklərinə çevrilirlər.

Hegeldə anlayışların, ideyaların inkişafı mücərrəddən konkretə doğru, birtərəfli, səthi anlayışdan daha zəngin məzmunlu anlayışa doğru gedir. Belə ki, məsələn, kəmiyyət və keyfiyyət

anlayışlarını təhlil edərək Hegel yazırdı ki, kəmiyyət dəyişmələri, keyfiyyət dəyişmələrinə gətirib çıxarır. Bu sıçrayış yolu ilə, fasiləsizlik və fasiləliklə, bir keyfiyyət halından digərinə keçid yolu ilə baş verir. Burada Hegel kəmiyyət dəyişmələrinin təsiri ilə suyun bərk, qazabənzər hala keçməsi və digər faktlara əsaslanır. Beləliklə, Hegelin "Məntiq elmi" əsərində elmi-nəzəri təfəkkürün əsas, daha ümumi anlayışlarının qarşılıqlı əlaqəsi, qarşılıqlı keçidi aşkara çıxarılır. O, əksliklərin mütləq deyil, nisbi olduğunu qeyd edərək, eynilik və fərqliliyin, mahiyyət və təzahürün, azadlıq və zərurətin metafizikcəsinə qarşı-qarşıya qoyulmasını dərindən tənqid edir. Onun fikrincə bu kateqoriyaların arasında heç bir mütləq hüdud, keçilməz sədd yoxdur. Yəni hər şey nisbidir, hər şey digəri ilə əlaqədə, başqasına keçid halında, inkişafda mövcuddur.

Təfəkkürün dialektikası, anlayışların qarşılıqlı əlaqəsi və hərəkəti haqqında Hegelin nəzəriyyəsi bilavasitə olmasa da göstərir ki, real maddi proseslərin məzmunu və inkişaf qanunauyğunluqları idrakdan, təfəkkürdən asılı olmayaraq mövcuddur. Əlbəttə, Hegel anlayışlar dialektikasını "uydura" bilmədi, çünki bu dialektikanın həqiqi mənbəyini, təbiət və cəmiyyətdə şeylərin real dialektikası təşkil edir. Hegel mahiyyəti fəlsəfi kateqoriya kimi xarakterizə edərək deyirdi ki, bura təzahürləri bir-birindən fərqləndirən cəhətləri və həmçinin onlardakı oxşar cəhətləri də aid etmək lazımdır. Hegel nəzəriyyəsinə görə eyniyyət və fərqliliyin münasibətini dərk etmək yolu ilə onların bünövrəsində, özülündə mövcud ziddiyyəti də aşkara çıxarmaq mümkündür. Ziddiyyəti hərəkətin, inkişafın daxili mənbəyi kimi xarakterizə edən tezis mahiyyət haqqında Hegel nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edir. Burada Hegel şeylərin, özündə ziddiyyətin qeyri-mümkünlüyünü, onun yalnız düzgün olmayan mülahizələrə xas olmasını təsdiq edən metafizikaya qarşı qəti surətdə etiraz edirdi. Hegel yazırdı ki, "Dünyanı hərəkətə gətirən — əksliklərdir. Əksliyi təsəvvür etmək, qavramaq, düşünmək olmaz demək gülməlidir"[23].

Hegel əksliyi təhlil edərək göstərirdi ki, ziddiyyət əks tərəflərin, qarşılıqlı əlaqəsi, qarşılıqlı şərtliliyidir, "hər cür öz-özünə hərəkət prinsipidir". Ziddiyyət haqqında Hegel təlimi, onun inkar və inkarı inkar haqqında anlayışı ilə üzvi surətdə bağlıdır. O bu prosesi belə izah edir: inkişaf zəruri olaraq təzahürün məlum formasının inkarı ilə sona yetir. Özü də həmin inkar xaricdən gəlmir, inkişafın nəticəsi kimi meydana çıxır. Buradan belə qərara gəlirik ki, yeni tərəfindən köhnənin inkarı inkişaf prosesinin qanunauyğun pilləsidir, bu prosesin daxili məzmunundan ayrılmaz pillədir. Hegel mücərrəd və konkret inkarı bir-birindən fərqləndirir. O deyirdi ki, mücərrəd inkar nihilist xarakter daşıyır, konkret inkar isə nəinki sadəcə olaraq köhnənin məhvini, bəlkə həm də onun həyat qabiliyyətli elementlərinin qorunub saxlanmasını ifadə edir. Konkret inkar haqqında mülahizə yürüdən Hegel mütərəqqi inkişaf prosesində tarixi varisliyin mövcudluğunu xüsusilə vurğulayır. Hegel nəzəriyyəsinə görə inkar inkişaf prosesinin müəyyən pilləsi olduğundan o, özü də gələcək inkişaf mərhələsində inkara məruz qalır. Məhz bu, inkarı inkardır ki, onun da nəticəsində məlum dərəcədə əvvəlki inkar "aradan qaldırılır" və yeni əsasda, yeni formada əvvəl inkar edilən bərpa olunur. Lakin bu, köhnənin təkrarı, başlanğıc nöqtəsinə qayıdış deyil, inkişafın yeni, daha yüksək pilləsidir ki, sonradan inkişaf prosesində o özü də inkara məruz qalır. Hegel, özünün inkarı inkar haqqında nəzəriyyəsini də triada formasında, üçhədli bölgü şəklində təsvir etmişdir: tezis, antitezis (inkar) və sintez (inkarı inkar).

G.Hegel idrak haqqında nəzəriyyəsində nəzəri idrakın əməli fəaliyyətə münasibəti məsələsindən danışaraq, nəzəriyyə və praktikanın vəhdəti, habelə qarşılıqlı təsiri məsələsinin mahiyyətini tam aydınlığı ilə açıb göstərir. Hegel dərk edən təfəkkürün fəallığı haqqında Kant və Fixte tezisini inkişaf etdirərək yazırdı ki, gerçəkliyin yenidən qurulması və onun dərk olunması işin mahiyyətinə görə vahid prosesdir. Bu məsələdə Hegel XVII—XVIII əsr materialistlərini arxada qoyur. Onlar

idrak prosesinə seyrçi münasibət bəsləyirdilər. Yəni həmin prosesə əsasən predmetin dərk edən subyektə təsiri və ona uyğun olaraq bu təsirin subyekt tərəfindən qavranılması kimi baxırdılar.

Hegel "Məntiq elmi"ndə bu məsələyə dialektikcəsinə yanaşır. Əsərdə o, dialektik məntiqin problemlərinin tədqiqi ilə məşğul olur ki, onların da başlanğıc nöqtəsini təfəkkür qanunları və obyektiv gerçəklik qanunlarının vəhdəti haqqında dahiyanə sezmələr təşkil edir. O deyirdi ki, təfəkkür qanunları, yalnız subyektə aid olsalar da, bununla birlikdə onlar həm də obyektiv əhəmiyyətə malikdirlər. Bu qanunlar təfəkkürün yalnız öz məzmununa görə xarici aləmin inikası olduğunu təsdiq etməklə məhdudlaşan Marksa qədərki materialistlərdən fərqli olaraq şeylərin həqiqi münasibətlərini əks etdirirlər.

TƏBİƏT FƏLSƏFƏSİ

Hegel "Fəlsəfə elmləri ensiklopediyası" əsərinin ikinci hissəsini (naturfəlsəfə) təbiət fəlsəfəsinin izahına həsr etmişdir. Hegelə görə təbiət fəlsəfəsi qeyri-varlıq formasında, yəni təbiət formasında ideyalar haqqında təlimdir. Onun fikrincə "mütləq ideyanın" təbiətdə əsas təzahürləri mexanika, fizika, orqanikadan ibarətdir.

G.Hegel mexanikanı xarakterizə edərək, məkan, zaman, materiya, hərəkət, ümumdünya cazibə qüvvəsini tədqiq edir. O, mexanikanın bu əsas anlayışlarını idealistcəsinə şərh edərək, məntiqi surətdə materiyanı zaman və məkandan təcrid etməyə çalışır. Burada o hətta etiraf etməyə məcbur olur ki, boş, doldurulmamış zaman və məkan mövcud deyildir. Bu da onun idealist fikrinin əksinə — o deməkdir ki, zaman və məkan materiyanın mövcudluq formasıdır. Hegel həmçinin təsdiq edir ki, materiya və hərəkət bir-birindən ayrılmazdır. O deyir: "Materiyasız hərəkət olmadığı kimi, hərəkətsiz də materiya mövcud deyildir"[24]. Lakin bu zaman Hegelə görə materiya yalnız xarici hissiyyatla

qavranıla bilən "mütləq ideya"nın təzahürü, büruzə verməsi kimi izah olunur.

Fizikada Hegel səma cismləri, işıq, istilik, kimyəvi proses, onlar arasındakı əlaqələri aşkara çıxarmağa cəhd göstərmişdir. Lakin eyni zamanda o, bunların hamısının dünya ruhunun təzahürü olduğunu sübuta çalışırdı. Hegelin təbiət fəlsəfəsinin həmin hissəsində çoxlu əsassız fikirlər, fantastik müddəalar vardır. Bütün bunlarla yanaşı, Hegel bəzi dərin fərziyyələr də irəli sürür. Belə ki, o, elektrikin materiyanın hərəkətinin xüsusi forması olması anlayışına yaxınlaşır və kimyəvi prosesdə kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanununun fəaliyyətinə işarə vurur.

Hegelin təbiət fəlsəfəsinin üçüncü hissəsi — orqanika üzvü kimya adlanır. Bu hissə də, kimyadan başqa coğrafiya, botanika və zoologiya məsələlərindən də danışılır. Təbiət fəlsəfəsi özünün ayrı-ayrı dərin dialektik fikirlərinə baxmayaraq, bütövlükdə təbiət anlayışından xeyli uzaq olmuşdur.

RUH FƏLSƏFƏSİ

Hegelin fəlsəfi sisteminin üçüncü hissəsi ruh fəlsəfəsi adlanır. Həmin dövrdə "mütləq ideya" öz inkişafının sonuncu mərhələsinə keçir. Sonra "mütləq ideya" təbiəti dərk edərək, "mütləq ruh" kimi öz-özünə qayıdır. Bu zaman "mütləq ruh" özünün özgələşməsini aradan qaldırır, öz inkarının rədd edilməsinə nail olur və bununla da ümumdünya tarixi boyunca bəşəriyyətin özünüdərki kimi inkişaf yoluna qədəm qoyur.

G.Hegelin ruh fəlsəfəsində fərdi və ictimai şüurun, bəşəriyyətin əqli inkişafı haqqında idealist nəzəriyyənin əsasları verilmişdir. Buna görə də Hegelin ruh fəlsəfəsində bəşəriyyət tarixi — bəşəriyyətin mənəvi inkişafı tarixinə müncər edilmişdir. Bəşəriyyət tarixi son nəticədə idrak və özünüdərketmə tarixi kimi təhlil olunmuşdur.

Hegel bütün dünya tarixini üç əsas dövrə bölmüşdür: 1. Şərq dövrü, 2. Antik dövr, 3. Alman dövrü. Hegelə görə Şərq dünyasında insan guya dərk etmirdi ki, azadlıq onun mahiyyətidir. Buna görə də, Hegelin fikrincə burada hamı quldur. Antik dünyada isə (qədim Yunanıstan və Roma) bəziləri artıq başa düşürdülər ki, azadlıq onların mahiyyətini təşkil edir. Ona görə də bunu başa düşməyənlərdən fərqli olaraq onlar azaddırlar. Bir idealist kimi Hegel faktiki olaraq, köləliyin müəyyən iqtisadi şərtlər ilə bağlı olduğuna əhəmiyyət vermirdi. Hegel fəlsəfəsində köləliyin əsasında, nəticə etibarilə kölə (qul) şüuru dayanmışdır. Həqiqi münasibətlər təhrif edilmiş, varlıq şüurdan hasil edilmişdir. Nəhayət, Hegelə görə alman və ya xristian dünyasında hamı özünün mənəvi mahiyyətini dərk edir və buna görə də hamı azaddır.

Hegel tarix fəlsəfəsində alman xalqlarını yüksəkliklərə qaldırır, Şərq xalqlarına isə etinasız münasibət bəsləyirdi. Onun fəlsəfəsində Şərq xalqları sanki gələcəyi olmayan, inkişafı həmişəlik dayanmış xalqlar kimi təsvir edilirdi.

G.Hegel dövləti — azadlığın ən yüksək mücəssəməsi (ifadəsi) Allahın ("mütləq ideya"nın) Yer kürəsində təntənəli yürüşü sayırdı. Hegelin ruh fəlsəfəsində mühafizəkar, bəzən isə tamamilə mürtəce baxışları özünü göstərir. Bütün bunlara baxmayaraq, Hegelin fəlsəfi sisteminin həmin hissəsinin müsbət əhəmiyyətini tamamilə inkar etmək özü də düzgün olmazdı.

Hegelin fəlsəfi təliminin əsas müddəalarının şərhi göstərir ki, bu fəlsəfədə onun dialektik metodunu metafizik sistemindən fərqləndirmək lazımdır. Hegel fəlsəfi sistemində onun təbiət və cəmiyyət haqqında təlimi "mütləq ideya"nın mövcudluq forması kimi xarakterizə olunurdu. Hegel fəlsəfəsində metod və sistem üzvi surətdə əlaqəli olmasına baxmayaraq, onlar arasında həlledilməz ziddiyyətlər vardır. Çünki Hegel sistemi, onun dialektikasının əksinə olaraq cəmiyyətin tərəqqisinə, idrakın inkişafına həddqoyur, təbiətin, cəmiyyətin və təfəkkürün dialektik anlayışını təhrif edirdi. Həmin ziddiyyətlər Hegelin aşağıdakı fikirlərində özünü tam aydınlığı ilə göstərirdi:

1. Marksaqədərki filosofların çoxu kimi Hegel də fərz edirdi ki, fəlsəfə başqa elmlərdən bununla fərqlənir ki, o, gerçəklik haqqında bitmiş (mütləq) bilik verir. O, özünün fəlsəfi sistemini idrak prosesinin başa çatması kimi qiymətləndirir, dünya zəkasının inkişafının axırıncı pilləsi sanırdı.

2. Hegel dialektikası inkişafın ümumi olduğunu öyrətsə də, onun fəlsəfi sistemi inkişafın ümumiliyini inkar edirdi. Hegelin fikrincə təbiət zamana görə inkişaf etmir, yalnız məkanda müxtəlifləşir. Təbiətin belə böyük dərəcədə metafizik anlayışı Hegelin ilkin idealist müddəalarından, fəlsəfi sistemindən doğurdu.

3. Məzmun, struktur sistemin əsas nəticələri və dialektik metod arasındakı ziddiyyət həm də ruh fəlsəfəsində, xüsusilə dialektik metodun şərhinə həsr olunmuş məntiqdə də mövcuddur. Belə ki, Hegel öz sisteminin bütün ehkamçı (qəti, heç bir etiraza yol verməyən) məzmununu mütləq həqiqət adlandırırdı. Dialektika təsdiq edir ki, inkişafın hüdudu yoxdur, Hegelin fəlsəfi sistemi isə təfəkkürün, idrakın, cəmiyyətin inkişafına hədd qoyur. Hegelə görə guya "məntiq elmi"ndə təfəkkürün bütün formalarının həlli verilir. İdrakın inkişafı Hegel fəlsəfəsi ilə yekunlaşır.

4. Cəmiyyətin inkişafının son həddi kimi Hegel konstitusiyalı monarxiyanın bərqərar olmasını və cəmiyyətin onunla bağlı məhdud şəkildə islahatını, siyasi idarələrinin burjua ruhunda islahatını nəzərdə tuturdu. Məsələn, onun fikrincə alman dövləti ən kamil siyasi forma, alman cəmiyyəti isə tarixi inkişafın tacıdır və "ondan yüksəyə qalxmaq olmaz"[25].

Hegelin metafizik fəlsəfi sistemi ilə onun dialektik metodu arasındakı ziddiyyətlər dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində onun əvəzsiz xidmətlərinə kölgə salmamalıdır. Heç bir zaman unutmaq olmaz ki, Hegelin fəlsəfəsi və xüsusilə onun dialektikasının səmərəli toxumu bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

G.Hegel dialektikasının səmərəli toxumunu təzahürlərin qarşılıqlı əlaqəsi, hərəkəti, inkişafı haqqında, hərəkət və inkişafın mənbəyi olan ziddiyyət, kəmiyyət dəyişmələrinə keçməsi, nəzəri təfəkkürün, məntiqi forma və kateqoriyaların təbiəti barəsində dahiyanə sezmələr, gümanlar təşkil edir. Elmin metodunun Hegel tərəfindən əsaslandırılmış anlayışı da onun fəlsəfəsinin səmərəli toxumudur. Hegel metod haqqında metafizik fikirlərin əleyhinə çıxdı. O zaman bir sıra filosoflar belə hesab edirdilər ki, guya, metod insan tərəfindən kəşf olunmuş üsulların məcmusudur. Hegel idealist olsa da dialektikanın qanun və kateqoriyalarını işləyib hazırladı. İdealist əsaslar üzərində olsa da həm də göstərdi ki, idrak tarixi prosesdir və buna görə də həqiqət — idrak prosesinin birdəfəlik verilmiş hazır (məlum) nəticəsi deyildir. O da inkişafdadır, dəyişəndir. Hegel idrakın məntiqi prosesini idealistcəsinə şərh edərək, məntiqi formaların tamamilə subyektiv olması haqqında fikir söylədi. Bu, o mənada doğrudur ki, yalnız insana xas məntiqi formalar şeylərin, obyektiv gerçəkliyin özündə yeri olan maddi münasibətlərini əks etdirirlər.

Klassik alman fəlsəfəsinin sonuncu nümayəndəsi Feyerbax idi. O, Hegel, Kant kimi filosofların idealizmini tənqid etdi və XVIII əsr materializminin mütərəqqi ənənələrini davam etdirdi.

LÜDVİQ FEYERBAX

FEYERBAX (1804—1872) məşhur alman hüquqşünası ailəsində anadan olmuşdur. Əvvəlcə o, ilahiyyatla məşğul olmaq istəyirdi. Bu məqsədlə də 1823-cü ildə Heydelberq Universitetinin ilahiyyat fakültəsinə daxil olmuşdur. Lakin bir ildən sonra Feyerbax ilahiyyat fakültəsindən imtina etdi və Berlinə köçərək, universitetdə Hegelin mühazirələrini dinləmək qərarına gəldi. Mühazirələrin idealist mahiyyəti Feyerbaxı qane etmədi. 1827—1828-ci illərdə o, təbiətin məntiqi əsası haqqında Hegel nəzəriyyəsinin həqiqiliyinə şübhə etməyə başladı. Buna baxmayaraq, özünün "Vahid, universal və sonsuz dərrakə haqqında"

(1828) dissertasiyasında Feyerbax obyektiv idealizm mövqelərində dayanırdı.

1828-ci ildən Feyerbax Erlangen Universitetində dərs deməyə başlamışdır. O, 1830-cu ildən sonra yazdığı əsərlərdə tədricən Hegel fəlsəfəsindən uzaqlaşdı və özünün materialist fikirlərini əsaslandırmağa başladı. 1839-cu ilə yaxın Feyerbax tamamilə idealizmdən imtina etdi. "Hegel fəlsəfəsinin tənqidi" əsərində o, fəlsəfənin əsas məsələsini materialistcəsinə həll etdi.

Feyerbaxa göstərilən təzyiqlər nəticəsində o, şəhər həyatını tərk etməyə məcbur oldu, ömrünün sonuna qədər kənddə tənha həyat keçirdi, heç evlənmədi də.

1841-ci ildə Feyerbaxın əsas əsəri — "Xristianlığın mahiyyəti" dərc olunur. Bu kitab o zaman böyük əks-səda doğurur. Sonrakı illərdə Feyerbax "Fəlsəfənin islahatına dair ilkin tezislər" (1842), "Gələcəyin fəlsəfəsinin əsas müddəaları" (1843) əsərlərini dərc etdirmişdir. Özünün idealizm və din əleyhinə yönəldilmiş bu fəlsəfi əsərləri ilə XIX əsrin birinci onilliklərində Hegel idealizmi tərəfindən sıxışdırılmış materializmin müəyyən dərəcədə bərpasına nail ola bilmişdir.

L.Feyerbax materializmi XIX əsrin 30—40-cı illərində, yəni Almaniyada burjua inqilabının yetişdiyi dövrdə radikal alman burjuaziyasının dünyagörüşünün ifadəsi idi. Sonralar o, idealizmin, xüsusilə Hegel idealizminin daha müfəssəl və dərin tənqidini vermişdir. Feyerbax Hegel fəlsəfəsinin mistik mahiyyətini açaraq onun ilahiyyatla yaxınlığını göstərmişdir. O, belə nəticə çıxarmışdır ki, Hegel fəlsəfəsi ilahiyyatın rasional dayağıdır.

Feyerbax bu barədə belə yazırdı: "Kim Hegel fəlsəfəsindən imtina etmirsə, o, həm də ilahiyyatdan imtina etmir. Hegel fəlsəfəsində təbiətin əsası ideya tərəfindən qoyulmuşdur. Bu fikir yalnız ilahiyyatçı təlimin rasional ifadəsidir. Həmin nəzəriyyəyə görə təbiət Allah tərəfindən yaradılmışdır, maddi varlıq qeyri-maddi varlıq, yəni mücərrəd varlıq tərəfindən yaradılmışdır"[26].

L.Feyerbax idealizmi, dini tənqid edərək metafizik materializmin görkəmli nümayəndəsi kimi fikir yürüdürdü. Onun materializmi metafizik materializmin, antropoloji materializmin xüsusi növü idi. Feyerbax tərəfindən şüurun materiyaya, ruhun təbiətə münasibəti məsələsi materialistcəsinə həll olunmuşdur. Onun materializminin çıxış nöqtəsi insandır (antropos). Feyerbax insanı bir təbii, bioloji varlıq kimi başa düşürdü. Bununla bərabər Feyerbax materiyanın birinci, şüurun ikinci olması haqqında fikirlərini əsaslandıran zaman insan bədəninin birinci, şüurun ikinciliyini sübut edərək, insanın maddi və mənəvinin təcəssümü olduğunu əsaslandırmağa çalışırdı. Feyerbax insanın fövqəltəbii və fövqəlinsani mahiyyəti haqqında idealist fikirləri pisləyərək belə bir nəticəyə gəlmişdi ki, təfəkkürün varlığa münasibəti insanın mahiyyəti haqqında məsələdir, çünki, yalnız insan düşünür. Feyerbaxın fikrincə fəlsəfə təfəkkürün varlığa münasibəti barəsində məsələni həll etdiyi üçün o, antropologiya — yəni insan haqqında təlim olmamalıdır. Ona görə ki, bu məsələ özünün faktiki, real həllini yalnız insanın mövcudluğunda və fəaliyyətində tapa bilər. O bu barədə deyirdi: "Varlıq və təfəkkürün vəhdəti məsələsi bir həqiqət kimi özünün həllini yalnız o zaman tapa bilər ki, bu vəhdətin əsası və subyekti insan olsun"[27].

Feyerbax fəlsəfi antropologiyasının əsasını təbiət barəsində materialist nəzəriyyə təşkil edir. İdealizm və dinin əksinə olaraq Feyerbax öyrədir ki, təbiət — yeganə reallıqdır, insan isə onun ən yüksək məhsulu, ifadəsi və yekunudur. Təbiət insanda və onun sayəsində özünü hiss edir (duyur), özünü dərk edir, özü haqqında düşünür. Feyerbax təbiətin idealist-dini mövqelərdən izahının əleyhinə çıxaraq, göstərirdi ki, "təbiətdən yüksəkdə heç nə olmadığı kimi, ondan aşağıda da heç nə yoxdur. Təbiəti seyr edin (dərk edin, anlayın), insanı dərk edin (seyr edin)! Burada sizin gözləriniz qarşısında fəlsəfə misteriyaları (şəbih, "Bibliya" mövzularında orta əsr dramı) dayanacaq"[28].

L.Feyerbaxa görə təbiət əbədidir: zamana münasibətdə (zamanca) törəmə (yaranma, meydanagəlmə) yalnız ayrı-ayrı tə-

zahürlərə aiddir. Təbiət məkana görə də sonsuzdur; yalnız insan məhdudluğu məkan və zamana hüdudlar qoyur. Feyerbax yazır ki, "məkan və zaman hər cür varlıq və mahiyyətin, hər cür təfəkkürün və fəaliyyətin, hər cür çiçəklənmənin (tərəqqinin) və müvəfəqiyyətin müqəddəs şərtidir"[29].

Feyerbax deyirdi ki, "Təbiətin nə başlanğıcı, nə də sonu var. Onda (təbiətdə) hər şey qarşılıqlı təsirdədir, hər şey nisbidir, hər şey eyni zamanda hərəkət və səbəbdir, onda hər şey hərətərəfli və qarşılıqlıdır..."[30].

Bunlar dərin dialektik fərziyyələrdir. Lakin Feyerbax həmin fikirləri sonrakı əsərlərində inkişaf etdirə bilmədi. Onun materializmində ayrı-ayrı dialektik fərziyyələr, təbiətin vəhdəti və çoxcəhətliliyi haqqında materialistlərdən fərqli olaraq daha dərin anlayışların olmasına baxmayaraq, bütövlükdə hər halda o, metafizik materializmin hüdudlarından kənara çıxa bilmədi. Feyerbax XVIII əsr materialist ənənələrini davam etdirərək, idrakın materialist-sensualist anlayışının işlənib hazırlanmasına əhəmiyyətli töhfə vermişdir. Feyerbaxın fikrincə real aləm, duyğularla dərk edilən gerçəklikdir, hissi qavrayışlar vasitəsilə onun dərki mümkündür. Feyerbax hissi qavrayışların skeptik, aqnostik tənqidi əleyhinə çıxaraq təsdiq edirdi ki, duyğular şeylərlə birbaşa əlaqə yaradır və heç zaman bizi aldatmırlar. Onun bu fikri yüksək qiymətləndirilməklə yanaşı, nəzərə almaq lazımdır ki, bəzi hiss üzvləri insanı aldada bilirlər. Duyğularla dərk etmənin yüksək qiymətləndirilməsi o demək deyildir ki, Feyerbax idrak prosesində nəzəri təfəkkürün roluna qarşı çıxır və gerçəkliyin daha dərindən dərkinə nail olmaq imkanlarını qəbul etmir.

Feyerbaxa görə təfəkkürün vəzifəsi — duyğularla yaranmış məlumatları toplamaq, müqayisəsini vermək, fərqləndirmək, təsnif etməkdən, onların gizli, birbaşa mövcud olmayan məzmununu anlamaq, başa düşmək və aşkara çıxarmaqdan ibarətdir. O göstərirdi: "Duyğular vasitəsilə biz təbiət kitabını oxuyuruq, lakin onu duyğular vasitəsilə deyil, nəzəri təfəkkürlərlə başa düşürük"[31].

L.Feyerbax antropoloji materializmi inkişaf etdirərək, həmçinin dinə qarşı çıxırdı. O, siyasi azadlığa doğru yolda bir maneə kimi dinin aradan götürülməsinin zəruriliyini əsaslandırırdı. Feyerbax bildirirdi ki, din insanların nə nəzəri, nə də əməli tələblərinə cavab vermir, o, kökündən insanların həyatı və təfəkkürünə ziddir. Feyerbax dini ehkamları təkzib edərək sübuta yetirirdi ki, insanı Allah yaratmayıb, bəlkə insan Allahı yaradıb. O yazırdı ki, Allah — insanlar tərəfindən yaradılmış təsəvvürdür, o, insanların Yer kürəsində həyata keçirə bilmədikləri arzularının, amallarının şəxsləndirilmiş təcəssümüdür. Allah — insanın özünün hüdudlarından kənara çıxarılmış mahiyyətidir. Allah Yer kürəsində insanın olmaq istədiyi, ola bilmədiyidir. Allaha insanın yaradıcılıq məhsulu kimi, insan arzularının göylərə qaldırılmış təcəssümü kimi baxan Feyerbax bununla dinin yer üzərindəki köklərinə işarə vururdu. Feyerbax açıq-aşkar deyirdi ki, fövqəltəbii varlıq kimi heç bir Allah olmamışdır və yoxdur, Allah insanların fantaziyasının məhsuludur. Feyerbax insanları dinin bütün ənənəvi formaları əleyhinə mübarizəyə çağırırdı. Feyerbax seyrçi-metafizik materialist idi. O, gerçəkliyin dialektik anlayışından uzaq idi.

Feyerbax fəlsəfəsinin bir sıra ciddi nöqsanları və məhdud cəhətləri də olmuşdur. Feyerbax idealizmlə bərabər dialektikanı da, idealizmin daha görkəmli nümayəndələrinə, xüsusən Hegelə xas dialektikanı da rədd edirdi. O, Hegel dialektikasının "səmərəli toxumunu" ayıra bilmədi, materialist dialektikanın yaradılması zərurətini anlamadı.

L.Feyerbax insanın mahiyyətini mücərrəd, müəyyən tarixi ictimai münasibətlərlə əlaqədən kənarda başa düşürdü. O, insanı bioloji varlıq sayırdı. Fəlsəfənin əsas məsələsinin materialistcəsinə həlli ilə yanaşı, Feyerbax bir metafizik kimi "materializm" anlayışının şərhini verərkən bəzi hallarda qeyri-ardıcıllıq göstərirdi. Bəzən hətta özünü materialist hesab etməkdən boyun qaçırırdı. O, 1845-ci ildə yazırdı ki, "mən materialist deyiləm, çünki mənim üçün materiya boş abstraksiyadır". Təkcəni ümu-

midən metafizikcəsinə ayıraraq Feyerbax bildirirdi ki, biz materiyanı deyil, yalnız müəyyən duyulan, hisslərlə qavranılan fərdi şeyləri qavrayırıq. Məsələn, suyu, alovu, heyvanları dərk edirik. O, yalnız duyğularla qavranılanı, fərdi predmetləri və təzahürləri əsl maddi varlıq sayırdı. Beləliklə, Feyerbax bir obyektiv reallıq kimi materiyanın fəlsəfi anlayışının şərhini, izahını verə bilmədi. Bütövlükdə idrak nəzəriyyəsinə bir materialist xətt gətirən Feyerbax, hər halda onun bəzi məsələlərini təfərrüatı ilə işləməsinə baxmayaraq eyni zamanda idealizmə yuvarlanmışdı. O, həqiqətin meyarını "insan nəslində" axtarırdı. Feyerbax bildirirdi: "həqiqi olan o şeydir ki, o, nəslin mahiyyətinə uyğun gəlir, yalan isə bununla zidd olandır. Həqiqət üçün başqa bir qanun mövcud deyildir"[32].

Feyerbax seyrçi materializmin tipik nümayəndəsi idi. O, fəlsəfənin vəzifələrini yalnız dünyanın dərk edilməsi ilə məhdudlaşdırırdı, öz qarşısında dünyanı dəyişdirmək məqsədi qoymurdu. O bu barədə yazırdı: "Fəlsəfə mövcud olanın dərk edilməsidir. Fəlsəfənin ən yüksək qanunu, ən yüksək vəzifəsi şeylər haqqında olduğu kimi düşünmək və onların mahiyyətini olduğu kimi dərk etməkdən ibarətdir"[33]. Fəlsəfədə Feyerbax tərəfindən işlənmiş antropoloji prinsip onun materializmini birtərəfli səmtə yönəltdi. Materializmi yalnız təbiət hadisələrinə şamil etdi. Feyerbax təbiətin izahında materializm mövqelərində, sosial hadisələrin izahında isə idealizm mövqelərində dururdu. O, ictimai hadisələrin izahını verərkən həmin andaca öz ilkin materialist mövqelərini tərk edir və idealist mövqe tuturdu. Məsələn, ictimai quruluşun formalarının dəyişməsinin əsas səbəbini dinin formalarının dəyişməsində görürdü. Feyerbax dinin ənənəvi formalarının əleyhinə mübarizə apararkən eyni zamanda yeni, dünyəvi dinin — insanın insana məhəbbəti dininin, fövqəltəbii bir varlıq kimi Allahın mövcud olmasını qəbul etməyən dinin yaradılması zərurətini göstərirdi. Bu nöqsanlara və məhdud cəhətlərə baxmayaraq, Feyerbax fəlsəfə tarixinə böyük mütəfəkkir-materialist kimi daxil olmuşdur. Feyerbaxın fəlsəfi sistemi ilə klassik alman fəlsəfəsi mərhələsi başa çatmışdır.

* * *

Qərbi Avropa fəlsəfəsi bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində mühüm rol oynamışdır. Düzdür, dünya fəlsəfəsinin beşiyi Misir, Babilistan, Hindistan, Çin və qədim Şərq ölkələri olmuşdur. Tarixilik nöqteyi-nəzərindən fəlsəfə əvvəlcə Şərqdə meydana gəlmiş, sonradan Qərb ölkələrində formalaşmış və daha da inkişaf etmişdir. İstər Şərq, istərsə də Qərb ölkələrinin fəlsəfi fikri bir-birilə varislik əlaqələri ilə bağlı olmuş, bir-birinə qarşılıqlı surətdə təsir göstərmişdir. Şərqdən başlanan fəlsəfə Qərbə kimi, qədim antik dövrdən bu günə qədər böyük tarixi yol keçmişdir. Dünyanın fəlsəfi cəhətdən dərk edilməsi, sadədən mürəkkəbə, mücərrəddən konkretə doğru obyektiv, qanunauyğun proses nəticəsində baş vermişdir.

Qərbi Avropada fəlsəfə Yunanıstandan başlandı. Yunan filosoflarının əsərlərində kortəbii materializm və sadəlövh dialektika mövqelərindən gələcək dünyagörüşün bütün formalarının şərhi verilmişdir. Antik yunan və Roma filosofları dünyanın yaranması, dərk olunması və inkişafının qanunauyğunluqları haqqında bir sıra dahiyanə fikirlər söyləmişlər. İstər antik dövrdə və istərsə də orta əsrlərdə idealizm fəlsəfəsi sxolastika, din, ilahiyyatçı təlimlərdə fəaliyyət göstərmişdir. İntibah dövründə təbiətşünas alimlərin, filosofların əsərlərində ümumbəşəri dəyərlər kəsb edən fikirlər söylənildi. Bununla da dünya fəlsəfəsi yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoydu.

Avropa xalqlarının fəlsəfəsində yeni dövr xüsusi rol oynamışdır. Bu dövrün filosoflarının xidməti əvəzolunmazdır. Onlar bəşəriyyətin əqli inkişafına böyük təsir göstərdilər. Yeni dövrün filosofları sələflərindən fərqli olaraq gerçəkliyin eksperimental yolla öyrənilməsinə üstünlük verdilər, onun dərk olunmasında idrakın müşahidə, eksperiment və induksiya kimi metodlarından

geniş istifadə etdilər. Xeyli dünya şöhrətli filosoflar idealizm mövqelərindən çıxış etdilər. Bir sıra məhdud cəhətlərinə və səhvlərinə baxmayaraq həmin filosoflar fəlsəfi fikrin inkişafı tarixinə yeni səhifələr yazdılar. Alman klassik fəlsəfəsinin nümayəndələri də dünya fəlsəfi fikrinin inkişafında əlaqəsiz rol oynadılar.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏLƏR

1. Dekart Rene. Seçilmiş əsərləri, səh. 421.
2. Yenə orada, səh. 80—81.
3. Hobbs Tomas. Seçilmiş əsərləri, 1-ci cild, M., 1964, səh. 143.
4. Hobbs Tomas, 2-ci cild, səh. 143 (rusca).
5. Yenə orada, səh. 90.
6. Lokk Con. 2 cildlik seçilmiş fəlsəfi əsərləri, M., 1960, 1-ci cild, səh. 129 (rusca).
7. Leybnits Qotfrid. Əsərləri, I cild, səh. 286 (rusca).
8. Leybnits Qotfrid. İnsan zəkası haqqında yeni təcrübələr, səh. 72.
9. D. Yum. Əsərləri 2 cilddə, 2-ci cild, M., 1965, səh. 21 (rusca).
10. Yenə orada, səh. 74.
11. Jan Melye. "Vəsiyyətnamə", I c.
12. Lametri. Seçilmiş əsərləri, səh. 45.
13. Holbax. Təbiət sistemi, 1940, səh. 12.
14. Yenə orada.
15. İmmanuil Kant. Əsərləri 6 cilddə, I cild, M., 1963, səh. 117.
16. Yenə orada, səh. 126.
17. V. İ. Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 184—185.
18. İmmanuil Kant. Əsərləri, 4-cü cild, səh. 105.
19. Yenə orada, 3-cü cild, M., 1964, səh. 95.
20. Kant. Soç. v 6-ti tomax, t. 4, ç. 2, M., 1965, str. 7.
21. Şellinq. Transsendental idealizm sistemində, səh. 180—181 (rusca).
22. Hegel. Əsərləri, I cild, səh. 264—265 (rusca).
23. Yenə orada, səh. 206.
24. Yenə orada, II cild, səh. 60.
25. Yenə orada, XII cild, səh. 307.
26. Lüdviq Feyerbax. Seçilmiş fəlsəfi əsərləri, I cild, M., 1955, səh. 128 (rusca).

27. Yenə orada, 1-ci cild, səh. 199.
28. Yenə orada, səh. 129.
29. Yenə orada, II cild, səh. 429.
30. Yenə orada, I cild, səh. 602.
31. Yenə orada, səh. 271.
32. Yenə orada, II cild, səh. 632—633.
33. Yenə orada, I cild, səh. 122.

BEŞİNCİ FƏSİL

RUS FƏLSƏFƏSİ

1.RUS FƏLSƏFƏSİNİN MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ İNKİŞAFININ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Rus fəlsəfəsi XI—XVII əsrlərdə formalaşmış, bərqərar olmuş və tərəqqi etmişdir. Bu fəlsəfə Kiyev Rus dövlətində meydana gəlmiş və xristianlaşma prosesi ilə sıx əlaqədə inkişaf yoluna qədəm qoymuşdur. Onun başlanğıcı 988-ci ildə knyaz Vladimirin dövründə xaç suyunasalma mərasimi ilə olmuşdur. Rus fəlsəfəsi öz məzmununa və dini mahiyyətinə görə orta əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsinə daha yaxın idi. Orta əsrlərdə din hakim ideologiya rolunu oynamış, fəlsəfənin başlıca istiqaməti isə sxolastika olmuşdur. Belə bir zamanda kilsələr və monastrlar dövlətin maddi və mənəvi dayağına çevrilmişdi. Bu fəlsəfə boş yerdə yaranmamış, dünya fəlsəfi fikriynən varislik əlaqələri ilə bağlı olmuşdur. Rus fəlsəfəsinin özünəməxsus orijinallığı və sosiyyəvi xüsusiyyətləri olduğunu da nəzərdən qaçırmaq olmaz. Bu fəlsəfə dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı yolundan kənarda yaranmamış, xalis formada olmasa da Antik Bizans, Qədim Bolqar fikrinin xristianlıq təlimindən bəhrələnmişdi. Rus fəlsəfəsi meydana gəldiyi ilk günlərdən IX əsrdə Kirill və Mefodiya tərəfindən yaradılmış xüsusi yazı dilindən istifadə etmişdi.

Rus fəlsəfəsinin sosiyyəvi xüsusiyyətləri barədə nə demək olar? Hər şeydən əvvəl, bu fəlsəfə bütün rus mədəniyyətinin in-

kişafı ilə bağlı olmuş, bir sıra fəlsəfi ideyalar bədii obrazlarla, təsviri incəsənətlə və heykəltəraşlıq əsərləri ilə ifadə edilmişdir. Bu fəlsəfənin digər xüsusiyyəti də onun genişliyində, çoxmənalılığında və təbiət elmləri ilə bağlılığındadır. O, dinlə əlaqədar olsa da, onun problematikası heç də dini ehkamlar və Allah ideyalarının dərki çərçivəsində qalmamışdır. Bu fəlsəfənin nümayəndələri, həmçinin, qnoseologiya, məntiq, etika, estetika və fəlsəfə tarixi məsələlərinə dair tədqiqatlar aparmış, xarici aləmin dərk edilməsi problemlərinə geniş yer vermişdilər. Rus fəlsəfəsinə kəskin reallıq hissi məxsusdur. Gerçəkliyə psixi və ya subyektiv xarici qavrayışların məzmunu kimi baxmaq səyi yaddır. Bu fəlsəfədə idrakın bütövlüyünə səy göstərilmiş, hissi təcrübə ilə əqlin, zəkanın, inamın, etiqadın əlaqəsinə xüsusi diqqət yetirilmiş, beləliklə də varlığın mahiyyətinə dərindən nüfuz edilmişdir. Rus filosofları yüksək dəyərləri aşkar edən təcrübəyə, intellektual sezməyə, estetik görüşlərə, əxlaqi kateqoriyalara dərin inam bəsləyirdilər. Lakin onlar, hər şeydən əvvəl, insanın Allahla əlaqəsini bərqərar edən mistik təcrübəyə etibar edirdilər.

Rus fəlsəfəsinin digər xüsusiyyəti də ondan ibarətdir ki, o, yalnız dünyagörüşü funksiyasını yerinə yetirməmiş, həm də insanların həyat müdrikliyini, onun xeyirxahlığını, fikir və davranışlarının təbiiliyini əks etdirmişdir. Həmin fəlsəfədə həm etik, estetik, həm tarixi fikir xristianlığın teokratik prinsiplərinə əsaslanmışdır: empirik, dünyəvi reallıq ilahi başlanğıca tabe olunmuşdur.

Rus xalqının taleyinin fəlsəfi cəhətdən dərk edilməsində onun vətənpərvərliyi və keşməkeşli tarixinin öyrənilməsi xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Rus fəlsəfəsində tarixin mahiyyəti iki başlanğıcın — Allahın və iblisin, xeyir və şərin, işıq və qaranlığın mübarizəsi ilə izah edilir.

XVI əsr rus fəlsəfəsində rus dini missionerçiliyi həyata keçirilirdi. Rus çarlığının, xalqın xüsusi missiyası adlanan

"müqəddəs rus ideyası" meydana gəlmişdi. Bu, rus xalqının milli özünüdərketməsinin ilkin ideoloji əsasını təşkil edirdi. XVI—XVII əsrlərdə "müqəddəs rus ideyası" ilə yanaşı, rus fikrini həm də kilsə siyasi ideologiyası, xüsusilə kilsə və dövlət münasibətləri maraqlandırırdı. Rus kilsəsi Bizansdan çar hakimiyyətinin müqəddəsliyi ideyasını götürmüşdü. Buna əsasən çar qadir Allaha bərabər tutulurdu. Qocaman Filofeyin namələrində kilsə hakimiyyətinə sahib olan çar pravoslav dininin mühafizəçisi adlandırılırdı. Məsələn, IV İvan kilsənin ən güclü qoruyucusu hesab edilirdi. Bunlardan başqa, xeyli xristian filosofu həmçinin kosmoloji məsələlərlə məşğul olurdu. Onların xristianlığı bütövlükdə kosmoloji xarakter kəsb edirdi.

XVII əsrdən başlayaraq Rusiyada müntəzəm olaraq kilsənin təqibinə məruz qalan Qərbi Avropa elmi, maarifi, Kopernikin nəzəriyyəsi hakim kəsilirdi. Bütün bunlar rus mədəniyyətinin dünyəviləşməsində və onun sekulyarizasiyalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Ona görə də getdikcə Rusiyada dünyəvi mədəniyyət, o cümlədən fəlsəfə bir dünyagörüşü kimi böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Bütün bunların hamısı tədricən XVII əsr — orta əsr rus fəlsəfəsinin yeni dövr Avropa fəlsəfəsinə keçməsindən xəbər verirdi. Beləliklə, Rusiyada fəlsəfənin sekulyarizasiyalaşması, materializmin meydana gəlməsi, onun kilsə təsirindən azad olunması dövrü başlanırdı.

2. XVIII ƏSR RUS FƏLSƏFƏSİ

Rus fəlsəfəsinin inkişafının ikinci böyük dövrü XVIII əsrdən başlayır. Bu dövrdə Rusiya maarifçilik bayrağı altında inkişaf etmiş, Qərbi Avropa mədəniyyətindən kifayət qədər bəhrələnmişdir. 1755-ci ildə Moskva Universitetinin əsasının qoyulması bütün mənəvi mədəniyyətin inkişafı üçün böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Həmin vaxtdan etibarən fəlsəfə sxolastik düşüncələrdən uzaqlaşmış və kilsənin təsirindən azad olmuşdu. Rusiyada yeni dövr fəlsəfəsi başlanırdı. Rusiyada yeni dövr elmi biliklərinin və fəlsəfəsinin təbliğatçılarından **Feofan Prokopoviçin** (1681—1736), **V.N.Tatişevin** (1686—1750), **A.D.Kantemirin** (1708—1744) adlarını çəkə bilərik. Fəlsəfi biliklərin ən görkəmli nümayəndələri isə **M.V.Lomonosov** və **A.N.Radişşev** olmuşdur. Prokopoviç, Tatişev, Kantemir rus dvoryançılığının ən qabaqcıl və təhsilli nümayəndələrinin əhval-ruhiyyəsinin ifadəçiləri idi. Onlar öz əsərlərində canlı "zəka həqiqəti"ni kilsə-sxolastik ehkamlarına qarşı qoyaraq təbii-elmi və fəlsəfi biliklərin kilsədən asılı olmadan inkişafını müdafiə edirdilər. Bu filosoflar Rusiyada maarifin və mütərəqqi islahatların yayılmasının zəruriliyini sübut etməyə çalışırdılar. Allahı kainatın ilk yaradıcısı sayaraq, əsasən, obyektiv idealizm mövqelərindən çıxış edirdilər. Prokopoviçin, Tatişevin, Kantemirin, fəlsəfi görüşləri bir sıra məsələlərdə dualistik xarakterə malik olmuş və dini təsəvvürlər çərçivəsindən kənara çıxa bilməmişdir. Onların (xüsusən Kantemirin və Tatişevin) təlimləri bəzən dolayı yolla ilahiyyat təlimlərinə qarşı yönəldilmişdi. Kantemir və Tatişev israr etmişlər ki, kilsə elmin işlərinə qarışmamalıdır. Yalnız elm "təbii zəka"dan gələn həqiqətlər barədə mühakimə yürütməlidir. Onlar həqiqətin ikiliyi təlimini təbliğ edirdilər. O zaman bu təlim mütərəqqi əhəmiyyətə malik idi. Prokopoviçin mülahizəsinə görə fəlsəfə müstəqil elm kimi təbiətdən götürülmüş "təbii" həqiqətlə məşğul olmalıdır. Tatişev "Elmlərin və məktəblərin faydası barədə söhbət" əsərində göstərmişdir ki, fəlsəfə ilahiyyatdan asılı olmadan inkişaf etməlidir. Fəlsəfə fiziki cismləri, o cümlədən də insan orqanizmini öyrənməlidir. Kantemirə görə fəlsəfə metafizikadan, fizikadan, məntiqdən ibarət olmalı və insanlara "təbii hadisələr haqqında bilik" verməlidir. Kantemirin bir xidməti də ondan ibarət idi ki, o, rus dilində fəlsəfi terminlər toplusunu işləyib hazırlamışdır.

Bu rus alimləri kainatın heliosentrik nəzəriyyəsini, kainatın sonsuzluğu ideyasını, digər planetlərdə həyatın olması fikirlərinə tərəfdar idilər. Onlar Kopernikin, Dekartın, Beylin, Nyutonun, Bekonun, Qalileyin, Spinozanın, Leybnitsin və b. əsərlərində olan təbii-elmi və fəlsəfi biliklərdən geniş istifadə edirdilər. Həmin mütəfəkkirlər orta əsr skolastikasını tənqid atəşinə tutmuş, onları bəhrəsiz və yalançı təlimlər adlandırmışdılar. Lakin onlar Allahın mövcudluğunu inkar etməmiş, onun reallığını şübhə altına almamışlar. Prokopoviçin fikrincə, insan mənəvi və maddi substansiyadan ibarətdir. Mənəvi başlanğıc əbədidir, ölməzdir, maddi isə ölümə məhkumdur. Təbiətdə maddi predmetlər özlüyündə passivdir, fəal deyildir. Forma onlara fəallıq və ya hərəkət verir. Əşyalar əbədi deyildir, əbədi yalnız formadır. Rus alimləri və filosofları kainatın — dünyanın dərk olunması barədə ağlabatan fikirlər söyləmişlər. İdrak nəzəriyyəsində onlar materialist empirizm və idealist rasionalizm arasında tərəddüd edirdilər. Kantemir fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsini ya xarici aləm hadisələrinin insanın hiss üzvlərinə təsiri kimi, ya da bu ideyanın digərləri ilə assosiasiyası kimi başa düşürdü.

Rus fəlsəfəsinin və elminin ən görkəmli nümayəndələrindən biri M.V.Lomonosov idi.

MİXAİL VASİLYEVİÇ LOMONOSOV

M.V.LOMONOSOV (1711—1765) bəşəriyyətin elm və fəlsəfi fikir tarixində görkəmli təbiətşünas-alim və mütəfəkkir filosof kimi tanınmışdır. Lomonosovun ən böyük xidməti ondan ibarətdir ki, o, rus elmində — fizikada, kimyada və fəlsəfədə materialist ənənələrin təməl daşını qoymuş, gerçəkliyin eksperimental yolla öyrənilməsinin zəruriliyini əsaslandırmış, bir sıra dərin nəzəri ümumiləşdirmələr aparmışdır. O, özünün ilkin əsərlərində təbiətin materialist anlayışının əsaslarını vermiş, materiya haqqında bir sıra orijinal fikirlər söyləmişdir. Lomonosovun fikrincə, materiya yertutumu olan, bölünən hissələrdən ibarətdir. Materiya o şeydir ki, ondan gerçəkliyin bütün predmetləri, əşyaları və hadisələri yaranır. Təsir və əks təsir, cəzbetmə və ətalət qüvvəsi, cismlərin digər təzahürləri bütövlükdə materiyadan asılıdır. Onlar heç bir fövqəltəbii qüvvədən asılı deyildir. Lomonosov birinci və ikinci keyfiyyətlər adlanan işığı, elektriki, maqnetizmi, istiliyi, soyuğu maddi keyfiyyətlər adlandırır, onların obyektiv xarakterə malik olduqlarını sübut etməyə çalışırdı. O deyirdi ki, kainatın əsasında monadlar və ya atomlar durur. Lakin Leybnitsdən fərqli olaraq Lomonosov cismani aləmin əsasında duran maddi, korpuskulyar, bölünməz fiziki monadlardan və maddi atomlardan danışır. O, cismlərdə baş verən bütün dəyişiklikləri fiziki monadların və ya bölünməz atomların özlərinin vəziyyəti və hərəkətlərinin xarakteri ilə izah edirdi. O, aləmin maddi vəhdətini cismlərin atom-molekulyar quruluşa malik olmaları fikri ilə əsaslandırırdı.

Lomonosov materializmin mexaniki formasının nümayəndəsi idi. Lakin onun dünyagörüşünə dialektika ünsürləri məxsusdur. O, belə hesab edirdi ki, "... yer üzündəki cismlər və bütün kainat əvvəlcə indiki vəziyyətində olmamışdır..., aləmdə çox böyük dəyişikliklər baş vermişdir". Lomonosovun böyük bir xidməti də onun materiya və hərəkətin saxlanması qanununu nəzəri və eksperimental cəhətdən əsaslandırmasında idi. Metalı qapalı kolbada yandıraraq o, belə nəticəyə gəldi ki, maddənin miqdarı nə artır, nə də azalır, həmişə olduğu kimi qalır. Maddənin itməməsi prinsipini Lomonosov "təbiətin ən ümumi qanunu" sanırdı. Bu qanunu o, hərəkətə də şamil edirdi. Lomonosov maddənin və hərəkətin itməməsi qanunu baxımından çıxış edərək hərəkətin mənbəyi barədə də ağlabatan fikirlər söyləmişdi. O, hərəkəti materiyanın ayrılmaz hissəsi sayır, daxilən ona xas olan keyfiyyət kimi başa düşürdü. O, elmi fərziyyələrə böyük əhəmiyyət verirdi. Onlara kainat quruluşunun dərk edilməsi vasitəsi kimi baxırdı.

Lomonosovun təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə əsaslanan fəlsəfəsi mexaniki materializm adlansa da, ona təhrif edilmiş for-

mada baxmaq olmaz. Onun fəlsəfəsi sekulyarizasiyalı, antiklerikal xarakterə malik idi. Lomonosov həm kilsəni, həm də keşişlərin cahilliyini kəskin tənqid edirdi. O həm də kainatın təbii-elmi və ilahiyyatçı izahını barışdırmaqda səy göstərirdi. Lomonosov prinsip etibarı ilə Allahı — yaradıcını inkar etmirdi. Bu da çox ehtimal ki, ona XVII əsr ingilis materialistləri Herbert Çerberi (1583—1648) və Con Tolandın (1670—1722) deizminin təsirinin nəticəsidir. O, deizmə münasibətini belə bildirir: "Çoxlarında dərin inam kök salmışdır ki, atoma əsaslananların fəlsəfi metodunda şeylərin meydana gəlməsinin ya izahını verməyi bacarmırlar, ya da ki, nə qədər bacarırlar yaradıcını — Allahı inkar edirlər. Söz yox ki, onlar dərin səhvə yol verirlər, çünki bir təbii başlanğıc yoxdur ki, o, materiyanın və hərəkətin mahiyyətini aydın və dolğun şəkildə izah etsin. Elə bir təbii başlanğıc da yoxdur ki, o, qadir Allahın — hərəkətvericinin mövcudluğunu böyük israrla tələb etməsin"[1].

Bu, onu göstərir ki, Lomonosovun materializmində deizm olmuşdur. Belə ki, onda "Allah "baş qurucu", "rəis", "yaradıcı", kainatın "memarı", onun "qadir hərəkətvericisi" kimi çıxış edir"[2] Lomonosov həm də cəmiyyətin izahında idealizm mövqelərində durmuşdur.

Bütün bunlara baxmayaraq Lomonosovun materialist fəlsəfəsi XVIII əsrdə istər rus, istərsə də dünya fəlsəfəsinin görkəmli nailiyyəti idi. Bu fəlsəfə təbiətşünaslığın sonrakı inkişafına böyük təsir göstərmişdi.

ALEKSANDR NİKOLAYEVİÇ RADİŞŞEV

RADİŞŞEV (1749—1802) Rusiyada inqilabi fikrin yaradıcılarından biri olmuş, təhkimçilik hüququna və mütləqiyyətə qarşı ardıcıl mübarizə aparmışdır. O, "Peterburqdan Moskvaya səyahət" kitabında məzlumların, təhkimçi kəndlilərin müdafiəsinə qalxmışdır. Radişşev inanırdı ki, xalq onlara zülm edənlərə qarşı üsyan qaldıracaq, öz gücü ilə çarları

və mülkədarları devirib, insanların qanun qarşısında bərabərliyini həyata keçirəcəkdir. Radişşevin fikrincə, həyat ictimai müqavilə prinsipi ilə qurulacaq. O, dvoryan inqilabçılarından idi, görüşlərində inqilabi-demokratik fikirlərin rüşeymləri vardı. Fəlsəfi görüşlərindəki materialist ideyalar XVIII əsr təbiətşünaslarının, fransız ensiklopediyaçılarının və Lomonosovun ideyalarına əsaslanırdı. Radişşevin materializmi mexaniki və metafiziki xarakterə malik olmuşdur. O, ictimai həyat hadisələrinə idealizm mövqelərindən yanaşırdı. Radişşevin materializmi dini-mistik fəlsəfənin əleyhinə yönəlmişdi.

Radişşev Lomonosovun və XVIII əsr fransız materialistlərinin ardınca təbiətə materiyanın müxtəlif "cismani" təzahürü kimi baxırdı. O, "cismaniliyə" bütün maddi aləmi — o cümlədən işığı, maqnetizmi, elektriki, efiri və həmçinin canlı həyatı aid edirdi. Radişşev təsdiq edirdi ki, "şeylərin varlığı, onların dərk edilib-edilməməsindən asılı olmayaraq özlüyündə mövcuddur"[3].

Radişşevin fəlsəfəsində dünyanın dərk olunması məsələsinə də xüsusi maraq göstərilmişdir. Onun fikrincə, dərketmə təcrübə və mühakimə vasitəsi ilə baş verir. Təcrübə deyəndə, Radişşev obyektiv mövcud olan şeylərin "idrakın gücünə" və ya hissələrə təsirini nəzərdə tuturdu. O bunu "hissi təcrübə" adlandırırdı. Radişşev deyirdi ki, bundan başqa bir də "zəkanın təcrübəsi" vardır ki, o da şeylərin bir-biri ilə əlaqəsini öyrənir. Onun fikrincə, şeylərin münasibətləri anlayışlar, yaxud fikirlər yaradır, idrakın gücü ağılla və düşüncə ilə müəyyən edilir, təcrübə isə şeylərin varlığı barədə zəmanət verir. İdrak prosesində hissilik, dərrakə, yaddaş, təsəvvür, anlayış, mühakimə ayrılıqda deyil, vahid bir prosesdir. Radişşev idealistlərin ilkin səbəb adlandırdığı "qeyri müəyyən" və "sonsuz" varlığı inkar edirdi. O, şeylərin daimi xassəsinə materiyasız təsəvvür olunmayan hərəkəti də aid edirdi. O, sübuta çalışırdı ki, bizi əhatə edən aləmdə bütün şeylər, əşyalar, cismlər müəyyən formaya məxsusdur, daim hərəkətdədirlər.

Radişşevin tarixi prosesə baxışı bütövlükdə idealistcəsinə olmuşdur. O, insan əqlini, maarifi, ictimai tərəqqini hərəkət-

verici qüvvə hesab edirdi. Bununla bərabər, Radişşev cəmiyyətin inkişafında əməyə böyük yer verirdi. O, tarixdə xalq kütlələrinin fəal rolunun qəbul olunması ilə bərabər, görkəmli şəxsiyyətlərin rolunu da inkar etmirdi. Lakin XVIII əsrin maarifçilərinin çoxundan fərqli olaraq o, hesab edirdi ki, böyük şəxsiyyətlər dünyada təsadüfən deyil, tarixi tələbatlar nəticəsində meydana gəlirlər. Radişşev cəmiyyətin tarixi tərəqqisində coğrafi mühitə də xüsusi yer verirdi. O, İngiltərədə, Amerikada və başqa kapitalist ölkələrində müstəmləkəçiliyi və qul alverçiliyini kəskin tənqid edirdi.

3. XIX ƏSR RUS FƏLSƏFƏSİ

XIX yüzillikdə rus fəlsəfəsində rus ideyasının məna və əhəmiyyətini izah edən bir-birinə zidd iki konsepsiya aşkar olunur. Bu konsepsiyaları iki hissəyə ayırmaq olar: **slavyanofilçilər və qərbçilər.** Slavyanofilçilik bir fəlsəfi fikir nümunəsi kimi XIX əsrin ortalarında rus mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında görkəmli yer tuturdu. Həmin konsepsiyanın baniləri **A.S.Xomyakov, İ.V.Kireyevski, S.S.Aksakov, Y.F.Samarin** və başqaları idilər.

Slavyanofilçilər Şərq kilsə atalarının və pravoslavların təliminə arxalanaraq xristianlıq dünyagörüşünü işləyib hazırlamaq istəyirdilər. Onların təlimləri qərbçilərin əleyhinə olduğu kimi, eləcə də rus inqilabçı demokratlarının əksinə yönəldilmişdir.

Slavyanofilçilər Rusiyanın siyasi keçmişini həddindən artıq dərəcədə ideallaşdırır, rus mədəniyyətinin özünəməxsus xüsusiyyətlərini yüksək qiymətləndirir, belə hesab edirdilər ki, rus ictimai-siyasi fikri Qərb xalqlarının tərəqqisi yolu ilə deyil, həmişə özünün xüsusi yolu ilə təşəkkül tapmış və gələcəkdə də bu yolla inkişaf edəcəkdir. Onların fikrincə, Rusiya Qərbi Avropanı pravoslavlıq və rus ictimai idealları ruhunda sağlamlaşdırmaq iqtidarındadır. Ruslar, həmçinin xristianlıq prinsiplərinə uyğun olaraq Avropanın daxili və xarici siyasət problemlərinin həllində ona kömək göstərməlidirlər.

Rusiyanın gələcək inkişaf yolunu müəyyən etmiş qərbçilik konsepsiyasında başqa bir yol nəzərdə tutulmuşdur. Onun əsas nümayəndələrindən **P.Y.Çaadayev, M.V.Stankeviç, V.Q.Belinski, A.İ.Gertsen** və başqalarının adlarını çəkmək olar. Qərbçilər Qərbi Avropa sivilizasiyasına müraciət etməyi məqsədəmüvafiq hesab edərək deyirdilər ki, Rusiya Qərbdən öyrənməli, Avropa elmini və fəlsəfəsini dərindən mənimsəməlidir. Onlar dinlə az maraqlanır, pravoslavlığın müsbət cəhətlərini görmür və rus kilsəsinin nöqsanlarını şişirtməyə meyl edirdilər. O ki qaldı sosial problemlərə, onlardan bəziləri daha çox siyasi azadlığı yüksək qiymətləndirir, başqaları isə sosializmin tərəfdarları idilər.

İndi istər slavyanofilçilərin və istərsə də qərbçilərin nümayəndələrinin hər birinin ayrı-ayrılıqda fəlsəfi, təbii-elmi və sosial-siyasi görüşlərini nəzərdən keçirək.

SLAVYANOFİLÇİLƏR

Bu konsepsiya haqqında ən yaxşı məlumatı slavyanofilçilərin görkəmli nümayəndəsi **Xomyakovun** əsərlərindən almaq olar.

ALEKSEY STEPANOVİÇ XOMYAKOV

XOMYAKOV (1804—1860) Lipetsk vilayətinin Dankovski rayonunda doğulmuşdur. Hələ uşaqlıqdan qatı dindar olmuş, yeddi yaşında Peterburqa gətirilmiş və dini məktəbdə təhsil almışdır. Sonra Moskvaya köçmüş və Moskva Universitetində oxumuş, 1822-ci ildə fizika-riyaziyyat bölməsini bitirmişdir. 1823—1825-ci ilə qədər Xomyakov orduda xidmət etmiş, 1825-ci ildə ordudan tərxis edildikdən sonra Parisə getmiş, sonra isə İtaliyada, İsveçrədə, Avstriyada, Almaniyada səfərdə olmuşdur. O, Berlində Şellinq və Neanderlə görüşmüşdür. Xomyakov bir neçə müddət Praqada yaşamışdır.

Xomyakovun ədəbi irsi əsasən poemalardan, faciə ilə qurtaran əsərlərdən, siyasi və dini-fəlsəfi məqalələrdən ibarətdir.

Həyatının axırıncı iyirmi ilini o, fəlsəfə tarixinə dair "Ən ümumi tarix məsələlərinə dair fikirlər" adlı kitabına həsr etmişdir. Xomyakovun iki əsas fəlsəfi məqaləsi var: "Kilsə haqqında katexizik təliminin şərhi təcrübəsi" (ölümündən sonra 1864-cü ildə nəşr olunmuşdur), "Pravoslav xristianının qərb məzhəbləri haqqında Parisin baş keşişinin naməsi barədə bir neçə söz" (1855). Slavyanofilçilik fəlsəfəsi Xomyakovun əsərlərində daha tam və sistemli şəkildə şərh olunmuşdur. O, fəlsəfəyə dair kitablarda varlığın fundamental prinsipləri, mövcudatın ən ümumi mahiyyəti və kateqoriyaları haqqındakı bölmələri işləyib hazırlamışdır. Bu bölmələrdəki fikirlərin əsasında Xomyakov "iradəli zəka" adlandırdığı və mövcudatın ilkin səbəbi hesab etdiyi Allahı nəzərdə tuturdu. Bu barədə o, belə yazırdı: "Hadisələr aləmi azad iradədən meydana gəlir"[4]. Xomyakovun fikrincə, bəşər tarixinə "bir böyük başlanğıc" mövqeyindən yanaşılmalı, onda "mənəvi məna"[5] axtarılmalıdır. Belə başlanğıcı o, xarakterik və tipik azadlıq və zərurət kateqoriyası ilə müəyyən edilən "xalq inamı"[6], din adlandırırdı. Xomyakov deyirdi ki, tarix dinin iki əsas — Kuşit və İran formalarını tanıyır. Onun fikrincə, Kuşit dininin daxili toxumu "zərurətdir", İran dinininki "azadlıqdır". Xomyakovun nöqteyi-nəzərincə, Qərbin xristian kilsəsi öz inkişafında iranlıq prinsipini təhrif etmişdir. Məhz buna görə Qərb xalqları çıxılmaz vəziyyətə düşüb. Şərq xristianlığı isə (pravoslavlıq) bu prinsipləri öz təmizliyində saxlamışdır. Buna görə də Xomyakov demişdir ki, "Biz öz üstünlüyümüzlə fəxr edə bilmərik: o, ilahinin kəramətindən baş verir. İlahi bizə imkan verir ki, bu inamı Şərq kilsə bulağının ən təmiz yerindən götürək"[7]. Xomyakov rus tarixi prosesinin konsepsiyasını da bu nəzəriyyə əsasında yaratmışdır.

Xomyakov konkretlik, məqsədlilik və reallıq ideyasının tərəfdarı olmuşdur. O, Avropa mədəniyyətinin formal, quru və rasionalistik xarakterini tənqid edirdi. Xomyakov Hegelin fəlsəfəsini rasionalizmin kulminasiya nöqtəsi sayırdı. Onun fikrincə, Hegel "anlama qanunlarını büsbütün dünya ruhunun qanunları

ilə əvəz edirdi"[8]. Hegel fəlsəfəsi varlığın başlanğıcını mütləq ideyada, dünya ruhunda görürdü. Xomyakova görə məhz ruh hər şeyin başlanğıcı, çıxış nöqtəsidir. Digər tərəfdən, rasionalizm özünün başa çatmasını Hegeldən sonrakı materializmdə, başlıca olaraq Feyerbaxın materializmində tapır. Xomyakovun fikrincə, materializm Hegel ideyasının yerinə maddi "substratı" qoyur ki, bu da başlanğıc kimi daha mücərrəddir.

Xomyakov irrasional qnoseologiya cərəyanında hərəkət edərək, kainatın mahiyyətini "iradəli zəka" və onun təzahürü — həqiqi aləmi adekvat dərk etməyi bacaran idrak forması axtarırdı. Onun fikrincə, yer üzündə insanın bütün təbii mənəvi funksiyaları "daxili biliyi ilə", "ağılla, dərrakə ilə, görməklə", "canlı biliklə" dərk olunur. Lakin idrakın funksiyasının bütün mərtəbələri öz xarakteristikasını ən yüksək dərəcəli inamdan alır.

Xomyakov bütün sosialist və kommunist təlimlərinə düşmən münasibət bəsləyirdi, onları Qərb ruhunun xəstəliyi hesab edirdi. Xomyakovun sosial-siyasi görüşləri haqqında nə demək olar? Onun sosial-siyasi konsepsiyasının əsas mahiyyəti aşağıdakılardan ibarətdir: patriarxal icmanın və icma münasibətlərinin idealizə edilməsi. Xomyakova görə bu, "proletarçılıq yarasından", xalqın inqilabi hiddətindən uzaqlaşmağa kömək edir. O, pravoslavlığa əsaslanan maarifçiliyin, həmçinin mütləqiyyətin ardıcıl surətdə müdafiə olunmasının tərəfdarı idi.

Xomyakovun siyasi proqramında bəzi dvoryan liberalizm tədbirlərinin, o cümlədən ümumtəbəqə torpaq qurultayının keçirilməsi, seçkili iclasçıların iştirakı ilə azad məhkəmələrin seçilməsi, ölüm cəzasının ləğvi, söz, mətbuat azadlığı və s. nəzərdə tutulmuşdur. Xomyakov təhkimçilik hüququnun əleyhdarı kimi kəndlilərin azad olunmasına dair özünün layihəsini irəli sürmüşdür. Həmin layihə inqilabçı demokratlardan fərqli olaraq torpağın yalnız bir hissəsinin kəndlilərə verilməsini və onlardan torpaq pulu alınmasını nəzərdə tuturdu. Beləliklə, "icma" və "kilsə" pərəstişliyini qəbul edən Xomyakovun sosial fəlsəfəsi istər fərdiyyətçilik, istərsə də kazarma kollektivçiliyinin aradan

qaldırılmasına yönəlmişdi. Bu isə rus pravoslav kilsəsinin azadlığı və məhəbbəti bərqəraretmə prinsiplərinə uyğundur.

Slavyanofilçiliyin digər banilərindən biri də Kireyevski olmuşdur.

İVAN VASİLYEVİÇ KİREYEVSKİ

KİREYEVSKİ (1806—1850) Moskvada dvoryan-mülkədar ailəsində doğulmuş, Peterburqda vəba xəstəliyindən vəfat etmişdir. O, rus dini fəlsəfəsinin əsasını qoyanlardan biri olmuşdur. Kireyevski romantik şair V. A. Jukovski və atalığı A.A.Yelaginin rəhbərliyi altında yaxşı ev təhsili almışdı. O, hələ gənc ikən A.A.Yelaginin təsiri nəticəsində fəlsəfə ilə maraqlanmış, 1819-cu ildə Şellinqin əsərləri ilə tanış olmuşdur. Kireyevski Almaniyada səfərdə olmuş və orada Yelaginin və Hegelin mühazirələrini dinləmişdir. Rusiyaya qayıtdıqdan sonra 1832-ci ildə "Европеец" ("Avropalı"), 1845-ci ildə isə "Москвитянин" ("Moskvalı") jurnallarını təsis etmişdi. O, bu jurnallarda həm də fəlsəfə tarixi məsələlərinə xüsusi diqqət yetirmişdir.

Kireyevskinin fəlsəfə tarixi konsepsiyasında alman idealist fəlsəfəsinə xeyli yer verilmiş, bu fəlsəfə rasionalizmin sonrakı inkişafı kimi qiymətləndirilmişdir. O deyirdi ki, bu məsələdə Şellinqin sistemi müstəsnalıq təşkil edir. Bu sistem fəhmi təfəkkürün əsassızlığını göstərən mənfi və xristian fəlsəfəsinin əsaslarını şərh edən müsbət cəhətləri özündə birləşdirir. Lakin Şellinq özlüyündə inamın və zəkanın qarışığından ibarət olan bir sistem yaratmışdır. O da ki, nə din, nə də fəlsəfə idi. Ona görə də bu alman mütəfəkkirinin səylərini də tam uğurlu hesab etmək olmaz. Kireyevski qeyd edir ki, Hegel Şellinqlə birlikdə fəhmi idrakın məhdudluğunu aydın görür və onu tənqid edirdilər. Onlar belə hesab edirdilər ki, bu çatışmamazlığı aradan qaldırmışlar. Əslində isə nə Hegel, nə də ki, Şellinq buna nail ola bilmədilər, hətta öz fəlsəfi sistemlərinin başlanğıcını qədim mütəfəkkirlərdən və xüsusilə Aristoteldən götürərək mücərrəd

təfəkkürün bütün səciyyəvi xüsusiyyətlərini öz fəlsəfi təlimlərində əks etdirdilər. Kireyevski haqlı olaraq deyirdi ki, alman fəlsəfəsində zəka haqqında anlayış ən yüksək idraki qabiliyyət hesab edilməsəydi, rasional təfəkkürün məhdudluğu başa düşülsəydi, əgər o, həqiqətin dərk olunmasında vahid alət sayılmasaydı, bu idrak forması yalnız üsullardan biri hesab edilsəydi, onda heç kəs müqəddəs ataların təliminə qarşı çıxmazdı.

Kireyevski hadisələrin dərk olunmasında zəkanın və etiqadın rolunu nəzərdən keçirərək idrakın iki formasından bəhs edirdi. Onun biri Qərbi Avropa ölkələrinə məxsus mücərrəd rasional idrak formasıdır, digəri isə tam "canlı" idrakdır. Bu idrak forması rasional idrak formasından başqa etik, estetik və digər anları da özündə cəmləşdirir. Kireyevskinin fikrincə, "canlı" idrak da dini inama tabe etdirilməlidir. İdrakın bu forması dinə əsaslanan pravoslav-slavyan dünyasına xasdır. Bu isə rus cəmiyyətinin xarakterini, onun yüksək savadsızlığını göstərir. Yuxarıda deyilənlərdən Kireyevski belə nəticəyə gəlir ki, "rasionalizm" yarasına sahib olmuş Qərb mədəniyyəti ölümə məhkumdur. Onu yalnız rus xalqına məxsus pravoslav-slavyan mədəniyyəti xilas edə bilər.

Bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, Kireyevski rus xalqına Avropa mədəniyyətindən üz döndərməyi məsləhət görürdü. Əksinə, o deyirdi ki, hər iki mədəniyyətin biri digərini inkar etməməlidir, əks halda bunların hər ikisi birtərəfli olar. Əsas vəzifə ondan ibarətdir ki, Müqəddəs Pravoslav Kilsəsinin təlimlərinə sadiq olmaqla yanaşı, eyni zamanda, Qərb mədəniyyətini yüksək qiymətləndirməliyik. Kireyevski özü haqqında yazırdı ki, "... mən qərbi indi də sevirəm, mən öz tərbiyəmlə, həyat tərzimlə, adətimlə, ürəkdən gələn vərdişlərimlə ona borcluyam".

Kireyevskinin dini fəlsəfi ideyaları ölümündən sonra da öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Həmişə olduğu kimi indi də o, rus fəlsəfəsinin proqramına daxil edilmişdir. Kireyevskinin proqramlarının müxtəlif hissələri rus filosofları tərəfindən həyata

keçirilir. Bütün bunlar millətin təcrübədən yüksəkdə duran biliyindən xəbər verir. Son nəticədə onu da demək lazımdır ki, Kireyevski müqəddəs rus ruhunun həqiqi ifadəçisi olmuşdur.

Rus dini fəlsəfəsinin inkişafında slavyanofilçilərin digər nümayəndələri K.S.Aksakovun, Y.F.Samarinin də böyük rolu olmuşdur. Slavyanofilçilərin yaşlı nəsli A.Xomyakovun, İ.Kireyevskinin, K.Aksakovun və Y.Samarinin fəlsəfi və siyasi görüşlərinin öyrənilməsi göstərir ki, onları siyasi irticada günahlandırmaq düzgün olmazdı. Slavyanofilçilərin hamısı etiqadlı demokratlar kimi sübut etməyə çalışırdılar ki, slavyanlar, xüsusən də ruslar hər cür demokratik prinsipləri həyata keçirməyə səy göstərmişlər. Doğrudur, slavyanofilçilər mütləqiyyəti müdafiə edir, siyasi azadlıq işinə böyük əhəmiyyət vermirdilər. Bu məsələdə slavyanofilçi qərbçilər fərqlənirdilər. Çünki onlar istəyirdilər ki, Rusiya öz siyasi inkişafında Qərbi Avropa yolu ilə getsin. Slavyanofilçilər üç prinsipi rəhbər tuturdular: pravoslavçılıq, mütləqiyyət, xalqçılıq. Onlar həmin prinsipləri mürtəce mənada izah etmirdilər. Slavyanofilçilər, pravoslavçılıq deyəndə, inanan xristian dindarların azad cəmiyyətini nəzərdə tuturdular. Gizlətmək olmaz ki, onlar mütləqiyyət tərəfdarı idilər. Lakin bu dövlətdən onlar vicdan, söz, mətbuat azadlığını tələb edirdilər. Xalqçılıq isə slavyanofilçilərin təsəvvüründə — fəal qüvvə, həqiqət, xalqların öz müqəddəratını müəyyən etməsi demək idi. Onlar deyirdilər ki, öz müqəddəratını müəyyənləşdirmə prinsipi pozula bilər. Lakin bu prinsip heç bir zaman məhv edilə bilməz.

Dediklərimizdən aşağıdakı nəticəyə gəlirik: slavyanofilçilər pravoslav Şərqinin əbədi həqiqətlərinin ideoloji ifadəsini rus torpağının tarixi həqiqətləri ilə üzvi şəkildə birləşdirərək xalq kütlələrini yüksək şüurluluq səviyyəsinə qaldırdı. Rus torpağı slavyanofilçilər üçün hər şeydən əvvəl xristian həqiqətlərinin daşıyıcısı rolunu oynamış, xristian həqiqətləri isə pravoslav kilsəsinə mənsub olmuşdur. Slavyanofilçilik pravoslav xristianlığını mədəniyyətin, dinin ayrıca növü kimi qiymətləndirmiş və

Qərb katolikliyindən fərqli olaraq yeni həyat tərzi yaratdığını xüsusi vurğulamışdır. Ona görə də slavyanofilçilik, nəinki milli özünüdərketmə tarixində, həm də pravoslav özünüdərketmə tarixində böyük əhəmiyyətə malikdir.

İndi isə qərbçilərin dini-fəlsəfi və siyasi görüşlərinin qısa təhlilini vermək istərdik.

QƏRBÇİLƏR

Qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin 40—50-ci illərində qərbçilər təhkimçilik hüququnun ləğv olunmasının və Rusiyanın Qərbi Avropa yolu ilə inkişafının zəruriliyini məqsədəmüvafiq hesab edirdilər. Nəzərə almaq lazımdır ki, bir sıra qərbçilərin dünyagörüşü öz sabitliyi ilə fərqlənmirdi. Onlardan bəziləri tipik qərbçilik baxışlarından çəkinir, bəziləri isə kilsəni tənqid edərək materializmə meyl göstərirdi. Bəs bütünlükdə qərbçilərin fəlsəfi düşüncələri haqqında nə demək olar? Bu suala cavab vermək üçün qərbçilərin görkəmli nümayəndələrinin fəlsəfi görüşlərinin təhlilini vermək məqsədəmüvafiq olardı. Onlardan biri Çaadayev olmuşdur.

PYOTR YAKOVLEVİÇ ÇAADAYEV

ÇAADAYEV (1794—1856) varlı mülkədar ailəsində doğulmuşdur. O, Moskva universitetində oxumuş, ali təhsilini başa vurmadan ordu sıralarına getmişdir. 1823-cü ildən 1826-cı ilə qədər Avropaya səyahət etmiş və orada Şellinqlə tanış olmuşdur. Şellinqin dini-fəlsəfi ideyaları Çaadayevə dərin təsir bağışlamışdır. 1829—1831-ci illərdə "Fəlsəfi məktublar" adlı traktatını yazmışdır. Bu traktat ayrı-ayrı məktublardan ibarətdir. 1836-cı ildə "Teleskop" jurnalında birinci məktubu dərc olunmuşdur. Bu məktublarda Çaadayev katolisizmin tərəfdarı olduğunu göstərmiş, kilsə tərəfindən qəbul edilmiş bütün mərasimlərə riayət olunmasının zəruriliyini bildirmişdir. O yazırdı: "Kilsə təlimlə-

rinin itaətkarlığı insan ruhunu daha da möhkəmləndirir. Buna görə də hər bir adam üçün həmin təlimin böyük əhəmiyyəti vardır". Məktublarda Çaadayev Qərbi Avropanı tərifləyərək göstərirdi: Avropada "borclu olmaq, ədalətlilik, hüquq, nizam-intizam ideyaları orada cəmiyyət yaradan hadisələrin özündən doğmuşdur". Rusiyaya münasibətdə isə Çaadayev son dərəcə tənqidi əhvali-ruhiyyədə idi. O deyirdi: "...biz nə Qərbə, nə də ki, Şərqə məxsusuq, bizdə onların heç birinin ənənəsi yoxdur"[9]. "Biz dünyada tənhayıq, biz bu dünyaya heç nə verməmişik və heç nə də öyrətməmişik, biz kütləyə heç bir bəşəri ideya gətirməmişik..."[10] I Nikolay bu məktubla tanış olduqdan sonra Çaadayevi dəli adlandırmışdı. Nikolay tam ədalətsizlik etmişdir. Çünki bu məktub əsasında Çaadayevi Vətəni sevməməkdə günahlandırmağa heç bir əsas yox idi. O, Vətəni sevdiyi üçün onun dərdindən söhbət açaraq deyirdi ki, "biz sosial problemləri həll etməliyik... və bəşəriyyəti maraqlandıran suallara cavab verməliyik"[11]. Çaadayev xalq üçün ağlayırdı, ona yol göstərmək istəyirdi. Çaadayevi düzgün başa düşmədilər, nəticədə o, ağır xəstələndi. Buna baxmayaraq o, bir il müddətində öz evində əsir kimi yaşadı, polisin nəzarəti altında saxlanıldı. Çaadayevin başıbəlalı birinci məktubu ikinci dəfə yalnız 1906-cı ildə "Fəlsəfə və psixologiya" jurnalında, 1914—1919-cu illərdə isə Gerşenzonun redaktəsi ilə "Çaadayevin əsərləri külliyatı və məktubları"nda dərc edilmişdir.

Çaadayevin fəlsəfi dünyagörüşünün əsasən dini xarakter daşıdığını inkar etmək olmaz. O göstərirdi ki, həqiqət və xeyir ideyalarını birləşdirmək arzusunda olanlar "vəhylər həqiqətinə can atmalıdırlar". Lakin Çaadayevin dini ideyaya, katolisizmə marağı onun üçün məqsəd deyildir. O, öz sistemini yaradarkən antik cəmiyyətdən XIX əsr utopik sosializmindən və Şellinqəqədərki klassik fəlsəfənin ideyalarından geniş istifadə etmişdir. Çaadayev A.İ.Turgenevə ünvanladığı məktubunda yazırdı: "Mənim dinim heç də ilahiyyatçıların dini ilə üst-üstə düşmür... Əgər mən din axtardığım vaxtlarda hazır dinə rast gəlsəydim onu qəbul edərdim; lakin mən onu tapmadıqda, fenelonların, paskalların, leybnitslərin və bekonların etiqadlarını qəbul etməyə məcbur oldum. Yeri gəlmişkən onu deyim ki, Siz məni həqiqi katolik hesab etməkdə haqsızsınız[12]". Çaadayevin həmin ifadələrinə baxmayaraq biz onun fəlsəfi yaradıcılığında dini meyllərin və həyat hadisələrinə idealistcəsinə yanaşdığının şahidi oluruq. O, bu barədə belə yazırdı: "Bizim həyatımızda iki həqiqi qüvvə vardır. Onun biri bizim daxilimizdədir, bu qüvvə "qeyri-kamildir", digəri isə bizdən kənardadır, özü də "kamil" ideyadır. Həmin "kamil" qüvvədən biz xeyir, borclu qalmaq, comərdlik, qanun ideyalarını əldə edirik. Onlar zəkanın arasıkəsilməz varisliyi nəticəsində nəsildən-nəslə keçir və vahid ümumi şüur yaradır".

Çaadayevin insan haqqında təlimi öz dövründə böyük maraq oyatmışdı. O, insanı fiziki və mənəvi aləmin obyektiv vəhdəti kimi başa düşürdü. Varlığın və təfəkkürün eyniliyini isə Çaadayev gah onların "paralelizmi", gah da "vəhdəti" kimi izah edirdi. Onun fikrincə, fiziki aləm "maddi elementlərdən" — atomlardan və molekullardan ibarətdir. Onların məcmusu isə məkanda mövcud olan bütün cismləri əmələ gətirir. Çaadayev cismləri xarici aləmin obyektiv forması hesab edir və deyirdi ki, onlar zaman etibarı ilə subyektivdirlər. O, fiziki aləmdə hərəkəti mexaniki hərəkət kimi başa düşür və ilk təkanverici qüvvənin Allah olduğunu sübut etməyə çalışırdı. Şüuru dini mövqelərdən izah edərək göstərirdi ki, şüur təbiətin mexaniki qanunlarına tabe deyildir, Allah yaradıcılığının nəticəsidir.

Çaadayevin idealizmi, həmçinin onun idrak prosesi anlayışında da təzahür edirdi. O, idrakın iki növünü bir-birindən fərqləndirirdi. Onun birini təcrübi, digərini isə vəhylər vasitəsilə həyata keçirilən idrak adlandırırdı. Çaadayev belə hesab edirdi ki, təcrübi yolla həyata keçirilən idrak prosesində fiziki aləmin hadisələri dərk olunur. Təcrübi idrak həm empirik, həm də rasional formada, mühakimələr vasitəsilə baş verir. Mühakimlərin məntiqi təbiət hadisələrinin məntiqi ilə müəyyən edilir. Ona görə də təbiət elmləri sahəsində insan zəkası yüksək həqiqətlər

səviyyəsinə qalxır. Onun fikrincə, bu idrak ruhani, mənəvi aləmi dərk etmək imkanından məhrumdur, ruhani aləmi dərketmənin mümkün forması vəhylərdir.

Çaadayev təhkimçilik Rusiyasının o zamankı şəraitində həm də sosial utopiya nəzəriyyəsini işləyib hazırlamışdı. Bu nəzəriyyə obyektiv tarixi zərurətə, zərurət və azadlığın vəhdəti, bütün insanların və xalqların bərabərliyi və birliyi ideyalarına əsaslanmışdı. Çaadayev fərdiyyətçiliyin əleyhinə çıxış edərək əxlaqi cəhətdən kamil və həqiqətən azad şəxsiyyətin yetişdirilib tərbiyə olunmasının zəruriliyinə xüsusi diqqət yetirirdi. Qərbçiliyin digər parlaq nümayəndəsi Stankeviç olmuşdur.

NİKOLAY VLADİMİROVİÇ STANKEVİÇ

STANKEVİÇ (1813—1840) Voronejdə varlı mülkədar ailəsində doğulmuşdur. Rusiyada qərbçilik hərəkatının meydana gəlməsi "Stankeviç dərnəyi"nin fəaliyyəti ilə əlaqədardır. Dərnəyə Stankeviçin Moskva universitetində oxuyan tələbə dostları da daxil olmuşdur. Stankeviçin dərnəyinə V.Belinski, K.Aksakov, M.Lermontov və bir sıra başqaları da daxildilər. Qərbçi Gertsen və Oqoryovun da öz dərnəkləri var idi. Onların hamısı, əsasən, fəlsəfə, poeziya və musiqi ilə məşğul olur, Kantın, Fixtenin, Şellinqin, Hegelin, son zamanlarda isə Feyerbaxın fəlsəfəsini öyrənirdilər. Stankeviçin dünyagörüşünün formalaşmasına rus idealistləri M.Ç.Pavlov, N.İ.Nadejdin təsir göstərmişdilər. Stankeviç Hegelin fəlsəfəsini mükəmməl öyrənmək üçün 1838—1839-cu illərdə xaricə getmişdi. O, Berlində Hegelin məntiqinə dair professor Verderin pullu mühazirələrində iştirak etmişdi. Stankeviç az nəşr olunduğu üçün onun fəlsəfi görüşləri haqqında məlumatı müasirlərinin məktublarından və xatirələrindən almaq mümkündür. Fəlsəfədə Stankeviç, əsasən, etik problemlərlə məşğul olurdu. O deyirdi ki, fəlsəfə insan etiqadı və inamını əsaslandırmalı, möhkəmləndirməli, onun həyatının məqsədini müəyyən etməli, bunlara nail olmaq üçün bütün bi-

likləri birləşdirməlidir. Stankeviç çalışırdı ki, fəlsəfənin köməyi ilə insanların şəxsi həyatı üçün lazımi biliklər verilsin. Onlar inamla yaşasın, gələcəyə nikbinliklə baxsınlar.

Stankeviç etikasının baş prinsipi məhəbbət ideyasından ibarət idi. "Varlığın sirlərinin" tapılmasını o, insanlar arasındakı ziddiyyətlərdə deyil, onların məhəbbət yolu ilə birləşməsində görürdü. Stankeviçin fikrincə, əxlaqi dəyərlərin əsasında insan ruhunun daxili səsi durur, iradə azadlığı və məhəbbət əxlaqın əsasıdır[13]. O, M.Bakuninə məktubunda yazırdı ki, "bütün təbiət zəkaya doğru təkamül edən vahid orqanizmdir. Həyat — məhəbbətdir, onun əbədi qanunları, əbədi icraçısı — zəka və iradədir. Həyat məkan və zamanda sonsuzdur, çünki o, məhəbbətdir. Məhəbbət başlanandan həyat da başlanmışdır. Nə qədər ki, məhəbbət var, həyat məhv olmayacaqdır, nə qədər ki, məhəbbət var, həyat sərhədlər tanımayacaqdır"[14].

Stankeviç göstərirdi ki, fəlsəfə elementlərə parçaladığını birləşdirirkən poeziyaya çevrilir. O, hesab edirdi ki, fəlsəfə konkret mövcud varlığa münasibətdə həqiqəti aşkara çıxarır. Onun nəzərincə, belə varlıq canlı şəxsi ruhdur. Yuxarıda dediklərimizdən aydın olur ki, Stankeviç bir sıra orijinal etik fikirlərin müəllifi olsa da, hər hansı bir fəlsəfi sistemi yarada bilmədi. Şübhəsiz ki, Stankeviç özünün sonrakı intellektual təkamülü prosesində xristian fəlsəfəsinin orijinal sistemini işləyib hazırlaya bilərdi və tipik qərbçi kimi qalmazdı. Müəyyən olmayan səbəblərdən o bunu etmədi, yaxud da bacarmadı. Qərbçiliyin ən görkəmli nümayəndələrindən biri Belinski olmuşdur.

VİSSARİON QRİQORYEVİÇ BELİNSKİ

BELİNSKİ (1811—1848) Finlandiyada dənizçi həkim ailəsində doğulmuş və Peterburqda vəfat etmişdir. O istedadlı ədəbi tənqidçi idi. 1829-cu ildən 1832-ci ilə qədər Moskva universitetində təhsil almışdır. 1833-cü ildə Stankeviçin dərnəyinə daxil olmuş və orada "Teleskop" jurnalında ədəbi-tənqidi məqalə-

lərlə çıxış etmişdir. Bu dərnəkdə o, Şellinqin təbiət fəlsəfəsi ilə tanış olmuş, Fixtenin fəlsəfəsi ilə maraqlanmış, 1837-ci ildən 1840-cı ilə qədər Hegel fəlsəfəsinin pərəstişkarlarından birinə çevrilmişdir.

1839-cu ildə o, Moskvadan Peterburqa köçmüş, "Vətən qeydləri" jurnalında əməkdaşlıq etmişdir. Həmin il o bu jurnalda "gerçəkliklə barışma" ruhunda yazılmış üç məqalə dərc etdirmişdir. İctimai problemlərin həllində Belinskinin çıxış nöqtəsi Hegelin "cismaniləşmiş zəka" ruhunda başa düşdüyü "gerçəklik" olmuşdur. O, mövcud ictimai quruluşu dünyəvi zəkanın inkişafında zəruri mərhələ kimi başa düşür, insanın onunla mübarizə hüququna qarşı çıxırdı. Belinski D.P.İvanova 1837-ci il avqustun 7-də yazdığı məktubunda inqilabi ideyanı və hərəkəti, ümumiyyətlə, "siyasəti" tənqid edirdi. Bu barədə o belə yazırdı: "Cəhənnəm olsun siyasət, yaşasın elm". Daha sonra o deyirdi: "Rusiya konstitusiya və parlament üçün yetişməmişdir". Onun ümidi inqilaba və konstitusiyaya deyil, maarifə gəlirdi. Lakin bu heç də o demək deyildi ki, Belinski mütləqiyyətin — təhkimçilik quruluşunun tərəfdarı olmuşdur. Üç ilə yaxın davam edən "gerçəkliklə barışma" dövründə Belinski alman idealist fəlsəfəsinin təsirinə məruz qalmışdı. O, Hegelin "bütün gerçəklik ağlabatandır, bütün ağlabatan gerçəkdir" müddəasını qəbul edərək mövcud olanı gerçəkliklə eyniləşdirməkdə düzgün yol tutmamışdı. Ona görə də mütləqiyyət — monarxiya qaydalarının "gerçəkliyi və ağlabatanlığı" barədə düzgün olmayan fikir söyləmişdi. Heç şübhəsiz ki, Hegelin fəlsəfəsi ona böyük təsir etmişdir. G.V.Plexanov tamamilə haqlı olaraq deyirdi ki, Belinski Hegelin ardınca səhvə yol vermişdir. Bunu Belinski özü də etiraf etmişdi. 1841-ci il martın 1-də V.P.Botkinə məktubunda göstərirdi ki, "Mənim Hegelə acıqlanmağımın mühüm səbəbi var, çünki hiss edirəm ki, Rusiya gerçəkliyi ilə barışmaqda, Zaqoskini və ona bənzər iyrəncləri tərifləməkdə, Şillerə nifrət etməkdə ona sadiq qalmışam"[15].

Lakin Belinskinin gerçəkliklə barışması faktını yalnız Hegelin təsiri ilə izah etmək düzgün olmazdı. Onun inqilabi ideyalardan yayınması daha dərin səbəblər üzündən baş vermişdir. O, təhkimçilik Rusiyasının sosial-siyasi şəraiti ilə əlaqədar idi. Bundan başqa, 1839-cu ilin sonunda Belinski başa düşdü ki, onu gerçəkliklə "barışmağa" sövq edən demokratik, təhkimçilik əleyhinə səyləri və fəlsəfi idealizmi arasındakı ziddiyyətlər idi.

Belinskinin gerçəkliklə "barışması" uzun sürmədi. 1841-ci ildə o, özünün səhv ideyalarından imtina etdi, bununla da fəaliyyətində yeni dövr başlandı. Həmin dövr inqilabi demokratizm və utopik sosializm ideyalarının inkişafı ilə səciyyələnirdi. Belinskinin sosial-siyasi görüşlərinin dəyişməsi Hegelin sisteminə qarşı onun münasibətinə də böyük təsir göstərmişdir. O, 1841-ci il martın 1-də V.P.Botkinə məktubunda yazırdı: "Mən çoxdan hiss etmişdim ki, Hegelin fəlsəfi fikir tarixində yalnız bir andır, onun nəticələrinin mütləqliyi heç bir şeyə yaramaz, onunla barışmaqdan ölmək daha yaxşıdır"[16].

Belinski Hegelin konstitusiyalı monarxiyaya dair görüşlərinin dövlət idealı kimi qələmə verməsini dar anlayış adlandırmış və Prussiya monarxiyasını tərifləyib göylərə qaldırmasını kəskin tənqid etmişdir. Artıq 40-cı illərdə fəlsəfənin xarakteri və vəzifələrinə dair Belinskinin yeni görüşləri formalaşmışdı. O, belə hesab edirdi ki, yeni fəlsəfə elmi "yanılmalardan", transsendentalizmdən və ilahiyyatdan, insan zəkasını bütün fantastik və mistik ideyalardan həmişəlik azad etməlidir[17]. Belinski əksər halda rus pravoslav kilsəsinə nifrət bəsləyir, sübut etməyə çalışırdı ki, insanın mənəvi təbiətini onun fiziki təbiətindən ayırmaq olmaz. O deyirdi ki, Fransada "...çoxları xristianlıqdan imtina edərək hələ də inadla hansısa bir Allaha tərəf dururlar"[18].

Yaxın keçmişə qədər Belinskini bu fikirlərinə görə ateist hesab edirdilər. Belə səhvlər yolverilməzdir. Heç olmasa ona görə ki, ölümünə çox az qalmış o, bu məsələyə öz münasibətini bildirərək göstərmişdir: "Günahlarını yumaq üçün dünyaya gələn insan övladı hamı üçün xeyirli olmağa çalışmışdır. O, Allahın oğludur, adamları əsl insani məhəbbətlə sevmiş və onların di-

lənçiliyinə, natəmizliyinə, eybinə, əxlaqsızlığına, qüsurlarına, acı davranışlarına və şər hərəkətlərinə ürəkdən ağrımışdır. Son nəticədə, Allahın sözü olan sevgi və qardaşlıq dünyanı hər cür bəladan xilas etməlidir".

Belinskinin fəlsəfi görüşlərinin mərkəzində onun kainata dialektik baxışı, gerçəklik hadisələrinə və idrak prosesinə dialektikcəsinə yanaşması dururdu. G.V.Plexanov yazanda ki, "...Belinski dırnaqlarının ucuna qədər dialektik olmuşdur"[19] — heç bir səhvə yol verməmişdir. Belinski öz əsərlərində kainatın maddiliyi, onun inkişaf qanunauyğunluqları haqqında bir sıra ağlabatan və bəhrəli fikirlər söyləmişdir. Elə 40-cı illərdə onun materializm mövqelərinə keçməsi də gerçəkliyə olduğu kimi yanaşmağı, onun inkişafını və çoxtərəfliyini tələb edən dialektik mövqelərindən irəli gəlmişdir.

Bir neçə söz də Belinskinin sosioloji görüşləri barədə. Şübhəsiz ki, ictimai həyat hadisələrinin anlaşılmasında Belinski idealist olmuşdur. O, tarixi prosesin mənbəyini yeni ideyalar irəli sürən şüurun inkişafında görürdü. Bütövlükdə cəmiyyət hadisələrinin izahında idealist olsa da, Belinskinin sosial konsepsiyasına aşağıdakı fikirlər daxil idi: tərəqqinin sonsuzluğuna inam; tarixi fatalizmə (qəzavü-qədərə) düşmən münasibət; öz vaxtını keçirmiş ictimai qaydalara qarşı mübarizənin qanuniliyinin bərqərar olması; tarixi inkişafda xalq kütlələrinin mənafelərinin və fəal mübarizəsinin müdafiə olunması; milli və ümumbəşəri dəyərlərin təsdiqi. Belinski realist incəsənətin prinsiplərinin əsaslandırılmasında xüsusi maraq doğurur. Bir sıra müəlliflər, o cümlədən N.O.Losski, V.V.Zenkovski sübut etməyə çalışırdılar ki, guya Belinski "özlüyündə fəlsəfənin gələcək inkişafı üçün heç nə etməmişdir. Guya onun tədqiqatlarının əsasında Allahı axtarması dururdu". Bu nəticələrlə qəti razılaşmaq olmaz. Doğrudur, çox qısa, lakin mənalı həyatında Belinski tez-tez özünün fəlsəfi nəticələrini dəyişirdi. O da təkzibolunmaz həqiqətdir ki, sovetlər dövründə onu daha çox materializmə doğru çəkir, dünyagörüşünün idealist meyllərinə lazımi əhəmiyyət vermirdilər. Bütün bunlara baxmayaraq, Belinski rus mədəniyyətinin, onun fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrinin inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

Qərbçilərin digər bir nümayəndəsi rus siyasi fikrinə və inqilabi hərəkatına böyük təsir göstərmiş Gertsen olmuşdur.

ALEKSANDR İVANOVİÇ GERTSEN

GERTSEN (1812—1870) Moskvada anadan olmuş, varlı rus mülkədarı İ.A.Yakovlevin Ştutqartdan Rusiyaya gətirdiyi alman qızı Luiza Qaaqdan kəbinsiz doğulmuş, Parisdə vəfat etmişdir. Gertsen 1833-cü ildə Moskva universitetinin fizika-riyaziyyat bölməsini bitirmişdir. 1834-cü ilin iyul ayında universitetin inqilabi istiqamətli dərnəyində iştirak etdiyi üçün həbsə alınmış və Rusiyanın şimal-şərqinə sürgün olunmuşdur. 1840-cı ildə Moskvaya qayıtmış, may ayında Peterburqa köçmüşdür. 1841-ci ildə yenidən həbs olunmuş və Novqoroda sürgün edilmişdir. Sürgündən qayıtdıqdan sonra Moskvada yaşamış, 1842-ci ildən ədəbiyyat və fəlsəfə ilə məşğul olmuşdur. 1847-ci ildən Fransada mühacirətdə olmuş, Parisdə jurnallar nəşr etdirmişdir.

Gertsenin fəlsəfi problemlərə həsr olunmuş ilk əsərləri 30-cu illərin başlanğıcına təsadüf edir. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: "İnsanın təbiətdə yeri barədə" (1832-ci ilin sonu) məqaləsi və "Kopernikin günəş sisteminin analitik şərhi" mövzusunda yazdığı namizədlik dissertasiyası (may 1833-cü il). Bu əsərlər üç mənada böyük maraq doğurur: birincisi, həmin əsərlər göstərir ki, artıq universitetin axırıncı kursunda Gertsen qədim və yeni dövrün bir sıra böyük fəlsəfi sistemləri haqqında təsəvvürə malik imiş. O, 20-ci illərin rus təbiətşünaslarının fəlsəfi ideyalarına, xüsusən də Maksimoviçin və Pavlovun ideyalarına böyük maraq göstərmişdir. İkincisi, bu əsərlərdən həm də aydın olur ki, o, təbiət və insan haqqında idealist baxışlara şərik çıxmışdır. Üçüncüsü isə sübut edir ki, Gertsenin metodologiya məsələlərinə dərin marağı olmuşdur. Məsələn, o, rasional metodun empirik metodla birləş-

dirilməsini zəruri hesab edirdi. Analiz və sintezin bir "idrak üsulu" kimi vəhdəti tələbini irəli sürürdü.

Haradasa, 1834-cü ildə sen-simonçuluqla tanışlıqdan sonra Gertsen dini problemlərə maraq göstərir, sosializm təlimlərini ilkin xristianlıqla birləşdirməyə çalışırdı. Onun bu səyləri çox çəkmədi. 1842-ci ilin başlanğıcında dindən uzaqlaşdı. Gertsenin timsalında belə qənaətə gəldi ki, məntiqi yolla Allahın varlığını və ruhun ölməzliyini sübut etmək, dini görüşlərə zəka ilə bəraət qazandırmaq mümkün deyildir[20].

Sonrakı illərdə Gertsen "Elmdə diletantizm" (1842—1843), "Təbiətin öyrənilməsinə dair məktublar" (1845—1846), "O taydan" (1847—1850), "Rəqibə məktublar" (1864), "Oğlum A.A.Gertsenə məktub" (1876) kimi fəlsəfi əsərləri yazıb çap etdirmişdir. Həmin əsərlərdə fəlsəfi yaradıcılığının əsas problemi varlıq və təfəkkürün, həyat və idealın vəhdətindən ibarət olmuşdur. Tarix fəlsəfəsi sahəsində onun diqqət mərkəzində ictimai qanun problemi durmuşdur. Bu qanunu Gertsen tarixin kortəbii hərəkatı ilə fərdlərin şüurlu fəaliyyətinin əlaqələndirilməsi kimi başa düşürdü. Sosial-siyasi sahədə nəzəriyyə və praktikanın vəhdəti şüarı Gertseni xalq kütlələrini sosialist çevrilişinə hazırlayan inqilabi maarifçilik uğrunda mübarizəyə aparıb çıxardı.

Gertsen "Təbiətin öyrənilməsinə dair məktublar"ında əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi ideyasını metodoloji istiqamətdə inkişaf etdirmişdir. O, burada həm də təbiətşünaslıq və fəlsəfə arasında mövcud antoqonizmin ləğv olunmasının zəruriliyi haqqında söhbət açmışdır. Gertsen təcrübi elmlər sahəsində çalışan alimləri Hegel tərəfindən işlənib hazırlanmış elmin metodundan istifadə etməyə çağırırdı. O, fəlsəfənin təbiətşünaslıqla əlaqəsinə böyük məna verirdi. Gertsen XVIII əsrdə və XIX əsrin başlanğıcında rus və Avropa fəlsəfəsindəki ənənələri davam etdirərək fəlsəfənin təbiətşünaslıqla yaxınlaşmasının zəruriliyini əsaslandırmağa çalışır, hesab edirdi ki, müasir təbiətşünaslığın ən mühüm vəzifəsi dialektik metoda yiyələnməkdir. Gertsenin inamına görə fəlsəfə ilə təbiətşünaslığın ittifaqı üçün təfəkkürün varlığa münasibəti və elmi idrak metodu məsələsinin düzgün həlli lazımdır. Gertsenin təfəkkürün varlığa münasibətində çıxış nöqtəsi təbiətin fikrə nisbətən birinci olduğu məsələsinin qəbul edilməsi olmuşdur. Bu fikrin həllində onun üçün açar təbiətin inkişaf ideyasından ibarətdir.

Ruhu, ideyanı birinci, təbiəti isə ikinci qəbul edən idealistləri tənqid edərək Gertsen yazırdı: "Ruh, fikir — materiyanın və tarixin nəticəsidir. Buna görə də təfəkkürü elmlə başlayıb və ondan təbiəti çıxarmaq olmaz"[21]. Gertsen dünyanın dərk edilməsi barədə də ağlabatan fikirlər söyləmişdir. Onun fikrincə, biliyin mənbəyi hissi təcrübədir. İdrak hissi məlumatlardan başlayır və təfəkkür prosesi kimi təşəkkül tapır. Hiss üzvləri təfəkkür üçün material verir, nəzəri təfəkkür vasitəsilə insan şeylərin və hadisələrin inkişaf qanunlarını dərk edir.

Gertsen gerçəklik hadisələrinə dialektikcəsinə yanaşırdı. O, təbiəti və cəmiyyəti daimi inkişafda görürdü, hərəkəti aşağıdan yuxarıya doğru yüksələn xətt üzrə gedən bir proses kimi başa düşürdü.

Gertsen "Təbiətin öyrənilməsinə dair məktubları"nda fəlsəfə tarixinə dair maraqlı və orijinal fikirlər söyləmişdi. O, Hegelin ardınca fəlsəfə tarixini vahid qanunauyğun bir proses kimi başa düşürdü. Lakin Gertsen üçün fəlsəfi fikrin tarixi inkişafı heç də Hegelin fəlsəfəsi ilə qurtarmır. O hesab edirdi ki, Hegelin fəlsəfəsi fəlsəfi ideyaların inkişafının qanunauyğunluqları haqqında mövcud təlimlərdən biridir.

Bir qədər də Gertsenin sosioloji görüşləri barədə. O, elə bir sosioloji nəzəriyyə hazırlamaq istəyirdi ki, cəmiyyətin sosialistcəsinə yenidən qurulmasının tarixi zərurət olduğunu əsaslandıra bilsin. Şübhəsiz ki, Gertsen sosializmin gələcəyinə inanırdı. Lakin o, heç vaxt sosializmi ictimai münasibətlərin kamil forması saymırdı. Hələ 1849-cu ildə o göstərirdi: "Sosializm özünün bütün mərhələlərində ifrat nəticələrdən mənasızlığa qədər inkişaf edəcəkdir. Onda inqilabi azlıqların əzəmətli köksündən yenidən inkar qışqırığı qopacaq və yenidən ölüm-dirim

mübarizəsi başlayacaq. Bir qədər sonra sosializm indiki mühafizəkarlığın yerini tutacaq və son nəticədə o, bizə məlum olmayan gələcək inqilabla məğlub ediləcəkdir"[22].

1869-cu ildə Gertsen "Köhnə yoldaşım" (B.Bakuninə) adlı məqalə yazmış, Bakuninin ifrata varmış inqilabi nəzəriyyələrinin əleyhinə çıxmışdır. Bu ifratavarma özünü nədə göstərirdi? Bakunin deyirdi ki, dövləti təcili məhv edib sosial çevriliş etmək lazımdır. Gertsen Bakunini tənqid edərək yazırdı ki, "kütləni belə sosial çevrilişlərə çağırmaq olmaz, çünki zorişlətmə və terrorla yenilik yaratmaq olmaz. Sosial quruculuq üçün "quruculuq ideyaları" lazımdır, "güc — xalq şüuru lazımdır". Bu məqalədə Gertsen göstərirdi ki, o, "keçmiş inqilabi yollar"a inanmır və ictimai inkişafda "təkamülü" məsləhət görür[23].

Gertsenin fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri ümumi şəkildə belə olmuşdur. O, yaradıcılıq illərində böyük, mürəkkəb, ziddiyyətli yol keçmişdir. Yuxarıda dediyimiz kimi, Gertsen dünyanın maddiliyi, onun inkişaf qanunauyğunluqları, dünyanın dərk edilməsi haqqında çoxlu ağlabatan və səmərəli fikirlər söyləmişdir. Gertsen həmçinin, gerçəkliyin inkişafında mənəvi amillərin rolu barədə hərtərəfli söhbət açmışdır.

Bütün bunlara baxmayaraq, bəzi müəlliflər, o cümlədən "Rus fəlsəfəsinin tarixi" (1991) kitabının müəllifi N.O.Losski təsdiq edir ki, "Gertsen istər gənc yaşlarında, istərsə də ömrünün sonunda materialist olmamışdır, guya o, fəlsəfədə orijinal heç nə yaratmamışdır". Losskinin bu fikirləri ilə heç cür razılaşmaq olmaz. Losski rus fəlsəfəsinin böyük bilicisidir, lakin bu məsələdə onun fikrinə haqq qazandırmaq olmaz. Gertsen təbiət hadisələrinin anlaşılmasında materialist olmuş, heç zaman maddi aləmin və onun qanunlarının obyektiv surətdə mövcud olduğuna şübhə etməmişdir. Yalnız iki məsələdə Losskinin fikri ilə razılaşmaq olar. Birincisi, Losski haqlı olaraq Gertsenin fəlsəfədə Hegeldən qabağa getməsi haqqında fikirləri rədd edir. Həm də Gertsenin dialektik materializmə yaxınlaşması və tarixi materializmin astanasında dayanması fikrinin də düzgün olmadığını

sübut etməyə çalışır. Bu məsələlərə münasibətdə Losskini təqsirləndirmək niyyətində deyilik, ona görə ki, biz dəfələrlə Gertsenin materializm mövqelərindən uzaqlaşdığını görmüşük. Digər tərəfdən də heç kəs üçün sirr deyildir ki, Gertsen cəmiyyət hadisələrinin izahında idealist olmuşdur.

Fəlsəfi ədəbiyyatda rus inqilabçı demokratlarının, o cümlədən, Gertsenin fəlsəfəsi materializmin xüsusi bir forması kimi qiymətləndirilir. Əlbəttə, biz bu fikrin tərəfdarları ilə də razılaşmaq istəməzdik. Bütün bunlarla birlikdə bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixində, o cümlədən, rus fəlsəfəsinin inkişafında Gertsenin rolunu və əhəmiyyətini heç bir vəchlə inkar etmək olmaz.

4. XIX ƏSRİN RUS MATERİALİST FİLOSOFLARI

XIX əsrdə Rusiyada materializm fəlsəfəsinin inkişafı V.Q.Belinski, A.İ.Gertsen, N.P.Oqaryov, N.Q.Çernışevski, N.A.Dobrolyubov, D.İ.Pisaryev və başqalarının adları ilə bağlıdır. Rus materializm fəlsəfəsinin nəzəri mənbələri Lomonosovun, Radişşevin, Feyerbaxın metafizik materializmi, Hegelin idealist dialektikası, həmçinin rus və xarici ölkə təbiətşünaslıq elmlərinin nailiyyətləri olmuşdur.

Rus mütəfəkkir-materialistlərinin təlimləri 40—60-cı illərin inqilabçı demokratlarının dünyagörüşlərinin nəzəri əsasını təşkil edir. Onlar təbiət hadisələrinin izahında materialist, ictimai həyat hadisələrinin izahında isə idealist olmuşlar. Şübhəsiz ki, bu materialistlər dünya fəlsəfi fikir xəzinəsinə müəyyən bir hədiyyə vermişlər. Təəssüf ki, "Rus fəlsəfəsi" adlı kitabın müəllifi N.O.Losski sübut etmək istəyir ki, rus materialistlərinin əsərləri "fəlsəfi fikrin inkişafı üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etməmişdir". Bu fikirlə də razılaşmaq olmaz, çünki onlar həqiqətdən uzaqdır. Biz sonrakı şərhimizdə həmin fikirlərin əsassız olduğunu sübut etməyə çalışacağıq. Dərsliyimizin bu bölməsində yalnız Çernışevskinin, Dobrolyubovun və Pisaryevin fəlsəfi görüşlərinin şərhini verməyi nəzərdə tuturuq.

NİKOLAY QAVRİLOVİÇ ÇERNIŞEVSKİ

ÇERNIŞEVSKİ (1828—1889) Saratovda keşiş ailəsində anadan olmuşdur. O, 1842—1846-cı illərdə Saratov ruhani seminariyasında təhsil almış, 1846—1850-ci illərdə isə Peterburq universitetinin tarix-filologiya fakültəsində oxumuşdur. Çernışevski 1845—1856-cı illərdə yazdığı ondan çox əsərin hamısında idealizm mövqelərindən çıxış etmişdir. "Dünyanın mahiyyəti haqqında" əsərində (1846) sübuta çalışırdı ki, gerçəklik Allah tərəfindən heç nədən yaradılmışdır. Bu əsərdə o yazırdı: "Allah hər şeydən qabaq dünyanın ilkin ümumi maddələrini, sonra isə bu maddələrdən tədricən fiziki və mexaniki qanunlarla istər ümumini və istərsə də ayrılıqda onun hissələrini yaratmışdır"[24]. Çernışevskinin dünyagörüşü XVIII əsr fransız materializminin, Hegel fəlsəfəsinin, Prudonun, Sen-Simonun, Feyerbaxın təlimlərinin təsiri altında formalaşmışdır. 1848-ci ilə qədər o, gerçəkliyin hadisələrinə idealistcəsinə yanaşmışdır. Çernışevski yazırdı ki, irsi qaydada yaranmış monarxiya xüsusilə məzlumların müdafiəsi üçün əvvəlcədən təsis edilmiş və qeyri-sinfi xarakter daşımışdır[25].

1848-ci ildən sonra, hələ iyirmi yaşlı tələbə ikən Çernışevski materializm mövqelərindən çıxış etməyə başladı. 1850-ci ilin sentyabrında o, özü etiraf edirdi ki, dinə qarşı skeptisizmi çox yüksək dərəcədə təşəkkül tapmışdı. Bu da nəticədə onun qətiyyətlə Feyerbax təliminə sadiq qalmasına səbəb oldu. 50-ci illərdən sonra Çernışevski kəndlilər, qulluqçular, istefaya çıxmış əsgərlər arasında inqilabi əhvali-ruhiyyənin daha da artması üçün bütün imkanlardan istifadə edirdi. Həmin səbəbdən hakimiyyətin ona qarşı güclənən "diqqətini" hiss edən Çernışevski 1853-cü ilin mayında Saratovdan Peterburqa getməyə məcbur oldu və orada elmi fəaliyyətini davam etdirdi. O, 1854-cü ildə Peterburq universitetində "İncəsənətin gerçəkliyə estetik münasibəti" mövzusunda namizədlik dissertasiyasını müdafiə etdi. Dissertasiyada estetikanın, alman idealist nəzəriyyəsinin kəskin tənqidini vermişdi. O, gözəlliyi — həyatın dolğunluğu kimi başa düşürdü... Çernışevski belə sayırdı ki, incəsənətin məqsədi gerçəkliyi əks etdirib ona izah verməkdən ibarət olmalıdır. Canlı gerçəkliyin gözəlliyi incəsənət əsərindən çox-çox yüksəkdə durur.

Çernışevski Peterburqda dostları ilə bərabər mütləqiyyəti devirmək haqqında plan hazırlamış, bu məqsədlə xalq kütlələrini silahlı üsyana çağırmışdır. Ona görə də 7 iyul 1862-ci ildə 14 il müddətinə həbs cəzasına məhkum olunmuş və Sibirə sürgün edilmişdir. Cəza müddəti qurtardıqdan sonra, 1876-cı ildə onu 7 il müddətinə Sibirin ən ucqar yerlərindən birinə ağır icbari işə göndərmişdilər. 1883-cü ildə Çernışevski oradan Həştərxana köçürülmüş, yalnız 1889-cu ildə öz doğma şəhəri Saratova gəlmişdir. Həmin il 29 oktyabrda beyninə qansızma nəticəsində dünyasını dəyişmişdir. Çernışevski bu illərdə inqilabi demokratiyanın ən görkəmli nümayəndəsi kimi Rusiyada materialist ənənələrini davam etdirmişdir. Çernışevski Kantın, Şellinqin, Hegelin və başqalarının fəlsəfəsinin tənqidi təhlilini vermişdir. O, fiziologiyanın, kimyanın, təbabətin nailiyyətlərinə əsaslanaraq, "insan orqanizminin vəhdəti" ideyasını, insanda dualizmin olmaması fikrinin tərəfdarı olaraq onu inkişaf etdirmişdir. Çernışevski təsdiq edirdi ki, insan vahid maddi substansiyadan ibarətdir, onun bütün mənəvi fəaliyyəti — müəyyən inkişaf mərhələsində maddi substansiyanın törəməsidir. O, "insan təbiətinin vəhdəti" haqqında fəlsəfi prinsipləri müdafiə edərək yazırdı ki, insanda iki müxtəlif növ hadisə baş verir: bir tərəfdən insan fiziki mövcudluqdur, digər tərəfdən də o mənəvi varlıqdır. İnsan həyatının mənəvi tərəfi ona haradansa kənardan gətirilməyib, o, insan orqanizminin təbii törəməsi və təzahürüdür. Beləliklə, Çernışevski sübut edirdi ki, hissetmənin və təfəkkürün mənşəyi materiyadır.

Çernışevskinin materializmi özündə antropologizm ünsürlərini cəmləşdirmişdir. O, insanı təbiətin nümayəndəsi sayır, təbiət

və onun qanunları məsələsini materializm mövqelərindən həll edirdi. Onun fikrincə, təbiət şüurdan asılı olmayaraq mövcuddur və o, çoxşaxəli maddi cisimlərin birləşməsindən əmələ gəlmişdir.

Çernışevski idrak məsələlərinin həllində də materialsit prinsiplərə əsaslanırdı. O belə hesab edirdi ki, biliyin mənbəyi təcrübədir, duyğulardır, bilik insanı əhatə edən aləmin predmetlərinin ona təsiri nəticəsində yaranır. O, bu barədə deyirdi: "Duyğu öz təbiəti etibarı ilə mütləq qaydada iki fikir ünsürünün mövcudluğunu və onun bir fikirdə birləşdiyini güman edir: birincisi, duyğu əmələ gətirən xarici cismlər, ikincisi, həmin cismlərdə duyğuların yarandığını hiss edən varlıq"[26]. Çernışevski praktikanı həqiqətin meyarı sayırdı. O, gerçəkliyin hadisələrinə konkret tarixi şərait mövqelərindən yanaşmağı tələb edir, obyektiv aləmin inkişaf dialektikası barədə ağlabatan, faydalı fikirlər söyləyirdi.

Bir neçə söz də Çernışevskinin sosioloji görüşləri haqqında. Bütövlükdə o, cəmiyyət həyatının təhlilində idealist olmuş, ictimai inkişafın başlıca səbəbini zəkanın tərəqqisində, şüurun və insan biliklərinin inkişaf dərəcəsində görürdü. İnqilabi demokratizmin digər nümayəndələrindən fərqli olaraq, Çernışevski subuta çalışırdı ki, cəmiyyət hadisələrinin başlıca səbəbini insanların maddi həyat şəraiti təşkil edir. O yazırdı ki, cəmiyyətin və insanların ictimai vəziyyəti necədirsə, onların şüuru — duyğuları və fikirləri də eləcədir. Çernışevskinin utopik sosializm təlimi kəndlilərin torpaqla birlikdə azad olunmasını və rus cəmiyyətinin sosializm yolu ilə inkişafı üçün icma əkinçiliyinin əsas forma olduğunu əsaslandırmağı tələb edirdi. Tarixin sonrakı inkişafında Çernışevskinin nəzəri müddəaları özünü doğrultmadı, ona görə də uğursuzluğa düçar oldu.

Rus materialist filosofları sırasında inqilabi-demokratik ideologiyanın prinsiplərini işləyib hazırlayanlardan biri də Çernışevskinin tələbəsi və silahdaşı Dobrolyubov idi.

NİKOLAY ALEKSANDROVİÇ DOBROLYUBOV

DOBROLYUBOV (1836—1861) Aşağı Novqorodda keşiş ailəsində anadan olmuş, ruhani seminariyasında təhsil almışdır. 1853-cü ildə Peterburqda Baş Pedaqoji İnstitutun tarix-filologiya fakültəsinə qəbul olunmuşdur. O, cəmi 25 il yaşamasına baxmayaraq, qısa müddətli ömründə son dərəcədə gözəl əsərlər yaratmışdır. Dobrolyubov özünün fəlsəfi-materialist görüşlərini bədii-tənqidi məqalələrində, həmçinin Bervi, Kiqodze, Kusakov və başqa rus idealistlərinin əsərlərinə verdiyi rəylərində şərh etmişdir. Dobrolyubovun ən mühüm və fəlsəfi məzmunlu əsərlərindən aşağıdakıların adlarını çəkmək olar: "İnsanın əqli və əxlaqi fəaliyyəti ilə əlaqədar olaraq onun üzvi inkişafı", "İnsan həyatının əvvəli və axırına dair müqayisəli fizioloji-psixoloji baxış", "Təcrübi psixologiyanın əsasları" və başqaları. Dobrolyubov bu əsərləri 1858-ci ildə yazmışdır. O, antropologiya və fiziologiya elmlərinin nailiyyətlərinə istinadən materiya və ruhun qarşılıqlı əlaqəsi haqqında ağlabatan fikirlər söyləyərək materialist baxışlarını ləyaqətlə müdafiə etmişdir. O yazırdı: "Dövrümüzdə təbiət elmlərinin nailiyyətləri bizə imkan vermişdir ki, insanın mənəvi və cismani fəaliyyəti arasındakı əlaqələrə dair daha sağlam və daha sadə görüşlər yaradaq. Antropologiya bizə aydın sübut etdi ki, heç bir maddi əsas olmadan mücərrəd ruhun meydana gəlməsi haqqında fikirlər həmişə bəhrəsiz olmuş və gələcəkdə də bəhrəsiz olaraq qalacaqdır"[27].

Əksər hallarda Dobrolyubov ilahiyyatı və sxolastikanı müdafiə etməmiş, fəlsəfənin praktika ilə bağlılığı prinsipini əsas götürmüşdür. O deyirdi: "Fəlsəfə sağlam düşüncəyə və sadə məntiqə əsaslanır, bu da ki, əlbəttə, hər bir ağıllı adamda vardır"[28].

Fəlsəfə ictimai bəlaları ifşa etməli, mürgüləmiş adamları yuxudan oyatmalı, insanda xeyirxah əməllərin inkişafına imkan yaratmalı, ədalətin təntənəsinə nail olmalı, insanların hüquq və vəzifələrini başa düşmələrinə kömək göstərməli, ictimai həm-

rəylik qanunlarını qorumalıdır. Dobrolyubov hesab edirdi ki, təbiətin əsasında vəhdət, monizm, harmoniya durmalıdır. Materiya isə varlığın vəhdəti kimi başa düşülməli, məhz buna görə də onun ayrılmaz tərkib hissələrinin bir-birindən ayrılıqda, təcrid olunmuş şəkildə mövcud ola bilmələri haqqında fikirlər rədd edilməlidir. O belə hesab edirdi ki, dünyanın maddi vəhdəti barədə fikirlərə onun inkişaf haqqında fikirləri əlavə olunmalıdır. Dobrolyubov göstərirdi ki, dünyada hər şey sadədən mürəkkəbə, qeyri-kamillikdən daha yüksək kamilliyə doğru inkişaf edir. Hər yerdə eyni materiyadır, lakin onların hər biri müxtəlif inkişaf səviyyələrindədir. İnsan maddi aləmin inkişafının sonuncu pilləsidir. Aləmin bütün sahələrində olduğu kimi, insanda da ruh və bədən vəhdətdə, harmoniyada mövcuddurlar.

Dobrolyubovun fikrincə, elmdə, o cümlədən fəlsəfədə metod böyük əhəmiyyətə malikdir. Təbiəti və onun qanunlarını dərk etmək üçün təcrübəyə, faktiki biliklərə, kəşflərə və elmi nailiyyətlərə əsaslanan "müsbət metodlar" tələb olunur. Çünki "təbii elmlər" irəliyə doğru elə bir iri addım atıb ki, o, materiya üzərində aparılan təcrübi tədqiqatı fəlsəfi mühakimələrlə barışdırır"[29].

Dobrolyubovun nöqteyi-nəzərincə müsbət metod tələb edir ki, təbiət elmi "təbiət fəlsəfəsinə" arxalansın və Platonla Şellinqin arxasınca getməsin. O deyirdi ki, fəlsəfə Feyerbaxın arxasınca getməlidir. Dobrolyubov təsdiq edirdi ki, bu metod subyektiv özbaşınalığa, faktlar üzərindəki zorakılığa dözmür, təcrübəyə qədər olan biliyi rədd edir və həyat tərəfindən yoxlanılmış təcrübi, faktiki biliyi ona qarşı qoyur. Öz materialist sələflərinin ardınca Dobrolyubov anadangəlmə ideyaları, anlayışları, mühakimələri rədd edir, sanırdı ki, bütün bunların hamısı hiss üzvlərinin və beynin fəaliyyətinin nəticəsidir. "İnsan anlayışları özündən uydurmur, onları xarici aləmdən alır".

Dobrolyubovun idrak nəzəriyyəsi həmin prinsip üzərində qurulmuşdur. Bu prinsipə əlavə olaraq o, yazırdı ki, gerçəkliyin dərk edilməsi üçün yalnız hissi qavrayış kifayət deyildir. Hisslərin köməyinə əql—zəka, təcrübə gəlməlidir. İdrakın əsl məqsədini həqiqəti axtarmaqda görən Dobrolyubov şeylərin və hadisələrin mahiyyətinin dərkinin mümkünlüyünə heç bir zaman şübhə etməmişdir. Bununla birlikdə onu da nəzərə almışdır ki, həqiqətə gedən yol düzxətli deyil, əyri-üyrü, ziddiyyətli və mürəkkəbdir, çünki həqiqət təkcə sillogizmlərlə, əqli nəticələrlə sübut olunmur. Fikrini davam etdirərək Dobrolyubov həm də deyirdi ki, həqiqəti dərketmə prosesində, eyni zamanda həm təhlildən, həm də sintezdən, duyğu aparatından və zəkanın fəaliyyətindən, deduksiya və induksiyadan istifadə zəruridir.

Dobrolyubovun sosioloji görüşləri barəsində danışarkən göstərməliyik ki, onu ictimai inkişaf məsələləri, xalqların zülmdən və istismardan azad olunması, bəşəriyyətin xoşbəxt gələcəyi problemləri son dərəcə narahat edirdi. O, ictimai inkişafa dair bir sıra düzgün fərziyyələr söyləmişdir. Dobrolyubov bəzən səhvlərə də yol verirdi. Məsələn, o, əməyin cəmiyyətdə rolunu düzgün qiymətləndirmir, müasir dünyada istismarın mövcudluğunu xalq arasında elmin geniş yayılması ilə əlaqələndirirdi. Bununla yanaşı, o, bir inqilabçı demokrat kimi ölkədə var-dövlətin qeyri-bərabər bölünməsinin ləğvində, xalqın maddi və mənəvi rifahının yaxşılaşdırılmasında xalq inqilablarının rolunu xüsusilə qeyd edirdi.

Bütövlükdə Dobrolyubovun tarixi konsepsiyası idealizm çərçivəsindən kənara çıxmamış, antropoloji xarakter daşımışdır. Dobrolyubovun etik və estetik görüşləri də böyük maraq doğurur.

DMİTRİ İVANOVİÇ PİSAREV

PİSAREV (1840—1868) Riqa yaxınlığında dvoryan-mülkədar ailəsində anadan olmuşdur. O, çox gənc ikən həyatdan getmiş, Riqa yaxınlığında dənizdə çimərkən boğulmuşdur. Dünyasını dəyişəndə cəmi 28 yaşı olmuş, Peterburqda dəfn edilmişdir. Pisarev qısa ömrünü çox mənalı yaşamış, Peterburq gimnaziya-

sını və Peterburq Universitetinin tarix-filologiya fakültəsini bitirmişdir. Universitetdə təhsil alarkən gənc Pisarevdə Allaha böyük inam olmuş, əbədi nigahsızlığı tövsiyə edən dini mistiklərin dərnəyinə qoşulmuşdur. 1861-ci ildə universiteti bitirdikdən sonra təhkimçiliyə, ədalətsizliyə və cəhalətpərəstliyə qarşı mübarizəyə qoşulmuşdur. "XIX əsrin sxolastikası" sərlövhəli məqaləsində Pisarev Çernışevskinin materializmini və onun inqilabi-demokratik ideyalarını bütün varlığı ilə müdafiə etmişdir. 1862-ci il iyulun 2-də inqilabi fəaliyyətinə görə həbs olunmuş, ömrünün dörd il yarımını Petropavlov qalasında məhbusluqda keçirmiş, çox böyük əziyyətlər çəkmişdir. 1866-cı ildə həbsdən azad edildikdən sonra "Отечественные записки" jurnalında işə dəvət olunmuşdur. Burada "o, "Henrix Heyne", "Fransız kəndlisi 1789-cu ildə" adlı məqalələrini yazaraq inqilabi demokratik ideologiya ənənələrini davam etdirmişdir.

60-cı illərdə Pisarev nəzəriyyə ilə praktikanı birləşdirməyə səy göstərərək ictimai həyatla, siyasətlə bağlı fəlsəfə uğrunda mübarizə aparmışdır. O, materiya və şüur problemini materializm mövqelərindən həll etməyə cəhd göstərmişdir. Materializm prinsiplərini müdafiə edərək yazırdı ki, materiya əbədi və sonsuzdur, obyektiv aləm ona xas qanunlarla mövcuddur. İnsan bu aləmi öz praktiki maraqlarına görə öyrənir. Real cisimlərdən və hadisələrdən ibarət obyektiv aləm insan fəaliyyətinin əsasını təşkil edir. Təbiət, onun təzahürləri olan obyektiv reallıq insandan kənarda mövcuddur. İnsan təbiətlə əmək fəaliyyətilə bağlıdır, lakin o, yalnız bioloji, təbii varlıq deyil, həm də sosial varlıqdır.

Pisarevin materializminin səciyyəvi xüsusiyyəti onun fəlsəfi ideyalarının təbiət elmlərinin inkişafı ilə üzvi surətdə bağlılığından ibarət olmuşdur. Onun fəlsəfi görüşləri yaşadığı dövrün təbiətşünaslıq elminin nailiyyətlərinə əsaslanmışdır. Buna görə də Pisarevin fəlsəfəsi gənclərdə təbii-elmi biliklərə böyük maraq oyatmış, onların fəlsəfi dünyagörüşlərinin formalaşmasına müsbət təsir göstərmişdir. Pisarev təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə arxalanaraq obyektiv aləmin hadisələrinin dərki problemlərini materialistcəsinə həll etmişdir. O sanırdı ki, istər hiss etmək, istərsə də təfəkkür üçün hiss üzvləri vasitəsilə daim xarici aləmin hadisələri ilə əlaqədə olan "əsəb sistemi" zəruridir. O, bu barədə göstərirdi: "Musiqi aləti olmadan musiqi səsi olmadığı kimi, hiss üzvləri və əsəb sistemi olmadan da nə təfəkkür var, nə də ki, hissetmə"[30]. İdrak prosesində duyğu, hissi qavrayış daha böyük rol oynayır, nəinki təfəkkür və dərrakə.

Pisarevin qnoseoloji görüşlərində təcrübi, induktiv idrakın əhəmiyyəti məsələsi mühüm yer tutur. Bu barədə o, Rusiya şəraitində ingilis materialisti Bekonun xəttini davam etdirirdi. Fransız materialistləri kimi, o da insan əqlinin — zəkasının gücünə və qüdrətinə böyük inam bəsləyirdi. Özünün ağlının bütün gücü ilə Pisarev, həmçinin yalançı nüfuzların və vaxtı keçmiş ideyaların əleyhinə çıxmış, onların idraka, tərəqqiyə və elmin inkişafına mane olduğunu xüsusi vurğulamışdı. O, idrak məsələlərini, elmlərin rolunu daim cəmiyyətin, zəhmətkeşlərin, insanın əməli ehtiyacları və maraqları ilə əlaqələndirirdi. İnsan təfəkküründə və fəaliyyətində xülyaların, arzuların rolunu orijinal və cəsarətlə həll edirdi. Pisarev arzuları insanın həyatı və əməli fəaliyyəti ilə sıx surətdə əlaqələndirərək deyirdi ki, daim həyatla bağlı olan arzu hadisələrin təbii gedişini qabaqlaya bilər. Bu mənada arzu zəhmətkeş insanın enerjisini daha da artırır, faydalı olur və insana heç bir zərər vermir. Lakin arzu insanı real həyatdan tamamilə kənara da apara bilər. Real həyatdan uzaq olan arzu heç bir zaman insanı istəklərinə qovuşdura bilməz. Pisarev insan həyatında arzunun rolundan və əhəmiyyətindən danışaraq yazırdı: "...Xəyalpərəst öz arzusunda müqəddəs və böyük həqiqəti görür; o işləyir, vicdanla və var gücü ilə işləyir ki, onun arzusu arzu olaraq qalmasın.

Arzu və həyat arasında hər hansı bir əlaqə varsa, o zaman hər şey öz qaydasında olur"[31].

Pisarevin əsərlərində sosiologiyanın xeyli məsələləri nəzərdən keçirilmişdir. Məsələn, tarixi inkişafın şəraiti və səbəbi, ic-

timai tərəqqi, cəmiyyəti inqilabi surətdə yenidən qurmaq, həyatda əməyin rolu, tarixdə xalqın və şəxsiyyətin rolu, şəxsiyyətin formalaşması kimi məsələlər onun sosioloji konsepsiyasının əsasını təşkil edir.

Pisarevin estetik görüşləri də maraq doğurur. O, Belinskinin və Çernışevskinin materialist və demokratik ənənələrini davam etdirərək "təmiz incəsənət" nəzəriyyəsinin əleyhinə çıxırdı. Dönmədən ədəbiyyatın və incəsənətin tərbiyəvi əhəmiyyətindən danışırdı.

Pisarevin nəzəri və əməli fəaliyyətini qiymətləndirərkən qeyd etmək lazımdır ki, o, çox orijinal materialist filosof və demokrat olmuşdur. Pisarev dünyanın maddiliyi və onun inkişafının qanunauyğunluqları haqqında çoxlu orijinal, ağlabatan və səmərəli ideyalar irəli sürmüşdür.

XIX yüzillikdə Rusiyada başqa materialistlər də vardı. Lakin biz onların ən görkəmli nümayəndələrinin fəlsəfi görüşlərinin şərhi ilə məhdudlaşmaq qərarına gəldik. Bütövlükdə götürsək, onların hamısı üçün səciyyəvi olan bir əsas xüsusiyyəti nəzərdən qaçırmamalıyıq. Bu isə ondan ibarət idi ki, rus materialist-filosofları təhkimçilik hüququna düşmən münasibəti bəsləmiş, cəmiyyətin yenidən qurulmasının zəruriliyini əsaslandırmış, öz əsərlərində maarifçilik ideyalarına, xalq kütlələrinin mənafeyinə diqqət yetirmiş, öz sələflərinin fəlsəfi ideyalarını inkişaf etdirmişlər.

5.XIX ƏSRİN SONU, XX ƏSRİN BİRİNCİ YARISINDA RUS FƏLSƏFƏSİ

Bu dövrün fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyəti onun antroposentrizmində, humanizmində və dini xarakterə malik olmasındadır. Həmin fəlsəfənin digər xüsusiyyəti də təbiətşünaslıqla və texnikanın inkişafı ilə bağlılığında idi. Bunlar, eyni zamanda, rus kosmizminin meydana gəlməsi ilə əlaqədardır. O dövrdə dindar filosofların çoxu kosmoloji məsələlərlə məşğul olurdular.

Onların xristianlığı bütövlükdə kosmoloji xarakter kəsb edirdi. Bu, rus dini fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan sofiologiya təlimində daha aydın görünürdü. Sofiologiyanın maraqları fövqəlinsani ruhani varlıqların maraqları ilə aydın şəkildə uzlaşırdı. Sofiologiyanın ilk nümayəndəsi Vladimir Solovyov olmuşdur. Sofiologiya özünün sonrakı inkişafını Pavel Florenski, Sergey Bulqakov, Vasili Zenkovski atalarının əsərlərində tapmışdır. Sonralar sofiologiya Moskva sinodu, (provaslav məzhəbinin baş idarəsi), Georgi Florenski, Vladimir Losski ataları və başqaları tərəfindən kəskin müqavimətlə qarşılaşmışdır. Buna baxmayaraq, sofiologiya xristian ehkamlarına zidd müddəalardan təmizlənmiş, bir qədər dəyişdirilmiş, dini fəlsəfənin gələcək inkişafına müsbət təsir göstərmişdir.

XIX əsrin sonu, XX əsrin birinci yarısında rus fəlsəfi və dini fikrinin tərəqqisində xüsusi xidmətləri olan filosoflardan, habelə din xadimlərindən N.F.Fyodorovu, V.S.Solovyovu, S.N. Bulqakovu, N.A.Berdyayevi, N.F.Losyevi və başqalarını göstərmək mümkündür.

NİKOLAY FYODOROVİÇ FYODOROV

FYODOROV (1828—1903) xristianlıq fəlsəfəsinin, rus kosmizmi və humanizminin parlaq nümayəndələrindən biri olmuşdur. Onun həyatı çox az tədqiq edilmişdir. Fyodorovun əsərləri rus xalqının ciddi öyrənilməyə layiq olan mənəvi sərvətlərindəndir.

N.F.Fyodorov knyaz P.İ.Qaqarinin kəbinsiz doğulmuş oğludur. O, Rişelye adına Odessa litseyində təhsil almış, sonra tədris müəssisələrində tarix və coğrafiyadan dərs demişdir. Fyodorov xeyli müddət Moskvada Rumyantsev kitabxanasında kitabxanaçı vəzifəsində çalışmış, özünü görkəmli biblioqraf və kitab həvəskarı kimi tanıtmışdır. O, kitabxanadakı kitabların adlarını və onların yerlərini əzbər bilirdi. Fyodorov gərgin mənəvi həyat

keçirmiş, özünü cəmiyyətə, xalqa xidmətə həsr etmiş, maddi tələbatını minimuma endirmişdir. O, kiçicik otaqda yaşamış, sutka ərzində dörd-beş saatdan artıq yatmamış, başının altına yastıq əvəzinə bərk bir şey qoyaraq sandığın üstündə yatmağa vərdiş etmişdi. Aylarla isti xörək yeməmiş, faktiki olaraq asketik həyat tərzi keçirmişdir. Tolstoy deyirdi ki, həyat tərzinə görə Fyodorov əsl mənasında xristian idi. "O, çox kasıbdır, nəyi varsa, onabuna verir, həmişə şən və mülayimdir". Buna baxmayaraq Fyodorov son dərəcə sağlam idi, o, heç vaxt kürk geyməzdi, həmişə piyada gəzərdi. Lakin 1903-cü ildə dekabr şaxtasında dostları ona kürk geydirib faytona mindirdilər. Fyodorov sətəlcəm oldu və dünyasını dəyişdi, onu Moskvada dəfn etdilər.

Fyodorovun xeyli tamamlanmış dini-fəlsəfi məqalələri olmasına baxmayaraq, o, sağlığında heç bir əsərini çap etdirə bilməmişdir. Bu əsərlər ölümündən sonra 1906—1913-cü illərdə tələbələri tərəfindən "Ümumi işin fəlsəfəsi" adlı məqalələlər toplusunda nəşr etdirilmişdir. Fyodorovun fəlsəfi əsərləri insanı düşündürür, ona çox gözəl təsir bağışlayır. Lakin onlar o qədər də yetkin və ardıcıl şərh edilmiş əsərlər deyildirlər. Buna baxmayaraq, məqalələri orijinal fikirlər və dərin düşüncələrlə zəngin olmuşdur. Fyodorovun fəlsəfəsində dərin dini metafizika naturalist realizmlə özünəməxsus formada birləşdirilmişdir. Həmin əsərlərdə ölmüş insanın dirilməsinin, başqa planetlərə köçməyin mümkünlüyü məsələlərinə də diqqət yetirilir. Fyodorov yazırdı ki, bunlara yüksək inkişaf etmiş elm və texnika ilə nail olmaq mümkündür. Bu mənada onun təliminin müasir naturalistlərin təlimlərinə yaxınlığını hiss etmək çətin deyildir. Naturalistlər hesab edirdilər ki, təbabətin təkmilləşdirilməsi, həyatın gigiyena şəraitinin yaxşılaşdırılması və s. nəticəsində ömrü uzatmaq mümkündür.

Fyodorovun xristianlığın dirilmə haqqında təliminə uyğunlaşdırılmış naturalizmi ardıcıl olmamışdır. O, deyirdi ki, nüfuzedilməz hissəciklərdən (atomlardan) ibarət cism zəruri olaraq

yaşamaq uğrunda mübarizə aparır və ona görə də şərlə əlaqədardır. Lakin uzun müddət cismin saxlanması böyük zəhmət və xüsusi uzaqgörənlik tələb edir. Ən pisi odur ki, cismin əbədi saxlanması (hətta insan buna nail olsa belə) şərin və həyatın dəyişməz formalarının əbədi mövcudluğu demək olardı. Xristianlığın idealı bundan da yüksəkdir. Çünki xristianlıq şəklini dəyişmiş, itələmə prosesindən azad olmuş, nüfuzedilməzliyi yaradan cismi nəzərdə tuturdu. Dünyada elə bir qüvvə tapmaq olmaz ki, o, bu cismi məhv edə bilsin. Bunu heç təsəvvür etmək də qeyrimümkündür. Elm şəklini dəyişmiş cismi yaratmaq qüvvəsinə malik deyildir. Onu yalnız Allahı özündən çox sevən insan ruhu yarada bilər. Belə insan hər cür özünü sevməkdən uzaqdır. Xristian təliminə görə qürur və özünüsevmə insana anadangəlmə verilmişdir. Şərin digər formaları — qeyri-təkmilli cismlər, insanlar arasında düşmənçilik — bunlar hamısı ilkin şərin nəticələridir. Şərdən azad olmaq üçün onu doğuran səbəbi — allahdanayrılma cəhdlərini məhv etmək lazımdır. Fyodorov deyirdi ki, hər bir adamın öz həyatını qorumaq uğrunda mübarizəsi başqa adamlarla nifaq törədir. Həqiqətdə isə əksinədir, insanlar arasında, insanla təbiət arasında nifaqı, ixtilafı yaşamaq uğrundakı mübarizə törədir. Beləliklə, Fyodorov öz təlimini xristianlıqla, xüsusən də pravoslavlıqla bağlayır. Bu din dirilməyə və əbədi həyat ideyasına xüsusi qiymət verir. İnsanın borcu — fövqələxlaqiliyi əldə etməkdən, nəzəri və praktiki zəkanın sintezinin həyata keçirilməsindən, ümumi zəkanın bərqərarlığını əldə etməkdən ibarətdir. Fyodorovun fikrincə, bilik və fəaliyyət vasitəsilə insan təbiətin bütün kortəbii, çox hallarda ona düşmən kəsilən qüvvələrini bəşəriyyətin alətinə və əzalarına çevirməlidir. Fyodorov yazırdı ki, təbiət üzərində hökmranlığı bərqərar etməklə bəşəriyyət ölümə qalib gələcək, nəticədə öz ulu babalarını diriltmək vəzifəsini qarşıya qoya biləcək. Atada, oğulda və müqəddəs ruhdakı Allahın köməyi ilə bəşəriyyət elə bir "bölünməzliyə" nail olacaq ki, bunun nəticəsində hər hansı parçalan-

ma, yaxud təcridedilmə baş verməyəcək, ölümün qarşısı alınacaq.

Xeyirxah olmamağın, insanların və xalqların bir-birinə düşmən münasibət bəsləmələrinin səbəbi Fyodorovun nəzərincə hər bir insanın təbiətin dəhşətli, məhvedici qüvvələrindən özünüqoruma səyindən irəli gəlir. Bu səbəbdən də insan qüvvəsi parçalanır, rabitəsizləşir, təbiət üzərindəki hökmranlığın böyük məsələlərini həll edə bilmir. Həm də bu qüvvələr müəyyən dərəcədə insanın insanla və millətin millətlə mübarizəsinə yönəldilir. Ona görə də hətta bəzi inkişaf etmiş ölkələrdə böyük elmi kəşflər xalqın rifahını yaxşılaşdırmaq üçün deyil, qarşılıqlı mübarizələrdə istifadə olunur. Buna görə də şüurun və fəaliyyətin vəhdətinə əsaslanan ideal sosial quruluş yaratmağa nail olmaq lazımdır. Həmin quruluşda nə sinfi fərqlər, nə də ki, hərbi və ya polis məcburiyyəti olmamalıdır. Hər kəs qarşısında duran vəzifələri tam dərk edərək öz borcunu yerinə yetirməlidir.

Fyodorovun fikrincə, bəşəriyyət təbiətin qüvvələrini idarə etməyi öyrəndikdən sonra aclığın öhdəsindən gələcək və özünün başqa tələbatlarını da təmin edəcəkdir. Bununla da bəşəriyyət insanlar arasındakı düşmənçiliyin kökünü kəsəcək, bütün qüvvələr təbiətin idarə olunmasına yönəldiləcəkdir.

Fyodorovun gələcəyi qabaqlayan planları vardı. O, metodoloji proseslərin idarə edilməsindən, yaxşı məhsul əldə olunmasında onların əhəmiyyətindən danışırdı. Ən çox zəhmət tələb edən daş kömürün günəş enerjisi ilə əvəz olunmasını tövsiyə edirdi. O, Yer kürəsində elektromaqnit enerjisindən istifadənin zəruriliyindən, bu qüvvənin hərəkətinin məkanda tənzimlənməsindən və kosmik fəzaya uçmaq üçün ondan istifadə olunmasından ətraflı danışırdı. Fyodorovun nöqteyi-nəzərincə bütün nailiyyətlərimiz əcdadlarımızın dirilməsinə yönəldilməlidir. O göstərirdi ki, "Nə özün üçün (bu eqoizmdir), nə də ki, başqası üçün (bu altruizmdir) yaşa, hər kəslə və hər kəs üçün yaşa; bu,

yaşayanların (oğulların), ölüləri (ataları) diriltmək üçün ittifaqıdır."

Fyodorov dirilməyə, ölməzliyə nail olmağı bəşəriyyətin "ümumi işi" hesab edirdi. O deyirdi ki, bu, ümumi qardaşlığa və qohumluğa, "düşmənçiliyi" aradan götürməyə, "fikir və iş", "alimlər və alim olmayanlar", "varlılar və kasıblar", "şəhər və kənd" arasındakı parçalanmanı aradan qaldırmağa aparıb çıxaracaqdır.

Fyodorovun bu mütərəqqi ideyaları dünya mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələrinin diqqətini cəlb etmişdir. Fyodorovun bəzi fəlsəfi məqalələri F.M.Dostoyevskidə, L.N.Tolstoyda, V.L.Solovyovda maraq oyatmışdır.

VLADİMİR SERGEYEVİÇ SOLOVYOV

SOLOVYOV (1853—1900) dünyada böyük filosof - obyektiv idealizmin nümayəndəsi, şair, publisist və ədəbiyyat tənqidçisi kimi məşhurdur. O, Moskvada görkəmli tarixçi, 1871—1877-ci illərdə Moskva universitetinin rektoru olmuş S.M.Solovyovun (1820—1879) (o 29 cilddə Rusiyanın tarixini yazmışdır) ailəsində anadan olmuşdur. V.Solovyovun babası Allaha qəlbdən inanan keşiş, xeyirxah insan və əsl xristian olmuşdur. V.Solovyov orta təhsilini 5-ci Moskva gimnaziyasında almışdır. O, birbaşa gimnaziyanın 3-cü sinfinə qəbul edilmiş və 1869-cu ildə oranı qızıl medalla bitirmişdir. V.Solovyov gimnazist olarkən 13 yaşından 18 yaşına qədər dini həqiqətlərə şübhə ilə yanaşmışdır. O, ikonanı bağa tullamış, dini ehkamlardan imtina etmiş və nəticədə materialist filosoflar Byuxnerin və Pisarevin ehtiraslı davamçısına çevrilmişdir. Bu mənada Solovyovun mənəvi inkişafının ən yaxşı bilicisi L.M.Lopatinin xatirələri çox səciyyəvidir. Lopatin xatırlayır ki, Solovyovun həyatında elə bir zaman var idi ki, o, kamil materialist kimi çıxış edirdi. Lopatin daha sonra fikrini davam etdirərək deyirdi ki, "mən heç

zaman bu qədər ehtiraslı, inamlı materialistlə qarşılaşmamışdım. V.Solovyova elə gəlirdi ki, materialist baxışlar əsasında yeni həqiqətlər açmaq, onlardan istifadə edib keçmiş inamlar və etiqadlardan imtina etmək, bütün bəşəri ideallara və anlayışlara yenidən baxmaq, tamamilə yeni xoşbəxt həyat qurmaq mümkün olacaqdır.

Bütün bunlara baxmayaraq V.Solovyov öz müasirlərinin təsiri altında bir qədər sonra materializmdən idealizmə doğru kəskin sıçrayış etdi. 1871-ci ildə onun dini böhranı sona çatdı və belə qənaətə gəldi ki, rasional fəlsəfə cəhalətdir, "sağ ikən ölümdür". Lakin "cəhalət" həyatı başa düşmək üçün ilk başlanğıcdır, çünki insan özünün "heçliyini" dərk edərək belə fikrə gəlir ki, "Allah hər şeydir". İnsanlar öz suallarına yalnız xristian təlimində cavab tapırlar. Bunların təsdiqini isə ağlın mücərrəd mühakimələrində deyil, Allahın mövcudluğunda axtarmaq lazımdır.

Gimnaziyanı başa çatdırdıqdan sonra Solovyov təhsilini Moskva universitetində davam etdirmişdir. 1869-cu ildən 1873-cü ilə qədər o, təbiət elmlərini, tarixi və fəlsəfəni öyrənir, Feyerbaxın, Kantın, Şellinqin, Şopenhauerin əsərləri ilə maraqlanır, nəticədə materializm mövqelərindən uzaqlaşır, özünün dini-fəlsəfi baxışlarını əsaslandırmağa çalışır. 1873—1874-cü illərdə V.Solovyov magistrlik dissertasiyasını hazırlayır, müdafiəyə təqdim edir. Dissertasiyadan görünür ki, o, nəinki fəlsəfi idealizmin müxtəlif formalarına yiyələnmiş, hətta özünün materializmə zidd görüşlərini əsaslandırmaq imkanına nail olmuşdur. V.Solovyov universiteti bitirdikdən sonra bir il də Moskva ruhani akademiyasında təhsil almışdır. Nəhayət, 1874-cü ildə "Qərb fəlsəfəsinin böhranı" mövzusunda magistrlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. V.Solovyov bu əsərdə özünün idealist sisteminin əsas müddəalarının ətraflı şərhini vermişdir. Müdafiənin əvvəlində söylədiyi giriş sözündə V.Solovyov bəyan etdi ki, Allaha inanmamaq insanın qəlbini viran edir və onu intihara aparıb

çıxarır. 1873-cü ildə o belə qənaətə gəldi ki, bəşəriyyət mənəvi saflığa yalnız İsanın həqiqəti ilə nail ola bilər, çünki bu həqiqət "xalq kütləsini kobud cəhalətdən, yüksək sinifləri mənəvi boşluqdan, dövləti zorakılıqdan xilas edir". Solovyovun magistrlik dissertasiyası onu göstərir ki, o, böyük sürətlə nəinki öz materializmindən, həm də ümumiyyətlə, pozitivizmdən ayrılmışdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, Solovyov dissertasiya müdafiə etdiyi vaxt onun cəmi 21 yaşı vardı. Gəncliyinə baxmayaraq bu əsər onun qeyri-adi istedada, aydın fəlsəfi təfəkkürə malik olduğunu göstərdi.

Solovyovun idealist fəlsəfəsi müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olduğu Peterburq universitetində "Mücərrəd başlanğıcların tənqidi" mövzusunda 1880-ci ildə müdafiə etdiyi doktorluq dissertasiyasında daha aydın şəkildə özünün parlaq əksini tapmışdır. Giriş sözündə o, ümumiyyətlə, fəlsəfənin predmetindən, onun maraq dairəsindən danışmışdı. V. Solovyov deyirdi ki, iki varlıq mövcuddur, onun biri ideal və ya ilahi, digəri isə maddi və ya təbii varlıqdır. Onun birinin varlığı digərinin mövcudluğunu tələb edir, biri olmadan digərinin varlığı mümkün deyildir. O bu barədə yazırdı: "Əgər fəlsəfənin vəzifəsi bütün mövcudiyyatın ümumi əlaqəsini müəyyən etməkdirsə, onda bütün mövcudluq ilahi və maddi başlanğıcdan ibarət olduğu üçün fəlsəfənin əsas vəzifəsi aşağıdakı qaydada müəyyən edilməlidir: fəlsəfə ilahi başlanğıcla maddi başlanğıc arasındakı daxili əlaqəni müəyyənləşdirməlidir. Bu fikirlər ən ümumi şəkildə olsa da Solovyovun dissertasiyasının əsas ideyasını təşkil edirdi. Dissertasiyada həm də rasionalizmlə empirizmin qovuşmasının zəruriliyindən ətraflı danışılır. Onu ideal olanla maddi olanın qarşılıqlı əlaqəsinin zəruriliyi kimi də başa düşmək mümkündür. Bu dissertasiyada bizim diqqətimizi həm də V. Solovyovun bütün həyatı boyu yaşatdığı "xalis ideya"sı cəlb edir.

Doktorluq işinin müdafiəsindən sonra Solovyovun professorluq fəaliyyəti qısa müddətli oldu, 1881-ci ilin payızına qədər o,

Moskva və Peterburq universitetlərində, ali qadın kurslarında dərs dedi. II Aleksandr öldürüldükdən sonra Solovyov 28 mart 1881-ci ildə Peterburqdakı kütləvi mühazirəsində onu qətlə yetirənləri əfv etməyə və ölüm cəzasına məhkum etməməyə çağırdı. Həmin çağırış V.Solovyovu xoşagəlməz vəziyyətdə qoydu. Ona görə də o, tutduğu vəzifələrdən istefa verməyə məcbur oldu. V.Solovyov özü bu barədə demişdi: "1881-ci ildə ölüm cəzası barədə mühazirə oxudum və müvəqqəti olaraq Peterburqdan uzaqlaşdırıldım. Həmin il Xalq Maarifi Nazirliyindən istefaya çıxdım. 1882-ci ilin yanvarında yenidən Peterburq Universitetində və ali qadınlar kurslarında fəlsəfədən mühazirələr oxumağa başladım. Lakin bir aydan sonra Peterburqdan getdim və birdəfəlik professorluq fəaliyyətimə son qoydum"[32].

Magistrlik və doktorluq dissertasiyalarını müdafiə etdikdən sonra Solovyovun fəlsəfi fəaliyyəti daha səmərəli olmuş, o, fəlsəfi və dini fikir tarixinə dair bir sıra diqqətəlayiq əsərlər yazıb çap etdirə bilmişdir. Həmin yazılardan "Qərb fəlsəfəsinin böhranı (pozitivistlərə qarşı)" (1874), "Bütöv biliyin fəlsəfi əsasları" (1877), "Mücərrəd başlanğıcların tənqidi" (1877—1880), "Həyatın dini əsasları"(1882—1884), "Tarix və teokratiyanın gələcəyi" (1885—1887) adlı əsərlərin adlarını çəkmək olar.

Solovyov özünün bu əsərlərində obyektiv idealizm fəlsfəsinin — teosofiyanın nümayəndəsi kimi çıxış etmişdir. O, xristianlıq ehkamlarının həyati gücünü və zənginliyini aşkara çıxaran xristian pravoslav fəlsəfəsi yaratmağa bütün varlığı ilə səy göstərmişdir. V. Solovyov həmin ehkamları təbiətşünaslığın fəlsəfi əsasları kimi qələmə verir, onların böyüklüyündən, məna dərinliyindən ətraflı danışır. Bundan başqa, o, ehkamları xristian siyasəti idealının işlənib hazırlanmasının çıxış nöqtəsi kimi xarakterizə edir, şəxsiyyətin həyati, əxlaqi keyfiyyətlərinin formalaşmasında onların əhəmiyyətini açıb göstərirdi. Onun fəlsəfi sisteminin qurulmasının başlıca vasitəsi "ümumvəhdət" prinsipidir. Həmin sistemin əsas məqsədi fəlsəfəni, elmi və ilahiyyatı

ümumi vəhdətdə birləşdirməkdən ibarətdir. Solovyov platonizm ruhunda aləmi o dünyanın dəyişməz ideyalar səltənətinə və bu dünyanın hadisələr sahəsinə bölürdü. Onun fikrincə, real aləm (təbiət, ictimai həyat) "dünya ruhu"nun bilavasitə törəməsidir. Solovyov məkanda yer tutan materiyanın obyektiv surətdə mövcud olduğunu inkar edirdi. Solovyov deyirdi ki, təcrübədə bizə yalnız ayrı-ayrı predmetlər verilir, materiya və yertutma isə mücərrəd fəhmi anlayışlardır. V.Solovyovun "ümumvəhdət" fəlsəfəsi gerçəkliyin hadisələrini həm ideəlistcəsinə, həm də metafizikcəsinə izah edir, o, təbiətin qanunauyğun inkişafının əleyhinə çıxırdı. Burada bir məsələyə də diqqət yetirmək məqsədəmüvafiq olardı: Solovyov fəlsəfəsində ideoloji obyektivizm subyektivizm-idealizm meylləri ilə əlaqələndirilir. Bununla əlaqədar olaraq o yazırdı: "Bütün gerçək aləm mənim üçün mövcuddursa, yəni mənim tərəfimdən dərk edilirsə, demək o, bilavasitə mənim təsəvvürlərimdir, ona görə də subyektiv əhəmiyyət kəsb edir"[33].

Solipsizmdə təqsirləndirilməkdən ehtiyatlanan V. Solovyov bu nəticəni fəlsəfənin birinci aksioması kimi qəbul etsə də onun üzərində dayanmaq istəmirdi. Solipsizmdən çıxış yolunu o, aləmin mahiyyətinin onun maddiliyində deyil, subyektdən asılı olmayan ilahilikdə olduğunu qəbul etməkdə görürdü.

Beləliklə, Solovyov fəlsəfəsində dünya, nəinki ontoloji, həm də qnoseoloji planda sanki ikiləşir. Bir tərəfdən xalis fenomenal məna kəsb edən, hissi qavranılan gerçəklik — bu bizim üçün və bizdə olan təzahürdür, həqiqi varlığın şərti işarəsidir, maskadır, digər tərəfdən isə bu, özünün o dünyaya məxsus mahiyyəti ilə fərqlənən real həqiqi aləmdir.

Solovyov özünün idrak nəzəriyyəsini obyektiv idealizm mövqelərindən işləyib hazırlamışdır. Həmin nəzəriyyənin əsasında onun xüsusi mistik ümumvəhdət sistemi dururdu. Bərqərar olub inkişaf edən həqiqət ideyasını Solovyov da cəfəngiyyat adlandırırdı. Onun fikrincə, həqiqətin kökü mütləq mövcudluq-

dur. Bu isə Solovyova görə "alfa və omeqadır, vahid və hər şeydir, başlanğıc və sondur"[34]. Solovyov öz sisteminə uyğun olaraq idrakı mistik nurlandırılmanın yeganə hadisəsi hesab edirdi. O deyirdi ki, nə empirizm, nə də ki, rasionalizm belə bilik vermir, onların verdiyi bilik xarici və nisbidir. Solovyovun fikrincə, mütləq həqiqəti müəyyən etmək üçün ümumvəhdətlə daxili əlaqə yaratmaq lazımdır. Bunu isə yalnız bilavasitə daxili intuitiv müşahidənin köməyi ilə əldə etmək olar. Ümumvəhdət bütöv bilik vasitəsilə əldə olunur. Bütöv biliyin əsası isə daxili təcrübə, mistik qavrama, intuitiv müşahidə və inamdır. Elə Solovyovun qnoseologiyasının mahiyyəti məhz bundan ibarətdir.

İndi də Solovyovun sosial görüşləri haqqında. Tarixi prosesə dair onun baxışları "Bəşəriyyət haqqında ilahi biliklər" (1877—1881), "Tarix və teokratiyanın gələcəyi" (1885—1887), "Teokratik fəlsəfə" (1899) və başqa əsərlərində şərh olunmuşdur. Solovyovun nöqteyi-nəzərinə görə hər bir cəmiyyətin, xalqın və ayrıca adamın hərəkətini ilahi varlıq idarə edir. Solovyovun fikrincə, bəşər tarixinin kvintessensiyası din tarixidir. O hesab edirdi ki, ictimai həyatın ilk əsas birləşdirici başlanğıcı dindir. Lakin rəsmi, hökmran ənənəvi din onu qane etmirdi.

Solovyova görə "ataların dini"ni təkmilləşdirmək, onu yeni, ağlabatan şüur pilləsinə qaldırmaq lazımdır. Yeni din ümumi və vahid olmalıdır. O, Şərq və Qərb kilsələrinin (yəni pravoslavlığın, katolisizmin və protestantizmin, o, islama toxunmurdu) birləşdirilməsini, beləliklə də "dünyəvi kilsələr" yaratmağı zəruri hesab edirdi.

Solovyovun fikrincə, gələcək cəmiyyət hər şeydən xəbərdar olan kilsə — dövlət təşkilatından, "dünyəvi" kilsə və ümumdünya monarxiyasının sintezindən ibarət olmalıdır. Solovyov güman edirdi ki, onların birləşməsi nəticəsində Allah-insan ittifaqı — "azad teokratiya" yaranacaq, burada xristian aləmi və ədalət qələbə çalacaqdır. Doğrusu, bu, Solovyovun həyatdan və real gerçəklikdən uzaq teokratik utopiyası idi. O, buna görə də

dəfələrlə tənqidə məruz qalmışdı. 80-ci illərin ikinci yarısında bu fikirləri slavyanofilçilər və digər həmkarları ilə ayrılmasına səbəb oldu. 80-ci illərin sonunda o, çox kəskin surətdə N.F.Fyodorovdan imtina etdi. Həmçinin A.A.Fet və K.Leontyev kimi böyük müasirləri ilə dostluq əlaqəsini tamamilə kəsdi. Fet xristianlığı sevmir, onu ələ salırdı. Leontyevlə isə ideya zəminində ayrılmalı oldu.

Həyatının son dövrlərində Solovyov yenidən nəzəri fəlsəfəyə qayıtdı. 1892—1894-cü illərdə "Təbiətdə gözəllik" və "Məhəbbətin mənası" adlı məktubları çapdan çıxdı. O, həmçinin "Allah haqqında anlayış" (Spinozanın fəlsəfəsinin müdafiəsinə dair) "Teokratik fəlsəfə" (1897—1899) adlı gözəl əsərlər yaratdı. Onun sırf fəlsəfi əsərlərindən "Xeyirxahlığa bəraət qazandırma", "Üç söhbət" (1890—1900) və s. adını çəkmək olar. Bu illərdə Solovyov həmçinin Platonun əsərlərinin birinci cildini tərcümə edib çapdan çıxartdırmışdır.

1897-ci ildə V.Solovyov Pustınkaya (S.A.Tolstoyun keçmiş malikanəsinə) köçdü. 1898-ci ildə burada "Üç vüsal" poemasını yazdı. Bu poemanı özünün nəzmlə yazılmış ən yaxşı və mühüm əsərlərindən biri hesab edirdi. 1900-cü ilin yayında V.Solovyov Platon haqqında tərcüməsini çap etdirmək üçün çox sevdiyi Pustınkadan Moskvaya gəldi və 14 iyulda "Slavyan bazarında" məskunlaşdı. 15 iyul V.Solovyovun ad günü idi, özünü çox pis hiss etdiyi üçün dostu N.V.Davıdovgilə getdi. Davıdov işdən qayıdarkən Solovyovu divan üzərində uzanmış, son dərəcə ağır vəziyyətdə gördü. O, V.Solovyova dedi ki, — gəl, birlikdə Uzkoye adlanan yerə S.N.Trubetskoyun yanına gedək. O zaman Moskva kənarında yerləşən Uzkoye malikanəsi Pyotr Nikolayeviç Trubetskoya məxsus idi. Orada V.Solovyovun dostları — məşhur Moskva professorları Sergey Nikolayeviç və Yevgeni Nikolayeviç Trubetskilər yaşayırdılar. Uzkoya gecə yarısı gəlib çıxdılar. Solovyov elə zəif idi ki, mənzilin pilləkanından onu əl üstündə qaldırmalı oldular. Solovyovun vəziyyəti günbəgün

ağırlaşırdı. Həkimlər kömək edə bilmədilər,1900-cü il iyulun 31-də axşam onun yarısında Trubetskilər malikanəsində V.Solovyov dünyasını dəyişdi. Onu Novodeviçye qəbristanlığında atası S.M.Solovyovun yanında dəfn etdilər.

47 yaşı yenicə tamam olmuş gözəl mütəfəkkir-filosof V.Solovyov başqalarından fərqli olaraq, son dərəcə böyük fəlsəfi təfəkkürə malik idi, dünya fəlsəfəsinə dərindən yiyələnmişdi, tükənməz fəlsəfi ideyalar xəzinəsi yaratmışdı. Şübhəsiz ki, Solovyovun fəlsəfəsində çoxlu qüsurlar və ziddiyyətlər də olmuşdur. Buna baxmayaraq, Solovyov orijinal rus fəlsəfi sisteminin yaradıcısı olmuş, rus dini və fəlsəfi fikrinin bütöv bir məktəbinin əsasını qoymuşdur. Həmin məktəb bu gün də yaşayır və inkişaf edir. Solovyov bir qrup ciddi və görkəmli rus mütəfəkkirlərinin həqiqi rəhbəri olmuşdur. Onların sırasında S.N.Bulqakov və N.A.Berdyayevin adlarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır.

SERGEY NİKOLAYEVİÇ BULQAKOV

BULQAKOV (1871—1944) rus dini filosofu və ilahiyyatçısıdır, Orlov quberniyasında keşiş ailəsində anadan olmuşdur. Moskva universitetinin hüquq fakültəsini bitirdikdən sonra Kiyev Politexnik İnstitutunda və Moskva universitetində çalışmışdır. Bulqakov kadetlər partiyasından ikinci Dövlət Dumasının üzvü idi. O, 1918-ci ildə yüksək keşiş rütbəsi almışdı. Gənclik illərində marksist olmuş, 1904-cü ildə marksizmdən imtina edərək "Marksizmdən idealizmə doğru" adlanan kitab yazmışdır. 1922-ci ildən sovet hökuməti yüzdən çox alimi, o cümlədən, Bulqakovu və Berdyayevi də sovet rejiminə düşmən münasibətdə günahlandıraraq Rusiyadan sürgün etmişdi. Əvvəlcə Praqada məskunlaşmış, sonra isə Parisə köçmüşdür. 1923-cü ildə Bulqakov Praqa Pravoslav Ruhani İnstitutunda doqmatik ilahiyyat kafedrasına rəhbərlik etmişdir. 1944-cü il iyulun 12-də onun beyninə qan sızmış, dünyasını dəyişmişdir.

"Marksizmdən idealizmə doğru" (1904), "Təsərrüfat fəlsəfəsi" (1912), "Qeyri axşam işığı, seyretmə və mücərrəd mühakimə" (1917), "Kilsə və mədəniyyət", "Fəlsəfənin faciəsi" (1927), "Dilin fəlsəfəsi" (1948), "L.Feyerbax fəlsəfəsində insan varlığının dini" və s. Bulqakovun əsas fəlsəfi əsərləri hesab edilirdi.

Bulqakov fəlsəfəsinin ümumi mənzərəsi onun "Qeyri axşam işığı", "Seyretmə və mücərrəd mühakimə" kitabında verilmişdir. Həmin əsərlərdə dini şüurun təbiəti, bütöv dini sistemlərin mahiyyəti haqqında bilgilərə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Bu fəlsəfi əsərlərdə həm də dünyanın yaradıcısı, yaradanın müdrikliyi, teokratiya, sehrbazlıq və axirət dünyası haqqında ətraflı fikirlər söylənilir.

Bulqakov öz fəlsəfəsinin mərkəzi vəzifəsini xristian dünyagörüşünün əsaslandırılmasında görürdü. Belə hesab edirdi ki, bütün sosial münasibətlər və mədəniyyət dini əsaslar üzərində qurulmalıdır. Rusiyanın xilası yalnız dini dirçəliş yolu ilə mümkündür. Bulqakovun fikrincə insan zəkası xristian dinini azad və şüurlu sürətdə qəbul etməlidir. O, bu barədə yazırdı: "Tarixin yetkin bəhrəsini yalnız azad ilahi yaradıcılığının nəticəsi kimi qəbul etmək olar".

Özünün xristianlıq barəsindəki məqalələrində Bulqakov xristianlığın sosial məsələlərə münasibəti barədə geniş söhbət açır. O, həm də xristianlığın dünya mədəniyyətinə və iqtisadiyyatına tarixi mənasından bəhs edir. Bulqakov istəyirdi ki, mədəni həyatın bütün sahələrində kilsə fəal yaradıcılıqla iştirak etsin.

"Qeyri axşam işığı..." əsərində Bulqakov dini şüurun təbiəti barədə söhbət açmışdır. Müəllifin fikrinə görə bu şüurun əsas xüsusiyyəti dindir, inamdır. Bulqakov təsdiq edirdi ki, "İnamın iki tərəfi var: 1) subyektiv tərəf — insan məsələsidir; 2) obyektiv vəhylərdir, ilahi aləmi duyma — Allahın cavabıdır. O, həm də dini şüurun aşağıdakı üç yolunu ayırd etmişdir: 1. Allahı dərketmə, yaxud mücərrəd təfəkkür; 2. Mistik öz-özünə dərin-

ləşmək; 3. Dini vəhy. Birinci iki yol yalnız üçüncü ilə əlaqədə lazımi əhəmiyyət kəsb edir, onlardan təcrid olunduqda yalana çevrilir. Bulqakov belə hesab edirdi ki, həqiqət yoluna qədəm qoymaq istəyən hər bir kəsin vahid yolu dünyanın Allah tərəfindən heç nədən yaradılması fikridir. Digər ilahiyyatçılar kimi Sergey ata da "Allahın dünyanı heç nədən yaratması" fikrini ardıcıl surətdə müdafiə edirdi. O deyirdi ki, Allah dünyanı yaratmaq üçün nə daxildən, nə də xaricdən heç bir materiala ehtiyac duymamışdır. Allah əvvəllər heç bir zaman mövcud olmayan dünyanın yaradıcısıdır. Elm sübut etmişdir ki, həqiqi yaradıcılıq yeni bir şey meydana gələn zaman baş verir. Sergey atanın sistemi belə yaradıcılığı qəbul etmir. Onun fikrincə, Allah bütün aləmin müsbət məzmununu özündən yaradır.

Bulqakovun ideyalar haqqında təlimi də böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, ideyalar və anlayışlar arasında hər hansı fərq olduğunu sübut etməyə çalışırdı. İdeyaların "cismanilikdən payalma" haqqında Bulqakovun nəzəriyyəsi rus fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətlərindən, onun konkretliyinin təzahürlərindən biri idi. Onun fikrincə, cismanilik gözəlliyin şərtidir. Mənəvi hissilik, ideyaların duyulması özü gözəllikdir. Gözəllik də loqos kimi, dünyanın mütləq başlanğıcıdır. O, Müqəddəs Ruhun vəhyidir. Bulqakov bu barədə yazırdı: "Gözəllik günahsız, müqəddəs hissilikdir, ideyaların hissiliyidir. Gözəlliyi hər hansı bir hisslə, məsələn, görməklə məhdudlaşdırmaq olmaz. Hisslərimizin hamısı gözəlliyi duymaq, görmək, eyni zamanda, eşitmək, iy bilmək, dad bilmək qabiliyyətinə malikdirlər".

Marksın sosializm nəzəriyyələrinin dini-fəlsəfi mahiyyəti haqqında Berdyayevin təlimi xüsusi maraq doğurur. Bulqakov "L.Feyerbaxın insan Allah dini" adlı məqaləsində Marksın sosializm nəzəriyyəsini təhlil edərək yazırdı ki, bu təlim dini-fəlsəfi mahiyyətə malikdir. Berdyayevin fikrincə, Marks özünün sosializm nəzəriyyəsini L.Feyerbaxdan götürmüşdür. Həmin nəzəriyyəyə görə "insan nəsli fərdi insan üçün Allahdır". Bulqakov bu fikri "Karl Marks dini tip kimi" məqaləsində daha da inkişaf etdirmişdir. Orada Marksı hakimiyyət sevən, qəlbində məhəbbət yox, bol nifrət olan insan kimi səciyyələndirirdi. O, Marksı insan fərdiliyinə münasibətində "utanmaz", "demokratik diktator" adlandırır. Bulqakovun fikrincə, marksizmin əsas cəhəti şəxsiyyətə qayğının aradan qaldırılmasından və həddindən artıq dərəcədə mücərrədlikdən ibarətdir.

Marksı "fərdiyyətin taleyi narahat etmir, o özünü bütün fərdçiliklər üçün nə ümumidirsə ona sərf edir". Marks "dinə, xüsusən də xristianlığa düşməni münasibət bəsləyirdi".

Bütün bunlar onu göstərir ki, Bulqakov sosializmin ən böyük əleyhidarlarından biri olmuşdur. O qeyd edirdi ki, sosializm kosmologiya və ilahiyyat dilindən siyasi iqtisad dilinə, sonra isə yəhudi xiliazmına çevrilmiş rasionalizmdir" (xiliazm — məzlum xalqların sosial bərabərsizliyə son qoyulması barədə arzularını özünə məxsus formada əks etdirən dini təlimdir). Bulqakov belə hesab edirdi ki, sosializm bəşəriyyətin ehtiyaclarını tam təmin edə bilməz. Onun rəyinə görə "tarixdə tərəqqi", mədəniyyətin inkişafı, maddi rifahın yaxşılaşması mümkündür, amma bununla belə tarixin daxili yekunu yenə də nə harmoniyadır, nə də ki, faciədir, qəti olaraq mənəvi xeyir və şərin ayrılmasıdır. Elə burada da dünya faciəsinin axırıncı kəskinləşməsi baş verir". Mütləq xeyirə can atan, səy göstərən şəxsiyyət tam təminatı tarixi prosesdə deyil, tarixdən sonrakı axirətdə tapa bilər".

Nəticədə demək olar ki, Sergey atanın həyatı tam qaynar yaradıcılıq fəaliyyəti ilə dolu olmuşdur. Yuxarıda göstərilənlərdən başqa, o, öz əsərlərində həm də bir sıra problemlərə toxunmuş və onların orijinal həllini vermişdir. Bulqakovun böyük xidmətlərindən biri də ondan ibarətdir ki, o, insanı ilahiləşdirmənin, demonizmin və xristianlıq əleyhinə yönəldilmiş digər təlimlərin əleyhinə çıxdı. O, bunları gənclik illərində həyata keçirmişdir. Bulqakovun spekulyativ (latınca sreculativus sözündəndir, mənası izləyirəm, müşahidə edirəm deməkdir) sistemində dilin

fəlsəfəsinə, gözəllik və kosmos haqqında nəzəri fikirlərə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Onun ilahiyyata dair baxışlarında "universal xilasolma" təliminin şərhi verilmişdir. Bulqakov burada həmçinin bir sıra başqa dini təlimləri əsaslandırmağa çalışmışdır. O, sübut etmək istəyirdi ki, təcəssümetmə nəinki bəşəriyyəti günahdan xilasetmə vasitəsidir, həm də xəlq olunmuş şəxsiyyətlərin ilahiləşdirilməsinin zəruri şərtidir.

Bütün bu xidmətlərinə baxmayaraq, Bulqakov təlimi Moskva patriarxı (pravoslaviyada yüksək ruhani addır) tərəfindən və Karlovatsda mühacir sinodun yığıncağında dəfələrlə kəskin tənqidə məruz qalmışdır. Bulqakovun dini fəlsəfi təlimini onun müasiri Sankt-Peterburq Universitetinin professoru N.O.Losski də tənqid etmişdi (N.O.Losski 1922-ci ildə Sovet hakimiyyəti tərəfindən Rusiyadan sürgün olunmuşdu. Bundan sonra o, Praqada məskunlaşmış və 1945-ci ilə qədər Bratislavada fəlsəfə professoru vəzifəsində çalışmışdır. Sonradan o, Amerikaya köçmüş və Nyu-Yorkda Rus Ruhani Akademiyasının fəlsəfə professoru olmuşdur. N.Losski 1965-ci ildə, 95 yaşında dünyasını dəyişmişdir.) O deyirdi: Sergey atanın fəlsəfi sisteminin əsas çatışmazlığı ondan ibarətdir ki, o, ilahi Sofiya barədəki təlimi Allahın təbiəti kimi başa düşərək Allahla dünya arasındakı ontoloji eynilik olduğunu sübut etmək istəyirdi. Losski fikrini davam etdirərək göstərir ki, belə eyniliyə nə mənfi, nə də müsbət ilahiyyat tərəfindən yol verilməmişdir. Mənfi teologiyaya görə Allah hər hansı bir anlayışla ifadə oluna bilməyən, kainat varlığı sahəsindən götürülmüş ilahi heçdir. Allahla kainat arasında bölünmə aydın ifadə edilmiş ontoloji xarakterə malik idi. Bulqakov göstərirdi ki, "Allahla kainat arasındakı uçurumu heç müsbət teologiya da aradan qaldıra bilmədi. Ona görə də ilahi heç nə ilə kainatın eyniliyi haqqında heç söhbət də gedə bilməz. Yadda saxlamaq lazımdır ki, hətta Allah mahiyyət olduqda belə ilahi heç nə qalmaqda davam edir".

Bulqakov haqqında N.Losskinin bu fikirləri ilə razılaşmamaq olmaz. Ümumi şəkildə olsa da, Bulqakovun dini-fəlsəfi təliminin mahiyyəti və müasirlərinin onun fəlsəfəsinə münasibəti belə olmuşdur.

Rusiyada dini-idealist fəlsəfənin görkəmli nümayəndələrindən biri də Berdyayev idi.

NİKOLAY ALEKSANDROVİÇ BERDYAYEV

BERDYAYEV (1874—1948) Kiyev quberniyasında doğulmuşdur. Orta məktəbi bitirdikdən sonra Kiyev Universitetinin hüquq fakültəsinə daxil olmuş, oranı bitirməmiş 1898-ci ildə sosialist hərəkatında iştirakına görə həbs olunmuşdur. Gənclik illərində marksizmi yenikantçılıqla birləşdirməyə səy göstərmişdir. Lakin tezliklə bu nəzəriyyələrdən imtina etmiş, Vladimir Solovyovun fəlsəfəsi ilə məşğul olmağa başlamışdır. Bütün bunlardan sonra Berdyayev xristian dünyagörüşünü işləyib hazırlamaq vəzifəsini qarşısına məqsəd qoymuşdur. 1922-ci ildə marksist ideologiyasına qarşı çıxdığına görə həbs olunmuş və xaricə sürgün edilmişdir. Əvvəlcə o, Berlində məskunlaşmış, sonra isə Parisə köçmüşdür.

Berdyayev çoxsaylı dini, sosial-siyasi, fəlsəfi məsələlərə dair əsərlər yazmışdır. Onun geniş həcmli işlərini iki qrupa bölmək olar: birinci qrupa onun dini nöqteyi-nəzərdən yazılmış, sosial problemlərə və "müasirliyin böhranına" həsr olunmuş əsərləri aiddir. Onlardan aşağıdakıların adlarını çəkmək olar: "Qeyri-bərabərlik fəlsəfəsi", "Müasir dünyada insanın taleyi", "Yeni orta əsr", "Rus kommunizminin qaynaqları və mənası", "Rus ideyası", habelə mühacirət dövri mətbuatında çap edilmiş çoxsaylı məqalələr. İkinci qrupa daxil olanlar bilavasitə dini fəlsəfəyə həsr edilmiş əsərlərdir: "Azadlıq fəlsəfəsi", "Yaradıcılığın mənası", "Dostoyevskinin dünya duyumu", "İnsanın köləliyi və azadlığı haqqında", "İnsanın təyinatı barədə", "Azad ruhun fəl-

səfəsi", "Özünüdərketmə", "İlahi və insani ekzistensial dialektika" və s.

Berdyayevin etiraf etdiyinə görə o, "Ekzistensional tipli" filosofdur. Onun fikrincə, "Fəlsəfə ruh haqqında elmdir. Lakin ruh haqqında elm, hər şeydən əvvəl, insanın mövcudluğu barədə elmdir. Burada varlığın mənası aşkarlanır. Onun ekzistensializm fəlsəfəsinin mahiyyəti belədir: "Varlığın mənasının dərki subyekt vasitəsilə, yəni insan vasitəsilə baş verir". Təbii ki, buna görə də Berdyayevin yaradıcılığının mərkəzində insan problemi, fəlsəfi ontropologiya durur.

Onun fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi azadlığın varlıq üzərində üstünlüyü məsələsidir. Berdyayevin fikrincə azadlığın səbəbi varlıq ola bilməz. Azadlıq hətta Allah tərəfindən də müəyyən olunmur, o, müstəqil xarakterə malikdir. O deyirdi ki, azadlıqla yanaşı, yaradıcılıq, şəxsiyyət, ruh, Allah kimi anlayışlar mövcuddur. İnsan problemini qarşıya qoymaq, deməli, yuxarıda qeyd etdiyimiz anlayışları qarşıya qoymaq deməkdir. Mahiyyətcə Berdyayevin fəlsəfəsi dualist xarakterə malikdir. Həmin fəlsəfə bir-birinə zidd başlanğıcları özündə birləşdirir: bu da ruh və təbiətdən, azadlıq və səbəbiyyətdən, subyekt və obyektdən, şəxsiyyət və cəmiyyətdən, Allah səltənəti və padşah səltənətindən ibarətdir. Berdyayevin bütün fəlsəfi ontropologiyası dualizm prinsipi üzərində qurulmuşdur.

Berdyayevin fikrincə, dünyagörüşünü əsas ziddiyyətlər olan ruhun və təbiətin əksliyi əsasında işləyib hazırlamaq lazımdır. O yazırdı ki, ruh subyektdir, həyatdır, azadlıqdır, oddur, yaradıcı fəaliyyətdir; təbiət — obyektdir, şeydir, zərurətdir, müəyyənlikdir, passiv fəaliyyətdir, hərəkətsizlikdir, obyektiv və substansional olan nə varsa hamısı təbiət səltənətinə daxildir (substansiya — deyəndə, Berdyayev dəyişməz, qapalı varlığı başa düşürdü). Bu baxımdan nəinki materiya, həmçinin psixi həyat da təbiət səltənətinə aiddir. Ruh səltənəti isə başqa xarakterə malikdir. Onda ixtilaflar məhəbbətlə aradan götürülür. Ruh nə obyektiv,

nə də subyektiv reallıqdır ("Azad ruh fəlsəfəsi"). Ruhun dərk edilməsi təcrübə vasitəsilə əldə olunur. Ruhi mənəvi təcrübəyə əsaslanmayan bütün fəlsəfi sistemlər naturalist təbiətlidir, onlar cansız təbiətin inikasıdır.

Berdyayevin nöqteyi-nəzərincə Allah ruhdur. Ruh müqəddəslərin, mistiklərin, yüksək mənəvi keyfiyyətlərə malik insanların həyatında və onların yaradıcı fəaliyyətində iştirak edir. Kim mənəvi təcrübəyə malikdirsə, rasional yolla Allahın sübutuna ehtiyacı yoxdur. Tanrı öz müqəddəs mahiyyəti ilə irrasional və fövqəlrasionaldır. Berdyayevin fikrincə, dünyanın əsasında varlıqdan əvvəl mövcud olan, heç nə ilə şərtlənməyən irrasional təbiət qüvvəsi durur. Həmin başlanğıcdan da kainatı yaradan Allah peyda olur. Təbiət həmişə ikinci və törəmədir. Azadlıq, iradə təbiət deyil. İradə həm ilahi dərinlikdə, həm də ilahiyə qədər mövcuddur. Ona görə Allah dünyada hökm sürən bütün bu iradənin təzahürünə, şərə cavabdehlik daşımır. Burada Berdyayevin obyektiv-idealist dini fəlsəfəsi volyuntarizmlə birləşir. Konsepsiyanın özü isə Berdyayev tərəfindən mif kimi şərh olunur.

Onun fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi olan volyuntarizm dini inamı əsaslandırmağa və bununla da yeni fəlsəfənin azad ruh fəlsəfəsinə əsaslandırılmasına xidmət edirdi.

Azad ruh fəlsəfi konsepsiyasını Berdyayev XX əsrin 10-cu illərindən başlayaraq ömrünün sonuna qədər işləyib hazırlamışdır. Müxtəlif illərdə yazdığı əsərlərdə bu fəlsəfəni o, gah ekzistensionalizm, gah personalizm, gah da azad ruh fəlsəfəsi adlandırır. Lakin bu fəlsəfə necə adlandırılmasından asılı olmayaraq onun mahiyyəti dəyişmir, dini fəlsəfə kimi qalır. Berdyayevin bu fəlsəfəsinə görə yaradılmışların ən yüksək pilləsində bütün gerçəkliyin ölçüsü olan insan dayanır. İnsan bütün varlıqların tacıdır. Berdyayevə görə insan həm mikrokosmos, həm də makrokosmosdur, onda bütün varlıqların sirləri gizlənir. İnsan sonsuz, azad və yaradıcı varlıqdır. O, Allahın öz surəti və oxşarlığı

kimi yaradılmış mikrokosmos və mikroteosdur (mikroallahdır). İnsan, eyni zamanda, həm təbii, həm də məhdud varlıqdır. Beləliklə, insan iki dünyanın — aşağı və yuxarı dünyanın qovşağında dayanmışdır. Onun bir tərəfi azadlıqla, yaradıcılıqla, şəxsiyyətlə, Allahla, digər tərəfi isə zərurətlə, təbiətlə, materiya ilə bağlıdır.

Berdyayevin fəlsəfi antropologiyası ilə onun sosial fəlsəfəsi, o cümlədən cəmiyyət və şəxsiyyət münasibətlərinin araşdırılması ilə əlaqədar idi. Berdyayev yazırdı ki, insan cəmiyyət — insan münasibətlərinin obyektidir, ruhuna və azadlığına yad olan gerçəklikdir. Digər tərəfindən də onun ekzistensializm fəlsəfəsi nöqteyi-nəzərindən şəxsiyyət cəmiyyətin deyil; "cəmiyyət şəxsiyyətin bir hissəsidir, onun sosial tərəfidir". Gerçəkləşmiş cəmiyyət şəxsiyyəti təqib edir və burada insanların bir-birindən ayrılması baş verir. Belə cəmiyyətdə əlaqələr mövcud olsa da şəxsiyyətlə xalqın ünsiyyəti yox dərəcəsindədir. Burada şəxsiyyət yalnız hər hansı bir vəzifəni həyata keçirmək üçün mövcud olur. Həmin cəmiyyətdə ümumi özgələşmə, texnikanın və dövlətin hakimiyyəti hökm sürür.

Onun fikrincə, cəmiyyətin sosial həyatının yenidən qurulması üçün texniki yenidənqurmadan əvvəl mənəvi dirçəliş lazımdır. Rusiyada dirçəliş "rus ideyasının" həyata keçirilməsi ilə bağlıdır. Bu barədə Berdyayevin görüşləri çox halda V.Solovyovun görüşləri ilə üst-üstə düşür. "Rus ideyası"nın başlıca fərqləndirici cəhəti bütün cəmiyyətə, onun mədəniyyətinə və şüuruna daxil olmuş dini missionizmdir. "Rus ideyası"nın mahiyyəti "xalqların və insanların qardaşlıq ideyasını" yaratmaqdan və yer üzərində cənnət qurmaqdan ibarətdir. Berdyayev Rusiyanın dünya tarixində yeri barədə həm slavyanofilçilərin, həm də qərbçilərin görüşlərinin ifrata varmalarını kəskin tənqid etmişdir. O, belə hesab edirdi ki, bu məsələdə birtərəfliliyə yol vermək olmaz. Rusiya Şərqlə Qərbi birbirindən təcrid etmək deyil, onları birləşdirməyə çalışmalıdır.

Çünki Rusiya Şərq və Qərb dünyasının mərkəzində dayanmışdır.

Berdyayevin sosial nəzəriyyələri onun dini fəlsəfəsi ilə sıx əlaqədardır. O, əsərlərinin çoxunda tarix fəlsəfəsinə, yaxud da siyasi problemlərin fəlsəfi məsələlərinə diqqət yetirir. Bir sıra əsərləri, o cümlədən "Tarixin mənası", "Qeyri-bərabərlik fəlsəfəsi" və "Yeni orta əsr" həmin silsilədəndir. Berdyayevin fikrincə, tarixi proses xeyirlə irrasional azadlığın bir-birinə qarşı mübarizəsindən ibarətdir. Bu, "Allah və Onun başqa məni arasında cərəyan edən məhəbbət dramı və azadlıqdır".

Berdyayev belə hesab edirdi ki, ümumdünya tarixində üç qüvvə fəaliyyət göstərir: biri Allahdır, digəri taledir, üçüncüsü isə insan azadlığıdır. Tale insan şəxsiyyətini tarixin irrasional qüvvələrinin meydanına aparıb çıxarır. Xalqlar öz həyatlarının müəyyən dövrlərində taleyin hökmünə tabe olurlar. Ona görə ki, insan azadlığı daha az fəal olduğu üçün özünü daim Allahdan asılı hesab edir. Bu, rus və alman xalqlarının taleyində daha qabarıq şəkildə görünür. Xristianlıq qəbul edir ki, taleyin hökmü aradan qaldırıla bilər, lakin bu yalnız xristosun - İsanın vasitəsi ilə baş verə bilər.

O, vexovçuluq ideologiyasının fəlsəfi prinsiplərinin işlənib hazırlanması və əsaslandırılmasının fəal iştirakçısıdır. Berdyayev "Vexi" məcmuəsində "Fəlsəfi həqiqət və ziyalı sözü" məqaləsində XIX əsr rus ictimai fikrinin inqilabi demokratik materialist ənənələrini təhrif olunmuş şəkildə təqdim etmişdir.

Berdyayev belə bir yanlış fikir söyləmişdir ki, guya rus ziyalıları inqilabi demokratik səyləri ilə həqiqət pafosunu itirmiş, fəlsəfəyə və sosial həyata biganə qalmışdır. O iddia edirdi ki, həqiqət və xalqın mənafeyinə, ehtiyacına diqqət bir-birinə tamamilə ziddir. Berdyayev təsdiq edir ki, guya fəlsəfəni zəhmətkeş kütlələrin maraqlarına yönəltmək səyi fəlsəfi mədəniyyətin zəifləməsinə — aşağı düşməsinə gətirib çıxarır. Onun fikrincə, bu özünü rus inqilabçı demokratlarının materializmində daha açıq şəkildə göstərir.

Berdyayev marksizmə qarşı çıxmış, dəfələrlə pozitivizmə, ateizmə, köhnə rasional şüura və yalançı dinçiliyə qarşı mübarizənin zəruriliyindən danışmışdır. Lakin onun materializmə və marksizmə qarşı mübarizəsi Rusiyanın dönmədən məhvinin qarşısının alınması fikri ilə müşayiət olunurdu. Bunlara baxmayaraq onun ölkənin sosial həyatının yenidən qurulmasına dair konkret proqramı yox idi. Berdyayevin fikrincə, cəmiyyəti sosialistcəsinə yenidənqurma üsullarının bütün formaları öz təbiətləri etibarı ilə insanın və şəxsiyyətin əleyhinə yönəldiyi üçün onlardan istifadə edib ölkədə qayda-qanun yaratmaq mümkün deyildir. Onun üçün yalnız dinə müraciət etmək lazımdır. Buna görə də özünün dini fəlsəfi sistemini işləyib hazırlamışdı.

Nəticədə demək istərdik ki, Berdyayev kimi ilahiyyatçı filosoflar ənənəvi ilahiyyat üslubundan fərqlənən xristian həqiqətlərini yeni və orijinal formada xalq kütlələrinə çatdırmaqla xristianlıqdan üz döndərənlərin yenidən kilsəyə qayıtması üçün şərait yaratdı. Berdyayev özünün nəzəri və əməli fəaliyyəti ilə rus sivilizasiyasının qorunub saxlanması, inkişafı işinə xeyli təkan verdi. Söz yox ki, tarixilik baxımından özünün müsbət rolunu oynadı.

ALEKSEY FYODOROVİÇ LOSYEV

LOSYEV (1893—1988) Rusiyanın cənubunda Novoçerkasski şəhərində anadan olmuşdur. 1911-ci ildən başlayaraq Vladimir Solovyovun xatirəsinə həsr olunmuş dini fəlsəfi cəmiyyətdə iştirak etmişdir. Burada o, rus mədəniyyətinin "gümüş əsrinin" görkəmli nümayəndələri olan N.A.Berdyayev, E.N.Trubetskoy, S.N.Bulqakov, P.A.Florenski kimi filosoflarla tanış olmuşdur. Losyev 1915-ci ildə Moskva Universitetinin filologiya və fəlsəfə bölməsini bitirmiş, 1916-cı ildə bir-birinin ardınca üç əsəri çapdan çıxmışdır. Onlardan birincisi antik dövrlə əlaqədar "Platonda Eros" adlı əsər idi, (Eros yunanca

eros sözündəndir, mənası sevgi allahı deməkdir. Platonun fəlsəfəsində təbiətin fövqündə olan fantastik bir həyata sevgi mə"nasında işlədilir) digər ikisi isə musiqinin fəlsəfəsinə həsr olunmuşdur. 1919-cu ildə Syurixdə "Rus fəlsəfəsi" mövzusunda ümumiləşmiş məqalə dərc etdirmişdir. Bu məqalə ruh və incəsənət həyatına, rus fəlsəfəsinə, habelə ədəbiyyatına həsr olunmuşdur.

Losyev görkəmli filoloq və filosofdur. 1923-cü ildə professor adına layiq görülmüş, 20-ci illərdən başlayaraq Moskvanın müxtəlif ali məktəblərində klassik filologiyadan, məntiqdən, fəlsəfə tarixindən, psixologiyadan və estetik nəzəriyyələr tarixindən dərs demişdir. Oktyabr inqilabından azacıq sonra o, N.A.Berdyayev tərəfindən əsası qoyulmuş mənəvi mədəniyyətin Azad Akademiyasının işində iştirak etmişdir. Losyev burada Platonun "Parmenid"i və "Timey"i barədə məruzə ilə çıxış etmiş, "Platonda yunan bütpərəstlik ontologiyası" mövzusunda mühazirə oxumuşdur. 1922-ci ildə akademiyada işləyən idealist-filosoflar, Sovet hakimiyyətini qəbul etmədikləri üçün xaricə sürgün olunmuş, ona görə də Akademiya bağlanmışdır. Sonra Losyev Moskva universitetinin nəzdində əsası qoyulmuş psixoloji cəmiyyətin fəaliyyətində iştirak etmişdir. 1921-ci ildə cəmiyyətin sonuncu iclasında Losyev Platonda "Eros" və "ideya" mövzusunda məruzə etmişdir. 1927-ci ildə Moskvada "Antik kosmos və müasir elm", "Adların fəlsəfəsi", "Bədii formanın dialektikası" və "Musiqi məntiqin predmeti kimi" əsas əsərləri nəşr olunmuşdur. 1928-ci ildə "Platonda rəqəmlər dialektikası", 1929-cu ildə "Aristoteldə platonizmin tənqidi", 1930-cu ildə "Antik simvolizm və mifologiyası oçerkləri"nin birinci cildi kimi əsərləri çapdan çıxmışdır.

Həmin əsərlərlə tanışlıq göstərir ki, Losyev antik dövrlə — təfəkkürün ən qədim formaları ilə məşğul olmuşdur. Bu, təsadüfi deyildir. Onda belə bir fikir formalaşmışdır ki, antik dövrlə məşğul olmaq mədəniyyətin təməlinin yenidən qoyulması və

dünya mədəniyyətinin sonrakı həyati əsaslarını yaratmaqda mühüm əhəmiyyət kəsb edə bilər. Həyatın köhnə formalarını darmadağın etməyə səy göstərilən zaman antik dövr özünün mövcudluğu ilə tarixdə mədəniyyətin varisliyini təmin edir. Losyev mədəniyyət tarixində varisliyə bəraət qazandırmağı zəruri sayırdı.

Bundan başqa, o, hələ tələbəlik illərində çox maraqlı ideyalar irəli sürmüşdür. Losyev hesab edirdi ki, bizim bilik dairəmiz yalnız keçmiş dövrləri öyrənməklə genişlənə bilər, tarixi bilmədən biz kor siçana bənzəyirik. Tarixi başa düşmək üçün onu yenidən yaratmaq və təcəssüm etdirmək lazımdır. Losyev belə bir nəticəyə gəlmişdi ki, həyat təcrübəsi tarixi qavrayışları toplayıb yenidən işləmək nəticəsində yaranır. İstər şəxsi, istərsə də ictimai həyatda da belədir. Losyev istəmirdi ki, cəmiyyət "kor siçana" bənzəsin. O deyirdi ki, insanların dünyaya göz açması üçün kitablar yazıb-yaratmaq və onları maarifləndirmək lazımdır.

A.F.Losyevin kitabları müasirliklə sıx əlaqədardır. O, sadəcə yalnız antik kosmos barədə deyil, həm də yeni elmi nailiyyətlər haqqında görkəmli əsərlər yazmışdır. Antik fəlsəfə və xüsusən də neoplatonizm sahəsində böyük erudisiyaya malik olan Losyev "Antik kosmos və müasir elm" kitabında yeni baxımdan antik dövrün nəzəri fəlsəfə tarixinin şərhini vermiş, onu konkret dialektik aşkarlıq ruhunda izah etmişdir. Losyevin başlıca məqsədi "kosmosun antik doktrinasını" tədqiq etmək və qədim yunan dialektikasının məkan formalarını yaratmaq idi. Buna nail olmaq üçün Losyev, əsasən, Platonun "Parmenid" və "Timey" dialoqlarının təhlilini verməklə kifayətlənməmişdir. "Antik simvolizm və mifologiya oçerkləri"ndə o, yeni Avropa mədəniyyətinin antik dövr mədəniyyəti ilə varislik əlaqələrini axtarıb tapmağa çalışır. Platonun öyrənilməsinə tipoloji baxımdan yanaşır, bütpərəstlik platonizminin səciyyəvi xüsusiyyətlərini aşkarlayır, onun təliminin modernləşdirilməsinə və xristianlaşdırılmasına imkan vermir.

Losyevin dini-fəlsəfi kitablarından biri də "Adların fəlsəfəsi"dir. Bu kitabda o, Allahın adının mahiyyətini araşdırmağa çalışır. Xristianlıqda olduğu kimi o da Allahı müqəddəs üç üqnum — ata-allah, oğul-allah, ruh-allah formasında təsəvvür edirdi. Bunu əsas götürərək o, adların mahiyyətini müəyyənləşdirməyə çalışırdı. Axı Platonun, Plotinin yaşadıqları antik dövrdə və xristian neoplatonizminə qədər (təxminən eramızın VI əsri) ad ontoloji, məişət mənasında başa düşülürdü. Losyevə görə şeylərə ad qoymaq, onları hadisələr hərc-mərcliyindən ayırmaq, həyatın qarmaqarışıq axınının qarşısını almaq, deməli, dünyanı başa düşmək yolunda göstərilən cəhd kimi qiymətləndirilməlidir. Həmin ideyalar əsasında Losyev kitab yazmış və yuxarıda dediyimiz kimi, onu "Adların fəlsəfəsi" adlandırmışdır. Kitabın ideyası son dərəcə müasirdir və onun dilə dair sonrakı əsərləri ilə çox aydın şəkildə səsləşir. "Hər bir ad nə isə deməkdir" fikrini söyləyərkən Losyev, nəinki, Aristotelin fikirlərini xatırlayır, həm də onu daha da inkişaf etdirir və dərinləşdirir. İnsanın şəxsi və ictimai həyatında adların əhəmiyyətindən danışaraq etiraf edir ki, insan sözsüz və adsız "antisosialdır, ünsiyyətsizdir, nə cəmdir, nə də fərddir". Losyev adların tədqiqini dialektik metodla və məntiqi ardıcıllıqla aparır. O, həyat yoldaşına yazdığı məktubların birində (11 mart 1932-ci il) göstərir ki, "fəlsəfədə məntiqçi və dialektikəm". "Adların fəlsəfəsi" kitabında məntiq və dialektika məsələləri xüsusi yer tutur. Bunun səbəbini Losyev özü izah edərək deyirdi ki, "dialektika gerçəkliyin özünün ritmidir", "dialektika bilavasitə bilikdir", "başa çatmış son realizmdir", "mütləq aydınlıqdır", "fikrin ciddiliyi və müntəzəmliyidir, düzgünlüyüdür". Dialektika "gözlərdir, filosoflar onun vasitəsilə həyatı görə bilərlər".

Losyev tərəfindən dialektika "Eydosun məntiqi qurulması" kimi müəyyən edilir. Eydos deyəndə o, ziddiyyətli keyfiyyətləri özündə əks etdirən şeylərin başa çatmış məntiqi surətini nəzərdə tuturdu. Bu əsərdə o, formal məntiqə, onun qanunlarına

diqqət yetirir. Göstərir ki, formal məntiq bütün elementləri parçalayır və birləşdirir. O, hər bir elementi nə isə bütün qalan şeylərdən ayrı və onlardan asılı olmayan element kimi nəzərdən keçirir. Buradan da onun formal xarakteri aşkara çıxır. Losyev formal məntiqin eydosdan da az rol oynamadığını xüsusi vurğulayırdı. Losyevin fikrinə görə formal məntiqin ziddiyyət qanunu qanunlara söykənən dialektika üçün mövcud deyildir. Losyev sübut etməyə çalışırdı ki, dialektika yalnız anlayışlarla təyin olunan şeylər arasında əlaqələrin obrazını, yaxud da görünən cəhətini izah edir. Buna görə də dialektika hələ idrakın yüksək pilləsi deyildir. Onun üzərində mifologiya yüksəlir. O, belə hesab edir ki, hər cür mücərrədlikdən kənar, canlı varlıqla və canlı aləmlə əlaqədar olan mifologiya tam və kamil idrak vasitəsi kimi qəbul edilə bilər.

1930-cu ildə Losyevin bütün gələcək müqəddaratını həll edən "Mifin dialektikası" adlı kitabı çapdan çıxdı. Kitabın nəşrinə görə o və onun arvadı həbs edildilər. 20 sentyabr 1931-ci ildə Losyev 10 il müddətinə azadlıqdan məhrum olundu. O, bir idealist kimi böyük tənqidlərə məruz qaldı. 1933-cü ildə o və arvadı yaxşı işlərinə və əlilliyinə görə vaxtından əvvəl həbs düşərgələrindən azad edildilər. Losyev yenidən öz elmi işinə qayıtdı, ona fəlsəfədən kitab yazmaq qadağan olunmuşdu. Professor Losyevə 20-ci illərin kitablarını nəşr etdirmək baha başa gəldi. O, 23 il susmaq məcburiyyətində qaldı. Yalnız 1953-cü ildə nəşr olunmağa başladı. 1963—1980-ci illərdə onun yeddi cildlik "Antik estetikanın tarixi" kitabının altı cildi çapdan çıxdı və 1986-cı ildə Dövlət mükafatına layiq görüldü. 1988-ci ildə, ölümündən sonra kitabın yeddinci cildi nəşr edildi. 1991-ci ildə onun geniş həcmli "Fəlsəfə, mifologiya, əsatir, əfsanə, mədəniyyət" adlı kitabı çapdan çıxdı. Losyevin dünya fəlsəfi fikir tarixində, xüsusilə rus fəlsəfi fikir tarixində böyük xidmətləri olmuşdur. O, 24 may 1988-ci ildə dünyasını dəyişdi.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ MƏNBƏLƏR

1. Lomonosov M.V., Seçilmiş fəlsəfi əsərləri, M., 1950, səh.93, (rus dilində).
2. Yenə orada.
3. Radişşev A.N., Seçilmiş fəlsəfi və ictimai-siyasi əsərləri. Dövlət siyasi nəşr, 1952, səh.315, (rus dilində).
4. Xomyakov A.S., Əsərləri, 1-ci cild, M., 1900, səh.347, (rus dilində).
5. Yenə orada, 5-ci cild, səh.17—18, 29—30.
6. Yenə orada, 3-cü cild, səh.83.
7. Yenə orada.
8. Xomyakov A.S., Əsərlərinin tam külliyyatı, 8 cilddə, I cild, səh.295, (rus dilində).
9. Çaadayev P.Y., Əsərləri və məktubları, Gerşenzonun redaktəsilə, I—II cild, səh.109, M.,1914, (rus dilində).
10. Yenə orada, səh.117.
11. Yenə orada, səh.227.
12. Yenə orada, səh.202—203.
13. Bax: N.V.Stankeviçin yazışmaları, M., 1914, səh.596, (rus dilində).
14. Yenə orada, səh.23.
15. Belinski V.Q., Əsərlərinin tam külliyatı, XII cild, səh.22, (rus dilində).
16. Yenə orada.
17. Yenə orada, səh.331.
18. Belinski V.Q., Məqalə və resenziyaları, III cild, səh.710, (rus dilində).
19. Plexanov G.V., Əsərləri, birinci kitab, XXIII cild, M. — P.1926, səh.189, (rus dilində).
20. Bax: Gertsen A.İ., Əsərləri külliyyatı, IX c., M., 1956, səh.24—27. (rus dilində).
21. Gertsen A.İ., Seçilmş fəlsəfi əsərləri, I c., səh.301, (rus dilində).
22. Yenə orada, II c., 1948, səh.102—103.
23. Yenə orada, səh.310.
24. MDXA, f.1 siyahıyaalınma I vahid saxlanma, 57, vərəq 1, (rus dilində).
25. Çernışevski N.Q., Gündəlik, "Ədəbi irs", I cild, 1928, səh.276, (rus dilində).
26. Çernışevski N.Q., Əsərlərinin tam külliyyatı, VII cild, səh. 280, (rus dilində).

27. B a x: Dobrolyubov N.A., Seçilmiş əsərləri, II c., səh.433, (rus dilində).
28. Yenə orada, I c., M. —L., 1961, səh.422.
29. Yenə orada, II c., səh.447.
30. P i s a r e v D . İ . , Dördcildlik əsərləri, IV c., M.1950, səh.193, (rus dilində).
31. Yenə orada, III c., səh.148—149, (rus dilində).
32. "Solovyovun məktubları", E.P.Radlovun redaktəsi ilə, II cild, səh.338, (rus dilində).
33. S o l o v y o v V . S . , Seçilmiş əsərləri, I cild, səh.216, (rus dilində).
34. Yenə orada, səh.371.

ALTINCI FƏSİL

MÜASİR QƏRB FƏLSƏFƏSİ

XIX-XX ƏSR QƏRB FƏLSƏFİ FİKRİNİN ƏSAS İSTİQAMƏTLƏRİ

Biz dərsliyin sonuncu fəslində müasir dövr Qərb fəlsəfəsinin əsas cərəyanlarının qısaca da olsa, şərhini verməyi nəzərdə tuturuq. Əlbəttə, bu, son dərəcə çətin və mürəkkəb bir məsələdir. Hər şeydən əvvəl, ona görə ki, Sovet hakimiyyəti illərində istər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfi fikrinin tədqiqi sahəsində müəyyən uğurlar əldə edilməsinə baxmayaraq, bütövlükdə bu sahədə çox ciddi səhvlərə və təhriflərə yol verilmişdir. Artıq əvvəlki fəsillərdə dediyimiz kimi, müasir Qərb fəlsəfəsinin idealizm mövqelərindən çıxış edən filosoflarının əksəriyyəti uzun müddət burjua filosofları adlandırılmış, yeri gəldi-gəlmədi tənqid edilmiş, yalançı elmilikdə, qeyri-obyektivlikdə, gerçəkliyin təhrif olunmuş inikasını verməkdə günahlandırılmış, əvəzində dialektik materializm mövqelərindən çıxış edən marksizm fəlsəfəsi isə tərifləmib göylərə qaldırılmış, onun meydana gəlməsi fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində bir inqilab kimi qiymətləndirilmişdir. Bunun müqabilində bir sıra Qərb filosofları da marksizm fəlsəfəsinə düşmən münasibət bəsləmişdir. Yaşadığımız indiki zamanda isə Qərb fəlsəfəsinə müsbət mənada münasibətin dəyişməsinə baxmayaraq marksizm fəlsəfəsi kəskin tənqidə məruz qalmış, fəlsəfi fikir tarixində onun rolu, demək olar ki, heçə endirilmişdir. Bu ifrat meyllərin heç biri ilə razılaşmaq olmaz. Ona görə də müasir dövr Qərb fəlsəfəsinin tam, obyektiv, elmi təhlilinin verilməsinə böyük ehtiyac hiss olunur.

27. B a x: Dobrolyubov N.A., Seçilmiş əsərləri, II c., səh.433, (rus dilində).
28. Yenə orada, I c., M. —L., 1961, səh.422.
29. Yenə orada, II c., səh.447.
30. P i s a r e v D . İ . , Dördcildlik əsərləri, IV c., M.1950, səh.193, (rus dilində).
31. Yenə orada, III c., səh.148—149, (rus dilində).
32. "Solovyovun məktubları", E.P.Radlovun redaktəsi ilə, II cild, səh.338, (rus dilində).
33. S o l o v y o v V . S . , Seçilmiş əsərləri, I cild, səh.216, (rus dilində).
34. Yenə orada, səh.371.

ALTINCI FƏSİL

MÜASİR QƏRB FƏLSƏFƏSİ

XIX-XX ƏSR QƏRB FƏLSƏFİ FİKRİNİN ƏSAS İSTİQAMƏTLƏRİ

Biz dərsliyin sonuncu fəslində müasir dövr Qərb fəlsəfəsinin əsas cərəyanlarının qısaca da olsa, şərhini verməyi nəzərdə tuturuq. Əlbəttə, bu, son dərəcə çətin və mürəkkəb bir məsələdir. Hər şeydən əvvəl, ona görə ki, Sovet hakimiyyəti illərində istər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfi fikrinin tədqiqi sahəsində müəyyən uğurlar əldə edilməsinə baxmayaraq, bütövlükdə bu sahədə çox ciddi səhvlərə və təhriflərə yol verilmişdir. Artıq əvvəlki fəsillərdə dediyimiz kimi, müasir Qərb fəlsəfəsinin idealizm mövqelərindən çıxış edən filosoflarının əksəriyyəti uzun müddət burjua filosofları adlandırılmış, yeri gəldi-gəlmədi tənqid edilmiş, yalançı elmilikdə, qeyri-obyektivlikdə, gerçəkliyin təhrif olunmuş inikasını verməkdə günahlandırılmış, əvəzində dialektik materializm mövqelərindən çıxış edən marksizm fəlsəfəsi isə tərifləmib göylərə qaldırılmış, onun meydana gəlməsi fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində bir inqilab kimi qiymətləndirilmişdir. Bunun müqabilində bir sıra Qərb filosofları da marksizm fəlsəfəsinə düşmən münasibət bəsləmişdir. Yaşadığımız indiki zamanda isə Qərb fəlsəfəsinə müsbət mənada münasibətin dəyişməsinə baxmayaraq marksizm fəlsəfəsi kəskin tənqidə məruz qalmış, fəlsəfi fikir tarixində onun rolu, demək olar ki, heçə endirilmişdir. Bu ifrat meyllərin heç biri ilə razılaşmaq olmaz. Ona görə də müasir dövr Qərb fəlsəfəsinin tam, obyektiv, elmi təhlilinin verilməsinə böyük ehtiyac hiss olunur.

Bütün bunlarla əlaqədar olaraq, bizcə Qərb fəlsəfəsinin təhlilində yalnız bir prinsip əsas götürülməlidir: təfəkkür tarixində qanunauyğun surətdə meydana gəlmiş hər hansı bir fəlsəfi təlim dünyagörüşü və metodoloji funksiyasından asılı olmayaraq bəşəriyyətin fikir tarixinə öz təsirini göstərir. Bu təsir müsbət də ola bilər, mənfi də; onların hamısına tam obyektiv münasibət bəsləmək lazımdır.

Dərsliyin bu fəslinin yazılmasında da başlıca məqsəd müasir Qərb fəlsəfəsinin əsas cərəyanlarının təhlilini vermək və onlar haqqında oxucularda aydın və obyektiv təsəvvür yaratmaqdan ibarətdir. Söz yoxdur ki, bir dərslikdə onların hamısının təhlilini vermək imkan xaricindədir. Ona görə də yalnız aşağıdakı fəlsəfi cərəyanların qısa şərhini və təhlilini vermək və onlara öz münasibətimizi bildirmək fikrindəyik: **pozitivizm, marksizm, praqmatizm, irrasionalizm, həyat fəlsəfəsi və ekzistensializm.**

Məlumdur ki, Qərbdəki fəlsəfi cərəyanlar heç də bu sadalananlarla bitmir. XIX-XX əsrlər Qərb fəlsəfəsi üçün çoxsaylı tərəfdarları olan ənənəvi fəlsəfənin müxtəlif formaları həmişə olduğu kimi, indi də maraq doğurmaqdadır. Lakin ilk növbədə yuxarıda göstərilən fəlsəfi cərəyanlar nəzərdən keçirilməlidir; Çünki müasir fəlsəfi fikrin inkişafına həlledici təsiri məhz onlar göstərirlər. Bununla əlaqədar olaraq belə bir suala cavab vermək məqsədəmüvafiq olardı: XIX-XX əsrlərdə meydana çıxan həmin fəlsəfi cərəyanlar bu və ya digər dərəcədə tənqidə məruz qalsalar da nə üçün daha dayanıqlı oldular və əsasən, elm və təcrübə tərəfindən tamamilə təkzib edilmədilər? Bizcə, əsas səbəb odur ki, yuxarıda adları çəkilən cərəyanlar fəlsəfi və elmi idrakın rolu, insan və onun həyat fəaliyyəti, mənəvilə maddinin, obyektiv olanla subyektiv olanın qarşılıqlı təsiri, azadlıq və zərurət, təsadüf, azadlıq və məsuliyyət və i.a. kimi ümumbəşəri dəyərlərə malik problemləri qarşıya qoydular, tədqiq etdilər, əsaslandırdılar və inkişaf etdirdilər. İndi isə bu cərəyanların hər birini ayrılıqda nəzərdən keçirək.

1. POZİTİVİZM

Pozitivizm (latınca positivus sözündəndir, mənası müsbət deməkdir) Fransada meydana gəlmiş, sonralar İngiltərə, Almaniya və Qərbi Avropanın digər ölkələrinə yayılmış və inkişaf etdirilmişdir. Vaxtilə Rusiyanın mütəfəkkirləri də ona böyük maraq göstərmişlər. Bir fəlsəfi cərəyan kimi pozitivizm aşağıdakı prinsipə əsaslanır: həqiqi, müsbət (pozitiv) olan bütün biliklər yalnız ayrı-ayrı elmlərin üzvi surətdə birləşdirilməsinin nəticəsi kimi əldə edilə bilər. Fəlsəfənin isə reallığı müstəqil şəkildə araşdırmaq iddiası güdən ayrıca bir elm kimi mövcud olmaq hüququ yoxdur. Pozitivizm prinsipcə yeni pozitiv fəlsəfənin yaradılması iddiası ilə çıxış edir. Pozitivistlər deyirlər ki, bu fəlsəfə empirik elmlərə bənzər şəkildə qurulmalı və onların metodologiyası rolunu oynamalıdır.

Pozitivizmin təşəkkül və inkişafı üç mərhələdən keçmişdir: **birinci mərhələ** — pozivitizmin meydana gəlməsi və inkişafının ilkin dövrü. Pozitivizmin **ikinci mərhələsinin** meydana çıxması empiriokritisizm (maxizm) fəlsəfəsinin formalaşması ilə əlaqədardır. Pozitivizmin **üçüncü mərhələsi** yeni və ən yeni dövr pozitivizmlə bağlıdır ki, bunu da pozitivizm, yaxud məntiqi pozitivizm adlandırırdılar.

Birinci mərhələ — pozitivizmin təşəkkül tapdığı XIX əsrin 30-40-cı illərinə aid edilir. Onun banisi fransız mütəfəkkiri Kont olmuşdur.

OQYUST KONT

KONT (1798—1857) elmə "pozitivizm" terminini gətirərək fəlsəfi ənənələri qətiyyətlə rədd etdiyini bildirdi. Onun fikrincə elmin "pozitivizm"dən yüksəkdə duran hər hansı bir fəlsəfəyə heç bir ehtiyacı yoxdur. Kont filosoflardan tələb edirdi ki, pozitiv (müsbət) elmi bilikləri fəlsəfi biliklər kimi tədqiq etsinlər. Kont belə bir fəlsəfi biliyin işlənib hazırlanmasını zəru-

ri hesab edirdi ki, o, nə materializm, nə də ki, idealizm fəlsəfəsi olsun. Kont qeyd edirdi ki, bu məqsədlə "müsbət" biliklər sistemi yaratmaq lazımdır. Həmin sistem isə qəti və dəqiq olmalı, yalnız faktlara əsaslanmalıdır. Onun nöqteyi-nəzərincə belə bir sistemin qurulması yalnız elmi idrak metodunun yaradıldığı halda mümkündür. Pozitivistlər təbiətin elmi surətdə dərk olunmasına tərəfdar çıxaraq, özlərini aqnostisizmin əleyhdarları elan edirdilər. Kont belə bir ideya irəli sürmüşdü: "bilmək — qabaqcadan görmək deməkdir, qabaqcadan görmək isə gücə malik olmaq deməkdir"[1]. Bütün bunlara baxmayaraq, Kontda idrak empirik aləmdən, yəni fenomenlər aləmindən o yana gedə bilməmişdir.

Pozitivizm fəlsəfəsinin əsasları Kontun "Pozitiv fəlsəfə kursu" adlı altı cildlik böyük əsərində verilmişdir. Bu çoxcildlik araşdırmalarında Kont fəlsəfə və sosiologiyanın prinsiplərini işləyib hazırlamış, fəlsəfənin müstəqil bir elm kimi öz dövrünü başa vurması və "müsbət" bilik dövrünün başlanması ideyasını əsaslandırmağa çalışmışdır. Öz fikirlərini sübut etmək məqsədilə Kont üç qanun formalaşdırmışdır: **1. "Üç mərhələ" qanunu; 2. "Təsəvvürün daim müşahidəyə tabe olması" qanunu; 3. Elmlərin təsnifatında öz əksini tapan "Ensiklopedik" qanun**[2]. Kont güman edirdi ki, cəmiyyətdə ikili təkamül qanunu fəaliyyət göstərir. O bu qanunu intellektual və "texniki qanun" adlandırırdı. Kont yazırdı ki, bəşəriyyət öz əqli inkişafında üç mərhələdən keçir: 1. İlahiyyat, 2. Metafizik elm kimi fəlsəfə, 3. Pozitiv mərhələləri. Daha sonra o yazırdı ki, bəşəriyyət öz texniki inkişafında da üç mərhələ ilə rastlaşır: 1. Ənənəvi cəmiyyət, 2. Sənayeyə qədərki, 3. Sənaye mərhələləri. Bunlardan birincisi ilahiyyat, ikincisi metafizika, üçüncüsü isə elm tərəfindən müəyyənləşdirilir. Gördüyümüz kimi, "üç mərhələ", yaxud "ikili təkamül" qanununda biliklərlə cəmiyyətin sosial-iqtisadi inkişafı arasında qarşılıqlı əlaqəyə dair çox qiymətli ideyalar öz əksini tapmışdır. Pozitivizmin digər bir nümayəndəsi Mill olmuşdur.

CON STÜART MİLL

MİLL (1806—1873) Londonda anadan olmuş, ictimai xadim kimi tanınmış, fəlsəfə, məntiq və iqtisadiyyat elmləri ilə məşğul olmuş, Yumun, Berklinin və Kontun ideyalarını davam etdirmişdir. Onun fəlsəfi görüşləri "Vilyam Qamilton fəlsəfəsinin icmalı" (1865) adlı əsərində şərh edilmişdir. O, pozitivizm mövqelərindən biliyin apriorluğu əleyhinə çıxış edirdi. Mill empirizmin tərəfdarı idi və deduktiv biliyin mümkünlüyünü qəbul etmirdi; məntiqi psixologiyanın bir qolu kimi nəzərdən keçirir və iddia edirdi ki, bütün nəticələr xüsusidən ümumiyə getmək yolu ilə əldə olunur. Mill pozitivizm fəlsəfəsinin metodunun işlənib hazırlanmasına böyük diqqət yetirir və induksiyanı belə bir metod hesab edirdi. O, induksiyanın özündə də 4 metodu nəzərdən keçirməyi təklif edirdi: razılıq üsulu; fərqləndirmə üsulu; qalıqlar üsulu; müşayiət edən dəyişikliklər üsulu.

Pozitivizmin banilərindən və onun inkişafında mühüm rol oynayanlardan biri də ingilis filosofu və sosioloqu Spenser olmuşdur.

HERBERT SPENSER

SPENSER (1820—1903) ingilis filosofu və sosioloqu idi. Onun fəlsəfi görüşləri Yumun, Kantın, Millin təsiri altında formalaşmışdı. Spenser "Əsas başlanğıclar" adlı əsərində iddia edirdi ki, fəlsəfə elmin məşğul olduğu sahələri — təbiəti, insanı, dünyanı tədqiq etsə də, o, "adi biliklər"in hüdudlarını aşan bir elmdir. Spenserə görə fəlsəfə elmi bilikdir, o, elmlərin məcmusu deyildir. O yazırdı ki, müsbət elmlərdəki biliklərdən fərqli olaraq bu biliyin sosiyyəvi xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o, "tamamilə birləşmiş bilikdir". Təbiət elmlərində isə bu biliklər qismən birləşmişdir"[3]. Spenser fəlsəfə ilə dinin yaxınlığını da istisna etmirdi.

Kont, Mill və Spenser yuxarıda qeyd etdiyimiz qaydada elmi biliyin mahiyyəti barədə özlərinin diqqətəlayiq görüşlərini açıq-

lamışlar. Pozitivizm metodologiyası öz inkişafının **birinci dövründə** təkcə təbiət elmləri sahəsində deyil, sosial elmlər sahəsində də elmi araşdırmaların inkişafına qüvvətli təsir göstərmişdir.

İkinci mərhələ pozitivizmin maxizm adlandırılan tarixi formasının meydana gəlməsi ilə əlaqədardır. Bu mərhələdə pozitivizm fizika elminin ən yeni kəşfləri — nisbilik nəzəriyyəsi, Kvant mexanikası Lobaçevski — Riman həndəsəsi, işıq, elektromaqnit dalğaları hadisələri sahəsində baş vermiş kəşflər əsasında daha da inkişaf etdirilmişdir. Məlumdur ki, maxizm fəlsəfəsində subyektiv idealizm ideyaları hökmranlıq edirdi. Bu səbəbdən də pozitivizm metodologiyası elmi metodoloji funksiyaları yerinə yetirmək iqtidarında deyildir. Buna görə də o, fizikada baş vermiş inqilabı müşayiət edən metodoloji böhrana təsir göstərə bilmədi.

Pozitivizmin yuxarıda haqqında danışdığımız ikinci tarixi forması XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində meydana gəldi. Onun əsas nümayəndələrindən alman fiziki E.Max, İsveçrə filosofu R.Avenarius, fransız riyaziyyatçısı, fiziki və filosofu J.A.Puankare, ingilis riyaziyyatçısı və filosofu K.Pirsonun adlarını çəkmək olar. Pozitivizmin həmin formasını təqdir edib, özlərini "üçüncü xəttin" nümayəndələri adlandıran filosoflar bildirirdi ki, onların fəlsəfəsi nə materializm, nə də ki, idealizm deyildir, bu fəlsəfə realizm fəlsəfəsidir. Bundan başqa, pozitivizmin bu tarixi formasına görə istənilən müsbət (elmi) biliklər — fizika, astronomiya, biologiya və i.a. özü-özlüyündə fəlsəfi biliklərdir və ona görə də fəlsəfənin həmin elmlərdən ayrı hər hansı bir predmeti ola bilməz.

Üçüncü mərhələ pozitivizmin üçüncü tarixi forması yenipozitivizm və ya məntiqi pozitivizmin meydana gəlməsi ilə bağlıdır. Bir fəlsəfi cərəyan kimi onun əsası 20-ci illərdə Vyanada yaşamış bir qrup mütəfəkkir tərəfindən qoyulmuşdur. Sonralar bu qrup "Vyana dərnəyi" adı ilə məşhurlaşmışdır. Onun üzvləri sırasında Vyana Universitetinin professoru Morits Şlik, Hans Qan, Fridrix Veysman, Herbert Feygel, Otto Neyrat və Rudolf Karnap da var idi. Bu alimlər fakültətiv məşğələlər təşkil edir və orada daha çox Vetgenşteynin əsərlərini öyrənirdilər. "Fəlsəfə nəzəriyyə deyil, fəaliyyətdir" baxışını da məhz onlar işləyib hazırlamışdılar. Yenipozitivizmin nümayəndələri belə hesab edirdilər ki, fəlsəfə həqiqi və ya yanlış mühakimələr doğurmur. O, yalnız müddəaların mənasını aydınlaşdıraraq onlardan bəzilərini elmi, riyazi, bəzilərini isə "fəlsəfi" adlandırır və bu biliyin mənasız olduğunu göstərirdi.

Yenipozitivizmin nümayəndələrinin görüşlərini qısaca aşağıdakı şəkildə açıqlamaq mümkündür: onlar sübut etməyə çalışırdılar ki, hər hansı bir mənaya malik olan müddəa ya formal məntiqə, ya da ki elmə aiddir. Yenipozitivizmin nümayəndələri belə hesab edirdilər ki, bütün digər müddəalar əslində, mənasızdır, heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Əgər onlar heç olmasa hər hansı bir mənaya malik olarsa, onları "poetik", "emosional" hisslər adlandırmaq olar. Lakin bunların heç biri dərk olunan deyil. "Allah göylərdə mövcuddur" kimi ilahiyyatçı mülahizələr, "Biz fiziki obyektləri bilavasitə qavramağa qadir deyilik", "Mən sənin nə barədə düşündüyünü heç vaxt bilməyəcəyəm", "Heç bir insan azad deyil, hamı öz keçmişindən asılıdır" və i.a. kimi ənənəvi-fəlsəfi hökmlər də bu qəbildən olan müddəalara daxildir. Yenipozitivistlər göstərirdilər ki, bu müddəaların heç biri yanlış deyil, sadəcə olaraq, sözün həqiqi mənasında hər hansı bir mənadan məhrumdur. Təbii ki, onların hər birinin legitim təyinatı var; lakin bu təyinat ifadələrin nə şəkildə deyilməsindən asılı deyildir. Fəlsəfə — verilən sualların mənasının aydınlaşdırılmasına gətirib çıxaran və onlara konkret fənlərin necə cavab verə biləcəklərini göstərən fəaliyyətdir. Herbert Feygelin fəlsəfənin ənənəvi üsullarla inkişaf etdirilən təbiəti haqqında zarafatyana ifadəsində bu cərəyanın əhval-ruhiyyəsi qısa və dürüst əks etdirilir: "Fəlsəfə — xəstəlikdir, ondan müalicə olmaq gərəkdir".

Daha sonra pozitivizm məntiqi pozitivizm formasında inkişaf edir. Öz növbəsində həmin fəlsəfə aşağıdakı iki istiqamətdə araşdırılır: 1. Fəlsəfənin müasir riyazi məntiq vasitələrinin tətbiqi ilə məntiqi təhlili və 2. Linqvistik fəlsəfə istiqamətində. Linqvistik fəlsəfə məntiqi formalaşdırmanı tədqiqatın əsas üsu-

lu kimi rədd edir və məişət dilinin ifadə tiplərinin araşdırılması ilə məşğul olur. Bu zaman o, fəlsəfi anlayışların işlənib hazırlanması üçün də həmin ifadələrdən istifadə etmişdir.

Məntiqi pozitivizm fəlsəfəsinin əsas prinsiplərinin formalaşmasında Vitgenşteynin əsərləri böyük rol oynamışdır.

LÜDVİQ VİTGENŞTEYN

VİTGENŞTYEN (1889—1951) görkəmli filosof, məntiqçi və riyaziyyatçı idi. Avstriyanın Vyana şəhərində B.Rasselin təsiri ilə 1921-ci ildə "Məntiqi-fəlsəfi traktat" adlı əsər yazmış və orada dilin məntiqi təhlili konsepsiyasını irəli sürmüşdür. O bu əsərdə məişət dili kultunu (pərəstişin) bərqərar etmiş və onun empirik təsvirini zəruri saymışdı. Vitgenşteyn dillə düzgün davranmağın əleyhinə çıxmış və belə hesab etmişdir ki, dil formaları — onların məzmunu ilə ixtiyari davranma hər cür yanlış fəlsəfi problemlərin meydana çıxmasına aparıb çıxarır. Onun fikrincə belə olduqda bütün bilik elementar cümlələrin məcmusuna çevrilir, bunlar isə müşahidə, təcrübə ilə əsaslandırılır. Əsl fəlsəfə isə dili təqdir etmədən, məntiqi mühakimə yürütmədən mövcud ola bilməz. Bunlarla əlaqədar olaraq, Vitgenşteyn elmi idrakın müşahidə, açıqlama və öncədənbildirmə kimi formalarını da araşdırmışdır[4].

Bütün bunlara baxmayaraq, daha sonrakı dövrlərdə — əsrimizin 30-cu illərində Vitgenşteyn dünyanı adekvat (tam uyğun) şəkildə əks etdirən mükəmməl dil axtarışlarının müvəffəqiyyətlə başa çatmasının mümkünsüzlüyünü anladı. Biz burada onun "Məntiqi-fəlsəfi traktat" adlı əsərində irəli sürdüyü məntiqi atomizmi təkzib etməyə gətirib çıxaran mühakimələrinin axarını dəqiqliyi ilə müəyyənləşdirə bilmərik. Ancaq onu deyə bilərik ki, Vitgenşteynin sonrakı dövrlərə aid olan araşdırmaları, əsasən, elə onun özünün daha erkən görüşlərinin əleyhinə yönəlmişdi. O, "köhnə" nəzəriyyəsinin indiki baxışları ilə heç bir vəchlə bir araya sığa bilməyəcəyini, həmin nəzəriyyənin həqiqətən də cazibədar olmasına baxmayaraq, əsasında dərin və

prinsipial səhvlərin durduğunu bəyan etmək məcburiyyətində qalmışdır. Onun məsələyə yeni yanaşması şah əsəri sayılan və ölümündən 1 il sonra — 1952-ci ildə çapdan çıxan "Fəlsəfi araşdırmalar"ında şərh edilmişdir. Sonralar Vitgenşteynin "yeni" fəlsəfəsinə həsr olunmuş yüzlərlə məqalə və kitab işıq üzü görmüşdür. Onun yeni təsəvvürlərinə əsasən, dilin mahiyyəti bir o qədər də sadə deyil. Vitgenşteyn deyirdi ki, dil təsəvvür edilməyəcək dərəcədə mürəkkəb bir fəaliyyətdir. Ona görə də alimlər çoxsaylı üsullarla bunları araşdırır və onlardan o qədər rəngarəng istifadə edirlər ki, bunu təsvir etmək belə mümkünsüzdür. Bu mahiyyəti dərk etmək, yəni dilin gündəlik təcrübə örtüyü altında gizlənən həqiqi mənasına nüfuz etmək istəyi bu sahədə çalışan alimlərin qarşısında duran başlıca vəzifədir. Onlar sadə təsviri axtarıb tapmaq, bütün məlum fenomenləri əhatə edə bilən və o qədər də mürəkkəb olmayan model yaratmaq istəyinin təsiri altında yaşayırlar. Alimlər belə qənaətə gəlmişlər ki, bu modelin terminləri həmin fenomenlərin başa düşülməsinə xidmət etməlidir. Bütün bunlar son nəticədə fəlsəfi fəaliyyəti təbiət nəzəriyyəsinə gətirib çıxarır ki, bu da bütün sonrakı fəlsəfənin əsas mövzusuna çevrilir.

Vitgenşteynə görə səciyyəvi fəlsəfi problemlərin xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, onlar nə riyazi, nə də empirik üsullarla həll edilə bilməz. Ona görə də bu problemlərin ideal dil vasitələri ilə həlli cəhdi də baş tutmayacaqdır. Bunun səbəbi isə odur ki, həmin problemlərdə bir sıra çətinliklər vardır və düşünən insan özünə bəlli olan faktların nəzəri cəhətdən qənaətbəxş təsvirini verməyə cəhd göstərərkən onlar özünü büruzə verir. Bu təsviri yaradarkən insan yeni faktlar aşkar etməyə, yəni elmə yeni töhfə verməyə can atmır. O, faktları elə sıralamağa cəhd göstərir ki, həmin faktlar onun üçün müəyyən bir məna kəsb etsin. Qısası, insan dünyanın ümumi anlayışını verməyə cəhd göstərir, lakin bu fəaliyyətin nəticələri əksər hallarda yoxlanılması mümkün olmayan və sağlam mühakimə yə zidd olan müddəalara aparıb çıxarır. Vitgenşteyn çox incəliklə qeyd edirdi ki, "Dil yol göstə-

rəndir. Siz hər hansı bir sahəyə müəyyən bir tərəfdən yanaşmağı və buradan sonra hara getmək lazım gəldiyini bilə bilərsiniz. Lakin həmin yerə başqa bir istiqamətdən də yaxınlaşar və hətta aza da bilərsiniz".

Vitgenşteyn belə hesab edirdi ki, fəlsəfi problemlər elmi problemlərdən fərqlənir və onların faktiki həlli mümkünsüzdür. Təbii ki, Vitgenşteyn heç də elmin əleyhdarı deyildi. Onun təsəvvürlərinə görə elm — dünyanın araşdırılmasına yönəlmiş insan fəaliyyətinin önəmli hissəsidir. Lakin fəlsəfə özünün fəallığını təşkil etmək üçün elmi bir model kimi qəbul edə bilməz.

XX əsrin fəlsəfi ənənəsində Vitgenşteynin bu müddəası ilə razılaşmayan və uzun bir tarixə malik cərəyan mövcuddur. Bu cərəyanın erkən və əsas nümayəndələri arasında Bertran Rassel, Rudolf Karnap və A.C.Ayerin adını çəkmək olar. Ayrı-ayrı təfərrüatlarda müəyyən fərqlər olsa da, bütövlükdə onlar belə bir vahid rəydədirlər ki, elm fəlsəfi fəaliyyət üçün nümunəvi bir model ola bilər. Karnap və Ayer faktiki olaraq belə hesab edirdilər ki, dünya haqqında formulə edilə bilən önəmli müddəalar yalnız faktiki elmlərin müxtəlif sahələrinin köməyi ilə ola bilər. Məntiqi pozitivizmin aparıcı nümayəndələrindən biri də Karnap idi.

RUDOLF KARNAP

KARNAP (1891—1970) Alman-Amerika filosofu və məntiqçisidir. O, Vitgenşteyn və Rasselə əsaslanaraq elmin əsas anlayışlarının dəqiqləşdirilməsi məqsədilə təbii-elmi biliyin strukturunun riyazi məntiqin vasitəsilə təhlilini fəlsəfənin predmeti sayırdı. Karnapın yaradıcı təkamülündə üç mərhələ bir-birindən fərqlənir. **Birinci mərhələdə** (30-cu illərin əvvəlinədək) Karnap Vyana dərnəyində və məntiqi empirizm ideyalarının işlənib hazırlanmasında fəal iştirak edir. O, bir sıra radikal yenipozitivist konsepsiyalar irəli sürür və fəlsəfənin dünyagörüşü səciyyəsi daşıması fikrini inkar edir. **İkinci mərhələdə** Karnap elmin məntiqinin cümlələr, anlayışlar və nəzəriyyələr arasında sırf sintaktik təhlil

olması tezisini irəli sürür. Real obyektlərin təbiətinə dair məsələlərin müzakirəsinin mümkünlüyünü inkar edir. Karnap həm də özünün məntiqi sintaktik nəzəriyyəsini inkişaf etdirir, elm dilinin məntiqi təhlili vasitəsi kimi bərabər predikatları (mühakimə obyektini — subyekti müəyyən edən anlayışları) genişləndirilmiş qaydada hesablayan və sonsuz induksiya qaydalarına malik dil yaratmağa çalışırdı. **Üçüncü mərhələdə** — 1936-cı ildən sonra Karnap "unifikasiya edilmiş elm dili"nin yaradılması ilə məşğul olmuş, sintaktik yanaşmanın kifayət etməməsi və semantikanın, yəni dillə onun zəruri olması qənaətinə gəlmişdi. Özünün semantik nəzəriyyəsinə əsaslanan nəticələrin formalaşdırılmış nəzəriyyəsini inkişaf etdirən, semantik informasiya nəzəriyyəsini işləyib hazırlayan Karnap modal məntiqin (mühakimənin doğruluq dərəcəsini göstərən kateqoriya) semantik (mənaca) təfsiri və kvantlaşdırılmasına dair bir sıra araşdırmaların müəllifi kimi çıxış etmişdir. Onun əldə etdiyi bir sıra nəticələr kibernetika ilə bağlı araşdırmalarda istifadə olunmuşdur. Ömrünün son illərində Karnap ilk dövrü üçün səciyyəvi olan bir çox baxışlarından imtina etmişdir. O, məntiqi sistemlərin quraşdırılması üçün əsas olan "müşahidə edilməyən maddi obyektlər"in mövcudluğu barədə müddəanı daha qətiyyətlə irəli sürmüşdü. Bu müddəa təbii-elmi materialist meyllərə daha yaxın idi.

İngilis filosofu, məntiqçisi, riyaziyyatçısı, sosioloqu və ictimai xadimi Bertran Rasselin baxışları da "məntiqi pozitivizm"ə yaxın idi. O, idrak nəzəriyyəsində məntiqi təhlilə daha böyük əhəmiyyət versə də, fəlsəfənin müstəqil əhəmiyyət kəsb etdiyinə ürəkdən inanırdı. Çoxluqlar nəzəriyyəsinin riyazi məntiqə aid olduğunu sübut edən "Rassel paradoksu" da ona məxsusdur.

Yenipozitivizm elmin metodologiyasının həqiqi biliyin əldə edilməsilə bağlı olan ən mühüm problemlərini ortalığa çıxardı. Onların bir çoxu, məsələn, idrak hissi ilə rasionalın nisbəti, fakt, etiqad, idrak və yaradıcılıq, idrakın məntiqi, biliklərin inkişafının məntiqi və digər problemlər bu gün də həqiqət axtarışında olan alimlərin nəzər-diqqətini cəlb etməkdədir.

2. MARKSİZM

Marksizm fəlsəfəsinin formalaşması XIX əsrin 40-cı illərinə təsadüf edir. Keçən əsrin ortalarında ictimai-tarixi təcrübənin, elmin, fəlsəfənin inkişafı dərin fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparılmasını tələb edirdi. Məhz bu səbəbdən də həmin dövrdə fəlsəfənin pozitivizm və marksizm kimi istiqamətləri meydana çıxmışdır. Bu fəlsəfi cərəyanlar gerçəkliyin tədqiqi, təbiət qanunlarının aşkarlanması, cəmiyyət hadisələrinin anlaşılması və izahı məsələlərini bir vəzifə kimi qarşıya qoydular. Marksizmin dialektik materializm fəlsəfəsi özündən əvvəlki dünya fəlsəfi fikrinin, həmin dövrə qədər toplanmış digər mənəvi dəyərlərin inkişafı və təbiətşünaslıqdakı koşflərin nəticəsi kimi meydana gəldi. Bu fəlsəfənin təşəkkülü sosial-iqtisadi, təbii-elmi və siyasi səbəblərlə şərtlənmişdir. Marksizm fəlsəfəsinin bilavasitə mənbəyi XIX əsr alman klassik fəlsəfəsi, ilk növbədə, Hegel və Feyerbax fəlsəfəsi olmuşdur. Onun yaradıcıları Marks və Engels idilər.

KARL MARKS VƏ FRİDRİX ENGELS

MARKS (1818—1883) və ENGELS (1820—1895) fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixində elmi kommunizm nəzəriyyəsinin, dialektik materializm fəlsəfəsinin baniləri kimi tanınmışlar. Hər ikisi Almaniyada anadan olmuş, Londonda dünyalarını dəyişmişlər. Biz indiki halda onların yalnız fəlsəfi yaradıcılığının təhlilini verməyi nəzərdə tuturuq. Marks və Engels yaratdıqları fəlsəfəni "yeni fəlsəfə", "yeni materializm" adlandırmış, heç vaxt onu dialektik və tarixi materializm kimi nəzərdən keçirməmişlər. Doğrudur, onlar özlərinin dialektik materializm fəlsəfəsi çərçivəsində tarixin materialist anlayışının şərhini vermişlər. Şübhəsiz, bunu etmədən, sosial hadisələrin, obyektiv və subyektivin, maddi və mənəvinin üzvi vəhdətini açıqlayan sosial-fəlsəfi konsepsiya olmadan dialektik materializm fəlsəfəsi meydana gələ bilməzdi. Heç də təsadüfi deyildir ki, V.İ.Lenin "Materializm və empiriokritisizm" əsərində Marksizm fəlsəfəsini "dialektik materializm" adlandırmışdır[5].

Marksizm fəlsəfəsinin yaradıcıları Marks və Engels ilkin idealist baxışlardan təbiət və tarixin materialist anlayışına, inqilabi demokratizmdən kommunizm nəzəriyyəsinə qədər ziddiyyətli bir ideya və siyasi inkişaf yolu keçmişlər. Onlar fəaliyyətlərinin ilk dövründə, 1843-cü ilin ikinci yarısına qədər fəlsəfədə idealizm mövqelərindən çıxış etmiş, ictimai-siyasi baxışlarında isə inqilabi demokratizm ideyalarının tərəfdarı olmuşlar. Marks "Demokritin naturfəlsəfəsi ilə Epikürün naturfəlsəfəsi arasında fərq" adlı doktorluq dissertasiyasında (1841) idealizm nöqteyi-nəzərində dayanaraq yazırdı ki, "idealizm xülya deyil, həqiqətdir". Lakin bununla yanaşı, o, dissertasiyada mübariz ateist kimi çıxış edir və dinin antihumanist mahiyyətindən danışırdı. Həmin dissertasiyada Marks nəzəriyyənin imkanlarını şişirdir, aləmi fəlsəfi, yəni "şüurlu etmək" məqsədilə fəlsəfənin qarşısında dünyaya nüfuz etmək vəzifəsini qoyurdu. Bir çox sələfləri kimi, Marks da həyatını bəşəriyyətin rifahına, onun səadəti və azadlığı uğrunda mübarizəyə həsr edəcəyini dönə-dönə bəyan etmişdi. Vaxtilə Marks demişdi ki, səadət "mümkün qədər çox adamı xoşbəxt etməkdir. Yalnız özü üçün işləməklə dahi müdrik olmaq olar, lakin böyük insan olmaq mümkün deyil"[6]. Şübhəsiz, bu ideyalar ədalətli və humanist ideyalar idi, təəssüf ki, onların real gerçəkliyə çevrilməsi mümkün olmadı. 1842-ci ildən Marksın və Engelsin dünyagörüşlərində idealizmdən materializmə, inqilabi demokratizmdən kommunizmə keçid başlandı. 1843-44-cü illərdə isə həmin proses başa çatdı. Bu, özünü Marksın 1844-cü ildə çapdan çıxan "Hegelin hüquq fəlsəfəsinin tənqidinə dair" əsərinin "giriş" hissəsində daha aydın şəkildə göstərdi. Həmin əsərdə Marks dövlət, hüquq, fəlsəfə, din (etiqad) məsələlərini artıq materializm mövqelərindən şərh edirdi. Burada o, materialist dialektikanın və tarixin materialist anlayışının prinsiplərini işləyib hazırlamağa başladı. Marks 1849-cu ilin avqustunda yazdığı "İqtisadi-fəlsəfi əlyazmalar"ında əmə-

yin özgələşdirilməsi və şəxsi mülkiyyətin məhv edilməsinin zəruriliyindən söhbət açır. O bu barədə yazırdı: "Xüsusi mülkiyyət ideyasının məhv edilməsi üçün kommunizm ideyası tamamilə kifayətdir. Xüsusi mülkiyyətin real gerçəklikdə məhvi üçün isə, həqiqi kommunist fəaliyyət gərəkdir". Marksla eyni vaxtda Engels də tarixin materialist anlayışını işləyib hazırlamaq üçün fəaliyyətə başladı. Onların ilk görüşü 1842-ci ilin noyabr ayında — "Reyn" qəzetində birgə işlədikləri vaxt baş tutdu. 1844-cü ildə Engels Marksla ikinci dəfə Parisdə görüşdü. Nəhayət, Marks və Engels dialektik materializm, siyasi iqtisad və elmi sosializm nəzəriyyəsinin yaradılması üzərində birgə işləmək qərarına gəldilər.

Marks və Engels marksizm fəlsəfəsinin yaradılmasını birgə yazdıqları "Müqəddəs ailə" (1844) və "Alman ideologiyası" (1845) əsərlərində, həmçinin Marksın hazırladığı "Fəlsəfənin yoxsulluğu"nda (1848) həyata keçirdilər. Bu araşdırmalar Marksla Engelsin öz dialektik materializm dünyagörüşlərini formalaşdırdıqları ilk birgə əsərləri idi. Tarixə idealist baxışları tənqid edən Marks və Engels tarixin materialist anlayışının əsas müddəasını — cəmiyyətin inkişafında maddi nemətlərin istehsal üsulunun müəyyənedici rolu haqqında müddəanı formalaşdırmağa başladılar. Marksistlər tarixin materialist anlayışını Marksın birinci böyük kəşfi adlandırırlar. Marks və Engels sübut etməyə çalışırdılar ki, tarixi hadisələrin inkişafında həlledici rol şəxsiyyətə deyil, xalq kütlələrinə, ideyalara deyil, xalqın maddi maraqlarına məxsusdur. "Müqəddəs ailə"də Marks və Engels materializmi sosial hadisələrə tətbiq etməklə siniflər və sinfi mübarizə haqqında tarixə materialist baxışın əsaslarını işləyib hazırladılar. Sələflərindən fərqli olaraq onlar xüsüsi mülkiyyətlə yoxsulluq arasında əlaqə olduğundan danışaraq belə bir yanlış nəticəyə gəlmişdilər ki, yoxsulluğun aradan qaldırılması üçün xüsusi mülkiyyəti və ona əsaslanan sinfi cəmiyyəti ləğv etmək lazımdır. Marks və Engels bu əsərdə cəmiyyət həyatında şüurun, yəni subyektiv amilin rolu məsələsini də araşdırmağa başladılar. Marks və Engels "Müqəddəs ailə"də dövlətin materialist tərifini verdilər, onun maddi əsası və tarixi xarakteri barədə fikir yürütdülər. Marks özünün yetkin əsərləri üçün hələ səciyyəvi olmayan ifadələrlə — bütün ictimai münasibətlərin maddi və ideoloji, birinci və ikinci, bazis və üstqurum, müəyyənedən və müəyyənolunana bölünməsi barədə ümumi şəkildə olsa da fikirlər söylədi. O, ideyaların və onların rolunun materialist şərhini verdi, onların tarixi hadisələrin inkişafı və nəticəsinə təsir göstərmək imkanlarını açıb göstərdi. Bu əsərdə onlar dinin hələ "Alman-fransız salnaməsi"ndə başladıqları təfsirini davam etdirdilər.

Marks və Engels belə bir yanlış qənaətə gəldilər ki, din cəmiyyətdə hökmranlıq edən, xüsusi mülkiyyətə əsaslanan maddi münasibətlərin fantastik inikasıdır. Onlar nəzəriyyə ilə təcrübənin, mənəvi ilə maddinin nisbəti məsələsinə də diqqət yetirdilər. Marks və Engels bir elm kimi materialist fəlsəfə tarixinin də əsaslarını qoydular. Onlar dialektik materializm mövqeyindən çıxış edərək, fəlsəfə tarixini materializmlə idealizmin mübarizəsi tarixi kimi nəzərdən keçirdilər. Fəlsəfədəki bu iki əsas istiqamətin sinfi və qnoseoloji köklərini açıqladılar. Bu zaman onlar fəlsəfə tarixinin predmetindən dini ideyaları kənarlaşdırdılar. "Müqəddəs ailə"də Marks Hegelin idealist dialektikasında olan səmərəli toxumları aşkarladı və onlardan materialist dialektikanın işlənib hazırlanmasında istifadə etdi. Marks və Engels əsərlərində dialektikaya sadiq olduqlarını dəfələrlə vurğulamış, lakin bunun Hegelin təfsirində olan dialektika olmadığını göstərmişlər. Onlar dialektikanın yeni tarixi formasını — materialist dialektikanı işləyib hazırladılar. Marks "1844-cü ilin iqtisadi-fəlsəfi əlyazmaları"nda xüsusi olaraq qeyd edirdi ki, Hegel dialektikası dünya ruhunun, təfəkkürün dialektikasıdır, bu dialektika "fikirlərin hərəkətidir". Marksa elə gəlirdi ki, idealist dialektika hadisələrin mahiyyətini açıqlamağa mane olur. O deyirdi ki, materialist dialektika olmadan gerçəklik hadisələrinin doğru-düzgünlüyünün izahını vermək mümkün deyildir. Marks belə hesab edirdi ki, gerçəkliyi dərk etmək istəyən insan həqiqi bilik

mənbələrinə müraciət etməlidir. Marksizm fəlsəfəsi obyektiv və subyektiv dialektikanın əlaqəsini təbiət, cəmiyyət və idrakın dialektikası, obyektiv aləmin subyektiv inikası kimi nəzərdən keçirir. Materialist dialektikanın işlənib hazırlanması bütün dərinliyi ilə öz əksini Marksın "Kapital" əsərində tapdı. Marksistlər bildirdilər ki, o bu əsərdə özünün ikinci böyük kəşfini — izafi dəyər nəzəriyyəsini yaratmış oldu.

Marksizm fəlsəfəsində idrak prosesinin dialektikası və ilk növbədə idrakın mütləq və nisbi, hissi və rasional məqamlarının dialektikası əsaslandırıldı. Bütün bunlar Marks və Engels tərəfindən təbiət və cəmiyyətin dialektik materializm anlayışının işlənib hazırlanması üçün zəmin yaratdı. "Alman ideologiyası" adlı birgə əsərlərində Marks və Engels dialektik materializm fəlsəfəsinin dünyanın dərk edilməsi və inqilabi surətdə dəyişdirilməsi üçün yeganə silah olması fikrini irəli sürdülər. Onlar bu əsərdə insan problemini də araşdırır, insanı bioloji bir varlıq kimi nəzərdən keçirənləri tənqid edərək deyirdilər ki, insan ictimai varlıqdır. Marks yazırdı ki, insanın mahiyyəti ictimai münasibətlərin məcmusudur. Sosial həyatın maddi şəraiti, insanın ictimai varlığı necədirsə, onun mahiyyəti də elədir. Onlar təsdiq edirdilər ki, insanların fəaliyyətinin əsas forması onların maddi fəaliyyətidir və hər hansı bir digər fəaliyyət — əqli, siyasi, dini və i.a. ondan asılıdır. Marks və Engels "Alman ideologiyası"nda ictimai varlığın ictimai şüura münasibəti məsələsinə də diqqət yetirərək bildirmişlər ki, ictimai varlıq ictimai şüuru müəyyən edir. Marks və Engels praktikanın cəmiyyət həyatında, idrak prosesindəki rolunu əsaslandırmağa çalışırdılar. Bu barədə onlar yazırdılar ki, praktika insanların ictimai-tarixi fəaliyyətidir; praktika — insanın həyati fəaliyyətinin xarakteristikasıdır, praktika idrakın əsası, məqsədi və həqiqətin meyarıdır. "Alman ideologiyası"nda onlar sosialist inqilabı nəzəriyyəsinin təməlini də qoydular.

1847-ci ilin yayında Marks özünün ilk yetkin fəlsəfi-iqtisadi əsəri olan "Fəlsəfənin yoxsulluğu"nu çap etdirdi. Bu kitabda o

özünün siyasi iqtisad nəzəriyyəsinin bir sıra müddəalarını ifadə etdi, materialist dialektikanın və tarixin materialist anlayışının əsas problemlərini inkişaf etdirdi. Bu əsərdə Marks özünün sinif və sinfi mübarizə təliminə əsaslanaraq belə bir qənaətə gəldi ki, sinfi cəmiyyətin ləğvinə və sinifsiz cəmiyyətin qurulmasına yalnız sosialist inqilabı yolu ilə nail olmaq mümkündür. Nəhayət, marksizm fəlsəfəsinin formalaşdırılması prosesi "Kommunist Partiyasının Manifesti" ilə başa çatdı. Bu fəlsəfə Marks və Engelsin silahdaşları və müasirləri Antonio Labriola, Frans Merinq, Pol Lafarq, Georgi Valentinoviç Plexanov tərəfindən əsaslandırıldı və müdafiə olundu.

Marksizm ideyalarının nəzəri ifadəsi öz əksini Leninin əsərlərində tapmışdır.

VLADİMİR İLİÇ LENİN

LENİN (1870—1924) Sov.İKP-nin, Sovet dövlətinin banisi, marksizm klassiklərinin nümayəndəsi kimi tanınmış, dialektik materializm fəlsəfəsinin bir sıra nəzəri müddəalarını əsaslandırmış, müdafiə etmiş və daha da inkişaf etdirməyə çalışmışdır. O, Rusiyada Marksın ideyalarını əməli surətdə həyata keçirməyə səy göstərmişdir. Marksizm fəlsəfəsi onun "Materializm və empiriokritisizm" (1908), "Fəlsəfə dəftərləri" (1933) və s. əsərlərində hərtərəfli təhlil olunmuşdur.

Lenin "Materializm və empiriokritisizm" əsərində XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində təbiətşünaslıqda baş vermiş kəşfləri fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirməyə, radioaktivliyin, elektronun, atomun mürəkkəb quruluşunun kəşfi ilə əlaqədar olaraq, materiya, hərəkət, məkan-zaman haqqında marksizm təlimini zənginləşdirməyə çalışmışdır. O, materiyanın dialektik materializm anlayışını əsaslandırmaq məqsədilə fizikanın ən yeni kəşflərindən idealist nəticələr hasil edən rus subyektiv idealistlərini tənqid etmişdir. Lenin həmin kəşflərə əsaslanaraq dialektik materializmin idrak nəzəriyyəsini də inkişaf etdirmişdir.

Marksizm fəlsəfəsinin əsaslandırılmasında Leninin "Fəlsəfə dəftərləri"nin də az əhəmiyyəti olmamışdır. Bu əsərdə o, materialist dialektikanı, onun qanun və kateqoriyalarını yeni müddəalarla zənginləşdirməyə çalışmışdır. Lenin "Fəlsəfə dəftərləri"ndə dialektikanın, məntiqin və idrak nəzəriyyəsinin vəhdəti, idealizmin qnoseoloji kökləri, gerçəkliyin inikasının ziddiyyətli xarakterə malik olması haqqındakı fikirləri təhlil etmişdir. O, bir sıra digər əsərlərində marksist filosoflarla təbiətşünas alimlərin ittifaqının yaradılmasının zəruriliyindən danışmış, bu məqsədlə keçmişin materialist və dialektika ənənələrini qoruyub saxlamağı lazım bilmişdir. Lenin imperializmin inkişafının qanunauyğunluqları, sosialist inqilabının bir neçə və hətta ayrıca götürülmüş bir ölkədə qələbəsinin mümkünlüyü haqqında ehtimallarını şərh etmişdir. Onun əsərlərində milli məsələyə, iqtisadiyyatla siyasətin əlaqəsinə, zəhmətkeşlərin kommunist tərbiyəsinə dair fikirlər də öz əksini tapmışdır.

Buna baxmayaraq, dünyanın bir çox filosofları, ictimai xadimləri, siyasət adamları marksizmin müdafiəsinin əsaslandırılması və inkişafı sahəsində Leninin fəaliyyətinə tənqidi münasibət bəsləmiş, istər nəzəri məsələlərin həllində, istərsə də marksizm fəlsəfəsinin rus gerçəkliyinə tətbiqində onun ciddi səhvlərə və təhriflərə yol verdiyini göstərmişlər. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, heç bir zaman marksizm fəlsəfəsinə münasibət birmənalı olmamışdır. Bu fəlsəfə keçmişdə də, indi də ciddi tənqidə məruz qalmış, son nəticədə əvvəlki nüfuzunu qoruyub saxlaya bilməmişdir. Həmin məsələlər barəsində sonrakı şərhimizdə ətraflı danışacağıq.

Marksizm fəlsəfəsinin təbliğində və inkişaf etdirilməsində xidmətləri olan filosoflardan biri də Plexanov idi.

GEORGİ VALENTİNOVİÇ PLEXANOV

PLEXANOV (1856—1918) fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində marksizmin təbliğatçısı kimi tanınmışdır. O, "Tarixə monist baxışın inkişaf məsələsinə dair" (1895), "Materializm tarixinə dair xülasələr" (1896), "Hegelin vəfatının 60-cı ildönümü münasibəti ilə" (1891), "Tarixdə şəxsiyyətin rolu məsələsinə dair" (1898) və s. əsərlərində marksizmin dialektik materializm fəlsəfəsinin müntəzəm və mükəmməl şərhini vermişdir. Lenin onu marksizm fəlsəfəsinə ən yaxşı bələd olan sosialist adlandırırdı. O yazırdı ki, "Marksizm fəlsəfəsi və tarixi materializm məsələsinin ən yaxşı şərhi G.V.Plexanovundur". Buna baxmayaraq, Plexanov yeri gəldikcə Leninin ideyalarını tənqid etməkdən çəkinməmişdir.

G.Plexanovun əsərlərində fəlsəfə tarixinin marksist konsepsiyasının təhlili verilmiş, marksizm fəlsəfəsinin əvvəlki fəlsəfi sistemlərlə varislik əlaqələri xüsusi vurğulanmışdır. O, "Materializm tarixinə dair xülasələr" adlı əsərində yazırdı ki, dialektik materializm fəlsəfəsi ictimai elmlərin inkişafının qanuni və labüd məhsuludur. Plexanov marksizm fəlsəfəsini dünya haqqında qədim yunan materialistləri tərəfindən əsası qoyulmuş baxışların davamı hesab edirdi. O, keçmişin fəlsəfi təlimlərinə öz münasibətini bildirmiş və xüsusən antik dövr fəlsəfəsinə, alman klassik fəlsəfəsinə xüsusi rəğbət bəsləmiş, materialist dialektikanı, dialektik materializmin idrak nəzəriyyəsi, tarixi materializm məsələlərini müdafiə etmişdir. Plexanov dinin mənşəyi və inkişafı, insanların sosial və şəxsi həyatında, digər ictimai şüur formaları ilə bərabər onun da yeri və rolu haqqında bir sıra fikirlər söyləmişdir.

Plexanov marksizmin təbliğatçılarından, tərəfdarlarından biri kimi ona (marksizmə) rəğbətlə yanaşmışdır, lakin o, dialektik materializmin bir sıra nəzəri problemlərinin, sosialist inqilabı nəzəriyyəsi, bu inqilabın strategiyası və taktikası məsələlərinin həllində Leninlə razılaşmamış, bolşeviklərə qarşı çıxış etmişdir. Məsələn, Plexanov Q.Akselroda məktubunda yazırdı ki, "yaxın zamanlarda sosializm ideyalarının həyata keçirilməsinin mümkün olmaması haqqında Bernşteynin fikri ilə razılaşmaq olar". O, bir ölkədə sosializmin qələbəsinin mümkünlüyünü qəbul etmədi, Oktyabr inqilabına qarşı çıxdı. Plexanov marksizm

ilə əlaqəni tamamilə kəsərək, V.İ.Leninin "Aprel tezisləri"ni "sayıqlama" adlandırdı.

Marksizm klassiklərinin dialektik materializm fəlsəfəsi uğrunda apardıqları mübarizə nə ilə nəticələndi?

Marks, Engels və onların tərəfdarları dünyanın dialektik-materialist konsepsiyasını yaratdılar. Bu məsələdə onlar materialist monizmin ənənələrini davam etdirərək, varlığın əsası kimi materiyanı qəbul etdilər. Marksa qədərki materializmdə materiya anlayışına substrat yanaşma hökmran idi. Materiya atom, maddə, enerji və s. ilə eyniləşdirilir, ya da ki, konkret əşyalarla yanaşı mövcud olan nə isə yeknəsək bir materiya axtarıb tapmağa cəhd göstərilirdi. Bu fikirlərin hər ikisi dialektik materializm fəlsəfəsi tərəfindən rədd edilmişdi. Birinci fikirdən ona görə imtina olunmuşdu ki, o, dünyanın fəlsəfi konsepsiyasını onun təbii-elmi mənzərəsi ilə qarışdırırdı. Dialektik materializmin banilərinin fikrincə, fəlsəfə materiya haqqında heç bir konkret təbii-elmi təsəvvürlə eyniləşdirilməməlidir. Çünki bu təsəvvürlər dünyanın təbii-elmi mənzərəsinin, idrakın inkişafı ilə əlaqədar olaraq daim dəyişə bilər. Filosof üçün materiyanın elə bir anlayışının işlənib hazırlanması vacibdir ki, burada onun dərk edilib-edilməməsindən asılı olmayaraq, istənilən formaları əhatə edilsin. Engels "Təbiətin dialektikası" əsərində qeyd edirdi ki, özlüyündə götürülən materiya fəlsəfi abstraksiya, ən ümumi anlayışdır. Marks və Engels ikinci nöqsanı, materiyanın konkret ifadə formalarından təcrid edilməsinin mümkünlüyündə görürdülər. Bu təsəvvürləri tənqid edərək F.Engels göstərirdi ki, qarşılarına ümumiyyətlə materiyanı axtarıb tapmaq məqsədi qoyan filosof və təbiətşünasların hərəkəti, eynilə alma, armud, gilas əvəzinə, ümumiyyətlə meyvə görmək arzusunda olanların hərəkətinə bənzəyir. Engels daha sonra yazırdı ki, özlüyündə götürülən materiya xalis fikir məhsuludur, abstraksiyadır. Biz şeyləri materiya anlayışı altında birləşdirdikdə, onların keyfiyyət fərqlərini nəzərə almırıq. Özlüyündə götürülən materiya hisslərlə duyulan mövcud bir şey deyildir. Materiyanı onun konkret növləri və formaları ilə eyniləşdirmək olmaz.

Marksizm materiyanın fəlsəfi anlayışını onun haqqındakı təbii-elmi, o cümlədən fiziki təsəvvürlərdən fərqləndirdi. O, materiyanın fəlsəfi, qnoseoloji anlayışını onun "bizim hiss üzvlərimizə təsir göstərərək duyğular doğuran, duyğularımızla bizə verilən, duyğularımızdan asılı olmayaraq mövcud olan obyektiv reallıq kimi müəyyən etdi". Leninin tərifinə görə "materiya duyğularımızda əks olunan, surəti alınan, şəkli alınan, inikas edən obyektiv reallığı göstərmək üçün fəlsəfi bir kateqoriyadır".

Marksizm fəlsəfəsinə görə şüurun hissi və rasional tərəfini təşkil edən qavrayış, təsəvvür və anlayışlar hisslər və məntiqi mühakimələr əsasında meydana gəlir. Rasional tərəflə yanaşı, ətraf aləmin təsiri altında şüurun emosional-iradi komponenti də formalaşır. Bütövlükdə dialektik materializmdə şüur materiyanın inkişafının xüsusi xassəsi kimi səciyyələndirilir. Bu, şüurun inkişafının elə bir səviyyəsidir ki, materiyanın həmin səviyyədə inkişafı prosesində bəşəriyyət formalaşır.

Beləliklə, dialektik materializm fəlsəfəsində materiya kateqoriyası substansiya səviyyəsinə qaldırılmışdır. Dialektik materializm varlığın bütün rəngarəngliyini materiyanın öz-özündən törəyən növ və formalarının təzahürü kimi nəzərdən keçirir.

Bu fəlsəfədə substansiyanın ayrılmaz xassələri müəyyən edildi, onlar atributlar adlandırıldı. Dialektik materializm hərəkət, məkan və zamanı materiyanın atributları hesab edir, onlara materiyanın mövcudluq üsulu kimi baxırdı. Dialektik materializm fəlsəfəsinə görə dünyada hərəkətsiz materiya ola bilmədiyi kimi, materiyasız da hərəkət ola bilməz. Sükunət isə bu fəlsəfədə dünyanın nisbətən sabit durumu, hərəkətin bir anı kimi qiymətləndirilir. Sükunətin səciyyələndirilməsi həmişə konkret əşyalarla bağlı olur ki, biz həmin əşyaları dəyişməzlik vəziyyətində olan əşyalar kimi təsəvvür edirik. Marksizm fəlsəfəsi öyrədir ki, bu vəziyyət yalnız müəyyən koordinatlar (əlaqələndirmə) sistemində qeydə alına bilər. Məsələn, torpağın üstündəki daş hərəkət edən insana nisbətdə hərəkətsizdir, lakin Yerlə birlikdə o, hərəkət etməkdədir. Odur ki, sükunət nisbi, hərəkət isə

mütləqdir. Hərəkət materiyanın mövcudluq üsulu kimi sonsuz sayda növ və formalarda mövcuddur. Bu formalar təbiət və humanitar elmlərin tədqiqat obyektidir. Materiyanın əbədi hərəkətdə olduğunu söyləmək — onun aramsız dəyişilmə prosesində olduğunu qəbul etmək deməkdir. Deməli, hərəkəti materiyanın mövcudluq üsulu kimi nəzərdən keçirməklə dialektik materializm iddia edir ki, hərəkətin mənbəyini materiyadan kənarda deyil, onun özündə axtarmaq lazımdır. Aləmin hadisələrinə belə yanaşma üsulunda dünya öz-özünə dəyişən, inkişaf edən bütöv bir orqanizm kimi təsəvvür edilir.

Dialektik materializm fəlsəfəsində məkan və zaman materiyanın mövcudluq formaları kimi təhlil olunur. Bu barədə V.İ.Lenin "Materializm və empiriokritisizm" əsərində yazırdı ki, dünyada hərəkətdə olan materiyadan başqa heç nə yoxdur və bu materiya məkan və zamanda hərəkətdədir. "Məkan" anlayışı maddi törəmələrin birgə, yanaşı mövcudluğu qaydasını, "zaman" isə həmin törəmələrdə baş verən dəyişiklikləri əks etdirir. Marksizm fəlsəfəsi materiyanın substansional şərhinə əsaslanaraq varlığın bütün rəngarəngliyini onun maddi vəhdətində görürdü. Bu konsepsiyada varlıq, kainat vahid maddi aləmin sonsuzluğa qədər inkişaf edən rəngarəngliyi şəklində təqdim edilir.

Marksın dialektik materializm fəlsəfəsi həm özünün formalaşması dövründə, həm də sonrakı inkişaf mərhələlərində dünyanın müəyyən elmi təsvirinə əsaslandı, təbiətşünaslığın aşağıdakı üç böyük elmi kəşfindən istifadə edə bildi: 1. XIX əsrin 40-cı illərində alman həkimi Y.R.Mayer tərəfindən əsaslandırılmış enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunundan; 2. Canlı orqanizmlərin hüceyrə quruluşuna malik olması kəşfindən. Hüceyrələrin mövdcudluğu hələ XVII-XVIII əsrlərdən məlum olsa da, onların fizioloji roluna, canlı və bitki toxumalarının anatomik vahid olmasına dair məsələ yalnız XIX əsrdə qarşıya qoyuldu. Alman alimləri M.Şleyden və T.Şvann 1838-1839-cu illərdə hüceyrə nəzəriyyəsini işləyib hazırladılar. Onlar müəyyən etdilər ki, heyvan və bitki hüceyrələri əsasən eyni struktura malikdirlər və eyni fizioloji funksiyanı yerinə yetirirlər; 3. Darvinin təkamül təlimindən. XIX əsrin ortalarında Ç.Darvin Yer üzündə həyatın təbii mənşəli olması və təkamülü, həmçinin bu təkamül prosesində insanın təbii yolla meydana çıxması fikrini əsaslandırdı.

Engels "Təbiətin dialektikası" əsərində hərəkətin aşağıdakı beş formasının mövcudluğunu müəyyən etdi: **mexaniki, fiziki, kimyəvi, bioloji və sosial hərəkət.** O bu hərəkət formalarının təsnifatını üç prinsip əsasında apardı: 1. Hərəkətin hər bir forması müəyyən maddi daşıyıcı ilə əlaqədardır: mexaniki — cismin hərəkəti; fiziki — elementar hissəciklərin, atomların, molekulların hərəkəti; kimyəvi — atomların hərəkəti; bioloji — zülalların hərəkəti; sosial — fərdlərin və sosial birliklərin hərəkəti ilə əlaqədardır. 2. Materiyanın hərəkətinin bütün formaları bir-birilə bağlıdır, lakin onlar mürəkkəblik dərəcələrinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Onların malik olduqları xüsusi hərəkətin həmin formalarını səciyyəvilik əhatə edir. 3. Müəyyən şərait mövcud olduqda, materiyanın hərəkətinin formaları bir-birinə keçə bilərlər.

Təbiətşünaslığın sonrakı inkişafı materiyanın hərəkət formalarının təsnifatında dəyişiklik edilməsini zəruri etdi. Bəzi sovet alimləri, filosofları, elmşünasları F.Engels tərəfindən verilən təsnifatı saxlamaqla, dünyaya dialektik baxışın materialist təsvirini elmin nailiyyətlərinə uyğunlaşdırmağa cəhd göstərirdilər. Bu cəhdlər içərisində ən ciddisi SSRİ EA Təbiətşünaslıq və Texnika İnstitutunun direktoru mərhum akademik B.M.Kedrova məxsusdur. B.M.Kedrov hərəkətin formaları sırasından ən sadəsini — mexaniki hərəkəti çıxarmağı məqsədə müvafiq hesab etmişdir. Əvvəllər bu hərəkət cismin məkan daxilində troyektoriyalı yerdəyişməsi kimi anlaşılır və klassik mexanika qanunları ilə təsvir edilirdi. İndi isə aydın oldu ki, mikroaləmdə başqa qanunlar — kvant-mexaniki qanunlar fəaliyyət göstərir. Bundan başqa, mexaniki hərəkət materiyanın bütün hərəkət formalarının yalnız kəmiyyət xarakteristikasını ifadə edir. Odur ki, mikro və makromexaniki hərəkət növləri digər formalar üçün yalnız "fon" oldu.

Hərəkətin fiziki forması subatom və supratom hərəkət formalarına parçalandı ki, bunlar da müvafiq olaraq, fiziki proseslərin makro və mikro səviyyələrini göstərir. Supratom hərəkət elektron, nüvədaxili və atomdaxili proseslərlə səciyyələndirilir. Kimyəvi hərəkətlər isə reaksiyaların müxtəlif tiplərini əhatə edir. Bioloji həyat prosesləri hüceyrəyəqədərki səviyyəni, hüceyrəni, çoxhüceyrəli orqanizmləri, populyasiyaları, biosenozları, biosferi təcəssüm etdirir. Supratom hərəkət həm də maddi sistemlərin iyerarxiyası kimi qurula bilər: molekullar, makrocismlər, planetlər, planet sistemləri, qalaktikalar, qalaktika sistemləri, meqaqalaktikalar və s. Kedrov belə hesab edir ki, materiyanın təşkilinin xüsusi səviyyəsi insan cəmiyyətidir. Elmin inkişafı ilə əlaqədar kainatın quruluşunun konkret təsvirləri dəyişikliyə uğraya bilər. Lakin dialektik materializm fəlsəfəsi üçün dünyanın maddi vəhdəti prinsipi əbədi prinsip kimi qalır.

Marksizm fəlsəfəsi və xususən Engels dialektikanı təbiətin, cəmiyyətin və insan təfəkküründün ən ümumi inkişaf qanunları haqqında elm kimi mənalandırdı. Marksistlər dialektikanı idrak nəzəriyyəsinə tətbiq edərək praktikanı həqiqətin meyarı hesab etdilər, materialist monizmin və dialektikanın prinsiplərini cəmiyyət həyatına tətbiq edərək, onun idealist şərhinin əleyhinə çıxdılar, gerçəkliyin inqilabi surətdə dəyişdirilməsinin zəruriliyini xüsusi vurğuladılar.

K.Marks və F.Engels tərəfindən işlənib hazırlanan, V.İ.Lenin, G.V.Plexanov və digər marksistlər tərəfindən inkişaf etdirilən dialektik materializm dünyagörüşü konsepsiyasının bəzi məsələləri bunlardan ibarətdir. Biz marksizm fəlsəfəsinin bu müddəalarına bəzi dünya alimlərinin münasibətini bildirmək istərdik. Onların bir neçəsi haqqında bu bölmədə, digərləri haqqında isə altıncı fəslin müvafiq bölmələrində danışacağıq.

Marksın dialektik materializm fəlsəfəsi meydana gəldiyi gündən etibarən müxtəlif baxışları özünə cəlb etmiş, onun tərəfdarları və rəqibləri də olmuşdur. Bir sözlə, onu biganə şəkildə seyr edənlər demək olar ki, olmamışdır. Bu, tamamilə təbii və

qanunauyğun haldır. Məsələn, **N.Berdyayev** "Özünüdərk" adlı əsərində marksizmə öz münasibətini bildirərək yazırdı: "Məndə marksizmə qarşı xüsusi həssaslıq hələ də qalmaqdadır... 90-cı illərin sonunda yaranan marksist cərəyan inqilabi ziyalıların digər cərəyanlarından daha yüksək mədəni səviyyədə dururdu. Bu, sonralar bolşevizmi törədən tipə çox az bənzəyən bir tip idi"[7].

Başqa bir qrup filosoflar belə hesab edirdilər ki, marksizm fəlsəfəsi müasir dövrün və onun problemlərinin təhlilini verməyə qadirdir. Əsrin əvvəllərində məşhur filosof E.Fromm Marksın əsərləri ilə tanış olduqdan sonra bildirirdi ki, Marksda onu cəlb edən ilk növbədə insanın tam azad edilməsi kimi anlaşılan humanizm ideyaları, həmçinin insanın özünüifadəsi üçün imkanlar yaradılması oldu[8].

Müasir dövrdə də marksizm fəlsəfəsinə münasibət birmənalı deyildir; bu gün onun aşağıdakı əsas modellərinə rast gəlirik:

1. Mötəbər marksizm, yəni həqiqi Marks modelini qoruyub saxlamaq istəyənlər; sosial-demokrat və kommunist partiyalarının bir çox nümayəndələri belə mövqedə dayanırlar.

2. Neomarksizm. Bunlar marksizm ideyalarını ekzistensializm, freydizm və b. ideyalar əsasında inkişaf etdirməyə çalışanlardır.

3. Marksizm fəlsəfəsindən və xüsusilə materialist dialektikadan imtina edənlər. Marksizmi sağdan və soldan tənqidə məruz qoyanlar.

4. Marksizm fəlsəfəsini ehkamlaşdıranlar. Onun meydana gəlməsini bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində inqilab hesab edənlər.

5. Yaşadığımız ən yeni dövrdə marksizm klassiklərinin adlarını belə çəkməkdən qorxanlar, lakin onların dediklərini öz adlarına çıxıb qalaq-qalaq kitab yazanlar.

Bu modellərin hər birində nə isə nisbi bir həqiqət vardır. Onlara öz münasibətimizi bildirmək istərdik. Məsələn, Marks modelini olduğu kimi qoruyub saxlamağa ehtiyac varmı? Əlbəttə, yox. Marksizmin öz vaxtını keçirmiş, həyat reallıqlarına uyğun gəlmə-

yən müddəalarından imtina edilməsinin heç bir qorxusu yoxdur. Əksinə, marksizmin dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı üçün əhəmiyyət kəsb edən nəzəri müddəalarını qoruyub saxlamaq və daha da inkişaf etdirmək lazımdır. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, marksizmin köhnəlmiş ideyaları öz yerini yenisinə verməməlidir.

Belə bir məsələyə diqqət yetirək. Məlumdur ki, marksistlər dünyanın dialektik-materialist konsepsiyasının yaradılmasında marksizmin "canı" adlandırdıqları dialektikadan və materialist monizmdən istifadə etmişdilər. Bu o dialektikadır ki, Engels onu təbiətin, cəmiyyətin və insan idrakının ən ümumi inkişaf qanunları haqqında elm adlandırmışdır. Digər tərəfdən, müasir Qərb fəlsəfəsinin əsas istiqamətləri, o cümlədən də praqmatizm, personalizm, fəlsəfi antropologizm və digər cərəyanları dialektikanın ən ümumi inkişaf qanunu olması fikrini tamamilə rədd edirlər. Berkliançıların, irriasionalizmin, yumizmin, intuitivizmin nümayəndələri üçün də bu fikir yabançıdır. Hətta marksizmin ən görkəmli təbliğatçısı Plexanov da dialektikanı bir fəlsəfi elm kimi qəbul etməmişdir. V.İ.Lenin yazırdı ki, "Plexanov fəlsəfə (dialektika) haqqında, yəqin ki, 1000 səhifəyə qədər yazmışdır. (Beltov+-Boqdanovun əleyhinə, kantçıların əleyhinə + əsas məsələlər ets, ets). Bunlardan böyük məntiq haqqında, bunun barəsində, onun fikirləri (yəni əsl dialektika fəlsəfi elm kimi) nil!!-heç nə"[9].

Görünür, müstəqil Azərbaycan Respublikasının ali məktəblərinin fəlsəfə kursunun əsas istiqamətlərindən dialektikanın bir fəlsəfi elm kimi çıxarılması da təsadüfi deyildir. Bu məsələ ətrafında düşünməyə dəyərmi? Bizcə, dəyər.

Başqa bir məsələ haqqında. Dünyanın bəzi filosofları materialist monizmdən irəli gələn dialektik materializm konsepsiyasının ciddi qüsurlara malik olması haqqında saysız-hesabsız fikirlər söyləmişlər. Məsələn, rus fəlsəfi fikir tarixinin məşhur tədqiqatçılarından biri olan **Nikolay Onufriyeviç Losski** (1870-1965) belə hesab edirdi ki, marksistlərin materialist monizmi ya birtərəfli nəzəriyyələrə, ya da ki, qeyri-ardıcıllığa aparıb çıxarır. Onun fikrincə, həqiqəti monizmlə plüralizmin vəhdətində axtarmaq lazımdır. Losski yazırdı ki, varlığın əsas başlanğıcı və mahiyyəti vəhdətdən ibarətdir, onun keyfiyyət cəhətdən məzmunu isə çoxluqdadır. Losskinin nöqteyi-nəzərincə, marksizmin, varlığın müxtəlif dərəcələrini yaradan yaradıcı təkamülü qəbul etmək cəhdləri ilkin reallığın materiya olması təlimi ilə bir araya sığmır. Zaman prosesi zaman və qeyri-zaman elementlərinin uzlaşdırılmasını nəzərdə tutur. Məkani proses isə məkani və qeyri-məkani elementlərin uzlaşmasını təxmin edir. Başqa sözlə desək, yalnız məkan və zaman hüdudlarında varlığı mümkün sayan birtərəfli realizm yanlışlıqdır. Dünya haqqında həqiqi təsəvvürü yalnız ideal realizmdə əldə etmək mümkündür.

Losski həmçinin belə hesab edirdi ki, marksistlər dünyanın zəngin və rəngarəng olmasını qəbul etsələr də, təcrübənin bütün məzmununun yalnız hissi göstəricilərdən ibarət olduğunu göstərməyə can atırlar (sensualizm). Əslində isə, təcrübə zamanı hissi və qeyri-hissi olan uzlaşır. Lakin dialektik materializmin nümayəndələri dünyanın qeyri-hissi cəhətinin hətta adını belə xatırlamaqdan çəkinirlər, çünki qeyri-hissinin qəbul edilməsi ruhla bağlı olanın qəbulu ilə əlaqədardır. Onlar isə ruhi varlıqdan oddan qorxan kimi qorxurlar. Losski yazırdı: dialektik materializm fəlsəfəsinin nümayəndələri bəyan edirlər ki, Hegel dialektikası mücərrəd və idealist dialektika olduğundan onu konkret dialektika ilə əvəz edirlər, çünki onlar hissi gerçəkliyi nəzərdə tuturlar. Təbii ki, rənglər, səslər və i.a. kimi hissi məlumatlar dünyanın zəngin və mürəkkəb məzmunundan təcrid olunmuş şəkildə götürüldükdə diskursiv (formal məntiqi nəticələrə əsaslanan) anlayışlar, məsələn, riyazi ideyalar kimi kasad və mücərrəd olurlar. Dialektik materializmin nümayəndələrinə hər ikisi mücərrəd olan iki ifratçılıq məlumdur: bir tərəfdən, diskursiv ümumi anlayışlar, digər tərəfdən isə ayrı-ayrı hissi məlumatlar. Onlar psixi və mənəvi həyatın dərinliyini görə bilmirlər, çünki onun haqqında danışarkən, adətən, psixi və mənəvi həyatın bütün zənginliyini yox, yalnız nisbətən əhəmiyyətsiz tərəfini, məhz mücərrəd təfəkkürü nəzərdə tuturlar.

Materializmin ateizmlə bilavasitə əlaqəli olması fikri də Losskini çox qıcıqlandırırdı. O yazırdı ki, materializm bütün xristian ideya və hisslərinin məhvi üçün ən yararlı silah olduğundan bolşeviklər ondan istifadə edirlər. Losski deyirdi ki, bolşeviklərdən fərqli olaraq xristianlar başqaları ilə mübarizə aparan zaman da onlara sevgi və ehtiramla yanaşır. Xristianlıq ənənəyə, böyüklərə, nüfuzlu şəxslərə, tərəqqiyə mane olmayan sağlam mühafizəkarlığa ehtiram göstərir, lakin keçmişin zor gücünə dağıdılmasından uzaq olmağa çalışır. Bolşevizm isə xristianlığın tam əksinə olaraq keçmişin nüfuzlu adamlarına, din xadimlərinə nifrət təbliğ edir. Berdyayev göstərirdi ki, bolşeviklər köhnə cəmiyyətin qurumlarına — ruhanilərə, idealist filosoflara nifrət bəsləyirdilər. Onlar insan şəxsiyyətinə qarşı iblisanə hisslərdən azad ola bilmirdilər.

Losskinin fikrincə, dialektik materializm bolşeviklər üçün mexaniki materializmdən daha əlverişlidir. O yazırdı ki, dialektik materializmin nümayəndələri diqqətlərini bütövlükdə sosial və iqtisadi problemlər üzərində cəmləşdirməklə, dünyanın inqilabi surətdə dəyişdirilməsi vəzifəsini qarşıya qoyurdular. Elə bu məqsədlə də onlar ziddiyyətlərin "həyatiliyini" əsaslandırmağa çalışır, bir ictimai quruluşun digəri ilə əvəz edilməsinin zəruriliyini də onunla izah edirdilər. Bu qanuna əsaslanan bolşeviklər dövləti bir sinfin digər sinif üzərində ağalıq (cəbr) aparatı, cəmiyyətdə istismarı həyata keçirən bir idarəetmə sistemi kimi başa düşürdülər. Həmin məsələlər fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tariximizdə də mübahisələrə səbəb olmuşdur. Məsələn, vaxtilə Plexanov "Tarixin materialist anlayışı haqqında" əsərində yazırdı ki, dövlətin bir ictimai sinfin digər ictimai sinif üzərində hökmranlığı təşkilatı olması haqqında Labriolanın sözləri "tam həqiqət"i ifadə etmir[10].

Losski öz əsərlərində marksizm fəlsəfəsinin partiyalılıq və sinfilik prinsiplərini də kəskin tənqid etmişdir. O, dialektik materializm fəlsəfəsi haqqında dediklərini ümumiləşdirərək aşağıdakı nəticəyə gəlmişdir: dialektik materializm fəlsəfəsinin

nümayəndələrinin ilkin reallığın materiyadan yaranması, psixi hadisələrin isə hərəkətdə olan materiyanın passiv məhsulu olması haqqındakı fikirləri inkişaf etməyə qadir olmayan miskin bir nəzəriyyədir. Losskinin fikrincə, keçmiş SSRİ-də fəlsəfə partiyalı olduğu üçün həqiqətin aşkarlanması ilə deyil, inqilabın əməli və nəzəri ehtiyaclarını ödəməklə məşğul olmuşdur. Bu ölkədə azad araşdırmalara yol verilmədiyi üçün dialektik materializm fəlsəfəsi inkişaf edə bilməmişdir. Azad təfəkkür, plüralizm bu fəlsəfəni ideal realizmin hər hansı bir mürəkkəb sisteminə çevirə bilərdi. Bütün bunlar Losskinin sözləridir. Losskinin dediklərində müəyyən bir həqiqət olsa da, dialektik materializm haqqında onun söylədiklərinin hamısı ilə razılaşmaq olmaz.

Məsələn, Sovet quruluşunun hər hansı bir azad araşdırmanı boğması, bütün dinlərə qarşı mübarizə aparması, möminlərin hisslərini təhqir etməsi, keçmişə nifrətlə yanaşması haqqında Losskinin fikirləri həqiqətə uyğun deyildir. Bununla birlikdə, etiraf etməliyik ki, Losskinin fikirlərində müəyyən həqiqət də vardır. Məlum olduğu kimi, dialektik materializm təlimi yarandığı gündən fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafına partiyalılıq və sinfilik mövqeyindən yanaşmış, dialektikanı inqilabın cəbr elmi adlandırmışdır. Sovet hakimiyyəti illərində marksizm fəlsəfəsi həddindən artıq dərəcədə şişirdilmiş, ideolojiləşdirilmiş, onun ehkam kimi qəbul edilmiş ayrı-ayrı müddəalarının həyata tətbiqi yolverilməz dərəcədə bayağılaşdırılmışdır. Dialektik materializm bəşəriyyətin fəlsəfi təfəkküründən ən yüksək zirvəsi hesab edilmiş, onun meydana gəlməsi isə fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində bir inqilab kimi qiymətləndirilmişdir. Belə bir yanlış fikir yürüdülmüşdür ki, guya dünya fəlsəfəsinin problemlərinin düzgün, elmi həlli yalnız marksizm fəlsəfəsində verilə bilər. Bu, belədirmi? Əlbəttə, yox. Hamımıza yaxşı məlumdur ki, marksizm, onun tərkib hissələrindən biri olan dialektik materializm fəlsəfəsi Qərbi Avropa ölkələrində doğulmuşdur. Marksizmin nəzəri mənbələrinin əsasını təşkil edən alman klassik fəlsəfəsi, ingilis siyasi iqtisadı, fransız utopik sosializmi olmuşdur. Dialek-

tik materializm fəlsəfəsində Şərqin fəlsəfi, ictimai-siyasi fikrindən əsər-əlamət belə yoxdur. Bu fəlsəfə öz mahiyyəti etibarilə sonradan rus gerçəkliyinə tətbiq edilmiş alman fəlsəfəsidir. O, əsasən, Kantın, Hegelin dialektikası ilə Feyerbaxın materializminin birləşdirilməsi nəticəsində yaradılmışdır. Heç təsadüfi deyildir ki, K. Marks alman klassik fəlsəfəsinin banisi Kant haqqında danışanda onun təlimini alman nəzəriyyəsi adlandırmışdı. Özünəməxsus səciyyəvi xüsusiyyətləri olan bu fəlsəfənin milli alman xarakteri daşıdığını inkar etmək olmaz.

Hegelin "Almaniya dövləti ən yüksək səviyyədə təkmilləşmiş siyasi idarə formasıdır, Almaniya cəmiyyəti isə tarixi inkişafın elə bir zirvəsidir ki, ondan yüksəyə qalxmaq əsla mümkün deyildir" — fikri onun fəlsəfi sisteminin milli alman xarakteri daşıdığını tam aydınlığı ilə açıb göstərir. Dialektik materializm fəlsəfəsi Demokritin, Heraklitin, Aristotelin, ingilis, fransız materialistləri, alman klassik fəlsəfəsi və digər Qərbi Avropa fəlsəfəsi təlimlərilə varislik əlaqələri ilə bağlı olmuşdur. O, Şərq fəlsəfəsindən də kifayət qədər bəhrələnmişdir. Bu fəlsəfə XIX əsrin axırı, XX əsrin əvvəllərində Almaniyadan Rusiyaya gətirilmiş, 20-30-cu illərdə isə köhnə İttifaq respublikalarına yeridilmiş, daha sonralar xalq demokratiyası ölkələrinin ali məktəblərində tədris olunmağa başlamışdı.

Marks və Engelsin yaratdığı həmin fəlsəfənin müddəaları kommunizm cəmiyyətinin nəzəri cəhətdən əsaslandırılmasına yönəldilmişdir. Bu məqsədlə sinfi cəmiyyət kəskin tənqid atəşinə tutulmuş, imperializm kapitalizmin son mərhələsi, çürüyən kapitalizm adlandırılmışdı. Ali məktəblərimizdə real həyatdan uzaq olan elmi kommunizm nəzəriyyəsi tədris olunurdu. İddia edilirdi ki, V.İ.Lenin Marksın sosialist inqilabı nəzəriyyəsini "inkişaf etdirmiş", bir ölkədə sosializmin tam və qəti qələbəsinin mümkünlüyünü "sübut etmişdir". Sov.İKP qurultaylarında sosializmin qələbə çaldığı elan olunmuşdu. Yeni dövrün kommunist rəhbərləri inkişaf etmiş sosializm cəmiyyəti nəzəriyyəsini "kəşf etmişdilər". Real həyatda isə geniş xalq kütlələri sosializmin bəhrəsini görə bilmirdilər. Bax, bütün bunlara görə də

Sovet hakimiyyəti illərində "marksizm fəlsəfəsinin bir sıra nəzəri müddəaları deformasiyaya uğradı, həyatda özünü doğrultmadı və ona görə də müasir gənclərin dünyagörüşünün formalaşmasında öz əhəmiyyətini itirdi". Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyev tamamilə haqlı olaraq demişdir ki, "Biz 70 il marksizm-leninizm ideyalarının təsiri altında yaşamışıq... İndi bunlardan imtina etmişik, bu isə tamamilə təbiidir. Hesab edirəm ki, müstəqil Azərbaycan Respublikası marksizm-leninizm ideyasına bir daha qayıtmamalıdır"[11].

Bu, zamanın tələbidir, həyat marksizm-leninizm ideyalarından imtina olunmasının, ənənələrimizə əsaslanan ümumbəşəri dəyərlərə malik, insan səadətinə qulluq edən, onun arzu və istəklərinə cavab verə bilən yeni dövrün fəlsəfi sistemini yaratmağı tələb edir. Belə bir fəlsəfənin yaradılması tarixi zərurətdən irəli gəlir. Azərbaycan prezidenti Heydər Əliyev göstərmişdir ki, "biz o ehkamlardan, o qanunlardan, o ideyalardan, o ideologiyadan imtina etmişik... hələlik yenilərini yaratmamışıq"[12].

Bax, bütün bunlara görə də yeni dövrün fəlsəfi təliminin yaradılması istiqamətində dərindən düşünməli, dialektik materializm fəlsəfəsindən yüksəkdə duran, zamanın tələblərinə lazımınca cavab verə bilən yeni ideyalar yaratmalıyıq.

Bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, biz keçmişin mədəni irsinə qayğı ilə yanaşmamalı, bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində özünəməxsus yer tutmuş marksizm fəlsəfəsindən nihilistcəsinə imtina etməliyik. Qərbin ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən fəlsəfi ideyalarının varisi kimi meydana gəlmiş dialektik materializm dünyagörüşü fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində müəyyən rol oynamışdır. Zənnimizcə marksizm fəlsəfəsi ehkamçı fikirlərdən, həyat reallıqlarına uyğun gəlməyən mücərrəd nəzəri müddəalardan, partiyalılıq və sinfilik prinsipindən azad edilsə, onun metodoloji və dünya görüşü funksiyasına təzədən baxılsa, faydasız olmaz, yeni dövrün fəlsəfi təliminin yaradılmasında müəyyən əhəmiyyət kəsb edə bilər.

3. PRAQMATİZM

Praqmatizm (yunanca pragma sözündəndir, mənası iş, fəaliyyət, hərəkət deməkdir) XIX əsrin 70-ci illərində Amerika Birləşmiş Ştatlarında meydana gəlmiş və XX əsrin əvvəllərində bir sıra Avropa ölkələrində, ilk növbədə, İngiltərədə geniş yayılmışdır. Onun ABŞ-dakı nümayəndələrindən Uilyam Cemsin, Çarlz Sanders Pirsin, Con Düinin, İngiltərədə Ferdinand Şillerin və başqalarının adlarını çəkmək olar. Praqmatizmin instrumentalizm, humanizm adlanan qolları da vardır.

XIX əsrin axırlarında Amerika kolleclərində hakim olan bəhrəsiz fəlsəfi ənənələrə və Avropada çiçəklənən metafizik təlimlərə qarşı etiraz forması kimi yaranmışdı. O, özündən əvvəlki fəlsəfəni, həmçinin ingilis-amerikan universitetlərində üstünlük təşkil edən F.Bredli-Con Roys fəlsəfəsini həyatdan təcrid olmaqda, mücərrədlik və seyrçilikdə ittiham edirdi. Praqmatizm "fəlsəfədə yenidənqurma" proqramını irəli sürmüşdü. Onun nümayəndələri deyirdilər ki, fəlsəfə Aristotelin dövründə olduğu kimi, varlığın və idrakın ilkin başlanğıcı barədə düşüncələrlə deyil, müxtəlif həyati durumlarda, əməli fəaliyyətləri zamanı insanlar qarşısında meydana çıxan problemləri həll etmək üçün ümumi bir üsul işləyib hazırlamalıdır. Onlar sübut etməyə çalışırdılar ki, köhnə fəlsəfi cərəyanlardan fərqli olaraq praqmatizm intellektual vəzifələrin həllinə və bəşəriyyətin sonrakı tərəqqisinə böyük təsir göstərəcəkdir.

Belə bir əhval-ruhiyyə ilə XIX əsrin ortalarında mütərəqqi Avropa fəlsəfi fikrinin təsiri altında Amerikada fəlsəfi intibahın əlamətləri meydana çıxmağa başladı. Həmin intibah artıq etibardan düşmüş mücərrəd akademik düşüncələrdən və Avropa ənənələrindən imtina ilə səciyyələnirdi. Yeni elmi nəzəriyyələrin, ələlxüsus, təkamül nəzəriyyəsinin təsiri altında olan Hegelin davamçıları — alman köçkünləri (1848-ci il inqilabının məğlubiyyətindən sonra qaçanlar) bu prosesə əhəmiyyətli təkan verdilər. Sent-Lunsdan olan hegelçilər kimi tanınan bu adamlar "Nəzəri fəlsəfə jurnal"ı adlanan ilk amerikan fəlsəfi jurnalını təsis etdilər. Bu jurnal o dövrün Avropa filosoflarının əsərlərinin tərcümələrilə yanaşı, Amerika mütəfəkkirlərinin əsərlərini də çap edir və bununla da yeni baxışların tərəqqisinə geniş imkanlar yaradırdı. Praqmatizmin əsas prinsiplərini ilk dəfə **Çarlz Sanders Pirs (1839-1914)** formalaşdıraraq belə bir müddəa irəli sürmüşdür: mövcud olmaq — fayda vermək deməkdir. Praqmatizm fəlsəfəni həyatla əlaqələndirmək, onu insan problemlərinin həlli üsulu kimi anlamaq istəyir, insanı isə gerçəkliyi öz məqsədləri, istəkləri, tələbatlarına müvafiq olaraq fəal surətdə formalaşdıran varlıq kimi qavramaq şüarı ilə çıxış edirdi. Praqmatizmin əsasını qoyanlardan biri Cems idi.

UİLYAM CEMS

CEMS (1842—1910) məşhur romançı Henri Cemsin qardaşı və o dövrün görkəmli filosoflarından biri olan Henri Cemsin oğlu idi. O, tibbi təhsil almış, Harvard tibb məktəbində dərs demiş, sonralar psixologiyaya maraq göstərmiş və dövrünün görkəmli nəzəriyyəçilərindən biri olmuşdur. Cems əvvəlcə Harvard Universitetində dinin və fəhmi təfəkkürün psixologiyasını öyrənmiş, sonralar fəlsəfənin tədrisi ilə məşğul olmuşdur. Bununla da o, praqmatizm ideyalarının görkəmli təbliğatçısına çevrilmişdir. Cems — praqmatizm nədir? — sualına cavab verərək demişdir: "praqmatizm, ilk növbədə, intellektual problemlərin həlli və işlənib hazırlanması üsulu, həmçinin insanın əldə edə biləcəyi bilik növləri haqqında nəzəriyyədir". Cems öz əsərlərində amerikalıların sırf nəzəri fəaliyyətə inamsızlığını ifadə edirdi. O, nəzəriləşdirmənin məqsədi və onun təsiri altında nəyin dəyişməsi, nəzəriyyəçilərin araşdırdıqları problemlərin mənasının nədən ibarət olduğunu tam dolğunluğu ilə açıb göstərdi. Cems biliyin əməli səmərəsini onun həqiqiliyinin mənbəyi və əsas meyarı sayır.

Cems praqmatizmi həqiqətin plüralizmini də mümkün hesab edir. Bu konsepsiyanın mahiyyəti nədən ibarətdir? Fikirlərini əsaslandırmaq üçün Cems "plüralist kainat" adlanan konsepsiyasını işləyib hazırlamışdı. Özünün həqiqət və rifah nəzəriyyəsi əsasında isə kainat konsepsiyasını yaratmışdı. Bu konsepsiyaya görə təcrübə heç də bizim üçün tədqiqat obyekti deyil. Cems yazırdı ki, biz bəzən mövcud gerçəklikdən bəzi komponentləri təcrid edir və onları "özümüz", "fiziki obyektlər" və i.a. adlandırırıq. Bu təcridolunma təcrübəyə xas olan çətinliklər və problemlərlə bağlıdır. Elə həmin təcrübədən də problemə münasibət yaranır. Daha sonra Cems deyirdi ki, kainatı təşkil edən obyektlərin özlərinin strukturu və seçimi bizim ən müxtəlif maneələri dəf edərək uğurla fəaliyyət göstərmək tələbatımıza müvafiqdir. Təcrübənin köməyilə dərk edilən sabit aləm mövcud deyil, əksinə, təcrübə bizi problemlərin məqbul həllinin daimi axtarışına aparıb çıxarır. Kainat haqqında təsəvvürlərin heç biri son və tam dolğun, əhatəli cavab kimi nəzərdən keçirilməməlidir. Daha sonra o, yazırdı ki, təbii aləm haqqında yeganə fikrimiz, bu aləmə dair biliklərimizin aramsız inkişafı olmalıdır. Axtarışda təzə komponentlər müəyyən edildikcə və onların təşkilinin yeni üsulları qəbul olunduqca bizdə kainatın yeni cizgiləri, xüsusiyyətləri, əlamətləri də aşkar ediləcəkdir. Bizim biliyimiz də, dünyada yeni tələbatlara cavab verən təkamül keyfiyyətləri kimi nəzərdən keçirilməlidir. Cems göstərirdi ki, kainat haqqında biliklərimizdə tamamilə yeni olan belə bir təsəvvür ənənəvi filosofların sərt və hər şeyi əhatə edən metafizik sxemlərilə tam ziddiyyət təşkil edir. Materialistlər, idealistlər və başqaları kainat haqqında elə fikirlər irəli sürürdülər ki, onlar kainata əbədi olaraq bir sıra keyfiyyətləri şamil edirdi. Bunun əksinə, praqmatiklər plüralistik kainat, yəni rəngarəng keyfiyyət və imkanlar toplusuna malik olan kainat ideyasını irəli sürdülər. Həmin keyfiyyət və imkanları dərhal anlamaq mümkün deyil, onlar yalnız təcrübə (eksperiment) yolu ilə inkişaf etdikcə və formalaşdıqca dərk edilə bilər. Çünki təbiətin özünün də dərki prosesində, bizim onun haqqında biliklərimizin inkişafı da eyni ardıcıllıqla baş verir.

Praqmatizm nöqteyi-nəzərindən din də həqiqət ola bilər; çünki o, insana xeyir verir — çətin məqamlarda ona "təsəlli" gətirir. Bununla əlaqədar Cems yazırdı: "... Əgər Tanrı haqqında fərziyyə xeyirlidirsə, xeyir verirsə, onda o da həqiqətdir..."[13]. Daha sonra "Dini təcrübənin rəngarəngliyi" və "Etiqad iradəsi" adlı əsərlərində Cems göstərirdi ki, elə adamlar da var ki, onlar təbiətən elmi sübutlar istisna olmaqla, heç bir şeyə inanmırlar. Belə insanlar yalan ola biləcək hər hansı bir şeyi qəbul etməyə, həmçinin həqiqiliyi birdən aşkarlanan, çox xoşagəlimli ola bilən, lakin kifayət qədər sübutu olmayanı da rədd etməyə üstünlük vermirlər. Digər tərəfdən, elə sadəlövh adamlar da var ki, onlar dünya ilə bağlı olan və onları xoşbəxt edə biləcək şeylərə inanmaq istəyirlər. Cems belə bir sualla özü-özünə müraciət etmişdir: Onlardan hansı haqlıdır? O güman edir ki, bu həmin hadisəyəyanaşma üsulundan və münasibətdən asılıdır. Etiqad probleminə qeyri-ehkam baxımdan yanaşılırsa, yəni hər hansı etiqadın həqiqi və ya yalançı olmasından narahatçılıq keçirilməzsə, o zaman bəzi adamlara münasibətdə dini baxışlar toplusunun "işlək" olduğunu, başqa sözlə desək, onların həyatını yaxşılaşdırdığını görmək mümkündür. Əgər belə etiqadlar həyat amalı qismində "işləməyə" başlayarsa, yəni müsbət münasibətlər doğurarsa, bu halda praqmatizm baxımından onlar həmin adamlar üçün həqiqidir. Beləliklə, Cems güman edir ki, praqmatik təhlil bu qəbildən olan məsələlərin həllini həm dini barışmazlıq, həm də elmi "təhlilçilik" dairəsindən çıxarmağa qabildir. Praqmatiklər fəlsəfi ideyaların "funksional əhəmiyyətini" də müəyyənləşdirirlər. Məsələn, Cems hesab edirdi ki, hər hansı bir fəlsəfi müddəanın həqiqiliyini müəyyənləşdirmək üçün, ilk növbədə, həmin müddəanın funksional əhəmiyyətini müəyyənləşdirmək lazımdır.

Praqmatik nəzəriyyəyə görə bizim əqli fəallığımız, fəlsəfi təfəkkürümüz təcrübəyə müraciət etmək cəhdlərimizlə bağlı

proseslərdən doğan çətinliklərin həlli üçündür. İdeyaların funksional əhəmiyyəti özünü onların verə biləcəkləri faydada göstərməlidir. Praqmatik deyir: biz istənilən nəzəriyyə ilə əlaqədar aşağıdakı sualı verə bilərik: bu nəzəriyyəni qəbul etdiyimiz təqdirdə nə dəyişəcək və ona (bu nəzəriyyəyə) müvafiq hərəkət etsək, fəaliyyətimizin nəticələri necə olacaq? Əgər nəzəriyyə funksional əhəmiyyətə malik deyilsə, bu o deməkdir ki, onu həqiqi, yaxud yalançı saymağımızın heç bir fərqi yoxdur və o bizim fəaliyyətimizə heç bir təsir göstərməyəcək. Bu, praqmatiklərin fikridir.

Praqmatizmin elmə və fəlsəfəyə münasibəti necədir? Onların nümayəndələri öz müddəalarının hamısını elmi hesab edir. Bu barədə inamlarının doğru olduğunu təsdiq etmək üçün belə bir misal gətirirlər: nəzəriyyəni yoxlamaq istəyən alim təcrübə qoyur və həmin təcrübə sınaqdan keçirilən nəzəriyyənin bir sıra müəyyən şəraitdə təsirli olub-olmadığını göstərir. Məsələn, Solkanın polivaksininin yoxlanması zamanı əldə edilmiş preparatın xəstəliklərdən qoruyub-qorumadığını müəyyənləşdirməyə yönəldilmişdi. Əldə edilən müsbət nəticə həmin vaksinin yaradılmasından ötrü təməl olmuş təsəvvürlərin həqiqiliyini iddia etmək üçün əsas verdi.

Bəs praqmatizmin ənənəvi fəlsəfəyə münasibəti barədə nə demək olar? Uilyam Cems kimi praqmatiklər ideyaların həqiqiliyini insan təcrübəsindən asılı olmayaraq bir keyfiyyət kimi təsəvvür edənlərin qəti əleyhinə idilər. Platon kimi filosoflar belə hesab edirdilər ki, nəzəriyyə kiminsə bilib-bilməməsindən asılı olmayaraq, həqiqət ola bilər. Praqmatiklər isə iddia edirlər ki, bir şeyin həqiqi, digərinin isə yanlış olmasını söyləmək üçün yeganə əsas onun insan təcrübəsinə uyğun gəlib-gəlməməsidir. Platon, Dekart və bütün digər böyük filosofların fikirlərinin həqiqət olub-olmadığını yoxlamağın yeganə üsulu gündəlik həyatda onların təsirliliyini yoxlamaqdan ibarət olmalıdır. Cems daim təkid edirdi ki, nəyinsə həqiqiliyini iddia etmək üçün yalnız bircə əsasımız var, o da onun təsirliyindən ibarətdir. Biz onları

təcrübədə yoxlaya bilməyəcəyiksə, həqiqətin müstəqil, obyektiv və mütləq təbiəti barədə iddialarımızın heç bir mənası olmayacaqdır. Əvvəlki filosoflara münasibətini bildirən Düi isə deyirdi ki, onların hamısı öz fəaliyyətlərilə əsas fəlsəfi problemlərin həllinə mane olmuşlar. Təcrübədən tam təcrid edilmiş nəzəriyyəbazlıqla məşğul olmaqla, fəlsəfi məsələlərin mütləq həllini axtarmaqla keçmişin filosofları insanların gündəlik qayğılarından tamamilə uzaqlaşmışlar. Halbuki, idrakı doğuran da elə məhz bu qayğılardır.

Bu filosoflar özlərinin əvvəlcədən müəyyən etdikləri məhdud yanlış sxemlərini insan təfəkküründə də şamil edir, insani problemlərin həllinə dair hər hansı bir yeni təsəvvür və yanaşmaları inkar edirdilər. Düi iddia edirdi ki, bu gün fəlsəfə öz dövrünün vəzifələrini nəzərdən keçirib yenidən qurulmalıdır. Bu yeni rolda fəlsəfə artıq qavranılması çətinlik törədən, insanların bilavasitə ehtiyaclarına aidiyyatı olmayan bir elm olmamalıdır. Əksinə, o, mühitlə qarşıdurma və daha yaxşı dünya qurmaqda, dünyanı yaxşılaşdırmaqda bəşəriyyətə yardımçı olmalı, yeni texniki vasitələrin işlənib hazırlanmasında əsas istiqamətləndirici qüvvəyə çevrilməlidir. Həmin yeni dünyada isə insanın bugünkü problemlərindən bəziləri tədricən öz həllini tapdı.

İndi isə çox mühüm olan bir suala cavab verək: ən adi və sadə dildə praqmatizm həqiqəti nədən ibarətdir? Praqmatizm həqiqəti nəzəriyyəsinin nəticələrindən biri belədir: həqiqət o şeydir ki, o, təsirlidir və insana xeyir gətirir. İdeya, etiqad, yaxud nəzəriyyənin təsirli olduğunu müəyyənləşdirməyincə, onlar nə həqiqət, nə də ki, yalandır. Hər hansı bir baxışın həqiqət və ya yalan olduğunu, onun həqiqilik dərəcəsini yalnız təcrübədə yoxlamaq və digər baxışlarla müqayisə etməklə müəyyənləşdirmək mümkündür. Amerikanın kəşfinədək "Asiya və Avropa arasında nəhəng materik mövcuddur" fikri nə həqiqət, nə də yalan idi. Lakin Kolumb və digər səyyahların kəşfləri nəticəsində o, həqiqətə çevrildi. Bu fikir həqiqətə çevrildikdən sonra isə onun inkarı yalnız yanlış ola bilərdi.

Zamanın axarı bu və ya digər ideyaya müxtəlif cür təsir göstərir. Nə qədər ki, ideya bəşəriyyətin üzləşdiyi çətinlik və problemlərin həlli üçün uğurla tətbiq edilir, həmin müddət ərzində o, həqiqət olaraq qalır. Əgər tətbiq edilmir və fəaliyyətdən qalırsa yalana çevrilir. Beləliklə, ideya yalnız müvəqqəti olaraq həqiqi ola bilir. Daha sonralar ideya real səmərə vermirsə və təcrübə vasitəsilə təsdiqlənmirsə, öz həqiqiliyini itirir. Hazırda rədd edilmiş bir çox elmi nəzəriyyələrin taleyi məhz bu cür olmuşdur. Məsələn, bir müddət kimyada flogiston nəzəriyyəsi müvəffəqiyyətlə fəaliyyət göstərirdi; lakin XVIII əsrdə bir sıra sınaqlardan sonra bu nəzəriyyə artıq qənaətbəxş nəticələr vermədi və ondan imtina edildi.

Beləliklə, həqiqət heç də hərəkətsiz və dəyişməz bir şey deyil, əksinə, o, zamanda inkişaf edir və yaşayır. Bəşər tarixinin müxtəlif dövrlərində bəzi nəzəriyyələr və ideyalar cari vəzifələrin həllində böyük səmərə verə bilər. Lakin təcrübə artdıqca və yeni problemlər meydana çıxdıqca, o zamana qədər mövcud olan ideyalar yeni şəraitə uyğun gəlmək üçün şəklini dəyişə bilər. Alimlər - filosoflar belə hesab edirlər ki, bu prosesin sonu və ya kulminasiya nöqtəsi yoxdur. Həmişə belə olub və belə də olacaq: yeni problemlərin həlli üçün aramsız olaraq yeni ideyalar meydana çıxacaq. İnsanın kainatla qarşılıqlı təmasa girmək cəhdləri aramsız araşdırmalara səbəb olur ki, bu da öz növbəsində yeni-yeni ideyalar doğurur. Həmin ideyalar ya sübuta yetirilir, ya təkzib olunur, bu və ya digər dərəcədə həqiqətə çevrilirlər. Bu sonsuz yolun hər bir mərhələsində biz, yaranan problemlərin öhdəsindən uğurla gəlmək imkanı verən ideyaları həqiqət adlandırırıq.

Cems fəlsəfəsinə görə nəzəriyyə yalnız təcrübəmizin problemlərinin həlli üçün alətdir — vasitədir. Bu zaman o həm də vurğulayır ki, bütün nəzəriyyələr bu vəzifələri nə dərəcədə səmərəli icra etmələri baxımından dəyərləndirilməlidir. "Hər bir nəzəriyyənin məqsədi təcrübə ilə işləməkdən ibarətdir" fikrindən çıxış edən praqmatiklər belə bir nəticəyə gəlirlər ki, nəzəriyyə təsirli olduğu halda həqiqətdir. Hər hansı bir nəzəriyyə və ya etiqadın həqiqət olduğunu söyləyərkən nəyi nəzərdə tutduqlarını soruşarkən praqmatiklər cavab verərlər ki, bu, həmin nəzəriyyənin, etiqadın təcrübədə səmərəli olub-olmamasından asılıdır. Təcrübədə müəyyən ideyaların yanlışlığı, onları təsdiq etmək cəhdlərinin heç bir nəticə verməməsilə nəticələnir. Başqa sözlə, həmin ideyalar bizim təcrübəmizə "uyğun gəlmir". Praqmatizmin sonrakı inkişafına Con Düi təsir göstərmişdir.

CON DÜİ

DÜİ (1859—1952) idealizm mövqelərindən çıxış edən böyük Amerika filosofudur. O, dünya şöhrətli alimdir, ABŞ-da fəlsəfənin, sosiologiyanın, estetikanın, pedaqogikanın inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Düinin fikrincə fəlsəfə yalnız faktları elmi şəkildə araşdırmağa deyil, həm də dəyərlər yaradılmasına yönəldilməlidir. Düi həqiqi obyektiv idrakın mümkünlüyünü inkar edərək deyirdi ki, hər hansı bir nəzəriyyəni, dünyagörüşü sistemini yalnız o zaman həqiqi konstruksiya hesab etmək olar ki, o, kimin üçünsə xeyirli olsun.

Con Düi ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən ideyalar əsasında praqmatizmin xüsusi bir növünü — instrumentalizm nəzəriyyəsini yaratdı. XX əsrdə ən geniş yayılan bu nəzəriyyə onun idrak və təfəkkür təlimi ilə bağlı idi. Düinin idrak nəzəriyyəsi, əsasən, idrak prosesinin insan həyatındakı bioloji və psixoloji əhəmiyyətini müəyyən etməyə əsaslanır. O, yaratdığı konsepsiyanı insanın müasir sosial problemlərin həllilə bağlı intellektual fəaliyyətinin istiqamətverici başlanğıcı kimi tətbiq etməyə cəhd göstərirdi. Bu problemi izah etmək üçün Düi belə bir məsələyə diqqət yetirirdi: o yazırdı ki, orqanizmlə mühit arasında qarşılıqlı əlaqə bizim "kobud" (hissi) təcrübəmizi təşkil edir. Bu təcrübə obyektlərin dərki ilə deyil, hərəkətin icrası ilə bağlıdır. Orqanizmin həyat fəaliyyəti prosesində elə durumlar yaranır ki, bu zaman həmin qəbildən olan təcrübə artıq "işləmir" fərziyyələrə

ehtiyac duyulur. Düi deyirdi ki, fərziyyələrin işlənib hazırlanmasını, gələcək üçün planlar tərtib edilməsini tələb edən belə incə durumlarla "işləmək" üçün yeni vasitə meydana çıxır, bu vasitə də təfəkkürdür. Təfəkkür bəhrələrinin səmərəliliyi təcrübə meyarı - orqanizmin yenidən normal fəaliyyət göstərməyə başlaması ilə müəyyənləşdirilir. Təfəkkür, xüsusən də elmi təfəkkür problemlərin həlli üçün alətə çevrilir. O, orqanizmin həyat fəaliyyətinə mane olan çətinliklərin səmərəli şəkildə aradan qaldırılmasına kömək edir. Bununla da həqiqətin dərk edilməsi yolunda yeni imkanlar yaranır.

Düi mütərəqqi təhsil problemini də həll etməyə çalışırdı. O, praqmatizmin cəmiyyətdə geniş tətbiq ediləcəyinə inanırdı. Düinin nəzəriyyəsinin tətbiq dairələrindən biri də məhz təhsil sistemi olmuşdur. Onun fikrincə əvvəlki təhsil sistemlərinin hamısı, ilk növbədə, həcmcə böyük faktiki informasiya verilməsini nəzərdə tutur, lakin ondan istifadə üsullarını öyrətmirdi. Tələbələrə keçmişin təcrübəsi aşılanır, ancaq onların gələcəkdə hansı problemlərlə qarşılaşa biləcəkləri öyrədilmir. Düinin köhnə təhsil sisteminin əvəzinə təklif etdiyi yeni sistemin məqsədi tələbələrə problemləri həll etmək üsullarını öyrətməkdən ibarət idi. O güman edirdi ki, əgər insana problemləri həll etmək üsulları öyrədilərsə, o, çoxsaylı çətinlikləri və daim meydana çıxan problemləri olan, aramsız dəyişən bu dünyamızda yaşamaq üçün daha hazırlıqlı olar. Düinin nəzəriyyəsi o zaman "mütərəqqi" adlandırılan təhsil və tərbiyə uğrunda hərəkata təkan verdi. Praqmatistlərin fikrincə gənc nəslə müxtəlif fənlər üzrə biliklər aşılamaqdansa, ona qarşısına çıxan çətinlikləri dəf etmək üsulları öyrədilməlidir. Praqmatizm təliminde uşağa mühitlə qarşılıqlı münasibətləri "tənzimləməyi" öyrətmək nəzərdə tutulurdu ki, bu da onu həyatda rastlaşacağı daha ciddi sosial problemlərin həllinə hazırlaşdırardı.

Praqmatistlərin nöqteyi-nəzərincə belə bir təhsil sistemi insanları demokratik cəmiyyətdə yaşamağa hazırlaşdırar, mövcud sosial-siyasi quruluşun möhkəmlənməsinə və inkişafına səbəb olar. Bu yolla demokratik cəmiyyət yeni durumlarla görüşə və

yeni vəzifələrin həllinə digərlərindən daha yaxşı uyğunlaşar, çünki o, sərt və subyektiv ideologiya hüdudlarında məhdudlaşmır. Öz mahiyyəti etibarı ilə bu cəmiyyət elə məhz problemin yeni həlli üsullarının istifadəsi üçün açıq olan sosial təşkilatlanma sistemidir. Düi deyirdi ki, demokratik cəmiyyət tədricən inkişaf etmək, dəyişmək və yeni meydana çıxan durumlara uyğunlaşmaq məqsədilə qurulub. Problemlərin həllinə hazır olan tələbələr belə bir dövlətin fəal vətəndaşları ola biləcəklər. Onlar əldə etdikləri vərdişlərdən istifadə edərək, cəmiyyətin, dövlətin fəaliyyətinə mane olan problemləri aradan qaldıracaq, cəmiyyətin gələcək inkişafına geniş yollar açacaqlar.

Şərhimizin sonunda bu fəlsəfənin insan həyatının ən zəruri problemlərinin həlli üçün əhəmiyyətindən danışmaq məqsədəmüvafiq olardı. Bir çox Amerika alimləri deyirlər ki, ABŞ xalqları bu və ya digər sahədə nailiyyətlərinə görə bu fəlsəfənin sosial problemlərin həllinə tətbiq olunmasına minnətdardırlar.

Nəticədə bir məsələyə diqqət yetirmək lazımdır. Uilyam Cemsin erkən praqmatizmi daha çox inam və etiqadlarla bağlı olan fərdi problemlərin həllinə yönəlmişdisə, Con Düinin daha sonrakı dövrə aid olan instrumentalizm fəlsəfəsi diqqətini əsasən, Amerikanın XX əsrdəki sürətli inkişafı zamanı meydana çıxan daha ümumi sosial məsələlərin həlli üzərində cəmləşdirmişdi.

4. İRRASİONALİZM

İrrasionalizm (latınca irrationalis sözündəndir, mənası ağılla, düşüncə ilə dərk edilməyən deməkdir) rasional idrakın imkanlarını məhdudlaşdıran və ona qarşı seyrçiliyi, intuisiyanı, instinkti, etiqadı və s. qoyan bir təlimdir. Digər tərəfdən, bu, insan şüurunun sonsuz imkanlara malik olmasına, rasional inama qarşı reaksiya şəklində meydana çıxan bir sıra fəlsəfi konsepsiya və məktəblərin ümumi adıdır. Həmin konsepsiya və məktəblər isə ya rasionalizmi, ümumiyyətlə təkzib etmək, ya da onun "həddən artıq böyük iddialarını" məhdudlaşdırmaq istəyi ilə səciyyələnir.

XVIII əsrin ortalarından etibarən Avropa fəlsəfəsində hakim mövqelərə yiyələnməyə başlayan rasionalizmin müddəaları XX əsrdə də fəlsəfi prosesin inkişafına öz təsirini göstərməkdədir. Müasir dövrümüzdə "Elmin fəlsəfəsi"nin müxtəlif məktəbləri bu təsirin parlaq nümunəsidir. Rasionalizm fəlsəfəsinin meydana çıxması və o dövrün mənəvi aləminin inkişafına təsir göstərməsi irrasionalizm fəlsəfəsinin formalaşması üçün bir növ təməl rolunu oynadı. Odur ki, irrasionalizm fəlsəfəsini təhlil etməzdən əvvəl rasionalistlərin təliminin mahiyyətini nəzərdən keçirmək lazımdır.

Rasionalizm (latınca rationalis sözündəndir, mənası ağlabatan, ağıllı deməkdir) təfəkkürü duyğudan ayıran və əqli yeganə idrak vasitəsi hesab edən idealist fəlsəfi cərəyandır. Onun tərəfdarları həqiqi biliyin məntiqi əsaslarının təcrübədən götürüldüyünü inkar edirlər. Rasionalizm şüuru, əqli, zəkanı idrakın və insanların davranışının əsası kimi qəbul edən fəlsəfi təlimdir. Rasionalizm həm irrasionalizmə, həm də sensualizmə (empirizmə) qarşı çıxır. Həmin istiqamətlər arasında ziddiyyətlər olmasına baxmayaraq, onlar həmişə qarşılıqlı əlaqədə olmuş və bir-birinə qarşılıqlı surətdə təsir göstərmişlər.

Fəlsəfi fikir tarixində bu cərəyanlara müxtəlif münasibətlər olmuşdur. Məsələn, F.Bekon "empiriklər"lə "rasionalistlər"in metodlarını fərqləndirirdi. Lakin XIX əsrə qədər "rasionalizm" termini, əsasən, ilahiyyatda tətbiq edilirdi. "İlahiyyatçı-rasionalistlər" barədə Leybnits də fikir söyləmişdir.

Rasionalizm təlimini üç istiqamət üzrə nəzərdən keçirmək lazımdır: **1. Ontoloji; 2. Qnoseoloji və 3. Etik istiqamətləri.** İndi də bu istiqamətlərin hər birini ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək.

Ontoloji asionalizm haqqında nə demək olar? Həmin istiqamətə görə varlıq ağlabatandır, yəni onun əsasında hansısa bir ağlabatan başlanğıc durur. Bu mənada antik fəlsəfədə rasionalizmə Parmenid və Heraklitin, atomist materialistlərdən Levkipp və Demokritin müasir dövr fəlsəfəsində isə Leybnits (o, ağlabatan monad prinsipini irəli sürür), Fixte (ağlabatan əsas kimi "mən"in özfəaliyyəti prinsipini əsas götürür), xüsusən də Hegel təlimləri aid edilə bilər. Hegelə görə "ağlabatan gerçəkdir və gerçək olan ağlabatandır". Müasir Qərb fəlsəfəsində ontoloji rasionalizm kifayət qədər geniş yayılmışdır. Qərbdə öz təliminin kifayət qədər əsasa malik olduğunu iddia edən hər hansı bir filosof rasionalist adlandırılır.

Qnoseoloji rasionalizmdə əql, zəka idrakın əsasında durur. Hələ qədim yunan fəlsəfəsində təşəkkül tapan qnoseoloji rasionalizm (Sokrat, Platon, Aristotel), XVII əsr fəlsəfəsinin önəmli təmayüllərindən birinə çevrildi. VIII əsrdə qnoseoloji rasionalizm daha da inkişaf etdirildi. Bu rasionalizm riyaziyyat və təbiət elmlərinin əldə etdikləri uğurlarla bağlı idi. Dekart, Spinoza, Malbranş, Leybnits də qnoseoloji rasionalizm mövqelərindən çıxış edirdilər. Lakin onlar idrak prosesində təcrübənin əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirsələr də, riyaziyyatda və nəzəri təbiətşünaslıqdakı həqiqi biliyin məntiqi mahiyyətinin təcrübədən necə əldə olunduğunu və əldə edilə biləcəyini başa düşə bilmirdilər. Fəlsəfə tarixində qnoseoloji rasionalizm qeyd-şərtsiz həqiqi biliyin mənşəyi məsələsinin həlli yollarından biri kimi çıxış etdi. Lakin məsələnin bu cür həlli təfəkkürün metafiziki birtərəfliliyinə əsaslanırdı. Bu metafiziki qarşılaşdırmada idealist Dekartla Leybnits materialist Spinoza və Hobbsla bir məxrəcə gəldilər. Bu zaman təcrübədən asılı olmayan ideyaların, yaxud təfəkkür anlayışlarının mənşəyi məsələsini necə həll etmələrindən asılı olaraq, onların hər birində rasionalizm müxtəlif formalarda təzahür edirdi. Bunlar Dekartda anadangəlmə ideyalarla; Leybnitsdə ruhla, yəni ağlabatan monadlarla; Spinozada təfəkkürün atribut kimi tanınması və onun təbiətin strukturunu bilavasitə əks etdirmək qabiliyyətinin qəbul edilməsi ilə ifadə olundu.

Qnoseoloji rasionalizm XVIII əsrdə Almaniyada Xristian Volf məktəbində də geniş inkişaf etdirildi. Həmin rasionalizmin nəzəri əsasını Leybnits təlimi təşkil edirdi. Lakin Volf məktəbi-

nin rasionalistlərində bu təlim sxematik sadələşdirilməyə, hətta vulqarlaşdırılmaya məruz qaldı. Analizin sintezə, məntiqin empirizmə, mücərrəd mühakimənin təcrübəyə, induksiyanın deduksiyaya münasibəti məsələlərinin Leybnits və Dekart üçün səciyyəvi olan dialektik qoyuluşu volfçularda ehkamçılıqla əvəz edildi, ağlın və təfəkkürün yerini bayağı metafizik düşüncə tutdu. Sonralar Volf məktəbini nəzərdə tutaraq, rasionalizmi həm nəzəriyyədə, həm də təcrübədə meyar olmaq iddiası ilə çıxış edən cansıxıcı və cansız şüurluluğun sinonimi kimi qəbul etməyə başladılar.

Etik rasionalizmin nümayəndələri isə sübut etməyə çalışırdılar ki, etik hərəkətin əsasını əql, zəka təşkil edir. Onun banisi və əsas nümayəndəsi Sokrat idi. Sokratın təliminə görə necə hərəkət etmək lazım gəldiyini bilmək insanın bu biliyə tam müvafiq şəkildə hərəkət etməsi üçün tamamilə kifayətdir. Həmin baxışa görə əxlaqi prinsiplərə və normalara uyğun gəlməyən hərəkətlərin mümkünlüyü müstəsna olaraq bu prinsiplər barədə biliklərin yoxluğu və ya qeyri-mükəmməlliyi ilə izah edilməlidir. Stoiklər etik rasionalizmi tənqid edərək göstərmişdilər ki, bir sıra hallarda insanın yaxşı haqqında geniş məlumatı olsa da, pisi əldə rəhbər tutur. Lakin stoiklərin dedikləri heç də onların özlərinə etikada rasionalizmi təbliğ etməyə mane olmadı. Vaxtilə etik rasionalizmi Spinoza və Kant da inkişaf etdirmişlər. Kant etik rasionalizmi məhdudiyyətə məruz qoysa da, sübut etməyə çalışmışdır ki, əməli qaydalar əqlin məhsuludur. Kantın etikasının çıxış nöqtəsi əxlaq qanunlarına mütləq hörmət, hər bir şəxsin ləyaqətinə qəti ehtiram göstərməkdən ibarət idi.

XX əsrin ortalarında Qərbi Avropa fəlsəfəsinin inkişafında ciddi dəyişiklik baş verdi. Ön plana **irrasionalizm** konsepsiyaları çəkildi. İrrasionalizmin meydana gəlməsini yalnız bu dövrlə əlaqələndirmək düzgün olmazdı. Rasionalizm kimi, irrasionalizm də fəlsəfi cərəyan olaraq hələ antik dövrdə formalaşmağa başlamışdı. İrrasionalizmin ilkin şərtlərini orfik pifaqorizmin, platonçuluğun, yeni platonçuluğun, yetkin stoisizmin və i.a. bəzi

mühüm cəhətlərində axtarmaq lazımdır. İrrasionalizm elementləri orta əsr xristian fəlsəfəsində geniş təşəkkül tapmışdı. **Ş.Montenin** fransız skeptisizmi, **B.Paskal, S.Kyerkoqor** və ruhən onlara yaxın olan digər mütəfəkkirlərin dini-fəlsəfi axtarışları irrasionalizmin formalaşmasına böyük təsir göstərmişdi. Rasionalizmin nüfuzunun artdığı bir dövrdə də alman romantizmi və ilk növbədə, Fridrix Şellinqin fəlsəfi ideyaları gerçəkliyin irrasionalizm baxımında qavranılmasını əhəmiyyətli dərəcədə dərinləşdirdi. Lakin irrasionalizm bir fəlsəfi təlim kimi dünyəvi Qərbi Avropa fəlsəfəsində ən dolğun və hərtərəfli inkişafının XIX əsrin II yarısından etibarən başlandığını iddia edən fəlsəfə tarixçilərilə də razılaşmaq mümkündür; onun tarixi-fəlsəfi prosesə müəyyənedici təsiri isə bütün XX əsr boyu hiss olunmaqdadır.

İrrasionalizmi "imperializm dövrünün fəlsəfəsi" kimi səciyyələndirən bayağılaşdırılmış fikirlərdən imtina etmək lazımdır. Fəlsəfi istiqamət kimi, irrasionalizm heç bir konkret tarixi proseslə bilavasitə əlaqələndirilə bilməz, çünki onun konsepsiyasında, fəlsəfi məktəb və cərəyanlarının təlimində varlıq və insanın dünyaya münasibətinin elə tərəfləri əks olunur ki, bunlar rasionalizmdə öz ifadəsini tapa bilməmişdir. Lakin irrasionalizmin rasionalizmi əvəz etməsi və Qərbi Avropa fəlsəfəsində konkret tarixi dövrdə hakim mövqelərə yiyələnməsi, şübhəsiz, ona dəlalət edir ki, bunun üçün müəyyən ideya və sosial səbəblər mövcud olmuşdur. Tam əminliklə iddia etmək olar ki, fəlsəfi irrasionalizmin bərqərar olması geniş xalq kütlələrinin fəlsəfi rasionalizmin əldə rəhbər tutduğu ideallardan məyus olması ilə paralel şəkildə baş vermişdir. XIX əsrin ortalarında insanlar əmin oldular ki, elm və texnikanın tərəqqisi heç də özü-özlüyündə bəşəriyyətin əsrlərdən keçib gələn ideyalarının gerçəkləşməsinə apara bilməz. İnsanlar artıq dünyadakı tarixi proseslərə yüksək əqlin, zəkanın təzahürü və gerçəkləşməsi kimi baxmırdılar. Həmin səbəbdən də insanın sosial-tarixi fəallığı ideyası özünün cazibədarlığını itirdi. Bu

dövrün fəlsəfi, bədii və incəsənət əsərlərində insanların özünün fəaliyyətinin əsl insani məqsədlərin həyata keçirilməsinə kömək etməsi, həmin hərəkətin qanunauyğunluqlarının dərkinin insana gerçəklikdə etibarlı istiqamət verə biləcəyi barədə fikirlərinin əsassız və puç olduğu nümayiş etdirilirdi. XIX əsrin II yarısı, XX əsrdə yaşayan insanın əhvali-ruhiyyəsinin əsas cizgiləri, əlamətləri özünün öz konstruktiv-yaradıcı gücünə inamsızlığından, tarixi və sosial pessimizmdən, skeptisizmdən ibarət idi. Müasir Qərbi Avropa fəlsəfəsində irrasionalizmin bir cərəyan kimi bərqərar olmasının səbəblərini məhz bununla izah etmək olar.

Bu əhvali-ruhiyyənin təsiri altında irrasionalistlər mühitə münasibətindəki rasionalist konsepsiyanın yenidən baxılmasına, insan fəaliyyəti və idrakın mənası, məqsədi və təyinatı barədə təsəvvürlərin dəyişdirilməsinə, insan təfəkkürü və idrakının təfsiri üsulunun özünün də yenidən nəzərdən keçirilməsinə nail olmaq istəyir. Əgər rasionalizm insan fəallığının səmərəli — məqsədəuyğun formalarını uydurursa, irrasionalizmdə mənəvi olan öz-özünə əmələ gələnlə qeyri-iradi impulslarla, subyektin hissi-iradi və mənəvi-əməli strukturları ilə eyniləşdirilir. Dünyaya rasional, məqsədəuyğun münasibətin bütün formaları irrasionalizmdə ilkin, şüuraqədərki təməlin törəmələri elan edilir.

İrrasionalizm, ilk növbədə, rasionalizmin aşağıdakı mülahizələrinə qarşı çıxırdı: ətraf mühit prinsip etibarilə insan üçün doğmadır, təbiət və ictimai həyatın müxtəlif sahələri öz əsası etibarı ilə ağlabatandır və deməli, düşünən substansiya üçün əlçatandır. İdrak isə insan fəaliyyəti üçün əlverişli yollar göstərən və istiqamətlər müəyyənləşdirə biləndir.

Fərdin sosial varlığının sabit olmaması irrasionalizmdə bütün dünyanın ontoloji müvazinətsizliyinə çevrilir. İrrasionalizm dünyanın nizamlanmış, qanunauyğun quruluşunu inkar edir. Onun nümayəndələrinin fikrincə varlığın təməli, əsası ağlabatan deyildir. "Ağlabatmayan irrasionalizmdə yalnız, sadəcə, idraka qarşı laqeyd olan deyil, həm də ona ziddir, onun əleyhinədir. Varlıq irrasionaldır, çünki mənasız, qeyri-ahəngdar, cəfəngdir". Məsələn, **A.Şopenhauerdə** dünyanın təməli kortəbii, heç nə ilə şərtləndirilməyən "dünya iradəsi"dir. Onun sistemində iradə sonsuz səy kimi başa düşülür. O deyirdi ki, dünya iradəsinin "təməli yoxdur", "səbəb, zaman və məkandan kənardır". A.Berqsonda belə funksiyaları "həyati istək" — instinktlərin azğın, aşıb-daşan xaotik axını icra edir. O, həmin axına gah naturalist, gah da sosial təsvir verir.

İrrasionalizmin obyektiv-idealizm mövqelərindən çıxış edən nümayəndələri insan varlığının emosional-iradi strukturlarının ontolojiləşdirilməsini həyata keçirmək istəyirlər. Məsələn, A.Şopenhauer iradəyə universal-kosmik funksiyalar şamil edirdi. O deyirdi ki, "İradə-dünyanın daxili mahiyyətidir". Mövcud olanların hamısı: təbiət, insan, sosial institutlar və mədəniyyətin müxtəlif formaları iradənin obyektivləşdirilməsinin mərhələlərindən başqa bir şey deyildir. A.Berqsonda "həyati istək" müxtəlif maddi törəmələrdən keçir, müxtəlif dəyişikliklərə məruz qalır və insanda təcəssüm olduqda öz hərəkətini başa vurur. İrrasionalizmin subyektiv-idealist növündə insani subyektivlik, fərdi şüur varlığın xüsusi növü kimi nəzərdən keçirilir. Belə ki, V.Dilteyin sistemində dünyanın əsası kimi nəzərdən keçirilən "həyat" insanın dünyadakı mövcudluğunun daxili təcrübəsi kimi şərh edilir. Dünyaya məna xarakteristikaları verən də elə həmin daxili təcrübədir.

İrrasionalist təlimlərdə subyektin həm idraki, həm də yaradıcı fəallığı qanunauyğunluğun və səbəbiyyət əlaqələrinin inkarı ilə sıx əlaqədardır. İrrasionalizmin nümayəndələri subyekt problemini insanın dünyanı dərk etdiyi və dəyişdirdiyi prosesdən kənarda, ona heç bir aidiyyatı olmadan həll edirlər. Məlumdur ki, insan həmin prosesdə dünyanı dərk edir və yenidən qurur, təbiətin qüvvə və imkanları insanın özünün qüvvə və imkanlarına çevrilir. Onlar isə bununla razılaşmır, ona görə də fəlsəfənin əsas vəzifəsini dünyanın obyektiv qa-

nunlarının dərkində deyil, fərdin subyektiv dünyasının qurulmasının forma və normalarının müəyyənləşdirilməsində, bu dünyanın daxili mənəvi-əxlaqi həyatının təsdiqlənməsində görürlər. Rasionalizm sistemlərində öz ifadəsini tapmış dünyaya idraki və real-dəyişdirici münasibətə cavab olaraq, irrasionalizm bu fikrə əxlaqi-əməli münasibəti qarşı qoyur. İrrasionalistlər öz səylərini, ilk növbədə, hissi-əxlaqi qaydaların işlənib hazırlanmasına yönəldirlər. Rasionalizm üçün səciyyəvi olan subyekt-obyekt münasibətlərinin əvəzinə irrasionalizmin subyekt-obyekt münasibətlərini ön plana çəkirlər. İnsan əsasən, təmasın subyekti kimi nəzərdən keçirilir. İrrasionalizm rasionalizmi qnoseoloji yanaşma üsuluna qarşı aksioloji yanaşmanı qoyur. İrrasionalizmin nöqteyi-nəzərincə subyektin fəallığı özünü idraki və real-idraki fəaliyyətdə deyil, mənəvi-dəyərləndirici fəaliyyətdə büruzə verdiyindən, idrakın obyektivliyi problemi ortadan qalxır və dünyanın həmin mühitdə yaşayan şəxsiyyətin varlığının şəraiti baxımından qiymətləndirilməsi problemi ilə əvəz olunur. İrrasionalistlər belə mühakimə yürüdürlər ki, bu və ya digər hadisənin həqiqi dəyərini yalnız insan anlaya bilər. İnsanı heyvandan əql — zəka, idraki təfəkkür qabiliyyəti deyil, ilk növbədə, əxlaqi dəyərləndirmə qabiliyyəti fərqləndirir. İnsan şövqsüz — nəzəri varlıq deyil, o, öz fəaliyyətinin məqsəd və vəzifələrində subyektiv marağı olan bir varlıqdır. Həmin səbəbdən də onun üçün "bu nədir?" sualına deyil, "bu əşya nəyi bildirir?", "o, hansı məqsədə xidmət edir?" suallarına cavab vermək böyük əhəmiyyətə malikdir. Beləliklə, insan öz varlığının meyarına çevrilir, qnoseoloji yanaşma isə öz yerini əsasında antropologizm duran aksioloji yanaşmaya verir.

İrrasionalistlər qnoseoloji problemlərin həllində əsas yeri insan idrakının subyektiv-psixoloji, təhtəlşüur amillərinə verirlər. Buradan irrasionalizm qnoseologiyasının əsas xüsusiyyəti yaranır. Həmin xüsusiyyət idraki təfəkkürün gerçəkliyi adekvat şəkildə əks etdirmək qabiliyyətinin inkarından və ona

qarşı reallığın mahiyyətinin dərkinin ən adekvat vasitələri kimi intuisiyanın, etiqadın və i.a. qoyulmasından ibarət olur. Belə bir yanaşma nəticəsində irrasionalizmin ən ifrat formalarında ənənəvi ontoloji və qnoseoloji anlayışları başqaları ilə sıxışdırılıb ortadan çıxarılır, yaxud yeni şəkildə şərh edilir. Ön plana isə öz təbiətlərinə görə xarici aləmin obrazlarının əksini verə bilməyən, yalnız şəxsiyyətin subyektiv həyəcanlarını qorxu, qüssə, qayğı, məhəbbət, ümidsizlik və i.a. əks etdirən anlayışlar çıxarılır.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfi sistem qurarkən rasionalizm üçün "bütün irrasional qalıqları aradan qaldırmaq", bütün bilikləri ciddi şəkildə müəyyənləşdirilmiş məntiqi formalara yerləşdirmək, bunlara yerləşməyənləri isə biliksizlik kimi bir kənara atmaq istəyi rasionalizmin səciyyəvi xüsusiyyətini təşkil edirdi. İrrasionalizmə isə filosofluq etmənin rasionalist sistematik üsullarına — diskursivlik, inandırıcılıq və biliklərin ifadə olunmasının digər elmi-nəzəri formalarına qarşı mənfi reaksiya səciyyəvi deyildir. Öz qnoseologiyasında irrasionalizm diqqəti məhz "irrasional qalıqlar" üzərində cəmləşdirir və bəyan edir ki, həqiqi bilik yalnız bunlardır. Deməli, bunlar başqa, rasional olmayan ifadə vasitələri - obrazlar, simvollar, alleqoriyalar, məcazlar və i.a. tələb edir. **S.Kyerkeqor, F.Nitşedən** başlayaraq irrasionalizm şərhetmə formasını məzmuna uyğunlaşdırır və dünya ilə peyğəmbərlik dililə danışmağa başlayır.

Biz bir fəlsəfi cərəyan kimi irrasionalizmin ümumi xarakteristikasını verdik. İndi isə bu cərəyanın konkret təlimlərinin nəzərdən keçirilməsinə başlayaq. Müasir Qərb fəlsəfəsində irrasionalizmin aşağıdakı sistemləri və məktəbləri fəaliyyət göstərir: A.Şopenhauerin iradə fəlsəfəsi, F.Nitşe, V.Diltey və A.Berqsonun həyat fəlsəfəsi, M.Haydekker və P.Sartrın ekzistensializm fəlsəfəsi.

XIX əsrin II yarısı və XX əsrin əvvəllərində Qərbi Avropa fəlsəfəsində ən önəmli yeri həyat fəlsəfəsi tuturdu.

5. HƏYAT FƏLSƏFƏSİ

Həyat fəlsəfəsi irrasionalizmin təzahür formalarından biridir. O, mədəniyyətin insan həyatında yerinə yetirdiyi funksiyalardan çıxış edərək gerçəkliyi dərk etməyə cəhd göstərir. Həmin fəlsəfənin ədəbiyyat və incəsənətlə sıx əlaqəsi də elə buradan yaranmışdır. Həyat fəlsəfəsi Avstriya şairi **R.M.Rilkenin,** onun həmyerlisi yazıçı **Hofmanstalın,** alman yazıçısı **German Gessenin,** bəstəkar **Rihard Vaqnerin** və başqalarının yaradıcılığına böyük təsir göstərmişdir. Görkəmli Fransa yazıçısı **Marsel Prust** da bu fəlsəfi cərəyanın təsiri altında olmuşdur.

Həyat fəlsəfəsi həyata bəraət qazandırılmasını arzulamış, onun mücərrəd, siyasi, iqtisadi və başqa utilitar (utilitarizm faydanı, mənfəəti əxlaqın əsası hesab edən fəlsəfi cərəyandır) yanaşmalarla sıxışdırılması və kasadlaşdırılmasının əleyhinə çıxırdı. Bununla əlaqədar olaraq, bu fəlsəfi cərəyanda "varlıq" anlayışı "həyat" anlayışı ilə əvəz edilmişdir. Əslində bu cərəyanın nümayəndələri "həyat"ı "varlığ"a qarşı qoyurdular. Onlar deyirdilər ki, varlıq statik bir durumdur, həyat isə hərəkət, təşəkkül deməkdir. F.Nitsşe bildirirdi: "Varlıq yoxdur, yalnız təşəkkül var". Həyat fəlsəfəsi təşəkkülün təməli kimi sabit olan hər hansı bir şeyin götürülməsinin əleyhinə çıxış edirdi. Onun tərəfdarlarının fikrincə, təşəkkül ilkin təməl, ən son anlayışdır. Bununla yanaşı, fəlsəfənin bir sıra nümayəndələri həyatın həm də fəaliyyət, yaradıcılıq, insanın özünüifadəsi və bunların öz imkanlarını gerçəkləşdirmək və özünü dərk etmək imkanı verdiyini də vurğulayırdılar. Deməli, həyat həm insan həyatı, həm də varlığın təməlidir. Hər bir fərd özünü həyatın hüdudları çərçivəsində, hansısa axınlara, həyat axınlarına tabe kimi hiss edir. Bu fəlsəfi cərəyanın tərəfdarları həyatı təsvir edərkən bir çox hallarda çay, atmosfer axınları və s. bu kimi obrazlardan da istifadə edirdilər. Onlar göstərirdilər ki, axın şəklində olan həyat idrakın mücərrəd üsulları ilə açıqlana bilməz. Onun dərk edilməsi xüsusi idraki qabiliyyətlər — həyəcan, başqasının dərdinə şərik olmaq, intuisiya, inam, məhəbbət və i.a. əsasında həyata keçirilməlidir.

Həyat fəlsəfəsində üç əsas məktəb fəaliyyət göstərmişdir: **Akademik Həyat fəlsəfəsi** (V.Diltey, H.Zimmel), A.Berqson və onun davamçılarının **yaradıcı təkamül fəlsəfəsi,** F.Nitsşe və onun tərəfdarlarının İradə fəlsəfəsi.

İndi bu fəlsəfi məktəblərin hər birini ayrılıqda araşdıraq.

1.**Akademik Həyat fəlsəfəsinin** nümayəndələri həyatı — iradə, niyyətlər, hisslər və təəssüratlar faktı kimi müəyyənləşdirirdi. Bu baxımdan gerçəklik həyatın özünün təcrübəsində olanlardır. Deməli, gerçəklik — sırf təəssüratdır və ondan kənarda gerçəklik mövcud deyildir. Bu mövqenin solipsizmə gətirib çıxaran aşkar subyektivliyi onları öz mövqelərini dəqiqləşdirməyə məcbur edirdi. Akademik Həyat fəlsəfəsinin nümayəndələrindən biri Diltey idi.

Vilhelm Diltey (1839—1911) aləmin reallığına inanmağın zəruriliyindən danışaraq deyirdi ki, həmin reallıq insanın dünyaya iradi, "praktiki" münasibətinə əsaslanır. **H.Zimmel** də "həyatı" bir mərkəz qismində görür ki, həmin mərkəzdən bir tərəfdən ruha, "mən"ə aparan, digər tərəfdən isə ideyaya, Kosmosa, mütləqə aparan yol ayrılır. Bununla belə, həyatın müəyyənedici amilləri təəssüratlardan, həyati təcrübədən ibarətdir.

Akademik fəlsəfədə həyati təcrübə idrak obyekti kimi çıxış edir. Diltey və Zimmel xüsusi olaraq qeyd edirdilər ki, həyati təcrübə sadəcə, idrakla eyniləşdirilə bilməz. O, irrasionaldır. Həyat — axın, dəyişiklik, yaradıcılıq deməkdir. Həyat yalnız fərdi olan vasitəsilə dərk edilə bilməz. Burada biz yenikantçılığa yaxın olan bəzi məqsədlərlə rastlaşırıq. Daha əvvəl qeyd edildiyi kimi, yenikantçılar da tarixdə idrakın fərdiləşdirmə üsulunun zəruriliyindən danışırdılar. Lakin onlar rasionalist ənənəyə sadiq qalaraq, tarixə tətbiqən "qanunauyğun" anlayışını rədd etsələr də, tarixi tədqiqatlarda rasional metodun tətbiqini zəruri sayırdılar.

Akademik həyat fəlsəfəsinin nümayəndələri bilavasitə tarixi

hadisələri yaşamağı "ruh haqqında elm"in üsulu kimi bəyan edirdilər. Dilteyə görə tarixçi, sadəcə hadisələrin həqiqi təsvirini verməməli, həm də onu "yenidən yaşamalı", "bütün həyatiliyilə təfsir və təsvir etməlidir". Qeyd etmək lazımdır ki, burada "Həyat fəlsəfəsi" tamamilə real bir problem qaldırır. Diltey deyirdi ki, əgər maddi mədəniyyət abidələrinin öyrənilməsi ilə obyektiv dəqiqliklə insanın maddi həyat şəraitində baş verən dəyişiklikləri — istehsalatda, texnikada, məişətdə və i.a. müəyyənləşdirmək mümkündürsə, insanların davranışının təhrikedici motivlərinin araşdırılması zamanı vəziyyət tamamilə başqa cür olur. Tarixi prosesin həmin subyektiv tərəfinin aydınlaşdırılması artıq ona görə önəmlidir ki, bunsuz onların ifadəsinin bu və ya digər maddi formasını başa düşmək mümkün deyildir. Üstəlik, bu, mənəvi mədəniyyət tarixinin araşdırılması üçün də çox önəmlidir. Dilteyin fikrincə, həmin araşdırma tədqiqatçının öz araşdırma obyektinə — şəkil, heykəl, simfoniya və i.a. həqiqətən "nüfuz etməsini" nəzərdə tutur. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, insanların fəaliyyətinin subyektiv tərəflərinin, onların təhrikedici motivlərinin, ideya və emosiyalarının açıqlanması elmi baxımdan yalnız o zaman önəmli olur ki, subyektiv motivlər tarixdən obyektiv faktlar işığında dəyərləndirilmş olsun. Əks halda, elm belletristikaya çevrilir. (belletristika fransızca belleslettres sözündəndir, mənası bədii nəsr əsərləri — romanlar, povestlər, hekayələr deməkdir).

2. **Yaradıcı təkamül fəlsəfəsi.** Bu fəlsəfənin yaradıcısı Berqson olmuşdur.

ANRİ BERQSON

BERQSONUN (1859—1946) yaradıcı təkamül fəlsəfəsi həyat fəlsəfəsinin digər nümayəndələrindən fərqli olaraq, təbiətşünaslığa əsaslanırdı. O, "həyat" konsepsiyası əsasında dünyanın elə bir mənzərəsini yaratmaq istəyirdi ki, onun vasitəsilə təbiətin təkamülü və insanın inkişafının yeni şəkildə izahını ver-

sin, onların vəhdətini əsaslandırsın. A.Berqsonun fəlsəfi təliminin mərkəzi anlayışı — həyati çırpıntıdır, ehtirasdır. Onun nöqteyi-nəzərincə, həyat — aramsız yaradıcı təşəkküldür. Varlığın ətalətli mənşəyi olan materiya müqavimət göstərsə də, həyata tabe olur. Bunun sayəsində, təbiət dünyasının təkamülü yaradıcı təkamülə çevrilir. Nəticədə, Berqsonun fəlsəfəsində dünya vahid, aramsız və qarşısıalınmaz şəkildə inkişaf edən, öz-özünə əmələ gələn və gözlənilməz şəkildə olan bir varlıq kimi təqdim olunur. Berqson belə hesab edirdi ki, bu dünya aramsız şəkildə təşəkkül tapır və daim yeni formalar yaradır. Onun fikrincə, insan əqli, zəkası vasitəsilə materiya dünyasına kifayət qədər uyğunlaşıb.

A.Berqsona görə ağıl fizika-riyaziyyat elmlərində öz ali formalarına çatmış, ağlabatan və fəhmi idrakdır. Ağıl bütöv dünyanı cismlərə, cismləri elementlərə və i.a. parçalayır, daha sonra isə onlardan dünyanın süni, vahid mənzərəsini yaradır. O, ağlın idraki imkanlarını inkar etmir, lakin belə hesab edir ki, dünya və onun hərəkətinin ağıl tərəfindən "qavranılması", təxminən, kinematoqrafiyada "qavranıldığı" kimidir ki, orada həyatın təbii axarı ayrı-ayrı cansız kadrlardan ibarət olan kino-lentinin hərəkəti vasitəsilə süni axarla əvəz edilir. Ağıl nadir, təkrarsız olanın itirilməsi hesabına oxşar, təkrarlanmayan, ümumi olanları bərqərar edir. O, eyni proseslərin gələcəkdə də baş verə biləcəyini qabaqcadan görmək qabiliyyəti əldə edir. Lakin ağıl heç də sözün həqiqi mənasında təkamül, yəni dəyişikliyin aramsızlığını dərk etmək üçün yaradılmayıb. "Həyati çırpıntı" ağıl üçün prinsipcə əlçatmazdır. Onun dərki yalnız intuisiya əsasında mümkündür. Berqsona görə əqli rəğbətin bir növü intuisiya adlanır ki, onun vasitəsilə insan cismin daxilinə nüfuz edir. Məqsəd isə onda (cismdə) yeganə, deməli, həm də ifadə edilə bilməyən olanla qovuşmaqdan ibarətdir. İntuisiya cismlərin mahiyyətinə nüfuz etmək imkanı verir. Berqson intuisiyanı ruhun təməli, müəyyən mənada həyatın özü kimi səciyyələndirir. Ruhla eyniyyət təşkil edən bu durumu, o, ilkin intuisiya adlandırır.

Qnoseoloji nöqteyi-nəzərdən təkamül ilk prosesdir və həmin proses boyu ilkin intuisiya instinkt və ağıla bölünür. Birinci halda o, özünü dərk edən, ikinci halda isə gerçəkliyin mahiyyətinə nüfuz etmək qabiliyyətindən məhrum olandır. İnsanda intuisiya demək olar ki, tam şəkildə ağıla qurban verilmişdir. Lakin Berqson belə hesab edir ki, bəşəriyyətin ilkin intuisiyanı itirməsi tam şəkildə baş verməmişdir. Onun fikrincə intuisiya insan "mən"ini, azadlığını, taleyini və kainatdakı yerini işıqlandırır. Berqson incəsənət əsərləri yaradanlarda ən parlaq şəkildə təcəssüm olunan estetik qabiliyyəti də intuisiyanın mövcudluğu ilə izah etmək istəyirdi. O deyirdi ki, fəlsəfənin vəzifəsi səpələnməkdə olan intuisiyalara yiyələnməkdə insana yardımçı olmaqdır. Həyat fəlsəfəsinin ən güclü təsiri ontologiya və qnoseologiyada deyil, etikada özünü göstərmişdir.

3. **İradə fəlsəfəsinin** — həyat fəlsəfəsinin etik təsvirinin yaradıcısı alman filosofu Nitşe olmuşdur.

FRİDRİX NİTŞE

NİTŞE (1844—1900) alman filosofudur, müasir irrasionalizm fəlsəfəsinin banilərindən biridir. O, İradə fəlsəfəsini əsaslandırmış və inkişaf etdirmişdir.

F.Nitşe zəruri olan hər şeyin əsasında iradəni görürdü. O bu fikri Şopenhauerdən əxz etmişdir. Lakin əgər Şopenhauer üçün iradə varlığın təməli idisə, Nitşe bu anlayışa əlavə olaraq sosial-əxlaqi çalarlar vermişdir. Onun sözlərinə görə "həyat maksimum hakimiyyət hissinə can atır". "Hakimiyyət iradəsi" istənilən davranış tipinin və hər hansı bir ictimai hadisənin ən önəmli meyarıdır. Nitşe soruşur: "Nə yaxşıdır?" — hakimiyyət duyğusu, hakimiyyət istəyi, yoxsa insanın hakimiyyətinin özünü möhkəmləndirən hər bir şey. "Pis nədir?" — zəiflikdən irəli gələn hər bir şey. Rasional fəaliyyət kimi idrak "hakimiyyət iradəsi"nin artmasına yardımçı olurmu? — sualına o cavab verərək deyirdi ki, yox, çünki ağlın üstün olması, fəallığı, fəaliyyəti

mühakimələrlə əvəz etməklə hakimiyyət hərisliyini iflic edir. Hamı tərəfindən qəbul edilən əxlaqda insanlara məhəbbəti təbliğ etməklə hakimiyyət iradəsinin zəifləməsinə səbəb olur. "Hakimiyyət iradəsi" güclünün hüququnun əsasıdır. Bu, bütün əxlaqi, dini və digər normativ qanunların üstələnməsidir. Nitşe deyir ki, həqiqi insan öz fəaliyyətinin bütün sahələrində məhz, bu hüququ rəhbər tutmalıdır. Güclü hüquq həm də kişinin qadın üzərində hökmranlığının əsası olmalıdır. Nitşenin məşhur bir aforizmi vardır: "Qadın yanına gedirsənsə, qamçını özünlə götür". Onun fikrincə kişilərlə qadınların hüquqlarının bərabərləşdirilməsi istiqamətindəki hər hansı bir cəhd — hakimiyyətin zəifləməsi və tənəzzülünün əlamətidir. Nitşe bu təhlili digər demokratik institutlara və bütövlükdə demokratiyaya da şamil edir, çünki onun fikrincə demokratiya şəraitində kütlə güclünün hüququna müxalifət təşkil edir.

Nitşe əxlaqın bütün əsaslarını "güclünün hüququ"ndan, "hakimiyyət iradəsi"ndən hasil edirdi. O iddia edirdi ki, əsas anlayışları xeyir və şərdən ibarət olan əxlaq bir qism adamların digərləri — zadəganların (ən yaxşıların) qullar (pislər) üzərində üstünlüyü hissinin nəticəsi kimi meydana çıxmışdır. Bütün tarix boyu qullar mənəvi qisas almaq məqsədilə öz əxlaqlarını ağalarına aşılamağa çalışmışlar. Bu prosesin əsasını yəhudilər Əhdi-ətiqdə qoydular. Prosesin ən yüksək inkişafı isə xristianlıqda, ilk növbədə, İsanın Dağüstü moizəsində oldu. Nitşenin sözlərinə görə yəhudilər dəyərlərin aristokratlara xas bərabərliyini (yaxşı, adlı-sanlı, qüdrətli, gözəl, xoşbəxt, Tanrı tərəfindən sevilən) müdhiş bir ardıcıllıqla astar üzünə çevirməyə nail oldular və sonsuz acizlikdən doğan nifrətlə ondan var qüvvələrilə yapışdılar. Onların fikrinə görə, yalnız bədbəxt, kasıb, aciz məzlumlar yaxşılardır, yalnız cəfakeş, məhrumiyyətlərə dözən, xəstə olanlar mömin və müqəddəslərdir. Əbədi səadət yalnız bələləri üçün nəzərdə tutulub, ad-san, qüdrət sahibləri isə, qəddar, zülmkar və şöhrətpərəstlərdir, Tanrı onlardan üz çevirib və onlar əbədi lənətləniblər.

F.Nitsşe hesab edir ki, yəhudi-xristian əxlaqı insanın tam özünüifadəsinə maneçilik törədir və bu səbəbdən də dəyərlərin yenidən qiymətləndirilməsi həyata keçirilməlidir. Bunun nəticəsində "qulların əxlaq" sahəsindəki üsyanına son qoymaq və ağaların əxlaqının bərpasına nail olmaq lazımdır. Nitsşenin fikrincə, ağaların əxlaqının təməlində aşağıdakı prinsiplər durmalıdır: **1) "Həyat dəyərləri". Bu, yeganə qəti dəyərdir; 2) İnsanların təbii qeyri-bərabərliyi mövcuddur ki, bu da onların həyat qüvvələrinin və "hakimiyyət iradələri"nin səviyyəsi ilə şərtlənir; 3) Güclü adam əxlaqi təəhhüdlərdən azaddır, o, heç bir əxlaqi norma ilə məhdudlaşdırılmır.**

Nitsşeyə görə bütün bu tələblərə "ağaların əxlaqı"nın subyekti olan fövqəlinsan cavab verir. O, fövqəlinsanı "sarışın şeytan" adlandırır. Nitsşe etikasında bu, mərkəzi və ən mübahisəli anlayışdır. Həmin anlayış bir çox antisemit və antixristian ideyaları ilə birlikdə faşizm ideoloqları tərəfindən Nitsşedən əxz edilmişdi. Nitsşe təlimi faşizmin, az qala, rəsmi fəlsəfi doktrinası elan edilmişdi. Bunun üçün isə, gördüyümüz kimi, müəyyən əsaslar mövcud idi. Nitsşe fövqəlinsanın müəyyən fenotip əlamətlərinə ("nordik tip") malik ali irqli insan kimi genetik xarakteristikası ilə yanaşı, fövqəlinsanın ikili əxlaqını da təbliğ edirdi. Bir-birinə münasibətdə bunlar iltifatlı, təmkinli, mehriban, məğrur və səmimi adamlardır, lakin "özgələrə" münasibətdə onlar azğın heyvanlardan bir o qədər də fərqlənmirlər. Burada onlar əxlaqi tormozlardan məhrumdurlar və öz hərəkətlərində instinktləri rəhbər tuturlar. Nitsşe "anadangəlmə alicənablığı", "aristokratlığı" fövqəlinsanın zahiri xüsusiyyəti sayırdı. O, müasir ağalara — burjualara onların mənşəyi və ya məşğuliyyətlərinə, ilk növbədə isə onlarda insanlar üzərində hakimiyyəti avtomatik şəkildə təmin edə bilən həmin xüsusiyyətlərin çatışmazlığına görə nifrət edirdi. Nitsşe hesab edirdi ki, əgər ağa təkcə xarici görünüşü, davranış tərzi ilə hökm vermək hüququnu sübuta yetirirsə, kütlələr ona tabe olmağa hazırdır. Aristokratik görünüş olmadıqda isə, kütləyə birinin digəri üzərində yüksəlməsinin yalnız təsadüf və gözlənilməz səadətdən irəli gəlməsi fikrini aşılamaq çox asandır. Əgər belədirsə, onda biz də bir dəfə bəxtimizi sınayaq, püşk ataq, sərvəti zəbt edək, sosializm quraq. Hakimiyyət sahibi, fövqəlinsan müəyyən zümrə və ya sinfə mənsub olduğu üçün deyil, təbiətin özü tərəfindən bu məqsəddən ötrü nəzərdə tutulduğuna görə bunlara yiyələnir. Nitsşenin təliminin bu antiburjua yönümü, əlbəttə, faşizm ideologiyası və təcrübəsilə tam ziddiyyət təşkil edirdi. Nitsşe kütləvi şüurun hökmranlığının istənilən formasının əleyhinə çıxış edirdi, halbuki bu özünü faşist Almaniyasında ən yüksək səviyyədə büruzə verirdi. Onun fövqəlinsanı harmonik bir insandır və onda fiziki kamillik, yüksək əxlaqi və əqli keyfiyyətlər bir-birilə uzlaşır.

Nitsşe tez-tez bildirirdi ki, fövqəlinsan hələ gerçəklikdə olmayıb, onu yetişdirmək lazımdır. Bəşəriyyətin məqsədi də elə məhz bundan ibarətdir. O deyirdi ki, Zərdüşt fövqəlinsan deyil, fövqəlinsana doğru "körpüdür". Dövrümüzdəki adi insan — ilkin materialdır, fövqəlinsan yetişdirmək və ona münbit zəmin hazırlamaq üçün "peyin"dir. Əslində, Nitsşedə fövqəlinsan Tanrının yerini tutur. Nitsşe Zərdüştün dililə deyir ki, "Allah öldü, biz onu öldürdük", indi onun yerini fövqəlinsan tutmalıdır.

Həyat fəlsəfəsindəki irrasionalist meyli psixoanalitik fəlsəfə davam etdirmiş və daha da dərinləşdirmişdir. Bu fəlsəfənin empirik təməli psixoanalizdir. Onun əsasını Freyd qoymuşdur.

ZİQMUND FREYD

FREYD (1856—1939) avstriyalı həkim-psixiatr, psixopatoloq, psixoloq və psixi təhlilin banisi kimi tanınmışdır. O, psixi təhlilin əsas ideyalarını "Həzz prinsipinin o biri tərəfindən" (1920), "Kütləvi psixologiya və insan "Mən"inin təhlili" (1921), "Mən" və "O" (1923) və s. əsərlərində vermişdir. Freydə qədər klassik psixologiya şüur hadisələrini sağlam adamlardakı təzahürlərində araşdırırdı. Nevrozların xarakter və səbəblərini

psixopatoloq kimi araşdıran Freyd insan psixikasının əvvəllər heç bir şəkildə araşdırılmayan, lakin insan fəaliyyəti üçün çox önəmli olan sahəsi — qeyri-iradi şüurla məşğul olmağa başladı.

Ziqmund Freydin təcrübəsi göstərirdi ki, bir çox hallarda pasiyent nə qədər cəhd etsə də, onu psixi pozuntuya gətirib çıxaran səbəbi açıqlaya bilmir. Məlum oldu ki, "özgənin ürəyindəkini bilmək olmur" məsəli "öz ürəyindəkini də bilməyə bilərsən" deyimi ilə tamamlana bilər. Söhbət ondan gedir ki, insanın dərk edə bildiyi (yaxud dərk etməyə qadir olduğu) psixi proseslərdən savayı, dərk edilməyən, qeyri-iradi şüur da mövcuddur. İnsan psixikasında qeyri-iradi şüurun mövcudluğu faktı ("qəlbin zirzəmiləri") psixologiyada artıq çoxdan aşkarlanmışdı. Lakin yalnız Freyddən başlayaraq şüurun bu hissəsi ("şüur" sözünün işlənməsilə bağlı çətinlik də elə burada meydana çıxır, çünki qeyri-iradi şüurdan danışmaq lazım gəlir) diqqətli və xüsusi araşdırma predmentinə çevrildi. Freyd belə qərara gəldi ki, nevrozların səbəbləri qəlbin dərinliklərində qeyri-iradi şüurun yaranması ilə bağlı ola bilər. Həkimin vəzifəsi isə qeyri-iradi şüurun dərk edilməsində pasiyentə yardımçı olmaq və bununla da xəstənin psixi durumunu yüngülləşdirməkdən, bəlkə də hətta onu sağaltmaqdan ibarət olmalıdır. Freyd bu vəzifəni həll etmək üçün "psixotəhlil" adlandırılan bütöv üsullar sistemi işləyib hazırladı. Psixi proseslərin açıqlanması üçün Freyd həm artıq bəlli olan anlayışlardan (məsələn, enerji anlayışından), həm də özünün yeni yaratdığı anlayışlardan (bunlardan ən əsası ilk əsərlərindəki "sıxışdırılma", "sublimasiya", daha sonrakı əsərlərindəki "Fövqəl-Mən"dir) istifadə etdi.

Freydin sxeminə görə insanda təbiətin bəxş etdiyi bəzi meyllər — şövqlər vardır. Psixikanı müəyyənləşdirən ən əsas cinsi meyldir ki, o, **"libido"** termini ilə işarələnir. Libidonun psixi enerjisi bütün psixikanın əsas mənbəyidir. Bu səbəbdən də Freyd şüurun inkişafı prosesini, ilk növbədə, uşağın cinsi inkişafının fazaları ilə əlaqələndirir ki, bunlar da körpənin doğulmasından dərhal sonra başlanır. Lakin cinsi meyl təbiət və cəmiyyət tərəfindən boğulur, ədəb qaydaları, qadağalar və s. yollarla məhdudlaşdırılır. Belə olan halda, meydana iki əks istiqamətlənmiş proses daxil olur: "sıxışdırılma" və "sublimasiya". Qadağa olunmuş istəklər, edilən hərəkətlərin rüsvayçı motivləri, cinayətkar əməllər, bir sözlə, insanlar qarşısında açıqlana bilməyən hər şey insanın psixikasında yaşamaqda davam edərək, şəxsiyyətin hərəkətləri və əhvali-ruhiyyəsinə böyük təsir göstərir. Amma libido enerjisi aramsız olaraq yığıldıqca, bir çıxış nöqtəsi tapmadan qala bilmir. Bunu buxar qazanına bənzətmək olar: çıxış klapanı bağlandıqdan sonra da qazan qızdırılmaqda davam etdirilərsə, son nəticədə partlayış əmələ gələ bilər. İnsanda buna bənzər hallar yarananda psixikanın mühafizəsi mexanizmi işə düşür. Libido enerji boşaltmanın digər formalarını axtarıb tapır. Bu formalar idman, iş, yaradıcılıq şəklində həyata keçirilir. Sublimasiya da elə budur. Enerji boşaltmanın bu və ya digər üsullarını tapmadıqda isə, psixikanın pozulması, psixi xəstəlik ehtimalı getdikcə artır. Freydin ən sevimli məcazlarından biri at və atlı misalıdır. O, qeyri-iradi şüuru at, şüuru isə atlı adlandırır. At sakit dayandığı halda, atlıya tabedir və hər şey öz qaydasındadır. Lakin at yüyəni çeynəyib qırsa, atlı atın onu apardığı istiqamətdə hərəkət etməyə məcburdur. Belə hallarda rasionallaşdırma lazım gəldiyi üçün insan çıxış yolunu özü tapmalıdır. Psixi təhlilin anlayışlarından biri olan rasionallaşdırma insanın qeyri-iradi şüurdan gələn qüvvətli impulslarla şərtlənən hərəkətlərinin qarşısını almaq qabiliyyəti və istəyidir.

Freyd öz təliminin hüdudlarını psixi təhlil çərçivəsindən kənara çıxarmağa cəhd göstərirdi. O, mifləri və sosial qadağaları təhlil etməyə və burada öz nəzəriyyəsinin təsdiqini tapmağa çalışırdı. Sonrakı müşahidələri və araşdırmaları, onun ünvanına deyilən tənqidi qeydlərin təhlili nəticəsində Freyd öz təliminin əsas anlayışlarına bəzi düzəlişlər etmişdir. Məsələn, onun əsərlərində libido Eros, bütövlükdə həyati qüvvə kimi şərh olunurdu. Birinci dünya müharibəsi də Freydin fikirlərinə öz düzəlişlərini etdi. Bəzi adamların müharibə zamanı özlərini ölümün

ağuşuna atmaları Freydi heyrətləndirirdi. Bu, onun ilkin müddəasına zidd olsa da, onu izah etmək lazım gəlirdi. Belə olan halda, Freyd zəif əsaslandırılmış, lakin kifayət qədər mükəmməl simmetrik bir konstruksiya qurdu. O, belə qərara gəldi ki, psixikanın təməlində iki əsas meyl durur: birincisi, həyat meyli (Eros) və ikincisi, bizim mənşəyimizə olan meyl. Bununla əlaqədar olaraq o deyirdi ki, əgər canlı cansızdan törəyibsə, deməli, bu meyl ölümə meyl deməkdir (Tanatos). Freyd ölümə meyl haqqında ətraflı təlim yaratmasa da, belə bir anlayışı qəbul etməsi onun intiharları təhlil etmək vəzifəsini xeyli asanlaşdırdı. Psixikanın iki qatı — şüur və qeyri-iradi şüur haqqında onun ilkin sxemi də dəyişikliklərə məruz qaldı. Freyd belə bir fikir söylədi ki, cəmiyyətin təsirindən təcridolunma durumunda insanın şüuru dərk edilə və açıqlana bilməz. Sonradan Freyd özü psixika haqqında təliminə yenidən nəzər yetirdi və "Mən" və "O" adlı əsərində insan psixikasının strukturunun yeni sxemini təqdim etdi.

Ziqmund Freydin əsas xidməti qeyri-iradi şüurun kəşf edilməsindən, onun strukturunun tədqiq olunmasından, fərdi və sosial həyata təsirinin araşdırılmasından ibarət idi. Freyd sübut etdi ki, çox istək və arzularımız qeyri-iradidir. O bu barədə yazırdı: "Qeyri-iradi şüur yuxumuzda, davranışımızda, nitqimizdə və yazılarımızdakı yanlışlıqlarda səhv hərəkətlərimizdə və i.a. təzahür edir".

Freydin fikrincə insan psixikası üç səviyyənin qarşılıqlı təsirində: 1. Qeyri-iradi şüur; 2. Şüurdan əvvəlki şüur; 3. Şüurluluq səviyyəsində özünü göstərir. O, qeyri-iradi şüuru insan psixikasının mahiyyətinə müvafiq gələn mərkəzi komponent, şüurlu olanı isə qeyri-iradi şüurun üzərində yüksələn xüsusi intuisiya sayırdı. Freyd şəxsiyyətin psixi təhlil modelini yaratdı və onun üç elementin kombinasiyası olduğunu göstərdi. Birincisini "O" adlandırır və onu qeyri-iradi şüuri meylin dərinlikdə yerləşən qatı, psixi özümlük, fərdin fəaliyyətinin təməli hesab edirdi. İkincisinə "Mən" adını qoymuşdur. Onu şüurlu olanın əhatə dairəsi,

"O" ilə "xarici aləm", o cümlədən təbii və sosial institutlar arasında vasitəçi kimi qələmə verirdi. Üçüncüsünü "Fövqəl-Mən", yəni şəxsiyyətdaxili vicdan kimi başa düşürdü. Freydin fikrincə "Fövqəl-Mən" "O" ilə "Mən" arasında daim meydana çıxan münaqişələrdə vasitəçi rolunu oynayır. "Fövqəl-Mən" insanda olan ən yüksək varlıqdır. O sanki fərdin mənimsədiyi sosial baxımdan önəmli olan norma və hökmlərin məcmusudur. Hakimiyyətin, valideynlərin və avtoritetlərin sosial qadağalarıdır. Freydin fikrincə insan psixikasının dərinlikdəki qatı təbii instinktlər, ən böyük həzz almaq məqsədi güdən "ilkin şövqlər" əsasında fəaliyyət göstərir. Freyd əvvəlcə ilkin şövqlərin təməli qismində sırf şəhvani meylləri nəzərdən keçirirdi. Sonralar isə o bunları daha ümumi olan "libido" anlayışı ilə əvəz etdi ki, bu da artıq insan məhəbbətinin bütün sahəsini, o cümlədən valideyn məhəbbətini, dostluğu, hətta Vətən sevgisini də əhatə edirdi. Son nəticədə isə Freyd belə bir fərziyyə irəli sürdü ki, insanın fəaliyyəti həm bioloji, həm də sosial amillərin mövcudluğu ilə şərtlənir. Daha sonra o deyirdi ki, burada "həyat instinkti" — **Eros** və "ölüm instinkti" — **Tanatos** üstünlük təşkil edirlər.

Z.Freyd deyirdi ki, öz ehtiraslarını təmin edərkən fərd "O" şəklində meydana çıxan xarici reallıqla üzləşdiyindən, onun daxilində qeyri-iradi şövqləri cilovlamaq və onları "Fövqəl-Mən" vasitəsilə sosial baxımdan təqdir edilmiş davranış məcrasına yönəltməyə can atan "Mən" yaranır. Freyd qeyri-iradi şüurun gücünü mütləqləşdirmirdi. O belə hesab edirdi ki, insan öz instinkt və ehtiraslarına yiyələnir və onları real həyatda şüurlu şəkildə idarə edə bilir. Freydə görə psixi təhlilin vəzifəsi də elə məhz insan psixikasının qeyri-iradi şüur sahəsini şüurlu sahəsinə çevirmək və onu öz məqsədlərinə tabe etməkdən ibarət olmalıdır.

Freyd psixi təhlilin sosial proseslərin şərhi və tənzimlənməsi üçün də istifadə oluna bilməsinə inanırdı. O yazırdı ki, insan başqa adamlardan təcrid edilmiş şəkildə yaşamır, onun psixi həyatında daim "başqası" mövcuddur ki, insan onunla da təmasa girir. Şəxsiyyətdə müxtəlif instansiyalar arasında qarşılıqlı psixi

əlaqə mexanizmləri öz analoqunu cəmiyyətin mədəni proseslərində tapır. Freyd xüsusi qeyd edirdi ki, insanlar daim sivilizasiyanın nailiyyətləri qarşısında vahimə və narahatlıq keçirirlər, çünki bunlar insan əleyhinə istifadə edilə bilər. Vahimə və narahatlıq hissləri bir də ona görə güclənir ki, ailə, cəmiyyət və dövlətdə insanlar arasında münasibətləri tənzimləyən sosial vasitələr yabançı və anlaşılmaz qüvvələr kimi onlarla qarşıdurmadadırlar. Lakin bu hadisələri açıqlayarkən Freyd diqqəti cəmiyyətin sosial təşkili üzərində deyil, insanın təcavüz və dağıdıcılığa olan təbii meyli üzərində cəmləşdirirdi. O deyirdi ki, mədəniyyətin inkişafı — insana xas olan təcavüzkarlıq və dağıdıcılığın cilovlanmasının bəşəriyyət tərəfindən işlənib hazırlanan formasıdır. Mədəniyyət bunu etməyə qadir olduğu hallarda onun əhatə dairəsində təcavüzkarlıq aradan qaldırılır və o, insan hərəkətlərinin daxili yayına çevrilir. Mədəniyyətlə insanın daxili istəkləri arasındakı ziddiyyət nevrozlara aparıb çıxarır. Mədəniyyət bir adama deyil, bütövlükdə insan kütləsinə məxsus olduğundan, kollektiv nevroz problemi meydana çıxır. Bununla əlaqədar, Freyd axırda qarşıya bir sıra sual qoymuşdu: bir çox mədəniyyətlər, mədəni dövrlər "nevrotik" deyil ki? Mədəni istəklərin təsiri altında bütün bəşəriyyət "nevrotik" olmur ki? Qəribə sonluqdur elə deyilmi? Bəlkə də Freydin dediklərində müəyyən həqiqət vardır.

6. EKZİSTENSİALİZM

XIX əsrin sonu — XX əsrdə irrasionalizm əhvali-ruhiyyəsi təkcə həyat fəlsəfəsində deyil, ekzistensializm fəlsəfəsində də çox geniş yayılmışdı. Ekzistensializm (latınca exsistentia sözündəndir, mənası mövcud olmaq deməkdir) irrasionalist istiqamətli təlimlərdə mövcudluq fəlsəfəsi və ya həyat fəlsəfəsi adlanır. Bu fəlsəfə insan varlığının mənası haqqında suallara özünəməxsus şəkildə cavab verməyə cəhd göstərmişdir.

Ekzistensializm fəlsəfədə çoxsaylı təlim və məktəblərlə təmsil olunub. Bir sıra əlamətlərinə görə bu alman, fransız, rus, yapon və s. fəlsəfə təlimlərində təmsil olunmuşdur. Ən mühüm dünyagörüşü məsələlərindən birinin - xarüqüladəyə münasibətin həllinə görə ekzistensializm dini və dünyəviləşdirilmiş formalara bölünür.

Ekzistensializm Qərbi Avropada birinci və ikinci dünya müharibəsi arasındakı dövrdə formalaşmışdır. O, antropologi fərdi ənənəyə əsaslanır; kökləri Sokrata və sofistlərə gedib çıxır. Ekzistensializm ideyalarına ən böyük təsiri XIX əsrin ortalarında yaşamış Danimarka dini filosofu S.Kyerkeqor və XX əsrin əvvəllərində alman filosofu E.Qusserl göstərmişlər. Ekzistensializmin bilavasitə baniləri alman filosofları Martin Haydegger (1889-1976), K.Yaspers (1883-1969), fransız filosof və yazıçıları Jan-Pol Sartr (1905-1980), Qabriel Marsel (1889-1973), Alber Kamyu (1913-1960) olmuşlar.

Ekzistensializm XX əsrin əvvəllərində Qərbi Avropa sivilizasiyasını bürüyən dərin sarsıntı və böhranların fəlsəfi ifadəsi kimi meydana gəlmişdir. Birinci dünya müharibəsini, 20-30-cu illərin aldadıcı sabitliyini, faşizmin gəlişini, Hitler istilasını yaşamış adamlar bu fəlsəfə ilə ilk növbədə ona görə maraqlanırdılar ki, həmin çətin və mürəkkəb şəraitdə irəliyə sürülmüş problemlər onları dərindən düşündürürdü. Ona görə də hətta ekzistensializmi böhran fəlsəfəsi də adlandırırdılar.

Həqiqətən də, ekzistensializm tarixdə qəti məyusluğun elə səciyyəvi formalarından uzaqlaşırdı ki, onlar müasir cəmiyyəti sivilizasiyanın, əqlin və humanizmin böhranı dövrü kimi səciyyələndirməyə gətirib çıxarırdı. Lakin ekzistensializm heç də həmin böhranın müdafiəçisi və bəraətvericisi kimi çıxış etmirdi. Əksinə, o, şəxsiyyətin bu böhrana təslim olmasını istəmirdi. Ekzistensialistlər belə hesab edirlər ki, ən yeni tarixin fəlakətli hadisələri yalnız fərdi deyil, hər cür insan mövcudiyyatının sabitsizliyini, kövrəkliyini aşkar etdi. Bu dünyada duruş gətirmək

üçün fərd, ilk növbədə, öz daxili aləmini çözələməli, öz imkan və bacarıqlarını müəyyənləşdirməlidir. Görkəmli fransız ekzistensialisti E.Munye "Ekzistensializmə giriş" əsərində bu cərəyan haqqında demişdir: "Ən ümumi şəkildə bu təfəkkür tərzini insan fəlsəfəsinin ideyalar fəlsəfəsinə və ya əşyalar fəlsəfəsinin ifratçılıqlarına qarşı reaksiyası kimi səciyyələndirmək mümkündür".

Ekzistensializm diqqətini insanın ona düşmən olan dünya qarşısında mənəvi dözümünə yönəldirdi. Onun nümayəndələri insanı bir alətə, idrak və ya istehsal alətinə çevirməkdən imtina edirdilər. Onların fikrincə insan obyekt yox, subyekt, azad, təşəbbüskar, məsuliyyətli varlıqdır. Bu fəlsəfənin birinci çağırışı belə idi: "İnsan, oyan". Yəni fəal həyat mövqeyi tut, bu dünyada fəaliyyət göstər və var gücünlə ona təsir göstər. Əgər rasionalizmin müxtəlif məktəblərində insan özünü, ilk növbədə bəşəriyyətin tam hüquqlu nümayəndəsi, müstəqil şəxsiyyət kimi dərk edirdisə, ekzistensializm şəxsiyyətin keyfiyyət baxımından özünəməxsusluğunu, fərdi təkrarsızlığını vurğulayırdı. Ekzistensializmdə fəlsəfi dərketməni təşkil edən məna, məzmun, dəyərlərdir. Onların fəlsəfəsində həyat aləmi əyani maddi dünyanın fraqmenti kimi yox, mənəviyyat, subyektivlik dünyası kimi çıxış edir.

Ekzistensializmin başlıca məqsədlərindən biri də sosial və fərdi varlığın qarşı-qarşıya qoyulması, insan mahiyyətinin bu iki sahəsinin qəti şəkildə ayrı olduğunu sübut etməkdən ibarət idi. Bu qarşıqoyulmada insan varlığının problemləri triada prinsipi və paradokslar formasında həll edilir. Müxtəlif müstəvilərdə - mahiyyət və mövcudolma, varlıq və sahibolma, idrak və anlama müstəvilərində açıqlanmaqla, bunlar insanın dünyadakı durumunun faciəviliyini əks etdirir. Ekzistensialistlər iddia edirlər ki, insan heç bir mahiyyətlə müəyyənləşdirilmir: nə təbiətlə, nə cəmiyyətlə, nə də ki, insanın öz mahiyyətilə, çünki onların fikrincə belə bir mahiyyət heç mövcud da deyil. Yalnız insanın mövcud olması önəmlidir. Sartrın sözlərinə görə ekzistensializmin əsas müddəası mövcudluğun mahiyyətdən əvvəl olmasıdır. Bu o deməkdir ki, insan əvvəlcə mövcud olur, dünyaya gəlir, orada fəaliyyət göstərir və yalnız bundan sonra şəxsiyyət kimi müəyyənləşir.

JAN POL SARTR

SARTR (1905—1980) fransız ekzistensializminin ən məşhur nümayəndələrindən biri olmuşdur. O, Parisdə doğulmuş, fəlsəfi təhsil almış, 1929-cu ildə isə fəlsəfə elmləri doktoru adına layiq görülmüşdü. Sartr 1932-1934-cü illərdə Qusserl və Haydeggerin əsərləri ilə yaxından tanış olmuş və onlara öz münasibətini bildirmişdir. II dünya müharibəsi zamanı o, fransız müqavimət hərəkatında fəal iştirak etmiş, 1945-ci ildən sonra isə Avropanın ən aparıcı mütəfəkkirlərindən birinə çevrilmişdir. Müharibədən sonrakı üç onillik ərzində Sartr Avropa siyasətinin formalaşmasının fəal iştirakçılarından biri olmuş və bir qayda olaraq, humanist dəyərlərin müdafiəçisi kimi çıxış etmişdir. Onun "Varlıq və heçlik" traktatında, həmçinin romanlarında ekzistensializm fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyətləri öz əksini tapmışdır. Ekzistensializm fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri də Haydegger idi.

MARTİN HAYDEGGER

HAYDEGGER (1889—1976) ekzistensializmin banilərindən biri kimi sübut etməyə çalışırdı ki, insana zamanın hazırki məqamında "burada və indi" mövcud olan tarixi varlıqtək baxmaq lazımdır. O bu fikrə uyğun olaraq fəlsəfənin vəzifəsini "burada və indi" prinsipi əsasında insanın mövcud varlığının təhlili kimi müəyyənləşdirirdi. Ani təəssüratların, zamanın təcrübəsinin araşdırılması Haydeggerin "Varlıq və zaman" əsərinin aparıcı mövzularından biri olmuşdur. M.Haydegger bu əsərində yeni ontologiyanın yaradılması məsələsini qaldırmışdır. Bu onto-

logiyanın çıxış nöqtəsi belə idi: "burada varlıq"dır, yəni ekzistensiyadır. Haydeggerə görə ekzistensiya insanın sonluğu, dünyadakı vəziyyəti və başqa adamlarla təmasda olması ilə müəyyən edilir.

Haydegger bildirir ki, fəlsəfənin əsas problemi varlığın təbiətinin açıqlanmasından ibarətdir. Platondan başlamış, ta bu günümüzə qədər filosoflar həmin sahədə uğur qazana bilməyiblər, çünki varlığı mücərrədləşdirmək və kateqoriyalaşdırmaqla, son nəticədə onun nədən ibarət olduğunu anlaya bilməyiblər. O, sözünə davam edərək deyirdi ki, fenemenoloji üsulun meydana çıxması ilə varlığı hər hansı bir ilkin şərtlərdən asılı olmayaraq araşdırmaq imkanı əldə edildi. Haydegger yazırdı ki, varlığı konseptualizmdən təmizlənmiş şüurda aşkar etmək mümkündür. Haydeggerə görə varlığın həlledici aspekti insanın mövcudluğudur. Burada söhbət ayrıca götürülmüş bir adamın varlığından deyil, daha çox insanın mövcudolma üsulundan gedir. Odur ki, burada "varlığı" araşdırmaqla biz varlığın özünün də axtarışına başlaya bilərik. Haydeggerin dediyinə görə insanlar həmişə hansısa şəkildə strukturlaşdırılmış bir dünyada olurlar. Onlar öz dünyalarını yaratmırlar və bu mənada "burada varlıq" həqiqidir. İnsanlar artıq buradadırlar və istəsələr də, istəməsələr də duruma uyğun şəkildə fəaliyyət göstərməlidirlər. Onlar uyğunlaşır və qarşılıqlı fəaliyyət göstərir, nə baş verməli olduğunu qabaqcadan görürlər. Beləliklə, hər bir kəs öz dünyasını qavrayır, lakin "burada varlıq" və "varlıq" arasındakı ümumi münasibəti dərk etməyə qadir deyildir. İnsan müəyyən dərəcədə onu əhatə edən dünyanın xarakteri ilə səciyyələndirilir. Eyni zamanda, insan onun dünyasının varlıq tərəfindən şərtləndirildiyi dərəcədə azaddır.

Lakin insanlar insan mövcudiyyatı, bütövlükdə "burada varlıq" ilə olan əlaqələrinin, həmçinin, yaşadıqları dünyanın köləsinə çevriliblər. Daha sonra, Haydegger yazırdı ki, bu adi, həqiqi olmayan mövcudluqdur. İnsan gündəlik həyatın ehtiraslarından əl çəkdiyi, özünü bir bütöv kimi dərk etdiyi və hər şeyi vicdanla öyrəndiyi halda varlığının həqiqiliyinə nail ola bilər. Belə halda o, insani durumu insanların yaşadıqları həyat terminlərilə qavraya bilər. Onların həyatı ölümə doğru gedir və insanlar bundan qorxurlar. Lakin onu başa düşməklə biz qarşıdan gələn ölümün bizə həqiqilik aşılayacağını dərk edirik. Hər birimizi ölüm gözləyir və bu ölüm müstəsna olaraq bizə məxsusdur. Hamımız ölümə məhkumuq. Bunun başa düşülməsi bizə sonlu olduğumuzu, həm məsuliyyətimizi, həm də azadlığımızı və varlığımızı dərk etmək imkanı verir. Hər birimiz onun üçün önəmli olanı müəyyənləşdirmək və bu zaman özümüzü birdəfəlik buxovlamamaq imkanına malikik. Haydegger Nitsşenin hər bir insanın öz dəyərlərini özünün yaratması ideyasını yenidən formalaşdırdı. O yazırdı ki, "burada varlıq" dünyada zaman anlamında mövcud olmaqdan savayı heç bir digər məqsədə malik deyil. Kəşf edilməsi lazım gələn, Tanrıdan yüksəkdə duran insan və ya struktur mövcud deyildir.

Ekzistensializmə görə insan — ölümə məhkum olan müvəqqəti, sonlu bir varlıqdır. Ölüm haqqında insanın istənilən təsəvvürləri və onun ekzistensializmdəki yeri dindəki ilə eyni olsa da, bu fəlsəfənin əksər nümayəndələri insana heç bir axirət perspektivi təklif etmirlər. Ekzistensialistlər belə hesab edirlər ki, insan onun özünün faniliyini xatırladan hər bir şeyi çox yüksək qiymətləndirməlidir. Bu səbəb ekzistensializmin "sərhəd durumları", insanın daim düçar olduğu ən ağır həyati durumları haqqında təlimində parlaq şəkildə əks etdirilmişdir. Ekzistensialistlərin fikrincə ən əsas "sərhəd durumu" ölümlə üzləşmə durumudur. Bu təlimin dünyəviləşdirilmiş qolu da vardır ki, o da ekzistensializmin dini qolundan, yaxud transsendensiya dünyasından, "heçlik", "olum, ya ölüm" durumundan ibarətdir. Sərhəd durumları insanı seçim zərurətilə üzləşdirir. İnsan daim öz davranışının bu və ya digər formasını seçməli, bu və ya digər ideallar və dəyərləri əldə rəhbər tutmalıdır. Dini ekzistensializm üçün əsas seçim məqamı Tanrının "lehinə", yaxud "əleyhinə"nin müəyyənləşdirilməsidir. "Lehinə" — inam, məhəbbət

və itaət yoludur. Bunun nəticəsində insanı sonsuz səadət gözləyir. "Əleyhinə" isə Tanrıdan imtina etmək deməkdir ki, bu da ilahi cəza ilə nəticələnir.

Ekzistensializmin dünyəvi qolunda seçimin əsas məqamı şəxsiyyətin özünügerçəkləşdirməsilə bağlıdır. Bu özünügerçəkləşdirmə insan varlığının təsadüfiliyi, onun bu dünyaya atılmış olması ilə müəyyənləşir. Atılmış olmaq o deməkdir ki, insanı heç kim yaratmayıb, xəlq etməyib. İnsan dünyaya təsadüf nəticəsində gəlir və o, özü də heç nəyə əsaslana bilmir. Sekulyar ekzistensializmin nümayəndələri iddia edirlər ki, Tanrı yoxdur, Tanrı ölüb. Nə xristian əxlaqı, nə də hər hansı bir dünyəvi əxlaq insana necə hərəkət etmək lazım gəldiyini göstərməyəcək, "dünyada rəmzlər yoxdur". Biz hərəkətlərimizə bəraət qazandıra bilən heç bir göstərişə əsaslana bilmərik. İnsan onları fəaliyyəti və təmaslarının gedişində özü formalaşdırır. Bu və ya digər ideallar və dəyərlər seçərkən, bu və ya digər hərəkətlər edərkən fərd özünü bir şəxsiyyət kimi formalaşdırır. Onun seçiminin xarakterini heç nə şərtləndirmir və şərtləndirə də bilməz. Sartrın dediyi kimi: "İnsan özü özünü seçir". Lakin özünüseçməklə, insan bütün insanları seçir. Hər bir hərəkətimiz insanın əsl surətini yaradır. Özünüseçmək həm də eyni zamanda, seçdiyimiz dəyərləri bərqərar etmək deməkdir. Buradan da bütün bəşəriyyətin gələcəyi üçün təlaş hissi doğur. Hər bir insan seçimini özü etdiyindən və onun üçün heç bir məqsəd göstəricisi, rəmz olmadığından, insan üçün hər bir şey o şəkildə baş verir ki, sanki bütün bəşəriyyətin nəzərləri ona doğru yönəlib və hamı onun hərəkətlərinə uyğunlaşır. Sartr kimi mütəfəkkirlər bəşəriyyətin fəlakətli durumunun Kyerkeqor tərəfindən verilən təsvirinin gerçəkliyə uyğun olduğunu israr edir, lakin eyni zamanda, onun bu problemlərin bütövlüklə və tam həllinə etiqad, onu qəbul etməyə hazır olmaq mövqeyindən yanaşmasını inkar edirdilər.

Ekzistensializm nöqteyi-nəzərincə insanın özünü və başqa adamların dünyasını yaratmaq qabiliyyəti, gələcək dünyanın surətini seçmək bacarığı insanın azadlığının nəticəsidir. İnsan —

azadlıq deməkdir. Ekzistensialistlər xüsusi qeyd edirlər ki, insan tamamilə, onun məqsədlərinin real imkanlarından asılı olmayaraq azaddır. İnsanın azadlığı istənilən şəraitdə qorunur və o da öz ifadəsini, seçmək imkanında tapır. Söhbət hərəkət etmək üçün imkanlar seçilməsindən yox, mövcud duruma öz münasibətini bildirməkdən gedir. Beləliklə, ekzistensializmdə azadlıq — ilk növbədə, şüur azadlığı, fərdin mənəvi-əxlaqi mövqe seçimi azadlığıdır.

Ekzistensializm fəlsəfəsində azadlıq probleminin qoyuluşundakı qüvvətli cəhəti ayrıca qeyd etmək lazımdır. Bu cəhət insan fəaliyyətinin, əsasən, xarici şəraitlə deyil, daxili məqsədlərlə istiqamətləndirildiyinin, bu və ya digər şəraitdə hər bir insanın fikrən fərqli şəkildə reaksiya verdiyini vurğulamaq cəhdindən ibarətdir. Ekzistensializm öyrədir ki, hər bir insanın özündən çox şey asılıdır və o, hadisələrin mənfi istiqamətdə inkişafı zamanı "şərait"dən şikayət etməlidir. İnsanlar fəaliyyətlərinin məqsədlərinin müəyyənləşdirilməsində əhəmiyyətli dərəcədə azaddırlar. Hər bir konkret-tarixi məqamda onların bir yox, bir neçə imkanları olur. Hadisənin inkişafının real imkanlarının mövcud olması şəraitində insanların qarşıya qoyduqları məqsədlərə nail olmaq üçün vasitə seçməkdə azad olmaları heç də az önəmli deyil. Məqsədlər və hərəkətdə təcəssüm etdirilən vasitələr isə müəyyən durum yaradırlar ki, həmin durum özü də təsir göstərməyə başlayır.

Hadisələrə ekzistensialistcəsinə yanaşmanın zəif cəhəti isə insanların məqsəd və niyyətlərini, subyektiv mövqeni xarici tarixi səbəblərlə, insanın yer üzünə gələrkən artıq müəyyən səviyyədə formalaşmış maddi və mənəvi mədəniyyətlə, sosial institutlar sistemilə rastlaşması faktı ilə əlaqələndirməyi bacarmaması, yaxud bunu etmək istəməməsidir. Bir şeyi nəzərə almaq lazımdır ki, bu sistemə daxil edilmiş insan onu əhatə edən mühit çərçivəsində fəaliyyət göstərmək məcburiyyətindədir. İnsanın məsuliyyəti də azadlıqla ən sıx şəkildə əlaqəlidir. Azadlıq olmadan məsuliyyət də ola bilməz. Ekzistensialistlərin fik-

rincə əgər insan azad deyilsə, öz hərəkətlərində məhdudlaşdırılıbsa, hər hansı mənəvi və ya maddi amillərdən asılıdırsa, onda bu insan öz hərəkətləri üçün məsuliyyət daşımır. Lakin insan azad hərəkət edirsə, iradə, seçim və bunların həyata keçirilməsi vasitələri seçimi azadlığı varsa, deməli, həmin insan öz hərəkətlərinin nəticələri üçün də məsuldur.

Ekzistensialistlərin təlimi əxlaqi-etik səciyyə daşıyır, insanları fəal həyati mövqe formalaşdırmağa səfərbər edir. II dünya müharibəsinin ağır günlərində, alman işğalı şəraitində ekzistensializm Fransada və Avropanın başqa ölkələrində minlərlə adamı müqavimət hərəkatında iştiraka, totalitarizm ideologiyası ilə qarşıdurmaya çağırırdı. Müharibədən sonra bir sıra sol radikal hərəkatlar ekzistensializmin təsiri altında idi. Bu cərəyanın əsas nümayəndələrinin vəfatı ilə ekzistensializmin nüfuzu əhəmiyyətli dərəcədə azaldı, lakin onun əsas ideyaları müasir fəlsəfənin digər cərəyanları tərəfindən kifayət qədər mənimsənildi. Ona görə də ekzistensializm bu gün də fəlsəfə, ədəbiyyat və incəsənət vasitəsilə insanlara öz təsirini göstərir.

Ekzistensializmin analitik istiqamətinin nümayəndələrini fəlsəfi problemlərin öyrənilməsi düşündürmür. O, aşağıdakı suala cavab verilməsini arzulayır: "İnsan bu irrasional, mənasız dünyada necə yaşasın?" Bəzi ekzistensialistlər belə hesab edirlər ki, həmin sualın cavabı Kyerkeqor ruhunda anlaşılan dini etiqaddadır. Ateist, yaxud aqnostik olan digərləri, məsələn, Haydegger, Kamyu və ya Sartr kimiləri isə cavabı humanist təsəvvürlər sahəsində axtarır və onu mənalandırmaq istəyirlər. Ümumiyyətlə, bütün ekzistensialistlər filosofları ya onlar üçün ayrılan vaxtı buna layiq olmayan əqli sistemlərə bəraət qazandırmağa sərf edən, ya da bəşəriyyət qarşısında duran real problemləri etiraf etməkdən boyun qaçıran və bunun əvəzinə məntiq və dilin insanın düşdüyü vəziyyətdən çıxış yolunu göstərməyə qadir olmayan əhəmiyyətsiz konsepsiyaları ilə məşğul olan adamlar sayırlar. Digər tərəfdən, bir çox dünya filosofları da ekzistensialistləri öz fəlsəfi vəzifələrindən üz döndərən və bəşəriyyətin

rasional tədqiqinə arxa çevirən adamlar hesab edirlər. Başqa bir nöqteyi-nəzərə görə ekzistensialistləri ciddi mütəfəkkirlərdənsə, həyəcanlandırıcı şerlər yazan şairlər sırasına aid etmək lazımdır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏLƏR

1. Kont O. Pozitiv fəlsəfə kursu, SPb, 1906, səh.36,85 (rus dilində).
2. Bax: yenə orada, səh.5.
3. Dünya fəlsəfəsi antologiyası, 4 cilddə, III cild, M.1971, səh.609 (rus dilində).
4. Bax: Vitgenşteyn L. Məntiqi-fəlsəfi traktat, M., 1958, səh. (rus dilində).
5. Bax: Lenin V.İ., əsərləri, 18-ci cild, səh.5.
6. Bax: Marks K. və Engels F., Erkən əsərlərindən, M.1956, səh.1-5.
7. Berdyayev N.N. Özünüdərk. M., 1991, səh.118 (rus dilində).
8. Bax: Dobrenkov V.İ. Neofreydizm "Həqiqət axtarışlarında", səh., M.1974 (rus dilində).
9. Lenin V.İ. Fəlsəfə dəftərləri, səh.258-259.
10. Plexanov G.V. Seçilmiş fəlsəfi əsərləri, 5 cilddə, II cild, səh.249.
11. Əliyev H.Ə. Müstəqilliyimiz əbədidir. Birinci kitab, Azərnəşr, B., 1997, səh.174.
12. Yenə orada, səh.167.
13. Praqmatizm, SPb, 1910, səh. 182 (rus dilində).

SON SÖZ

Biz bu dərslikdə dünya fəlsəfi fikir tarixinin ümumi mənzərəsini yaratmağa, antik dövrdən başlayaraq bu günə qədər ayrı-ayrı fəlsəfi məktəblərin, cərəyanların, təlim və istiqamətlərin, ümumbəşəri dəyərlər yaratmış filosofların, mütəfəkkirlərin, tarixçilərin, filoloqların, təbiətşünas alimlərin, ilahiyyatçıların, din xadimlərinin fəlsəfi dünyagörüşlərinin təhlilini verməyə çalışdıq. Bunlar bizim ali məktəb tələbələrini, magistrləri, aspirantları, dissertantları, fəlsəfə tarixi ilə maraqlananların hamısını bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin nailiyyətləri ilə tanış etmək, onların təfəkküründə daha da zənginləşdirmək istəyimizdən irəli gəlmişdir.

Əsas məqsədimiz tək bundan ibarət deyildir. Məlum olduğu kimi, ölkəmiz keçid dövründə yaşayır, köhnə iqtisadi münasibətlərdən imtina edilir, yenisini yaratmaq üçün konkret tədbirlər müəyyən edilib həyata keçirilir. Təbiidir ki, buna uyğun olaraq biz mənəvi dünyamızın bütün sahələrinə yenidən baxmalı, hər şeyi saf-çürük etməli, xalqımızın gələcək tərəqqisini təmin edə bilən yeni ideyalar irəli sürməli, onları əsaslandırmalı və inkişaf etdirməliyik. Əvvəldə dediyimiz kimi, gənclər 70 il marksizm ideologiyasının təsiri altında yaşamışlar. Ali məktəblərimizdə marksizmin tərkib hissələrindən biri olan dialektik materializm fəlsəfəsi tədris olunmuşdur. Söz yoxdur ki, bu fəlsəfə bəşəriyyətin fəlsəfi fikir tarixinə böyük təsir göstərmişdir. O, yalnız sovet məkanında deyil, həm də xalq demokratiyası ölkələrində, dünyanın bir sıra Qərb ölkələrində də geniş yayılmışdı. Dialektik materializm fəlsəfəsinin ontoloji və qnoseoloji ideyaları gerçəkliyin dərk edilməsi və kainatın öyrənilməsində az rol oynamamışdır. Buna baxmayaraq, cəmiyyətimizin inkişafının müəyyən mərhələsində dialektik materializm fəlsəfəsi özünün dünyagörüşü və metodoloji funksiyasını yerinə yetirə bilməmiş, bir sıra ziddiyyətlərə məruz qalmış, gənc nəslin tərbiyəsində öz əhəmiyyətini itirmişdir. Bu səbəbdən də ali məktəblərimizdə marksizm fəlsəfəsinin tədrisindən imtina edilmiş, yeni dövrün fəlsəfi təliminin yaradılmasının zəruriliyi bir vəzifə olaraq qarşıya qoyulmuşdur.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev demişdir ki, biz köhnə ideyalardan, köhnə qanunlardan və ehkamlardan imtina etsək də, hələlik "yenilərini yaratmamışıq". Bax buna görə də, filosof həmkarlarımız yeni dövrün fəlsəfi təliminin yaradılması istiqamətində dərindən düşünməli, dünya təcrübəsindən istifadə edib dialektik materializm təlimindən yüksəkdə duran, zamanın tələblərinə lazımınca cavab verə bilən, tarixi ənənələrimizə əsaslanan, ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən fəlsəfi təlim yaratmalıdırlar. Xalqımızın zəngin fəlsəfi irsindən, habelə Şərq, Qərb və rus fəlsəfəsindən geniş istifadə etmədən, dünya fəlsəfi fikir tarixinin tədqiqində buraxılmış nöqsanları aradan qaldırmadan buna nail olmaq mümkün deyildir. Bu mənada da ali məktəblərimiz üçün nəzərdə tutduğumuz "Fəlsəfə tarixi" dərsliyi müəyyən əhəmiyyət kəsb edəcəkdir.

Ümid edirik ki, oxuculara təqdim etdiyimiz həmin dərslik gənclərimizin yeni fəlsəfi baxışlarının formalaşması və inkişafına əhəmiyyətli təsir göstərəcəkdir.

FƏLSƏFƏ TARİXİ (QƏRB FƏLSƏFƏSİ) ÜZRƏ ÜMUMİ ƏDƏBİYYATIN SİYAHISI

1. Azərbaycan və rus dillərində

BİRİNCİ FƏSİL

FƏLSƏFƏ TARİXİ, ONUN PREDMETİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ. FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ İNKİŞAFI

Александров Г.Ф. История Западноевропейской философии. М., Л., 1946.

Антология мировой философии. Т.1, 2, 3. М., 1968, 1969, 1971.

Бибихин В.В. Философия и религия (Вопросы философии. 1992, №7).

Библер В.С. Что есть философия. (Вопросы философии, 1995, №1).

Введение в философию. Т.1, М., 1989.

Əliyev H.Ə. Müstəqilliyimiz əbədidir. I-II kitab Azərnəşr., B., 1997.

Жданов А.А. Выступление на дискуссии по книге Г.Ф.Александрова "История Западноевропейской философии" 24 июня 1947 г. Госполитиздат, 1951.

Иовчук М.Т. История философии как наука, ее предмет, метод и значение. М., 1960.

Зотов А. Феномен философии: О чем говорит плюрализм философских учений (Вопросы философии, 1991, №12).

Кессиди К.Х. От мифа к Логосу. М., 1972.

Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию. (Вопросы философии, 1992, №7).

Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию? М., 1989.

Малинин В.А. Теория истории философии. М., 1976.

Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991.

Ойзерман Т.И. Исторические судьбы плюрализма философских учений. (Вопросы философии, 1991, №12).

Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. 2-е издание, М., 1982.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti, Bakı, 1997.

Философия и мировоззрение, М.1992.

Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.

Философское сознание: драматизм обнавления. М., 1991.

Франкфорт Т., Франкфорт Ф.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.В. Преддверии философии. М., 1984.

İKİNCİ FƏSİL

ANTİK FƏLSƏFƏ

Антология мировой философии. Т.1. М., 1968.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1975, 1978, 1981, 1987.

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

Богомолов В.С. Античная философия. М., 1988, ч.1 и 2.

Богомов А.С. Диалектический Логос. М., 1982.

Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

Виндельбанд В. История древной философии. Киев, 1995.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Соч. в 14-ти томах, М., Л.1929-1959, т.9.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

Доброхотов П.Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.

Донских О.А., Кочерчин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. М., 1993.

Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik) III fəsil, Antik fəlsəfə. Bakı, 1997.

История философии. Запад-Россия-Восток кн.1. Философия древности и средневековья. М., 1995.

История философии в кратком изложении. М., 1991.

Кессиди Ф.Х., Сократ М., 1976.

Краткий очерк истории философии. М., 1981.

Лосев А.Ф. Эллинистическая-римская эстетика. М., 1979.

Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Переводы. Исследования. Л., 1970.

Платон. Сочинения в трех томах. М., 1968-1972.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней Античность. СПб., 1994.

Marksizmədək fəlsəfənin əsas inkişaf mərhələləri. Bakı, 1962.

Материалисты Древней Греции. М., 1995.

Məcid Göyb ö r k. Fəlsəfə tarixi. İstanbul, 1996.

Мир философии (антология)в 2-х частях, М., 1991.

Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах. М., 1976.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.

Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİ

Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.

Антология мировой философии. Т.2. М., 1970.

Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975.

Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893. Киев, Тандем, 1995.

Гараджа В.И. Неотомизм. Разум науки, (Критика католической концепции познания) М., 1969.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Долгов К.М. Диалектика и схоластика. М., 1983.

Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik) VI fəsil, Orta əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsi. Bakı-1997.

Краткий очерк истории философии. М., 1981.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Marksizmədək fəlsəfənin əsas inkişaf mərhələləri. Bakı, 1962.

Мир философии, (антология) в 2-х частях. М., 1991.

Памятники средневековой латинской литературы. М., 1984.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. СПб., 1994.

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

Трахтенберг О.В. Очерки по истории западно-европейской средневековой философии. М., 1957.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.

Хейзинга Е. Осень средневековье. М., 1993.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

İNTİBAH FƏLSƏFƏSİ

Антология мировой философии. Т.1, ч.2, М., 1970.

Баткин Л.И. Итальянское Возраждение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Беме Я. Аврора или Утреняя заря в восхождении. М., 1990.

Брагина Л.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV-XV веков. М., 1977.

Бруно Дж. Л. Причинах, начале и едином. М., 1934.

Горфункель А.Х., Бруно Дж. М., 1965.

Горфункель А.Х. Кампанелла. М., 1969.

Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Engels F. Təbiətin dialektikası. M., 1966.

Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik), VI fəsil, 2. İntibah fəlsəfəsi. Bakı, 1997.

Кузанский Н. Сочинения; в 2-х тт. М., 1979.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1976.

Маъит Эюкберк. Фелсефе тарищи. Истанбул, 1996.

Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982.

Marksizmədək fəlsəfənin əsas inkişaf mərhələləri. Bakı, 1962.

Монтен М. Опыты. М., 1991.

Ревякина Н.В. Проблема человека в Итальянском гуманизме второй половины XIV-первой половины XV вв. М., 1977.

Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII вв. М., 1984.

Соколов В.В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1984.

Утопический роман XVI-XVII веков. Томас Мор. Утопия. Кампанелла. Город Солнца. Френсис Бэкон. Новая Антлантида. М., 1989.

Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.

DÖRDÜNCÜ FƏSİL

YENİ DÖVR FƏLSƏFƏSİ

Александров Г.В. Аристотель, М., 1940.

Александров Г.В. История Западно — европейской философии, М., Л., 1946.

Александров Г.В. Формирование философских предшественников марксизма, М., 1939.

Александров Г.В. Формирование философских взглядов Маркса и Энгельса, М., 1940.

Антология мировой философии. Т.3, М., 1971.

Асмус В.Ф., Декарт. М., 1956.

Асмус В.Ф., Иммануил Кант. М., 1973.

Асмус В.Ф., Френсис Бекон. Избранные философские труды. М., 1969, т.1.

Бекон Ф. Новый Органон. Соч. Т.2. М., 1972.

Бекон Френсис. Сочинения. II Издание, испр. и доп., М., 1977-1978.

Беркли Д. Сочинения. М., 1978.

Быховский Б.Э., Гассенди. М., 1973.

Быховский Б.Э., Джордж Беркли. М., 1970.

Быховский Б.Э. Философия Декарта. М., Л., 1940.

Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. М., 1940.

Гассенди П. Сочинения, М., 1966-1968, т.1-2.

Гайленко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Соч. в 14-ти томах, М., Л. 1929-1959, т.9.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики в трех томах, М., 1970-1972.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч. в 14-ти томах,т.4.

Гегель Г.В.Ф. Философия духа. Соч. в 14-ти томах, т.3.

Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1976.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1, 3. М., 1974.

Гельвеций К.А. Сочинения в двух томах. М., 1973-1974.

Гердер И.Г. Идеи к истории человечества. М., 1977.

Гоббс. Сочинения, в двух томах, М., 1990.

Гольбах А.А. Избранные произведения в двух томах. М., 1963.

Голбах П.А. Избранные философские произведения в 2-х тт. М., 1983.

Гулыга А. Немецкая классическая философия. М., 1986.

Декарт Р. Соч. в 2-х тт. М., 1989.

Дидро Р. Соч. в 2-х томах, М., 1986.

Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik), VII fəsil, Yeni dövr fəlsəfəsi. Bakı-1997.

Кант И. Сочинения в 6-ти томах. М., 1963-1968.

Кондильяк Э. Соч. в 3-х томах. М., 1980.

Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII в. М., 1984.

Краткий очерк истории философии, М., 1981.

Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976.

Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. Москва, 1982-1983.

Локк Д. Избранные сочинения в трех томах, М., 1987.

Marksizmədək fəlsəfənin əsas inkişaf mərhələləri. Bakı, 1962.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Соч.2-е изд. т.2.

Мир философии, в двух частях, М., 1991.

Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1974.

Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в. М., 1976.

Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX в. М., 1976.

Паскаль Б. Мысли. М., 1994.

Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969.

Соколов В.В. Европейская философия XV-XVIII веков. М., 1984.

Соколов В.В. Спиноза. М., 1977.

Субботин А.Л. Френсис Бекон. М., 1974.

Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах, М., 1955.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.

Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

Фихте И.Г. Избранные сочинения, т.1. М., 1916.

Фихте И.Г. О назначения ученого. М., 1935.

Фихте И.Г. Ясное как солнце: сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937.

Шашкевич П.Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени М., 1976.

Шеллинг ЯФ.В. Система трансцендентального идеализма. М., 1936.

Шеллинг Ф.В. И. Соч. в 2-х тт. М, 1987-89.

BEŞİNCİ FƏSİL

RUS FƏLSƏFƏSİ

Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

Белинский В.Н. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1948.

Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. О России и русской философской культуре. М., 1990.

Бердяев Н.А. Философия свободы: Смысл творчества. М., 1989.

Булгаков С.Н. Соч. в 2-х томах. М., 1992.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

Вехи. Из глубины. М., 1991.

Герцен А.И. Белые и думы. М., 1982.

Бекон Ф. Новый Органон. Соч. в 2-х тт. М., 1972.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения в двух томах, М., 1948.

Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.

Zeynalov M.B. G.V.Plexanov, Dialektik materializm və müasir dövr. B., 1970. Bakı, 1997.

Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. М., 1993.

Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989.

Карсавин Л. Религиозно-философских сочинения. М., 1992.

Кропоткин П.А. Соч. М., 1990.

Кувакин В.Н. Религиозная философия в России: начало XX в. М., 1980.

Лавров П.А. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1965.

Lenin V.İ. Fəlsəfə dəftərləri. ƏTK. 29-cu cild. B., 1981.

Ленин. В.И. Материализм в емпириокритисизм. ЯТК. 18-ъи ъилд, 1979.

Лосский. Н.О. История русской философии. М., 1991.

Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.

Marks K. və Engels F. Seçilmiş əsərləri, üç cilddə, Bakı, 1978, 1980, 1983.

О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991.

Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.

Русская идея. М., 1992.

Русский космизм. М., 1993.

Русский Эрос или философия любьви в России. М., 1991.

Русские философы. Антология. М., 1994.

Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1988.

Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в пяти томах, М., 1956-1958.

"Фялсяфя тарихи".

Трубецкой Е.Н. Свет фаворский и преображение ума. Вопросы философии. 1989, №12.

Федеров Н.Ф. Соч. М., 1982.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1-2. М., 1990.

Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1993.

Франк С.Л. Смысль жизни. Вопросы философии. 1990, №6.

Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.

Хамяков А.С. Соч. в 2-х томах. М., 1994.

Уполковский К.Э. Избранные труды, М., 1962.

Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 1992.

Шпет Г.Г. Сочинения, М., 1989.

Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.

ALTINCI FƏSİL

MÜASİR QƏRB FƏLSƏFƏSİ

Антология мировой философии. Т.3, М., 1971.

Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.

Буржуазная философия XX века. М., 1974.

Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993.

Дильтей В. Наброски к критике исторического разума. Вопросы философии. 1998, №4.

Добренков В.И. Неофрейдизм. М., 1974.

Engels F. Anti-Dürinq. B., 1967.

Engels F. Təbiətin dialektikası. B., 1966.

Zeynalov M.B. G.V.Plexanov, Dialektik materializm və müasir dövr. B., 1970.

Zeynalov M.B. Marksist dialektik metodun G.V.Plexanov tərəfindən əsaslandırılması və müdafiə olunması. B., 1962.

Зейналов М.Б. Борьба Г.В.Плеханова за материалистическую диалектику (1883—1903) Из истории философии, выпуск второй. Учен записки АОН, М., 1958.

İsmayılov F.Q. XX əsr Qərb fəlsəfəsi. Bakı, 1999.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1994.

Lenin V.İ. Fəlsəfə dəftərləri. Əsərlərinin tam külliyatı, 29-cu cild. B., 1981.

Lenin V.İ. Materializm və empiriokritisizm. Əsərlərinin tam külliyyatı. 18-ci cild, B., 1979.

Marks K. və Engels F. Seçilmiş əsərləri üç cilddə, 1—3-cü cild, B., 1978—1983.

Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.

Мунье Э. Персонализм: Структура личностного универсума. М., 1992.

Ницще Ф. Соч. в 2-х томах. М., 1990.

Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в пяти томах. М., 1956?1958.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Прагматизм. СПб, М., 1910.

Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Современная западная философия. М., 1990.

Самознание европейской культуры XX века. М., 1991.

Сумерки богов (Ницще Ф., Фрейд З., Камю А., Сартр Ж.П.), М., 1989.

Тейар де Шарден. П. Феномен человека. М., 1990.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.

Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1969.

Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

2. Qərbi Avropa dillərində

Alexander S. Space, time and deity, L. V.1. 1927.

Bartely S. Principles of perception, No.9, 1958.

Blanshard B. The nature of thought, N.Y., 1941, III.

Bochenski J. Der Sowjetrussische dialektische Materialismus, Munchen, 1960.

Bose E. Probleme der materiaistischen Gesellschaftslehre.

Continuity and change in Russian and Soviet Thought, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1955.

Daniels R. The nature of Communism. N.Y., 1962.

Eichler W. Der Weg in die Freiheit, Hanover.

Fetscher I. Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt am Main, 1961.

Fischl J. Geschichte der Philosophie, Grassalzburg - Wien, 1948, Bd1, III.

"Filozofia", №5, 1967; №4, 1968.

"Filosofisky casopis" , №6, 1967.

Gacon J. Actualite de Plekhanov, "La Pensse", nouvelle serie, 1958, 79.

Gurvitsch G. Dialectique et sociologie. Paris, 1962.

Hirschberger Y. Geschichte der Philosophie. Ereiburg, 1952.

Hommes J. Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger, Regensburg, 1958.

Jaspers K. Philosophie, Bd. I, Berlin-Cottingen-Heidelberg, 1956.

Karische K. Der Christ und der dialektische Materialismus, Berlin, 1955.

Koyro A. Etudes sur I'histoire de la pensee philosophique en Russie, 1950.

Lefebvre H. La somme et le reste. Paris, 1958.

Lefebvre H. Problemes actuels du Marxisme.

Lukacs G. Existentialismus oder Marxismus, Berlin, 1961.

Marc A. Da methode et la dialectique. Recherche de Philosophie, II, Paris, 1956.

Merlean-Panty M. Les aventures de la dialectique, Paris, 1955.

Montiani O. Bergsone il sue amanismo integ-rale, Lagye.

Muller G. Dialectic, 1953, 4.

Munzer E. Slovgev Prophet of Russian-Western unity, London, 1956.

Ogden C. and Richards J. The meaning of meaning. L., 1953.

Popper K. What is dialectic? Mind, 1940.

Reding M. Der politische Atheismus, Koln, 1958.

Richard H., Avrum C. Philosophy. Butterwortn-Heinemann Ltd, 1993.

Theimer W. Der Marxismus, Bern, 1960.

Utechin S. Russian Political thought, N.Y.-London, 1964.

Vernant J. Mythe pensec chez les grecs, Paris, 1965.

Vries J. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, Munchen, 1958.

Zernov N. Three Russian Prophets (Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev), London, 1944.

DƏRSLİYİN İÇİNDƏKİLƏR

Elmi redaktordan
7

Ön söz
11

Birinci fəsil

Fəlsəfə tarixi, onun predmeti və əhəmiyyəti. Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafı
17

1. Fəlsəfə tarixinin predmeti	17	Qərb filosofları fəlsəfə tarixinin predmeti haqqında — 19. Nəticə — 22.
2. Fəlsəfə tarixini öyrənməyin zəruriliyi və əhəmiyyəti	23	Şərq və Qərb filosofları fəlsəfə tarixini öyrənməyin əhəmiyyəti barədə — 23. Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyev fəlsəfə tarixini öyrənməyin zəruriliyi haqqında — 24.
3. Fəlsəfi ideyalar necə yaranmışdır. Müxtəlif fikirlər və rəylər	30	Dünya filosofları fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi haqqında — 31. Fəlsəfi fikrin meydana gəlməsi və inkişafında Şərq və Qərb filosoflarının yeri və rolu — 39.
4. Fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formaları və ilk filosofların sələfləri	44	İbtidai insanların dünyagörüşü — 45. İlk filosofların sələfləri — 47. Yeddi qədim yunan müdriki — 52.

İstifadə edilmiş mənbələr
56

İkinci fəsil

Antik fəlsəfə. Antik fəlsəfənin meydana gəlməsi və inkişafının əsas mərhələləri

58

1. Sokrataqədərki Yunan fəlsəfəsi	**62**	Milet naturfəlsəfəsi — 62. Mileti Fales — 63. Anaksimandr — 64. Anaksimen — 67. Efesli Heraklit - 69. Eley məktəbi — 72. Kolofonlu Ksenofan — 72. Parmenid — 74. Eleyli Zenon — 75. Pifaqor — 77. Akraqantlı Empedokl — 79. Klazomenli Anaksaqor — 80. Qədim yunan atomistləri — 82. Levkipp — 82. Demokrit —83
2. Antik fəlsəfənin klassik mərhələsi	**91**	Sofistlər — 92. Georgi — 92. Protaqor — 93. Sokrat — 94. Afinalı Platon —100. Kiçik Sokrat məktəbləri — 112. Ksenofont — 113. Evklid — 113. Evbulid — 113. Antisfen — 114. Diogen — 114. Aristipp — 115. Aristotel — 115.
3. Yunan fəlsəfəsinin ellinizm mərhələsi	**128**	Feofrast — 129. Aristoksen — 132. Evdem — 132. Lampsaklı Straton —133. Epikür — 134. Kiniklər və stoiklər — 141. Kviyetizm — 141. Zenon — 145. Paneti — 147. Posidoni — 148. Yeni dövrün stoikləri — 150. Skeptisizm — 150. Pirron — 150. Filiuntlu Timon — 151. Enesidem — 152. Aqripp — 153. Eklektizm — 153. Larisli Filon — 154. Askalonlu (Suriya) Antiox — 155.

4. Antik fəlsəfənin inkişafında Roma dövrü	**156**	Lutsi Anney Seneka — 157. Epiktet — 161. Mark Avreli — 165. Tit Lukretsi Kar — 167. Skeptisizm — 172. Pirron — 172. Knoslu Enesidem — 172. Sekst Empirik — 173. Yeniplatonçuluq — 174. Plotin — 175. Porfiri — 177. Yamblix — 178. Prokl — 179.

İstifadə edilmiş mənbələr 181

Üçüncü fəsil

Orta əsrlər fəlsəfəsi. Orta əsrlər fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətləri və əsas istiqamətləri

183

1. Patristika	**184**	İskəndəriyyəli Filon — 185. Avreli Avqustin — 186.
2. Sxolastika	**188**	Erkən sxolastika — 190. İohann Skot Eriugena — 190. Kenterberili Anselm — 191. İohann Rosselin — 193. Pyer Abelyar — 194. Sxolastikanın tərəqqi dövrü — 195. Albert Fon Bolştedt — 196. Akvinalı Foma —197. Son dövrün sxolastikası —204. İohann Duns Skot — 204. Fransisko de Suares — 206. Tomas Breduorden — 207. Uilyam Okkam — 207. Adam Vudxemin — 209. Mirekuralı Jan — 209.
3. Apologetika	**210**	Afinoqor — 212. Teofil — 213.
4. Ehkamçılıq	**214**	

İntibah dövrünün fəlsəfəsi
219

1. İntibah humanizmi və ya antroposentrizmi	**221**	Dante Aligeri — 221. Françesko Petrarka — 222. Kaluççio Salutati — 223. Lorenso Valla — 223. Rotterdamlı Dezidern Erazm — 224. Pyer de la Rame — 225. Mişel de Monten — 226. Pyer Şarron — 227.
2. Yeniplatonçuluq və aristotelçilik	**227**	Georgios Gemistos — 228. Marsilio Fiçino — 228. Mirandola — 229. Pyetro Pomponatsi — 230. Jakob (Yakov) Zabarella — 232. Andreas Sesalpini — 232
3. Naturfəlsəfə və yeni təbiətşünaslıq	**233**	Leonardo da Vinçi — 233. Nikolay Kopernik — 235.Kepler — 235. Qalileo Qaliley — 235. Nikolay Kuzanski — 236. Bernardino Telezio — 237. Françesko Patritsi — 239. Cordano Bruno — 240.
4. İslahatçılıq hərəkatı. Sosial nəzəriyyələr	**242**	İslahatçılıq hərəkatı — 242. Martin Lyuter — 243. Jan Kalvin — 244. Tomas Müntser — 244. Sosial nəzəriyyələr — 244. Nikkolo Makiavelli — 245. Jan Boden — 246. Tomas Mor — 247. Tommazo Kampanella — 248.

Dördüncü fəsil

Yeni dövr fəlsəfəsi
251

1. XVII əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsinin formalaşması	**251**	Frensis Bekon — 255. Rene Dekart — 266. İohann Klauberq — 273. Nikola Malbranş — 273. Blez Paskal — 274. Antuan Arno — 274. Pyer Hassendi — 274.
2. İngilis fəlsəfəsi	**276**	Tomas Hobbs — 276. Con Lokk — 284. Corc Berkli — 291. David Yum — 296. Con Toland — 303. Devid Qartli — 304. Cozev Pristli — 305.
3. XVII əsr Avropa fəlsəfəsinin rasionalizmi	**306**	Benedikt Spinoza — 307. Qotfrid Leybnits — 313.
4. Fransız fəlsəfəsi	**319**	Pyer Beyl — 320. Jan Melye — 321. Şarl Lui Monteskye — 322. Frasua Mari Arue-Volter — 324. Jan Jak Russo — 325. Jan Antuan Kondorse — 326. Deni Didro — 327. Jan Leron D'Alamber — 328. Etyen Bonno de Kondilyak — 330. Jülyen Ofre de Lametri- 331. Pol Anri Holbax — 332. Klod Andrian Helvetsi — 334

5. Alman fəlsəfəsi	**336**	İohann Qotfrid Herder — 336. İmmanuil Kant — 341. İohann Qotlib Fixte — 351. Fridrix Vilhelm Yozef Şellinq — 357. Georq Vilhelm Fridrix Hegel — 360. Məntiq — 365. Təbiət fəlsəfəsi — 369. Ruh fəlsəfəsi — 370. Lüdviq Feyerbax — 373.
İstifadə edilmiş mənbələr	**380**	
Beşinci fəsil		
Rus fəlsəfəsi	**382**	
1. Rus fəlsəfəsinin meydana gəlməsi və inkişafının xüsusiyyətləri	**382**	Onun səciyyəvi xüsusiyyətləri — 382
2. XVIII əsr rus fəlsəfəsi	**384**	Mixail Vasilyeviç Lomonosov — 386. Aleksandr Nikolayeviç Radişşev — 388.
3. XIX əsr rus fəlsəfəsi	**390**	Slavyanofilçilər — 391. Aleksey Stepanoviç Xomyakov — 391. İvan Vasilyeviç Kireyevski — 394. Qərbçilər —397. Pyotr Yakovleviç Çaadayev — 397. Nikolay Vladimiroviç Stankeviç — 400. Vissarion Qriqoryeviç Belinski — 401. Aleksandr İvanoviç Gertsen — 405.

4. XIX əsrin rus materialist filosofları	**409**	Nikolay Qavriloviç Çernışevski — 410. Nikolay Aleksandroviç Dobrolyubov — 413. Dmitri İvanoviç Pisarev — 415.
5. XIX əsrin sonu, XX əsrin birinci yarısında rus fəlsəfəsi	**418**	Nikolay Fyodoroviç Fyodorov — 419. Vladimir Sergeyeviç Solovyov — 423. Sergey Nikolayeviç Bulqakov — 430. Nikolay Aleksandroviç Berdyayev — 435. Aleksey Fyodoroviç Losyev — 440.
İstifadə edilmiş mənbələr	**445**	
Altıncı fəsil		
Müasir Qərb fəlsəfəsi. XIX-XX əsr Qərb fəlsəfi fikrinin əsas istiqamətləri	**447**	
1. Pozitivizm	**449**	Oqyust Kont — 449. Con Stüart Mill — 451. Herbert Spenser — 451. Lüdviq Vitgenşteyn — 454. Rudolf Karnap — 456.
2. Marksizm	**458**	Karl Marks və Fridrix Engels — 458. Vladimir İliç Lenin — 463. Georgi Valentinoviç Plexanov — 464. Nikolay Onufriyeviç Losski — 472.
3. Praqmatizm	**478**	Uilyam Cems — 479. Con Düi — 485.

4. İrrasionalizm	**487**	A.Şopenhauer — 493. S. Kyerkeqor — 495.
5. Həyat fəlsəfəsi	**496**	Vilhelm Diltey — 497. H.Zimmel — 497. Anri Berqson — 498. Fridrix Nitsşe — 500. Ziqmund Freyd — 503.
6. Ekzistensializm	**508**	Jan Pol Sartr — 511. Martin Haydegger — 511 .

İstifadə edilmiş mənbələr
517

Son söz
518

Ümumi ədəbiyyatın siyahısı
520

Dərsliyin içindəkilər
535

ZEYNALOV MƏMMƏDƏLİ BABA OĞLU
FƏLSƏFƏ TARİXİ
(Qərb fəlsəfəsi)
Ali məktəblər üçün dərslik

Texniki redaktoru
Elmira Tağıyeva
Nəşriyyat redaktoru
Sevda Ağababayeva

Çapa imzalanmış 28.01.2000. Kağız formatı 60x90 1/16. Şərti çap vərəqi, 34. Uçot-nəşr vərəqi, 31,5 Tirajı 500(I zavod). Sifariş 6481. Müqavilə qiyməti ilə. Dərslik Bakı Universitetinin nəşriyyatında yığılmışdır.

"Azərbaycan" nəşriyyatı.
370146 Bakı, Mətbuat prospekti, 529-cu məhəllə.