

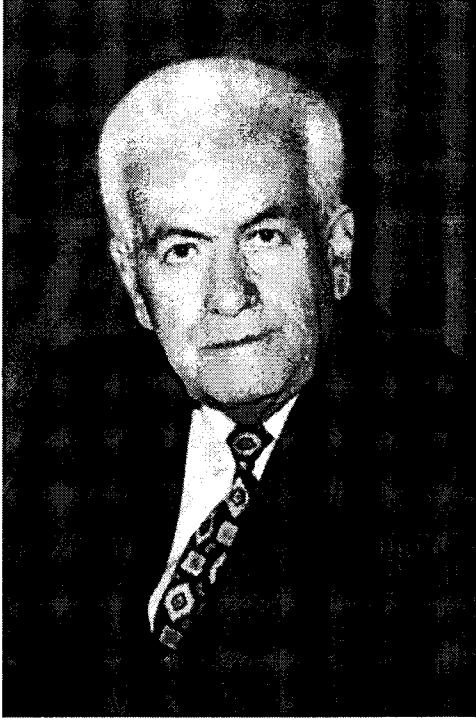
*Bakı Dövlət Universitetinin  
dünya şöhrətli məzunu,  
Azərbaycan xalqının  
ümummilli lideri  
Heydər Əliyevin  
anadan olmasının  
85 illiyinə  
həsr olunur*

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

**H.Ə.ƏLİYEV**

*Təhsil bizim gələcəyimizdir, inkişaf  
perspektivlərimizi müəyyən edən ən  
başlıca sahədir.*

**İ.H.ƏLİYEV**



*Məmmədəli Baba oğlu ZEYNALOV - fəlsəfə elmləri doktoru, professor, fəlsəfə tarixçisidir. İctimai Elmlər Akademiyasında namizədlük, M. V. Lomonosov adına Moskva Dövlət Universitetində doktorluq dissertasiyaları müdafiə etmişdir. 100-dən artıq monoqrafiya, dərslik və məqalənin müəllifidir. Təhsil Nazirliyinin humanitar elmlər konsepsi-yasının, 1997-ci ildə nəşr edilmiş ali məktəblər üçün "Fəlsəfə" dərsliyinin, "Xarici ölkələrin fəlsəfə tarixi", "Ümumi fəlsəfə tarixi", "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" üzrə tədris proqramlarının əsas müəlliflərindən biridir. 50 ilə yaxın müddətdə təhsil nazirliyi və akademiya sistemində elmi-pedaqoji və rəhbər işlərdə çalışmış, 10 il Azərbaycan Respublikası Maarif nazirinin birinci müavini vəzifəsində işləmişdir. Son 18 ili Bakı Dövlət Universitetinin fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının müdiri olmuşdur. Azərbaycan Respublikasının "Təhsil" cəmiyyətinin mükafatı laureatıdır. "Şöhrət" (2000), "Şərəf nişanı" (1966) ordenləri, "Əmək igidliyinə görə" (1960), "Almaniyaya üzərində qələbə" (1945) medalları ilə təltif olunmuşdur*

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI  
TƏHSİL NAZİRLİYİ  
BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ**

**FƏLSƏFƏ TARİXİ  
VƏ MƏDƏNİYYƏTŞÜNASLIQ KAFEDRASİ**

**M.B.ZEYNALOV**

**XARİCİ  
ÖLKƏLƏRİN  
FƏLSƏFƏ TARİXİ**

*Ali məktəblər üçün dərslik*

*Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin  
29.03.2008-ci il tarixli 356 sayılı əmri ilə ali  
məktəblər üçün dərslik kimi təsdiq edilmişdir.*

**«Şərq-Qərb»  
Bakı – 2009**

**AZERBAIJAN REPUBLIC  
MINISTRY OF EDUCATION  
BAKI STATE UNIVERSITY**

**DEPARTMENT OF HISTORY OF PHILOSOPHY  
AND CULTURAL STUDIES**

**M.B.ZEYNALOV**

**THE PHILOSOPHICAL  
HISTORY  
OF FOREIGN COUNTRIES**

*Manual higher school*

*Was approved by the decision of the Ministry  
of Education of Azerbaijan Republic  
by order 356, from 29.03.2008.*

**«Şərq-Qərb»  
Baku – 2009**

Z2(2008)

Elmi redaktor:

Nəriman Qocaturk  
*fəlsəfə elmləri namizədi*

Rəyçilər:

1(09)  
Z 42

F.F.Qasımzadə  
*akademik, əməkdar elm xadimi*

F.F.Ramazanov  
*fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

241680

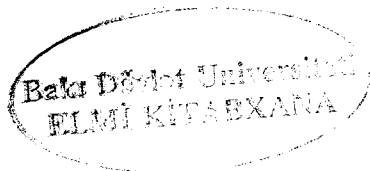
Z2(2008)

Zeynalov M.B. Xarici ölkələrin fəlsəfə tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, «Şərqlər-Qərb», 2009, 648 səh.

Dərsliyin yazılmasında əsas məqsəd xarici ölkələrin – Şərqlər və Qərb xalqlarının fəlsəfə tarixinə dair milli dildə ədəbiyyat qıtlığını aradan qaldırmaq, yaşadığımız indiki qloballaşma və inteqrasiya əsrində ali məktəb tələbələrini, magistrləri, aspirant və dissertantları dünya fəlsəfi fikir tarixi ilə daha yaxından tanış etmək, onların fəlsəfi təfəkkürünün dünya standartları səviyyəsinə çatdırılmasına kömək göstərməkdir. Dərslikdə qədim, antik dövr və orta əsrlər Şərqlər və Qərb filosoflarının əsas nümayəndələrinin fəlsəfi görüşlərinin, onların yaratdıqları fəlsəfi təlimlərin, məktəblərin, cərəyanların hərtərəfli şərhini verilmişdir.

Bu kitabda həm də fəlsəfə tarixinin tədqiqi və tədrisi sahəsində keçmişdə buraxılmış nöqsanların aradan qaldırılmasına, Şərqlər və Qərb ölkələrinin fəlsəfi fikri arasında tarixən mövcud olan ənənəvi varislik əlaqələrinin bərpa olunmasına və daha da inkişaf etdirilməsinə cəhd göstərilmişdir.

ISBN 978-9952-448-32-0



© M.B.Zeynalov, 2009  
Müəllif hüquqları qorunur

## ÖN SÖZ

Ulu öndərimiz Heydər Əliyev tərəfindən əsası qoyulmuş azad, müstəqil, demokratik respublikamızın iqtisadi və siyasi həyatında baş verən əhəmiyyətli dəyişikliklər mənəvi dünyamızın bütün sahələrinə yenidən baxmağı tələb edir. Bu məqsədlə biz birinci növbədə öz itirilmiş fəlsəfi və dini dəyərlərimizin mənbəyini axtarıb tapmalı, xarici ölkələrin – Şərqlə və Qərblə xalqlarının elm və mədəniyyət tarixinə yenidən nəzər salmalı, hər şeyi saf-çürük etməli, dövlətçiliyimizin inkişafına maneçilik törədən ideyaları rədd etməli, onun tərəqqisini təmin edən nə varsa hamısını qoruyub saxlamalı, daha da inkişaf etdirməliyik.

Yeni konkret şəraitdə Azərbaycan Respublikasının prezidenti İlham Əliyev tərəfindən həyata keçirilən son dərəcə uğurlu daxili və xarici siyasətin və bunun nəticəsində iqtisadiyyatımızın, mədəniyyətimizin, təhsilimizin çox böyük sürətlə inkişafının, ölkəmizin dünya birliyinə inteqrasiya olunmasının əhəmiyyətini hərtərəfli təhlil edərək fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirib gənc nəsllə çatdırmalıyıq. Heç təsadüfi deyildir ki, möhtərəm prezidentimiz İlham Əliyev xalqımızın tərəqqisində gənc nəslin təlim-tərbiyəsinin əhəmiyyətini vurğulayaraq demişdir: «Təhsilimiz bizim gələcəyimizdir, inkişaf perspektivlərimizi müəyyən edən başlıca sahədir».

Ümummilli liderimiz Heydər Əliyev hələ 1993-cü ilin sentyabr ayında ziyalılar və gənclərin nümayəndələri ilə görüşündə, bir sıra digər çıxışlarında və nitqlərində gənc nəslin tərbibəsində humanitar, fəlsəfi və ictimai-siyasi elmlərin

əhəmiyyətindən ətraflı danışmış, təhsil sistemimizin bütün sahələrinə, o cümlədən ali məktəblərimizdə fəlsəfi elmlərin tədrisi və tədqiqi məsələlərinə yenidən baxmağı məqsəddə müvafiq bilmişdir.

Heydər Əliyev həm də keçmişin həyatda özünü doğrultmayan, bu gün inkişafımıza maneçilik törədən köhnəlmiş ideyalarına tənqidi münasibət bəsləməyi, mənəvi dünyamızı mütərəqqi ideyalarla zənginləşdirməyi vacib saymış, xarici ölkələrin – Şərqi və Qərbi 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, Şərqi mədəniyyətindən istifadə etməliyik».<sup>1</sup>

Müasir dövrimizdə dünyada gedən qloballaşma və inteqrasiya proseslərinin daha geniş vüsət aldığı bir şəraitdə Heydər Əliyevin uzaqgörənliklə verdiyi bu tövsiyələri xüsusilə böyük əhəmiyyət kəsb edir. Ona görə də xarici ölkələrin – Şərqi və Qərbi dünyası elminin, mədəniyyətinin və fəlsəfi fikir tarixinin tədqiqi və tədrisi təhsil işçilərimizin qarşısında duran ən vacib məsələlərdən biri olmalıdır.

Təhsil haqqında xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyev demişdir: «...təhsil haqqında danışarkən istərdim ki, həm orta məktəbdə, həm də ali məktəbdə təhsil alan gənclər dünya elminin, dünya mədəniyyətinin əldə etdiyi dəyərlərlə nəinki tanış olsunlar, habelə onu mənimsəməyə şərait yaradılsın».<sup>2</sup>

Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyi, Milli Elmlər Akademiyası, ali təhsil müəssisələri Heydər Əliyevin tövsiyələrinə əsaslanaraq fəlsəfi, sosial-siyasi elmlərin tədrisi



və tədqiqini müasir dövrün tələbləri səviyyəsinə yüksəltmək üçün xeyli təqdirəlayiq iş görmüşlər.

Bunlarla bərabər, respublikamızda fəlsəfi elmlərin tədqiqi və tədrisi, dərsləklərin yazılması sahəsində aparılan işləri zamanın tələbləri baxımından qənaətbəxş hesab etmək olmaz. Bu sahədə buraxılmış bəzi nöqsanlar bütünlükdə aradan qaldırılmamışdır. İndiyə qədər istər Şərqi, o cümlədən Azərbaycanın və istərsə də Qərbi yeni elmi fəlsəfi fikir tarixi yazılmamışdır. Ona görə də qarşıda duran başlıca vəzifələrimizdən biri də xarici ölkələrin – Şərqi və Qərbi ölkələrinin fəlsəfi tarixini işləyib hazırlamaqdan ibarət idi. Həmin məqsədlə Bakı Dövlət Universitetinin Fəlsəfi tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrası iki cildə ibarət xarici ölkələrin fəlsəfi tarixi dərsləyini hazırlamağı nəzərdə tutmuşdu. Ali məktəb tələbələrində, bakalavr və magistr, aspirant və dissertantlara təqdim etdiyimiz bu dərsləki aşağıdakı zərurətdən yaranmışdır:

**Birincisi,** Bakı Dövlət Universitetinin Sosial elmlər və psixologiya fakültəsinin fəlsəfi ixtisasının I, II, III kurslarında tədris planına uyğun olaraq «Xarici ölkələrin fəlsəfi tarixi» fənnindən 500 saat mühazirə oxunur və seminar məşğələsi keçirilir. Bu günə qədər həmin kursun bütöv dərsləyi yazılmamışdır.

Dünyanın həm Qərbi, həm də Şərqi ölkələrində fəlsəfi tarixinə dair yüzlərlə dərsləki, dərslə vəsaiti, monoqrafiya, məqalə yazılmış və yazılmaqdadır. Belə tip ədəbiyyat Rusiyada daha çox nəşr edilmişdir. Lakin onların içərisində «Xarici ölkələrin fəlsəfi tarixi» dərsləyi, demək olar ki, yox dərəcə-sindədir.

Fəlsəfi tarixinə dair yazılmış dərsləklərdə xarici ölkələrin fəlsəfi tarixini öyrənməyin zəruriliyi və əhəmiyyəti, fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafında varislik əlaqələri kifayət qədər təhlil olunmamışdır. Bu dərsləklərdə

Şərq və Qərb ölkələrinin fəlsəfi fikrinin qaynaqları, səciyyəvi xüsusiyyətləri, onların inteqrasiyası və komparativist (müqayisəli) təhlili lazımı səviyyədə işıqlandırılmamış, müsəlman Şərqi filosoflarının fəlsəfi fikri lazımı səviyyədə öz əksini tapmamış, fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində onların həqiqi yeri müəyyən edilməmiş, İranın və Yaponiyanın fəlsəfə tarixi kifayət qədər təhlil olunmamışdır.

**İkincisi**, bir sıra Şərq və Qərb ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda 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. Sovetlər dövründə fəlsəfə tarixinin öyrənilməsində, bir qayda olaraq, sinfilik, partiyalılıq prinsipi əsas götürülmüş, idealizm mövqelərindən çıxış edən filosoflar kəskin tənqid olunmuş, dini dəyərlərimiz düzgün qiymətləndirilməmiş, materialistlərin yaradıcılığı yüksəklərə qaldırılmışdır. Adətən, Qərbin Platon, Akvinalı Foma, Berkli, Yum, Kant, Hegel, Şərfin Əl-Fərabi, Əl-Biruni, İbn-Sina, Bəhmənyar, Şəbüstəri kimi filosoflarının fəlsəfi fikir tarixində xidmətlərindən danışılan zaman onların idealist baxışları kəskin tənqiddə məruz qalmışdır. Rusiyanın Solovyov, Berdyayev, Bulqakov, Losyev kimi görkəmli filosofları idealizm mövqelərindən çıxış etdiklərinə görə təqib olunmuş, onların bir qismi siyasi və dini baxışlarına görə xarici ölkələrə sürgün edilmişlər.

**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 ideolojişdirilmiş və siyasətləşdirilmiş, onun ehkam kimi qəbul edilmiş ayrı-ayrı müddəalarının həyata tətbiqi yolverilməz dərəcədə bayağılaşdırılmışdır. Müasir dövr-

də isə bunun əksinə, marksizm fəlsəfəsi metafizikcəsinə inkar edilir, onu fəlsəfi dünyamızdan qoparıb bir kənara atmaq cəhdləri göstərilir. Dərslikdə bu vacib məsələyə də münasibət bildirilməsi, dünya fəlsəfi fikrinin inkişafı tarixində marksizm fəlsəfəsinin həqiqi yerinin müəyyən olunması nəzərdə tutulmuşdur.

**Dördüncüsü**, fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində bəzən Şərq və Qərb biri-birinə qarşı qoyulmuş, belə bir yanlış fikir yürüdülmüşdür ki, guya bəzi xalqlar — almanlar, yunanlar və s. fəlsəfi ideyalar xəzinəsinə sanballı töhfələr vermiş, Şərq filosoflarının isə bu sahədə ciddi bir xidməti olmamışdır. Bir çox 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 bütün fikirlər vaxtilə Şərq filosofları tərəfindən irəli sürülmüşdür. Dərslikdə bu ziddiyyətli fikirlərə də aydınlıq gətirilmişdir.

**Beşincisi**, Sovet hakimiyyəti illərində yazılmış dərsliklərdə bir qayda olaraq fəlsəfə tarixçiləri fəlsəfədə partiyalılıq və sinfilik prinsipini əsas götürərək, məlum səbəblərdən idealizm fəlsəfəsinə, dini dəyərlərimizi düzgün qiymətləndirməyən tədqiqatçılarımız 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.

Şübhə etmirik ki, bu dərslik yaşadığımız, indiki globallaşma və integrasiya dövründə xarici ölkələrin fəlsəfi və dini fikir tarixinin öyrənilməsində, Qərb və Şərq xalqları arasında

tarixən mövcud olan ənənəvi varislik əlaqələrinin müəyyən edilməsində və onların daha da inkişaf etdirilməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edəcəkdir.

Bütün bunlar heç də o demək deyildir ki, biz xarici ölkələrin fəlsəfə tarixini öyrənməklə, öyrətməklə və tədqiq etməklə kifayətlənməliyik. Əlbəttə yox. Hələ XIX əsrin axırlarında Şərqi böyük mütəfəkkiri Cəmaləddin Əfqani yazdı: «Bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımi nəticə çıxarmaqda çətinlik çəkər».<sup>3</sup>

Biz Şərqi və Qərbi fəlsəfi fikir tarixini dərinləndirərək, ondan istifadə edib respublikamızda fəlsəfə elminin tədqiqi və tədrisini zamanın tələbləri səviyyəsinə qaldırmalı, ümumbəşəri fəlsəfi dəyərlərin yaradılmasına nail olmalıyıq.

*Müəllif*

## BİRİNCİ FƏSİL

### FƏLSƏFƏ TARİXİNİN PREDMETİ. XARİCİ ÖLKƏLƏRİN FƏLSƏFƏ TARİXİNİ ÖYRƏNMƏYİN ZƏRURİLİYİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ. FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ, VARISLIK ƏLAQƏLƏRİ, İNTEQRASİYASI, SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ KOMPARATİVİST (MÜQAYİSƏLİ) TƏHLİLİ

#### 1. FƏLSƏFƏ TARİXİNİN PREDMETİ. XARİCİ ÖLKƏLƏRİN FƏLSƏFƏ TARİXİNİ ÖYRƏNMƏYİN ZƏRURİLİYİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ

.Fəlsəfə tarixi bəşəriyyətin fəlsəfi ideyalarının yaranması və inkişafı haqqında elmdir. Bu elm dinlə, əsativlə, ruhlar haqqında təlimlərlə varislik əlaqəsinə malik olduğundan, həm də fəlsəfəyə qədər mövcud olmuş dünyagörüşü formaları haqqında təlim sayılır. Bir sözlə, fəlsəfə tarixi insanın fəlsəfi, dini və mifoloji təfəkkürünün tarixi inkişafı haqqında elmdir.

Fəlsəfi ideyaların, elmi biliklərin inkişafının müəyyən mərhələsində meydana gəlmiş fəlsəfə tarixi ümumbəşəri dəyərlər səviyyəsinə qaldırılaraq dünya mədəniyyətinin mühüm tərkib hissələrindən birinə çevrilmişdir. Fəlsəfə tarixi elminin yaranması ilə bu sahədə hökm sürən hərəmərcliyə son qoyulmuşdur.

Düzdür, antik yunan filosofları **Sokratın** təlimində,

**Platonun, Aristotelin** əsərlərində fəlsəfi ideyaların təhlilinə diqqət yetirilmişdir. Belə təşəbbüslərə orta əsrlər fəlsəfəsində də rast gəlmək mümkündür. Lakin fəlsəfə tarixi yalnız yeni dövrdə elm səviyyəsinə yüksəlmişdir. Bu dövrdə filosofların, dinşünasların, tarixçilərin, ədəbiyyatçıların, təbiətşünas alimlərin əsərlərinin dərinədən öyrənilməsi nəticəsində tarixilik prinsipinə, məntiqi mühakimələrə əsaslanan fəlsəfə tarixi elm kimi təşəkkül tapmışdır.

Fəlsəfə tarixçiləri əksər hallarda filosofların həyat və yaradıcılığını, yaratdıqları fəlsəfi ideyaların mahiyyətini sadəcə tədqiq və izah etməklə kifayətlənməmiş, həm də ayrı-ayrı fəlsəfi təlimlərin qarşılıqlı təsirini müəyyənləşdirmiş, fəlsəfənin ilk dünyagörüşü formaları ilə varislik əlaqələrinin elmi təhlilini vermişlər. Nəticədə naturfəlsəfənin, ontologiyanın, qnoseologiyanın, aksiologiyanın, dialektikanın, metafizikanın, materializmin, idealizmin, dinin, etikanın, estetikanın və sairənin daha mükəmməl tarixi yaranmışdır. Filosoflar son dərəcə əhatəli və mürəkkəb bir elm sahəsi olan fəlsəfə tarixinin predmetini müəyyənləşdirməyə də böyük əmək sərf etmişlər. İndi dünya fəlsəfəsində fəlsəfə tarixinin predmetinin çoxsaylı tərifləri vardır. Bununla belə, bu elmin predmetini daha aydın təsəvvür etmək üçün fəlsəfənin, mifologiyanın, dinin mahiyyətini, aralarındakı varislik əlaqələrini, biri-birinə münasibətini aydınlaşdırmağa hələ də ehtiyac duyulur.

Bu məsələyə fəlsəfənin, təbiətşünaslıq elmlərinin son nailiyyətləri əsasında baxmalı, indiyədək vərdiş etdiyimiz bir sıra sxemlərdən, təriflərdən, fəlsəfəyə, mifologiyaya və dinə düzgün olmayan münasibətlərdən imtina etməliyik. Buna nail olmaq üçün qısaca da olsa, mifologiyanın, dinin, fəlsəfənin obyektiv elmi təhlilini verməliyik.

Fəlsəfə məfhumu antik yunan dilində «fileo» (sevirəm) və «sofia» (müdrəklik) sözlərindən əmələ gəlmişdir, lüğəti

mənası isə hikməti, biliyi sevmək deməkdir. Lakin fəlsəfənin bu hərfi mənası nə onun predmetini, nə vəzifələrini, nə də məzmununu ifadə edir.

Fəlsəfə, hər şeydən öncə dünyagörüşüdür, ictimai şüurun ən əsas formalarından biridir, dünya və onun dərk olunması haqqında ən ümumi baxışlar sistemidir. Onun kökləri təxminən 3 min il bundan öncəyə, b.e.ə. VII-VI əsrlərə gedib çıxır. Fəlsəfə anlayışının meydana gəlməsi **Hərodotun, Heraklitin və Pifaqorun** adları ilə bağlıdır. Lakin «fəlsəfə» sözünü birinci dəfə **Pifaqor (e.ə.580-500)** işlətməmişdir. Bu sözün mənası isə ilk dəfə **Platon (e.ə.428-348)** və **Aristotel (e.ə.384-322)** tərəfindən açılmışdır.)

Ayrı-ayrı dövrlərdə «fəlsəfə» sözü müxtəlif cür başa düşülmüş, ona çoxsaylı təriflər verilmişdir. Bu təriflər nə qədər müxtəlif olsa da, onların hamısı həqiqətə, müdriklığə sevgi anlamı üzərində cəmləşmişdir. Bir sözlə, fəlsəfə ilə məşğul olan müdrik insanlar varlığın, təfəkkürün qarşıya qoyduğu əsas suallara cavab tapmaq, «Dünya nədir?», «O obyektiv surətdə mövcuddur, yoxsa kimsə tərəfindən yaradılmışdır?», «İnsan nədir, necə yaranmış və dünyada hansı mövqeyi tutur?», «İnsan dünyanı dərk edə bilərmi?», «Bizim şüurumuz nədir, şüurun varlığa münasibəti necədir?» və i.ə. suallara cavab vermək istəmişlər. Fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formaları mifologiyadan, dindən və s. ibarət olmuşdur.

Mifologiya, yunanca «mythos», «logos» sözlərindəndir. Mənası «nəql etmək»dir; əfsanələr, dastanlar haqqında təlim deməkdir. Mifologiya cəmiyyətin erkən inkişaf səviyyəsi üçün səciyyəvi ictimai şüur forması olub, qədim xalqların fantastik varlıqlar, allahlar, qəhrəmanlar haqqında dastanlarını, əfsanələrini özündə birləşdirir. Mifologiyalarda dünyanın meydana gəlməsi, onun əvvəli və axırı haqqındakı suallara cavab verməyə cəhd göstərilmişdir. Mif həmişə uydurma və ya qondarma fikir olmamışdır. O, elmi nəzəriyyə və ya xüsu-

si dini təlim deyil, möcüzələr, qəribə əhvalatlar haqqında bilgilərdir. Bir sıra hallarda mif gerçəkliyin fantastik inikasıdır. Miflərdə din ünsürləri də vardır. Onlarda həm də insanların əxlaqi baxışları, gerçəkliyə estetik münasibətləri öz əksini tapmışdır. Bir sözlə, mif təbiətin, təbiət hadisələrinin, cəmiyyətdəki münasibətlərin qeyri-adi formada inikasıdır. Beləliklə, mifologiya ictimai şüurun formalarından biridir. Cəmiyyətin erkən inkişaf mərhələsində təbiətin, sosial gerçəkliyin hadisələrini anlama üsuludur.

( Din haqqında nə demək olar? Əlbəttə, dinin birmənalı tərifini vermək son dərəcə çətindir, bəlkə də mümkün deyildir. Dinə belə tərif vermək nisbətən məqbul sayıla bilər: Din – bir və ya bir neçə allahın, «müqəddəslərin», fəvqəltəbiiyyətin reallığına inamı əsas götürən, iki dünyanın – bu dünyanın və axirət dünyasının – «o dünyanın» mövcudluğunu qəbul edən, dünyanın meydana gəlməsi və inkişafını obyektiv idealizm mövqelərindən izah edən dünyagörüşüdür. Din ictimai şüur formalarından biridir. O, cəmiyyət həyatında, insanların şəxsi və sosial həyatında rol oynamış və indi də oynamaqdadır.

Kommunist rejimi dövründə dinə düzgün münasibət bəslənilməmiş, o, gerçəkliyin fantastik inikasını kimi qiymətləndirilmişdir. Engels deyirdi: «Hər bir din, insanların gündəlik həyatında onlara hökmranlıq edən xarici qüvvələrin insanların beynindəki fantastik inikasından... başqa bir şey deyildir». **K.Marks** dini xalqın tiryəki hesab edirdi. **V.İ.Lenin** dini və idealist təsəvvürləri «xəstə fantaziya» adlandırırdı. )

Dinə belə münasibətlə razılaşmaq olmaz. Din də fəlsəfə kimi dünyagörüşüdür, fəlsəfədən əvvəl yaranmışdır, hər ikisi dünyanı özünəməxsus formada izah edir, insanların şüuruna və əxlaqına təsir göstərir. İstər din, istərsə də fəlsəfə dünyanı dərk etmək vəzifəsini qarşıya qoyur, eyni zamanda insanın özünü dərk etməyə xidmət edir. Din də, fəlsəfə də



müxtəlif yollarla dünyanın meydana gəlməsi və onun inkişaf qanunauyğunluqlarını izah edirlər.

Dünya filosofları fəlsəfənin, mifologiyanın və dinin maraq dairəsini əsas götürərək, fəlsəfə tarixinin predmetini aşağıdakı qaydada müəyyən etmişlər.

Klassik alman 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. Biri-birindən təcrid olunmuş ideyaları elm hesab etmək olmaz»<sup>4</sup>. Hegelə görə, fəlsəfə tarixi mahiyyətə əgildən ibarət olan ideyaların tarixidir. O, saf təfəkkürü bütün varlığın əsası sayır, fəlsəfə tarixini aqlın təzahürlərini öyrənən elm adlandırır.<sup>5</sup> Hegelə görə, fəlsəfə tarixi həm də ideyaların inkişafı sistemidir. Hegelin bu mülahizələrində dialektika ilə idealizmin əlaqəsi ifadə olunmuşdur.

Hegel bəzən ifrata vararaq, fəlsəfi ideyaları dini ideyalardan fərqləndirmirdi. Müasirlərindən birinin dediyi kimi, «ilahiyat Hegel fəlsəfəsinin beşiyidir». Hegel belə hesab edirdi ki, hər bir bilik dini hissələrin dərinliklərindən yaranır, ona görə də hər bir fəlsəfə dinlə başa çatmalıdır. Hegelin dediyi sözlərdə müəyyən həqiqət vardır. Bunlarla birlikdə, Hegel dəfələrlə göstərmişdir ki, fəlsəfənin və dinin məzmunu eynidir<sup>6</sup>.

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 mü-

2471680

barizəsi» 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, əsatirdən başlanğıc götürür, 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 ağıdır; ruh da, dünya ağı da – Allahın təxəllüs-ləridir. Göründüyü kimi, müasir Qərb dünyasının bəzi fəlsəfə tarixçiləri fəlsəfəni dinə tabe edir, bununla da fəlsəfə tarixini din tarixinin əlavəsi, onun bir budağı kimi götürürlər. Əlbəttə, bunlarla da razılaşmaq olmaz.

Dünya filosofları fəlsəfə tarixinin predmetinin müəyyən edilməsi sahəsində xeyli iş görmüşlər. Materializm mövqelərindən çıxış edən filosoflar fəlsəfə tarixini materializmin, idealizmin, dialektika və metafizikanın yaranması, inkişaf tarixi, onlar arasında qarşılıqlı mübarizənin tarixi, mühüm idrak kateqoriyalarının meydana gəlməsi, inkişafı haqqında elm adlandırmışlar<sup>7</sup>.

Marksizm-leninizm ideologiyasının hökmranlığı döv-ründə fəlsəfə tarixinin predmetinin müəyyən edilməsində bir sıra təhriflərə yol verilmişdir. 1945-ci ildə SSRİ Elmlər Aka-demiyasının 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 uğramış, onun oxunması qadağan edilmişdi. 1947-ci ilin iyun ayında Lenin-

qradda ölkənin görkəmli filosoflarının, partiya və dövlət xadimlərinin iştirak etdiyi böyük bir toplantıda G.F.Aleksandrovin bu kitabı geniş müzakirə olundu. Dərslük haqqında keçmiş Sov.İKP MK katibi A.A.Jdanov məruzə edərək G.F.Aleksandrovu partiyalılıq, sinfilik mövqeyindən uzaqlaşmaqda, fəlsəfə tarixinin predmetini düzgün müəyyən etməməkdə suçladı. A.A.Jdanov dedi ki, müəllif marksizm-leninizmə xas olan partiyalılıq prinsipindən imtina mövqeyində dayanır<sup>8</sup>. Bu irad nə ilə bağlı idi? G.F.Aleksandrov adı çəkilən dərslükdə fəlsəfə tarixinin predmetini müəyyən edərək fəlsəfi ideyaları materializm və idealizm cəbhələrinə bölməmiş, ümumiyyətlə, ideyaların yaranması və inkişafı tarixindən danışmışdı. Müəllif deyirdi: «Fəlsəfə tarixi, insanın onu əhatə edən aləm haqqında biliklərinin yüksələn xətt üzrə inkişafının tarixidir»<sup>9</sup>. Bu tarix həm də «çoxsaylı müasir ideyaların meydana gəlməsi və inkişafı tarixidir»<sup>10</sup>.

Mahiyətcə 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 fikir söylədi: «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»<sup>11</sup>. Diskussiya iştirakçılarının bəziləri də idealizm tarixinin fəlsəfə tarixindən çıxarılıb dinin tarixi ilə birlikdə öyrənilməsini təklif edirdilər.

Fəlsəfi təlimləri iki qrupa bölüb, birini elmi, digərini 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 müddəaların fəlsəfə tarixinə tətbiqi nəticəsində yaranmışdı. Fəlsəfə tarixinin

predmetini müəyyən edərkən birtərəfliliyə yol verilməməlidir. Dünya fəlsəfi fikir tarixində ümumbəşəri əhəmiyyəti olan bütün ideyalar, dünyagörüşü yönündən asılı olmayaraq, fəlsəfə tarixinə daxil edilməlidir.

**Nəticə.** Dünya fəlsəfəsinin müasir ənənələrinə əsaslanıb fəlsəfə tarixinin predmetini aşağıdakı qaydada müəyyən etməyi məqbul sayırıq: **fəlsəfə tarixi fəlsəfi ideyaların – varlıq, materiya, şüur, idrak, dialektika, metafizika, insan, din, mifologiya, ruhlar haqqında təlimlərin, fəlsəfi məktəblərin, cərəyan və istiqamətlərin meydana gəlməsini, inkişaf sistemini və mübarizə tarixini öyrənən elmdir.** Keçmiş təlimlərdə olduğu kimi, bu tərif də nisbi xarakterə malikdir. Zaman keçdikcə fəlsəfə tarixinin predmeti haqqındakı fikirlər dəyişəcək, yeni məna kəsb edəcək və daha da təkmilləşəcəkdir.

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 təfəkkürün qüvvəsinə inam yaradır, hadisələrin gedişini qabaqcadan görmək qabiliyyətini artırır. Bu elmi öyrənmədən bəşəriyyətin fikir tarixini izləmək, onu təhlil etmək, keçmişin filosoflarının yaradıcılığında müsbət və mənfi keyfiyyətləri ayırd etmək mümkün deyil. Dünya filosoflarının əsərləri ilə tanış olmaqla biz fəlsəfi fikir tarixinə yenidən baxır, onu saf-çürük edir, inkişafımıza mane olan ideyaları aradan qaldırır, müsbət say-

---

dıqlarımızı qoruyub saxlayır, yeni konkret şəraitdə daha da inkişaf etdiririk.

Fəlsəfə tarixinin öyrənilməsi böyük siyasi, tərbiyəvi əhəmiyyət kəsb edir, millətlər arasında əməkdaşlığın daha da möhkəmləndirilməsi üçün geniş imkanlar yaradır. Fəlsəfə tarixi ümumbəşəri əhəmiyyətə malik olmaqla, bu və ya başqa 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. Şərqi görkəmli fəlsəfə tarixçisi, 1962-1967-ci illərdə Hindistanın prezidenti olmuş **S.Radhakrişnan** vaxtilə bu barədə belə demişdir: «Hindistanla ABŞ arasında xeyirxah münasibətlər yaratmaq üçün hər iki xalqın fəlsəfi fikir tarixini öyrənmək lazımdır. Bu, Hindistana daxil olan Uol Strid dollarından daha faydalı olar». Hələ 60-cı illərdə Harvard Universitetinin (ABŞ) professoru **U.E.Xokinq** yazırdı ki, Şərqi həyata münasibəti onun dini və fəlsəfi fikrində ifadə olunur. Ona görə də bizim mənafeyimiz tələb edir ki, Şərqi dünyanı duyma üsullarının tarixi mənbələri ilə daha yaxından tanış olaq. İstanbul Universitetinin professoru **Məcidi Göybörk** fəlsəfə 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 dövrün fəlsəfəsi» 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 öyrənilməsi çağdaş Azərbaycanın ali məktəbləri üçün də xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Ümummilli liderimiz 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 açma bilməyəcəyik.<sup>12</sup>

Heydər Əliyevin bu tövsiyələri Təhsil Nazirliyinin humanitar elmlər konsepsiyasında da öz əksini tapmışdır. Konsepsiyada göstərilir: «Ali məktəblərimizdə klassik fəlsəfənin, fəlsəfə tarixinin, xüsusilə də Şərqlə 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. Bəşəriyyətin fəlsəfi, ictimai-siyasi və dini fikir tarixini öyrənmədən, bunu ali məktəb tələbələrinə öyrətmədən geniş dünyagörüşünə malik kadrlar hazırlamaq mümkün deyil. Daha sonra konsepsiyada qeyd edilir ki, ali məktəblərdə fəlsəfə tarixi fənninin tədrisinin səmərəliliyini artırmaq üçün gələcək illərdə onun müstəqil bir fənn kimi ali məktəblərin humanitar fakültələrində, Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin isə bütün ali məktəblərdə tədrisi məqsədəuyğun olardı.

Bu sözlər Heydər Əliyevin 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 lazımı diqqət yetirilməmişdir. Tədris planlarında marksizm fəlsəfəsinin tədrisinə 120-140 saat ayrıldığı halda, 3000 illik tarixə malik dünya xalqlarının, o cümlədən Şərqlə, milli respublikaların fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsinə humanitar fakültələrdə 56-72, təbiətşünaslıq fakültələrində 10-12 saat vaxt verilirdi.

Moskvada tərtib edilmiş fəlsəfə tarixi proqramında İslam dünyasının, ümumən Şərqlə xalqlarının fəlsəfi fikir tarixinin tədrisinə cəmi 10-12 saat ayrılırdı. «Fəlsəfə tarixi» dərsləklərində, «SSRİ-də fəlsəfə tarixi» adlanan 5 cildlik kitabda Şərqlə 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 dərsləklərdə bütün milli respublikalardan daha çox Azərbaycan xalqının fəlsəfi, ictimai-siyasi fikir tarixinin öyrənilməsinə biganəlik göstərilməmişdir. Qədim Azərbaycanın zərdüştlük (Avesta) və **Kitabi-Dədə Qorqud** fəlsəfəsi tamamilə nəzərdən qaçırılmışdır. Dərsləklərdə orta əsr Azərbaycan fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri **Zəncani, Bakuvi, Bəhmənyar, Nizami, Sührəverdi, 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. Bundan başlıca məqsəd Şərqlə 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.

Ümummilli liderimiz Heydər Əliyev göstərmişdir ki, biz Şərqlə xalqlarının, o cümlədən bütün türk dünyasının, Azərbaycan xalqının Qərb ölkələrinin fəlsəfi və dini fikir tarixinin öyrənilməsinə nail olmalı, 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 iz qoyub getmiş şəxsiyyətlər kimi tanıtmacağı məqsədəuyğun 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, elmə 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»<sup>13</sup>.

H.Ə.Əliyevin tövsiyələrinə uyğun olaraq, biz ali məktəblərimizdə dünya fəlsəfəsinin, o cümlədən Şərqi və Azərbaycanın, Qərbi fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirməliyik. Fəlsəfə tarixinin daha dərinədən mənimsənilməsi üçün bütün ali məktəblərin humanitar fakültələrində onun müstəqil fənn kimi tədrisinə nail olmalıyıq.



## 2. FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ, VARİSLİK ƏLAQƏLƏRİ VƏ İNTEQRASIYASI

Fəlsəfi ideyalar dünyanın bütün ölkələrində filosoflar, müxtəlif elm sahələrində çalışan çoxsaylı alimlər tərəfindən yaradılmışdır. Bu ideyaları sadə fikirlər və ya fikirlər toplusu ilə eyniləşdirmək olmaz.

Fəlsəfi ideyalar elmin, təcrübənin nailiyyətlərinə, dini dəyərlərə və s. əsaslanan ümumiləşdirilmiş mühüm ideyalaradır. Onlar gerçəkliyi düzgün əks etdirən fikirlər olub cəmiyyətə, insan təfəkkürünə, bütün bəşər mədəniyyətinə dərinədən təsir göstərirlər. Təcrübəyə əsaslanan fəlsəfi ideyalarla yanaşı, gerçəkliyin inkişafına, insanların sosial və şəxsi həyatına təsir göstərən dini ideyaların əhəmiyyətini də inkar etmək olmaz.

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

Bəs bu ideyalar necə meydana gəlir və inkişaf edir? Dərsliyimizin bu bölməsində işıqlandırmaq istədiyimiz əsas məsələlərdən biri də onların öyrənilməsindən ibarətdir. Dünyaya fəlsəfə ədəbiyyatında bu barədə çoxsaylı, ziddiyyətli fikirlər mövcuddur. İdealizm mövqelərindən çıxış edən filosoflara görə, fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi mənəvi amillərlə – dinlə və əsətlərlə bağlıdır. Onlar bu amilləri insanların həqiqəti dərk etməsi yolunda göstərdikləri cəhdlərlə, «təmiz ağıln» və «mütləq ruhun» fəaliyyəti ilə izah etməyə çalışırdılar.

Qərb fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən olan **Karl Yaspers (1883-1969)** və Avstriyanın katolik filosofu,

Vyana Akademiyasının professoru **İ.Fişl** sübut etməyə çalışdılar ki, fəlsəfə əsatirlərdən və dindən yaranmışdır. K.Yaspersin konsepsiyasına görə, «əsatirlərdən başlanan fəlsəfənin mənbəyi dindir». O, sübuta çalışdı ki, guya filosofluq insanın dini öz daxili işi kimi dərk etdiyi zaman yaranır. Yaspers həm də fəlsəfi ideyaları ruhi aləmin özünüifadəsi kimi qiymətləndirərək deyirdi ki, təfəkkürün yalnız beynimizin funksiyası olması haqqındakı fikir yanlıştır. O, bu qənaəti vulqar materializmin nümayəndəsi **Marks Büxnerdən** götürmüşdür. Bu məsələnin izahında İ.Fişlin fikri də K.Yaspersin fikirlərinə uyğundur. Onun «Fəlsəfə tarixi» kitabının birinci bölməsi «Fəlsəfənin teologiya tərəfindən hazırlanması» adlanır. Fişl bu kitabda «dinin fəlsəfənin ağışu olması» və «teologiyanın fəlsəfədən böyük» olması fikrini əsaslandırmağa çalışır.

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 görmək istəmirdi. Ancaq faktlara birinci dərəcəli əhəmiyyət verən fəlsəfə tarixçisi kimi, fəlsəfi təlimlərin tarixi şəraitlə əlaqəsini də daim açıb göstərməyə çalışdı. Obyektiv idealizm baxımından fəlsəfə tarixi dövrün substansional məzmunudur, yəni zaman etibarilə olmasa da, dərəcə etibarilə 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** (dünyanın əsasında məntiq qanunlarının dayandığı iddia edən nəzəriyyə) 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 saymağa məcbur olurdu. Bu dəyişikliklər, əsasən, zaman ruhunun – «xalq ruhunun» dəyişilməsinə aid edilirdi. Hegel sofistlərə, Sokrata, maarifçilik fəlsəfəsinə də bu baxımdan 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 birbaşa deyil, dolayısı ilə asılı xarakter daşdığını vurğulayırdılar. Vulqar materialistlər isə fəlsəfi nəzəriyyələrin nisbi müstəqilliyini danır, onların birbaşa iqtisadi münasibətlərdən asılı olduğunu sübuta çalışırıdılar. Onların bu fikri ilə razılaşmaq doğru 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 birbaşa deyil, dolayısı ilə asılı olur. Deməli, onlar nisbi müstəqilliyə malikdirlər.

Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafının izahında başqa fikirlərə də rast gəlirik. Bəzi filosoflar fəlsəfi fikirlərin inkişafını «ideyalar zənciri» kimi xarakterizə edirlər. Bu, o deməkdir ki, onlar fəlsəfi ideyaların inkişafının daxili məntiqinin rolunu mütləqləşdirir, bir fəlsəfi təlimi başqasından çıxararkən, yeni fəlsəfi sistemlə ictimai tələbat və dövrün elmi inkişaf tələbləri arasındakı əlaqəni nəzərə almırlar. Hər bir yeni fəlsəfi təlim keçmiş fəlsəfi təlimlərlə varislilik əlaqələri ilə bağlı olur, burada nə isə dəyişir, inkar edilir, nə isə qəbul olunur. Bütün bunlar isə yalnız ideyaların

filiyasiyası, ardıcıl bağlılığı ilə deyil, ictimai mühitlə, həyatın tələbi, elmin inkişafı ilə müəyyənləşdirilir.

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində materializm mövqelərindən çıxış edən bir sıra filosoflar isə fəlsəfənin əsatir və dinlə varislik əlaqələrini rədd edirdilər. Halbuki 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, din isə dünya, insan haqqında təhrif olunmuş, fantastik təsəvvürlər toplusu kimi qiymətləndirilirdi. Bu fikirlər məqbul sayıla bilməz. Çünki fəlsəfə ilə din arasında yaxınlığı inkar etmək olmaz. Həmin əlaqəni Marks özü də inkar etmirdi. Təəssüf ki, sonrakı dövrlərdə onun adını daşıyan təlimdə Marksın fikirləri təhrif olunmuş, fəlsəfə dinə, din fəlsəfəyə qarşı qoyulmuşdu. Marks yazırdı: «...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»<sup>14</sup>.

Elmi tədqiqatlar müəyyən etmişdir ki, dünyagörüşü ünsürləri vəhşi insanın animistik (ruhlara etiqadı əsas götürən dini təsəvvür (lat. anima – ruh)) 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 vücutlar tərəfindən idarə olunur. Guya həyatda olan hər bir təbii qüvvə onların hökmranlığını təcəssüm etdirir. İbtidai insanın animistik təsəvvürlərinə görə, dünya həyat ruhlarının hökmranlığından ibarətdir. O dövrdə animist baxışlar əsatirlər vasitəsilə təbiət hadisələri

arasındakı səbəbiyyət əlaqələrinin dərk edilməsinin ilk ifadəsi idi. Həmin təsəvvürlər sonralar daha da inkişaf edib idealist konsepsiyaların qərarlaşmasına gətirib çıxaran genetik prosesin başlanğıc nöqtəsi oldu.

Fəlsəfə də, din də dünyagörüşləridir. Hər ikisi insana xidmət edir, dünyanı dərk etmək vəzifəsini qarşıya qoyur. O ki qaldı mifologiyaya – əsativlərə, onların da qarşıya qoyduğu vəzifələr dünyanın izahı ilə bağlıdır. Mifoloji təfəkkürün ilk 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 saymışdır. İlk əvvəl allahlar, Yer, Göy necə meydana gəlmişdir? Çaylar, dənizlər, dağlar, ulduzlar və sairə necə yaranmışdır? Bu suallara cavab olaraq fəlsəfədə olduğu kimi, əsativlərdə 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**, rus filosoflarından **S.N.Trubetskoy** və başqaları təkidlə sübut etməyə çalışırdılar ki, Falesin və Milet məktəbinin başqa nümayəndələrinin fəlsəfəsi əsativlərlə sıx bağlı olmuş və heç bir zaman dinin və əsativlərin təsirindən kənar qalmamışdır. Falesin mövcudatın sudan, Anaksimenin bütün şeylərin, hətta allahların da havadan, Heraklitin ölənlər və ölməzlərin atəşdən əmələ gəlməsi haqqında fikirləri varislik əlaqələri ilə bağlıdır.

Yuxarıda dediklərimiz yalnız Milet məktəbinə deyil, Eley məktəbinin nümayəndələrinə, pifaqorçulara, Platona da aiddir. Tədqiqatçılar göstərirlər ki, insan düşüncəsinin mifoloji forması fəlsəfi fikrin inkişafının ilkin mərhələləri ilə yaxından bağlı olmuşdur. Fəlsəfi ideyaların əsativlərlə, dinlə varislik əsasında bağlılığını danmaq mümkün deyil. Əsativlər insan təfəkkürü inkişafının zəruri pillələrindən biri, hadisələr

arasındakı səbəbiyyət əlaqələrinin dərk edilməsinin ilk ifadəsi olmuşdur. Heç də təsadüfi deyildir ki, ilk yunan filosoflarının təfəkkürü uzun müddət əsətir 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 hansılardır? Fəlsəfənin bərqərar olmasında mənəvi-ruhani səbəblərin – dinin, əsatirlərin, insanların animistik təsəvvürlərinin əhəmiyyətini qəbul etməklə yanaşı, cəmiyyətin iqtisadi münasibətlərinin həmin ideyaların yaranmasında rolu da danılmazdır. Bu mənada ardıcıl materialistlərin və marksist filosofların fikrinə də biganə qalmaq düzgün olmazdı. Onlar sübut etməyə çalışırdılar ki, fəlsəfi ideyaların və hər bir başqa ictimai fikrin inkişafı cəmiyyət həyatının ictimai-iqtisadi şəraitindən asılıdır. Həmin ideyaların meydana gəlməsinin, inkişafının müəyyən edici amili istehsal münasibətləridir. Fəlsəfənin yaranıb inkişaf etməsinin səbəbi məhsuldar qüvvələrin vəziyyəti ilə müəyyən edilən cəmiyyətin iqtisadi quruluşunda axtarılmalıdır.

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 bugünə qədər də qalır.

Cəmiyyətin maddi həyatına fəlsəfənin münasibəti məsələlərinin aydınlaşdırılmasında mövcud olan birtərəfli təsəvvürlər aradan qaldırılmalıdır. Birinci növbədə fəlsəfənin yaranması və inkişafı səbəblərinin dayaz, bəsit, empirik təsviri tamamilə rədd edilməli, fəlsəfi təlimlərin dərk etmə məzmunu, mənası və əhəmiyyəti xüsusi tədqiq olunmalıdır. 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 mövcudluğunu 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.

Fəlsəfənin inkişafı ictimai mühitdən, cəmiyyətin maddi həyat şəraitindən təcrid olunmuş şəkildə, yalnız görkəmli filosofların yaradıcılığı ilə bağlana bilməz. Bununla yanaşı, fəlsəfi ideyaların yaranması və inkişafında şəxsiyyətin rolu da danılmazdır. 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. Ancaq biz görkəmli filosofların xidmətini qeyd etməklə kifayətlənsək, 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** (dünyaya idraki münasibət, hisslərin və duyğuların assosiasiyası) 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, fəlsəfi ideyaların qanunauyğun inkişafı ilə hazırlanmışdı. Sonralar bu fəlsəfi təlim, onun formalaşması və təşəkkül tapması Yumun əməyi ilə bağlıdır.

Yeni dövrün bir çox filosofları bu məsələni subyektiv

idealizm baxımından izah etməyə çalışmışlar. Qərb fəlsəfəsinin xeyli hissəsi fəlsəfi yaradıcılığın subyektiv təfsirinə yabançı idi. **F.Bekon** özünün «Yeni Orqanon»unda deyirdi: «Bu əsəri zəkanın törətməsindən daha çox zamanın törətməsi hesab edirəm»<sup>15</sup>. O, əsərin başqa bir yerində yazırdı: «Düzgün olaraq, həqiqətə zamanın oğlu deyirlər»<sup>16</sup>.

Hegelin həmin məsələyə münasibəti özündən öncəki filosoflardan xeyli fərqlənir. O göstərir ki, filosofun böyüklüyü onun anlatdığı fikirlərin tarixi zərurətə uyğun gəlməsindədir.

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

Son illər 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 «sekulyarizasiya prinsipi»nə (lat. dünyəvi, dünyaya aid olan) əsaslanmalıdır. Yəni fəlsəfə təlimləri elə təfsir edilməlidir ki, burada onların əhəmiyyətinin yeganə meyarı təkraredilməzlik olsun. **P.Rikkyor** adlı başqa bir filosof M.Herunun fikirlərini təsdiq edərək göstərir ki, bu və ya başqa fəlsəfi müddəaların həqiqiliyi məsələsi müzakirə edilməməlidir, ona görə ki, fəlsəfi təlimlər nə həqiqidir, nə də saxta – onlar yalnız müxtəlifdirlər.



Filosofun şəxsi qabiliyyətini nəzərə almaqla, eyni zamanda, onu biliyin istər maddi, istərsə də mənəvi-ruhani qaynağından ayırmaq olmaz. Böyük mütəfəkkirin adı 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 bilər.

Ardıcıl materialistlər, marksist filosoflar belə hesab etmişlər ki, fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi və inkişafının həlledici, müəyyənədicisi amili cəmiyyətin maddi həyat şəraiti, onun istehsal üsuludur. Lakin fəlsəfənin inkişafını filosoflardan kənarında təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bir şəxsiyyət kimi müəyyən baxışlar sistemini işləyib hazırlayan filosofun uğuru yalnız fərdi inkişafın deyil, eyni zamanda ictimai inkişafın nəticəsidir. Bu, heç də o demək deyildir ki, fərdi xüsusiyyət ikinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir.

Fəlsəfə dühalarının yaradıcılıq fəaliyyətini yalnız onların fərdi xüsusiyyətləri ilə izah etmək, bu fərdiliyi dövrün ictimai fenomeninə qarşı qoymaq böyük səhv olardı. Bununla belə, ictimai şüurla fərdi şüur arasındakı fərqi danmaq 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, fəlsəfi biliklərin inkişafında mərhələ və 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 problemlərin həllində müəyyən əhəmiyyət kəsb edirlər. 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. Yoxsa fəlsəfi ideyaların əmələ gəlməsi haqqında aydın təsəvvür yaratmaq olmaz. Bu barədə vahid təlim işləyib hazırlamaq özü də imkan xaricindədir.

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 də vardır. Hər bir ölkənin fəlsəfi fikrinin müxtəlif yönələri, səciyyəvi xüsusiyyətləri və millətlərin 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 etibarilə, Qərb ölkələrinə nisbətən Şərqdə daha öncə formalaşmış, fəlsəfi ideyaların beşiyi Misir və Babilistan olmuşdur. Fəlsəfə eramızdan əvvəl təxminən birinci minillikdə Hindistanda, VI-V əsrlərdə Çində yaranmışdır. Azərbaycanda isə fəlsəfi fikrin meydana gəlməsi eramızdan öncəki II-I minillərin qovuşağında fəaliyyət göstərmiş Zərdüştin adı ilə bağlıdır. Dünya mədəniyyətinin ən qədim və görkəmli nümunələri «Avesta» dini-fəlsəfi biliklər toplusunun əsasında yaranmışdır.

Şərq və Qərb filosoflarının fikirləri nə qədər müxtəlif, rəngarəng olsa da ta qədim zamanlardan onları düşündürən fəlsəfi problemlər əsasən eyni olmuşdur: dünya necə yaranıb, mövcud varlığın ilkin səbəbi nədir, Yer üzərində canlı həyat – bitkilər, heyvanlar, insanlar necə əmələ gəlib, 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 edilirdi. Onun bərqərar olması cəmiyyətin və dövlətin meydana gəlməsi ilə də bağlıdır. 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 biri-birindən bəhrələnməsi, onların qarşılıqlı əlaqəsi və təsiri nəticəsində mümkün olmuşdur. Məsələn, akademik Makovelski müəyyən etmişdir ki, Midiya maqlarının təlimi Demokritə müəyyən təsir göstərmişdir<sup>17</sup>. Təfəkkür tarixi sübut edir ki, əksər hallarda Şərq və Qərb filosofları biri-birinin 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 Şelling (1775-1854)** Şərq fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olmuş, onu dünya sivilizasiyasının başlanğıcı hesab etmişlər. Görkəmli alman filosofu Hegel «Avesta»dan bəhrələnməmişdir. Aristotel Bəhmənyara, Nizamiyə, Füzuliyə, əl-Fərabiyə, əl-Biruniyə, İbn Sinaya və başqalarına güclü təsir göstərmiş, 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 biri-birindən bəhrələnmişlər. Karl Yaspers göstərmişdir ki, istər Şərq və istərsə də Qərb filosofları biri-birinə müraciət etmişlər. O yazırdı: «O vaxt Çində Konfutsi və Lao-Tszi yaşamış və Çin fəlsəfəsini yaratmışlar. Hindistanda Upanişadalar təşəkkül tapmış, Budda yaşamışdır. İranda və Yaxın Şərqdə Zərdüşt xeyir və şər arasında gedən mübarizəni öyrətmiş, Fələstində peyğəmbərlər biri-birini əvəz etmişdir. Yunanıstanda Homer, Heraklit, Platon və mexanikanın banisi Arximed yaşamışdır».<sup>18</sup> Bu filosoflar biri-birləri ilə varislik əlaqələri ilə bağlı olmasaydılar, ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb edən fəlsəfi dəyərlər yarada bilməzdi.

Bizim zamanımızda filosofların bu problemə münasibətləri necədir? Tarixi inkişafın çağdaş mərhələsində dünya fəlsəfə elminin qarşısında duran əsas vəzifələrindən biri də ümumbəşəri mədəni irsin meydana gəlməsində Şərq və Qərb filosoflarının yeri və rolunu müəyyən etməkdən ibarətdir.

Mədəni irs dedikdə, milli mədəni ənənələr, dünyagörüşü və əxlaqın dayanıqlı standartları, mənəvi normaları, təfəkkür stereotipləri, siyasi, hüquqi və fəlsəfi ideyalar, estetik təsəvvürlər kimi mühüm mənəvi dəyərlər anlaşılır. Onlar ictimai əhəmiyyətə malik olan, ümumi sərvətə çevrilən fikir və mənəviyyatı özlərində cəmləşdirir, xalqın müasir varlığının tarixi köklərini, qaynaqlarını təşkil edirlər. Hər hansı xalqı bunlardan ayırmaq, onu tarixən sınılanmış çoxşaxəli istiqamətdən sapdırıb, dünya ilə əlaqələrini qırmaq deməkdir.

Bunlarla birlikdə, o da nəzərə alınmalıdır ki, bəzən bu və ya başqa dünyagörüşün köklü stereotipləri yeni baxışları, yeni yolları – cəmiyyətin təşkil olunmasının daha mükəmməl formalarına doğru aparıcı yolları görməyə mane olur. Bu stereotiplər hansılardır və onlar nə qədər mühafizəkardır? Dünya filosofları bu suallara cavab verməyə səy göstərirlər. Materialist filosoflar mədəni irsi bircəhətli və birnövlü hadisə kimi deyil, müxtəlif ictimai ənənələri özündə birləşdirən və

ictimai-iqtisadi təşkilatların müxtəlif komponentləri ilə bağlı olan canlı, mürəkkəb orqanizm kimi araşdırırlar. Hər bir xalqın mənəvi irsində başqa xalqlarınkı ilə eyni olmayan dünya-görüşü çalarlarının mövcud olması qaçılmazdır. Hətta bir-birinə tamamilə zidd sinfi qüvvələrin eyni fenomenə, lakin onun müxtəlif aspektlərinə üz tutması bununla bağlıdır.

Tədqiq olunan məsələnin aktualıq dərəcəsi konkret bölgənin, konkret ölkənin tarixi şəraitlərindən asılı olaraq dəyişir, irsin gerçək məkan-zaman ictimai kontekstindəki rolu ilə müəyyən edilir. Bu gün hadisələrə belə yanaşma üsulu Şərq ölkələrində Avropaya nisbətən daha böyük rol oynayır. Əlbəttə, bu da səbəbsiz deyil. Bir sıra səbəblər üzündən uzun müddət Şərq ölkələrində sosial məsələlərin hərtərəfli həlli mümkün olmamışdır və cəmiyyət keçmişin əfsanəviləşdirilməsi, ənənələrin fetişləşdirilməsi ruhunda yaşamışdır.

İndi də həmin ölkələrdə keçmişin irsi müasir ictimai gerçəkliyin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edir: onu təşkil edən dəyərlər gerçəkliyin bütün aspektlərinin determinantlarıdır. Mənəvi həyatın yeni hadisələri həmin mədəniyyətin mövqeyindən formalaşdırılır. Bu hala qarşı durarkən çox mühüm bir məsələ nəzərə alınmalıdır. Şərq ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda çağdaş mədəniyyətin yayılması milli mədəniyyətin qərbləşdirilməsinə səbəb olur. Bu, olduqca həssas məsələdir. Qərb ideologiyası, elmi və ədəbiyyatının nüfuz etmə həddinə uyğun olaraq, Şərq ölkələrinin mənəvi həyatından doğma irsin mühüm hissəsi sıxışdırılır, onların yox olması təhlükəsi meydana çıxır. Təsadüfi deyildir ki, ənənəvi mədəniyyətin taleyi üçün narahatlıq kütlələrin siyasi mübarizəsinin ayrılmaz amillərindən birinə çevrilir.

Mənəvi irsin ən vacib tərkib hissələrindən biri fəlsəfi irsdir. K.Marksın obrazlı ifadəsinə görə, «hər bir həqiqi fəlsəfə öz dövrünün mənəvi kvintessensiyasıdır», «mədəniyyətin canlı ruhunu təşkil edir». Tarixin ilkin mərhələlərinin

də yaranmış milli sərvətlərin dirçəlişi, onun ideya məzmununun müasir mədəni-yaradıcı fəaliyyətin təcrübəsinə cəlb edilməsi çox vacibdir. Bu baxımdan, ümidverici haldır ki, biz Şərq dövlətlərində öz fəlsəfi irslərinə marağın yüksəldiyini müşahidə edirik. Müvafiq elmi ədəbiyyat, beynəlxalq və milli konqreslərdə bu mövzuda aparılan diskussiyalar, böyük tirajlarla çap olunan tərcümələr, qədim və orta əsrlərə aid abidələrin şərh olunması dediklərimizə əyani sübutdur. Keçmişin fəlsəfi sistemlərinə həsr olunmuş bir çox əsərlərin müəllifləri, diskussiyaların iştirakçıları, klassik əsərlərin tərcüməçiləri, görkəmli alimlər, məşhur mədəniyyət xadimləri ictimai fikrin yeni tələbata uyğun formalaşmasına böyük təsir göstərirlər.

İstənilən ölkədə, istənilən xalqın içərisində fəlsəfənin inkişafı mütləq əvvəlki dövrlərin dünyagörüşü məsələlərinə, onların həlledilmə üsullarına və subordinasiyası məsələsinə münasibətlərin aydınlaşdırılmasını nəzərdə tutur.

Daha erkən təlimlərin hərtərəfli dəyərləndirilməsi həmişə sonrakı dövr mütəfəkkirlərinin əsərlərində özünü göstərir. Bu dəyərləndirmə mütləq həmin təlimlərin məhdudluğu və ya sabit əhəmiyyəti haqqında mülahizələr yürüdülməsi ilə müşayiət olunur. Sonuncu halda onların mənimsənilməsinə ehtiyac yaranır, yəni məhdudluq atılır, yaşarı cəhətlər qorunub saxlanılır. Doğrudan da Şərqdə (elə Qərbdə də) irsin bu və ya başqa komponentlərini mənimsəmədən heç bir fəlsəfi cərəyan, heç bir fəlsəfi məktəb keçinə bilməz. Ümumilikdə mənəvi irs, xüsusi olaraq fəlsəfi irs iki funksiya yerinə yetirir – onları şərti olaraq «nəzəri» və «ictimai» adlandırmaq olar. Bu irsdən, bir tərəfdən, nəzəri mühakimələr yaratmaq üçün, digər tərəfdən isə ictimai-siyasi hadisələri əsaslandırmaq üçün istifadə edilir. Kəskin nəzəri suallara daha uyğun cavablar tapmaq və konkret siyasi fəaliyyətləri işıqlandırmaq üçün də ona müraciət olunur. Bu zaman mühafizəkar ünsürlərdən qabaqcıl və hətta inqilabi məqsədlər üçün istifadə olunması

və ya əksinə, müsbət ünsürlərin köməyi ilə mürtəcə tədbirlərin müdafiəsi mümkündür. Bu isə onların deformasiyası və təhrif olunması deməkdir.

Şərq dövlətlərində müxtəlif ictimai təbəqələrin və ideoloji qruplaşmaların nümayəndələri ənənəvi dünyagörüşü məsələlərinin araşdırılması və müzakirəsinə müxtəlif cür yanaşırlar. Müasir dövrdə konsepsiyaların diapazonu çox genişdir – açıq-aydın mədhyana konsepsiyalardan tutmuş açıq nihilist ideyalaradək. Bəziləri fəlsəfi irsdə özlərinin mədəni və fəlsəfi nəzəriyyələrinə dayaq axtarırlar. Çox vaxt bu, keçmiş təlimlərin total «qalvanizasiyası» ilə müşayiət olunur və onları «milli ruh»un ifadəsi adlandırırlar. Özlərininki olan fəlsəfi doktrinaları qeyri-milli (digər millətə xas) doktrinalara qarşı qoyurlar – həmin qeyri-milli doktrinalar «yabançı» ünsürlər kimi təsnif olunur. Sonuncuların ideoloji çaları oxşar nəzəriyyələrin müəlliflərini az maraqlandırır: onlar burjua və marksist fəlsəfəsinə eyni dərəcədə mənfi münasibət bəsləyirlər. Digərləri isə Qərb və Şərq mədəniyyətləri arasında dialoqun vacibliyi müddəasından çıxış edərək, milli ənənələrin xarici ölkə müəlliflərinin konsepsiyaları hesabına zənginləşməsinin mümkün olduğunu göstəyirlər. Özü də birinci halda olduğu kimi, əks ideoloji təmayülün təlimlərinə üz tutma halı müşahidə olunur. «Sintez» nəzəriyyəsinin yaranma səbəbi bundadır. Üçüncü qrup isə qədim və orta əsrlər fəlsəfi sistemlərinə münasibətdə kəskin mənfi mövqe tutur.

Mürtəcə dairələrin ideoloqları, mühafizəkar əhval-ruhiyyəli alimlər yurdsevərlik duyğularından öz mənafeləri üçün istifadə edərək keçmişin fəlsəfi nəzəriyyələrinin ən mürtəcə ünsürlərini belə dirçəltməyə çalışır, onların qabaqcıl məzmunu haqqında isə susur və ya onu təhrif edirlər. Bunun əksinə olaraq, qabaqcıl elmi ictimaiyyət gələcək ictimai və mədəni inkişafı stimullaşdıran, kütlələri humanizm, demokratiya və ictimai tərəqqi ideallarının qələbəsi üçün mübarizəyə ruhlan-

diran klassik irsin sabit dəyərlərini anlamağa və açmağa çalışır. Fəlsəfi irs problemlərinin bu yolla aktuallaşması onun araşdırılması məsələsini ideoloji mübarizənin ön sırasına çıxarır.

Qeyd etdiyimiz məsələyə Şərq ölkələrində artmaqda olan maraqdan bəhs edərkən onun araşdırılması sahəsində nəzərəçarpan irəliləyişlərdən söz açmamaq mümkün deyil. Əgər son dövrlərdə məsələnin özünün qoyuluşu yetərli deyildisə və alimlərin əksəriyyəti Şərq xalqları dünyagörüşünün Qərb dünyagörüşündən köklü surətdə fərqləndiyini, gerçəkliyin «intuitiv» qavranılmasının yalnız Şərqə xas olduğunu ehtimal edirdilərsə, XX əsrin ikinci yarısından vəziyyət dəyişməyə başlayır.

Hazırda tədqiqatçılar «Şərq süuru»nun fəlsəfi təfəkkürə qadir olmaması barədə Avropa mərkəzçiliyi baxışlarını qətiyyətlə rədd edirlər. Bununla yanaşı, onların bir çoxu hələ də fəlsəfənin sırf «Qərb mücərrəd mühakiməsi» olması kimi məhdud təsəvvürlərdən də azad olmamışlar. Onlar müxtəlif bölgələrin (Şərq-Qərb) mədəni inkişafının ümumiliyinə etinasızlıq göstərərək və bunlardan birinin dünyagörüşünü mütləqləşdirərək, ənənəyə əsaslanan mədəniyyət sistemində fəlsəfənin mövcudluğunu danırırlar. Ancaq bununla belə, bu qrupun baxışlarında da dəyişikliklər baş verməkdədir. Artıq onların əsərlərində hər cür fəlsəfi spekulyasiyanın üzərində dayanan irrasionallığın «Şərq ruhu» üçün əlçatmazlığı ideyaları mövcud deyildir. Şərqin özü də artıq vahid bir mədəniyyət monoliti kimi deyil, bir sıra mədəni arealların birləşməsi kimi çıxış edir – bu mədəni areallardan hər biri inkişafın yalnız ona xas olan əlamətlərinə, başlanğıclarına və dominantlarına malikdir. Lakin bəzən spesifik xüsusiyyətlərin xüsusi qeyd edilməsi ona gətirib çıxarır ki, alimlər özünəməxsus ərəb, hind, çin, yapon və başqa bu kimi dünyagörüşlərinin olmasını təsdiqləyirlər. Nəzəri axtarışlar prosesinə fəlsəfə, tarix, sosiologiya, psixologiya, məntiq, dinşünaslıq,



bədii yaradıcılıq üzrə zəngin material cəlb olunsa da, tədqiqatçıların ümumi metodoloji mövqeləri həmin materialı lazımi dərəcədə mənalandırmağa imkan vermir. Bundan əlavə, bəzi tədqiqatçılar tərəfindən irəli sürülən nəzəriyyələr elmi idraka qarşı yönəlir və onlardan mürtəcə təbliğat tərəfindən milliyyətçi əhvali-ruhiyələrin qızıqdırılmasında istifadə olunur.

Lakin Şərqi xalqlarının ənənəvi dünyagörüşlərinin araşdırılmasında buna bənzər baxışlar artıq bu mövzuda yazılan çoxsaylı əsərlər üçün tipik səciyyə daşımır. Bu əsərlərdə əsas motiv Şərqi və Qərbi mədəni-mənəvi inkişafının ümumiliyini əsaslandırmaq, fəlsəfəni milli mədəniyyətlərin üzvi hissəsi kimi tanımaq istəyidir. Bu əsərlərin müəllifləri zəngin faktlarla dolu material əsasında göstərilir ki, Şərqi xalqları öz çoxəsrlik tarixlərinin müxtəlif mərhələlərində dünyanın mahiyyəti, həyatın mənası, insanların qarşılıqlı münasibətlərinin təbiəti haqqında məsələləri irəli sürmüş və həll etmişlər.

Müasir dövrdə filosoflar keçmişdə yayılmış müxtəlif təlimlərin – ictimai həyat təmayülü ilə, tarixi tələblər və vəzifələrlə əlaqəsini açmalıdırlar. Məsələyə bu cür yanaşma, həmçinin bir milli mədəniyyət daxilində müxtəlif hərəkətlərin rolunu anlamağa kömək edir; onlar müasir qabaqcıl dünya tərəkürünün ən yeni fəlsəfi cərəyanları ilə tutuşdurularaq qiymətləndirilir. Burada regional və milli xüsusiyyət məsələsi də başqa, real xarakter kəsb edir. Çox vaxt bəlli olur ki, Şərqi ölkələrinin iqtisadi, ictimai, elmi-texniki və digər sahələrdəki inkişaf səviyyələrinin müxtəlifliyi, ilk növbədə Avropa dövlətləri ilə müqayisədə onlarda müxtəlif ideoloji məsələlərin irəli sürülməsini şərtləndirir ki, bu da özünəməxsusluğun nəzərə alınmasını zəruriləşdirir. Məsələn, elmi-texniki nailiyyət və nəzəriyyələrin mənimsənilməsinə ehtiyacı olan Asiya və Afrika ölkələri Qərbdə yayılmış nəzəriyyələrin ssienist (lat. scientia və ing. science – bilik, elm sözündən) yönlerini qəbul edə bilmirlər.

### 3. ŞƏRQ-QƏRB FƏLSƏFİ ƏNƏNƏLƏRİNİN SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ONLARIN KOMPARATİVİST (MÜQAYİSƏLİ) TƏHLİLİ

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 ilahiyyat və insan probleminə, təbiət elmlərinə və idrak nəzəriyyəsinə yönəlmişdi. Qərbdə isə filosoflar insan problemi ilə yanaşı, həm də naturfəlsəfi, ontoloji, qnoseoloji, məntiqi, hüquqi, siyasi problemləri 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 edilir. Şərq fəlsəfəsində mifologiyanın və «Riqveda»nın (Qədim Hind dini məcmuələrindən birinin adıdır) təqdim etdikləri xeyli kateqoriyalar heç bir dəyişiklik edilmədən qəbul olunurdu. Qərb fəlsəfəsində yeniliyə meyl, fərdiliyin ümumi ənənədə qabardılması cəhdləri müşahidə edilir. Şərq fəlsəfəsində isə ənənəvilik 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 cəmiyyətə vəhdətdə tədqiq edilir, aforizmlərə üstünlük verilirdi.

Bütün bunlara baxmayaraq, bir sıra filosoflar Şərq və Qərb fəlsəfəsinin biri-birinə olan qarşılıqlı təsirini inkar edir, bu təsirin nailiyyətlərini kiçiltməyə çalışırdılar. Bəzi filosoflara görə, dünyada elə xalqlar olmuşdur ki, onlar bəşəriyyətin fəlsəfi ideyalar xəzinəsinə heç bir şey verə bilməmişlər. Müasir avropamərkəzciliyin nümayəndələrindən **Vilyam Hans** hesab edir ki, fəlsəfə terminini Şərq təfəkkürünə aid etmək olmaz. Guya ona görə ki, Şərq filosofları dərin fəlsəfi fikirlər söyləmək qabiliyyətinə malik deyildir: «Onların qarşıya qoyduğu məsələlər əsl fəlsəfənin predmeti, obyektinə 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 saymışlar. Alman klassik fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndəsi Georgi Vilhelm Fridrix Hegel demişdir ki, yalnız Qərbi Avropa xalqları – yunanlar, romalıları, xüsusilə almanlar «mütləq ruhun» fəlsəfi sərvətlərini özlərinin «milli ruhunda təcəssüm etdirə bilmişlər. Yalnız bu xalqlar fəlsəfi fikrin inkişafı tarixinə layiqli töhfə vermişlər». Guya əsl mənada fəlsəfə Qərbdən başlanır, yalnız Qərbdə «özünü-anlama azadlığı» yüksəlir<sup>13</sup>. Hegel Şərq təfəkkürünü fəlsəfi fikrin aşağı səviyyəsi sayırdı. 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.

Qərb fəlsəfə tarixçilərinin Şərq fəlsəfəsinə qarşı olan birtərəfli münasibəti Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor S.Xəlilovun «Fəlsəfə: tarix və müasirlik» adlı kitabında düzgün olaraq tənqid edilmişdir. Müəllif bu barədə belə yazır: «Orta əsrlər fəlsəfəsi adı altında çıxan kitablarda... çox vaxt orta əsr «islam» fəlsəfəsinə demək olar ki, yer verilmir.»<sup>19</sup> Bu həqiqətən də belədir. F.Ç.Koplostonun irihəcmli «Orta əsrlər fəlsəfəsi tarixi» kitabında islam fəlsəfəsinə cəmi 25 səhifə yer ayrılmışdır.<sup>20</sup> Halbuki həmin dövrdə Avropada fəlsəfə, hətta dini-fəlsəfi fikir də elə məhz müsəlman filosoflarının təsiri ilə formalaşmışdır. Başqa bir misal: 1981-ci ildə Moskvada çap olunmuş «Краткий очерк истории философии» adlı 927 səhifəlik bir kitabda Şərq fəlsəfəsinə cəmi 125 səhifə yer verilmişdir. Şərq fəlsəfəsinə belə münasibət yolverilməzdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfi ideyalar Yunanıstandan öncə Misirdə, Babilistanda, Çində, Hindistanda meydana gəlmişdir. Şərq xalqları dünya fəlsəfi fikir xəzinəsinə layiqli töhfələr vermişlər.

Bütün bunlar onu sübut edir ki, Şərq ölkələrində fəlsəfi fikrin durğunluğu, Şərq və Qərb təfəkkürünün biri-birinə zidd olması, filosofların biri-birinə düşmən münasibət bəsləməsi haqqında qərbrərkəzçilərin söylədikləri 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 Şərqlər 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 Şərqlər fəlsəfəsinə heç bir təsir göstərməmişdir. «Asiya mərkəzçiləri» iddia edirdilər ki, «dünya zəkası» Şərqlərdən Qərbə gedir, ona görə də Şərqlər ölkələri bəşəriyyətin fəlsəfi, ictimai fikrinin mərkəzi olmalıdır. Bəzi Şərqlər filosofları isə belə hesab edirdilər ki, Qərb ölkələri filosoflarının söylədikləri fikirlər çox-çox əvvəllər Şərqlər filosofları tərəfindən irəli sürülmüşdür. Əlbəttə, bunları da mütləq mənada qəbul etmək olmaz. Bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafında hər bir xalqın öz yeri, öz dəst-xətti olsa da, istər Şərqlər, istərsə də Qərb filosofları fikir xəzinəsinə böyük töhfələr vermişlər. Fəlsəfi fikrin inkişafından danışan zaman Şərqlər yalnız xəyalən Qərbdən ayırmaq olar. Bəşəriyyət vahid, bütöv bir orqanizm olduğu üçün dünya filosofları biri-birinə qarşılıqlı təsir göstərərək zəngin dəyərlər yaratmışlar. Şərqlər ... tarixi araşdırmaq, idrakın süzgəcindən keçirmək, zəngin irsinin, maddi-mənəvi dəyərlərinin yaranmasında və inkişaf etdirilməsində iştirak edən xalqların rolunu və yerini müəyyənləşdirmək çağdaş elmin vacib problemlərindən biri olmalıdır. Çünki bu məsələnin araşdırılması bir sıra global problemlərin də həllinə təkan verəcək ən önəmli amillərdən biridir.<sup>21</sup>

Qeyd etməliyik ki, Şərqlər və Qərb ölkələrinin fəlsəfi ənənələrinin xüsusiyyətləri əksər hallarda pərakəndə surətdə təqdim olunmuş, bu və ya başqa bölgənin bəzi nümayəndələrinin dünyagörüşü məlum səbəblərdən lazımi səviyyədə təhlil edilməmişdir.

Buradakı çətinliyi həm də bəzi filosofların hədsiz subyektivizmi ilə izah etmək lazımdır. Ona görə ki, müqayisəli

təhlillər zamanı bəzən istər Şərqi, istərsə də Qərbin fəlsəfi ənənələrinə obyektiv münasibət bəslənilmiş, bir bölgənin xidmətləri ya şişirdilir, ya da məhdudlaşdırılır, yaxud onlar biri-birinə qarşı qoyulur. Belə düzgün olmayan, qeyri-obyektiv münasibətlərə bir çox Qərb tədqiqatçılarının əsərlərində də rast gəlmək mümkündür. D.Kniş adlı bir filosof özünün «Müsəlman mistisizmi» adlı (rus dilində) kitabında yazır: «Fəlsəfə elə Qərb fəlsəfəsidir; onu əvvəlcə yunanlar yaratmış, müəyyən fasilədən sonra onu yenə də avropalılar davam etdirmişlər. Şərqdə isə fəlsəfə əvəzinə mistika yayılmışdır.»<sup>22</sup>

Aparılan tədqiqatlar göstərir ki, Qərb fəlsəfəsinə hər şeydən öncə subyekt və obyektin dualizmi, Şərq fəlsəfəsinə isə monizm – xüsusilə obyekt və subyektin ayrılmazlığı – birliyi xasdır. Qərb sistemlərində ruh və materiyanın, kamil və qeyri-kamil, əbədi və müvəqqəti olanın, Allahın və kainatın həddləri dəqiq surətdə müəyyən edilir. «Qanun, loqos (ümumi qanunauyğunluq), idrak» - bütün bunlar Qərb adamını təbiətə yaxınlaşdırırdı. Qərbdə subyekt və obyekt, «mən» və «qeyri-mən», hə və yox, xeyir və şər, düzgün və qeyri-düzgün, həqiqət və yalana bölünmüş bir aləm bərqərar olduğu üçün o, daha məntiqli və daha inandırıcı görünürdü.

Şərq-Qərb dixotomiyasının başqa məqamlarının şərhində Qərb filosofu **X.Smitin** mülahizələri də xüsusi maraq doğurur. O, bunlar arasındakı fərqi sadəcə olaraq, «verilmişlə çevrilmiş» arasındakı, yəni «olan gerçəkliklə olmalı gerçəklik» arasındakı münasibətlərin uyğun fəlsəfi ənənələrdə əks olunması baxımından araşdırır.

X.Smit yazır ki, Qərb özünün ümumbəşəri axınından fərqli olan ilk əlamətlərini kəşf etməzdən öncə bəşəriyyət vahid fikirlə yaşayırdı. Həmin fikrə əsasən, hər şey Allah tərəfindən verilmişdir və cisimlər yalnız olduqları kimi olurlar. Şərqdə «verilmiş» münasibət öz tipik təcəssümünü

«Bhaqavad-gita»da tapmışdır. Burada «olmalı olandan» doğulmuş kimi şərh olunurdu.

X.Smitin sözlərinə görə, həm Hindistan, həm də Çin verilmişə yaxın dayanırlar. Özünüdərk inkişafı nəticəsində onlar olmasını verilmişlə bərabər tuta bilməz, həmçinin onların arasındakı uçurumun genişlənməsinə imkan verməzlər. Asiyalı heç zaman kosmoloji mifin çərçivəsindən kənara çıxa bilməz. Verilmişin xüsusiləşdirilməsi heç zaman böyük və əzəmətli olmur. Deməli, insan varlığına tamamilə yad olan bir şey gizlicə ona daxil ola bilməz. Müvafiq olaraq, forma və materiya, ruh və materiya, ruh və duyğu, xeyir və şər, Allah və insan arasındakı fərqlər Şərqdə heç zaman qəti dualizm formasını almamışdır.

Bunlarla əlaqədar olaraq, komparativist filosofların fikirlərinə diqqət yetirmək məqsədə müvafiq olardı. Bəzi komparativistlərin nəzərincə, subyekt və obyektin dualizmi və vəhdəti məsələsi Qərb və Şərq estetik dünyagörüşü sahəsində də fərqləndirilir: Qərb kamilliyin gündəlik həyatın dualizmini elə bir tərzdə vurğulayır ki, burada gözəllik elə obyektivləşdirilir ki, öz daşıyıcısı olan fərddən ayrılmış (təcrid olunmuş) kimi görünür, Şərq isə onu olduqca subyektiv təsəvvür edir; Qərbdə yaşayan insan üçün gözəllik – daxili, obyektə təcəssüm olunan dəyərdir; buddizmdə isə obyeksiz keçinmək və nirvanaya estetik bir məqsəd kimi qovuşmaq olar.

Komparativistlər, həmçinin Şərqdə xas intravertliyi (təfəkkürün daxilə yönəlməsi) Qərbəxas ekstravertliyə (təfəkkürün zahirə yönəlməsinə) qarşı qoyurlar. İkinci halda subyektlə obyekt biri-birindən ayrılır, ikilik – dualizm yaranır.

Qərb – ağıla inamdır, Şərq – həqiqətin son mərhələdə yalnız intellektin məhdud sərhədlərini dəf etmək yolu ilə hasil olduğuna əminlikdir. Bu halda idrakın induktiv metodu ilə assosiasiya edilən Qərb anlayışını heç bir şeylə xatırlatmayan

«təcrübə» termini işlədilir. Qərbdə həqiqət – formal və ya empirik vasitələrin köməyi ilə obyektiv verifikasiyanın təsiri altına düşən mülahizələrin xüsusiyyətidir. Şərqdə isə bu, təəssüratların dərk edilməsi aspekti kimi bir şeydir, məqsəd baxımından isə – «reallığın məqsədəuyğunluğudur». Qərbli buna etiraz edərək bildirirsə ki, həqiqət bu mənada yoxlanıla bilməz, Şərqi nümayəndəsi cavab verir ki, gercəklik obyektivdir, çünki onu anlamış olan müqəddəslər mahiyyət etibarilə onun təbiəti və onun anlaşılması üsulları barədə eyni fikirdədirlər.

Bununla əlaqədar olaraq Qərbdə belə bir fikir yaranmışdır ki, hər bir dərk etmə prosesinin nəticəsi münasibətləri adi məntiq qaydalarına tabe olan şifahi simvollarla obyektivləşdirə bilər. Qərb təfəkkür kateqoriyaları hamı üçün əhəmiyyətli olduğundan, biliyin nəsildən-nəslə ötürülməsi və onun yüksələn xətt üzrə hərəkəti təmin olunur – axı idrak həmişə onda meydana gələn səhvlərin mənbəyini təyin etməyə, bu və ya başqa konseptual sistemi islah edərək onları dəf etməyə qadirdir. Şərqi mövqeyinə görə, intuitiv və «ali» idrak şifahi ifadələrin onu anlamayanlara ötürülməsini də qəbul etmir.

Yel Universitetinin (ABŞ) professoru **F.S.K.Nortrop** qeyd olunan məsələdə Şərqi Qərbə qarşı qoyulmasını doğru sayır. O, belə hesab edir ki, gerçəkliyi birbaşa «intuisiya» vasitəsilə qavramaq Şərq təfəkkürünə xasdır.

Bir çox Şərq filosofları «Şərq epistemologiyası»na üstünlük verməyə meyllidirlər. «Şərq epistemologiyası»na görə, məntiqi anlayışlar ali reallığı intuitiv yolla anlamaq üçün yalnız yardımçı vasitə kimi çıxış edirlər.

Komparativistlərin nəzərincə, «Şərq düşüncəsi»nin quruluşunda etik və rəşional çalarlar mövcuddur. Qərb ruhu isə məntiqidir, onun üçün yalnız bir həqiqi nəzəriyyə, bir qanun mövcuddur. Mənəviyyət həmin Universal Qanunu bilmək və



ona hörmət etməkdə ifadə olunur. «Şərqlə ruh» untuitiv olduğu üçün burada müdrik olan şəxs öz «mən»ini ali gerçəklikdə əritməyə səy göstərir.

Qərb filosofu Nortrop yazır ki, anlayışları yalnız intuisiya vasitəsi ilə qəbul edən mədəniyyət avtomatik surətdə Qərbyönlü elmi inkişaf etdirmək imkanından məhrum olur. Komparativistlər belə ehtimal edirlər ki, «Qərb təfəkkürünün» dualizmi və ekstravertliyi ilə qarşılıqlı əlaqədə olan rəşonalizm sonuncuya elmi və naturalist xarakter vermişdir. Lakin «Şərqdə materializm heç vaxt böyük diqqətə səbəb olmamışdır». Bundan başqa, Şərqlə Qərb anlayışına uyğun induktiv metod hazırlaya bilməmişdir.

Asiya komparativistləri Şərqlə təfəkkürünün elmilik və naturalizmdən uzaqlığını onun səviyyəsizliyi saymırlar: əksinə, Qərbin dünyanı qavramaq qabiliyyətini itirdiyini sübut etməyə çalışırlar. Belə bir qavrayış olmadıqda isə həyatla fəlsəfə arasında əlaqə yaratmaq mümkün olmur. Bu, hər şeydən öncə məntiqi pozitivizmə aiddir; Pozitivistlər fəlsəfəni sadə analitik fəaliyyətlə məşğul olan, ən yaxşı halda isə mülahizələrin aydınlaşdırılmasına kömək edən bir elm kimi qələmə verirdilər.

Ayrı-ayrı Qərb alimləri də eyni baxışa malikdirlər. Məsələn, Amerika filosofu **X.L.Parsons** bildirir: «İnsanı təbiətə yadlaşdıran elm axırda insanın özünü özünə yadlaşdıracaqdır».

«Şərqlə ruh»u və «Qərb ruh»u haqqında yuxarıda sadalanan bütün şərhlər Qərb fəlsəfəsinin elmiliyini Şərqlə fəlsəfəsinin «diniliyinə», «spiritualizminə» qarşı qoyan konsepsiyada cəmlənir. Həmin konsepsiyaya görə, Qərbin diqqəti indiki dünyaya, Şərqlə diqqəti isə bu dünyanın hüdudlarından kənardə və ya onun daxilində yerləşən ilkin gerçəkliyə yönəlmişdir. Şərqdə fəlsəfə və din bölünməz vəhdət təşkil edir, fəlsəfənin klassikləri isə eyni zamanda dinin klassikləri idi-

lər. Bir sıra hallarda Qərb filosofları çalışırdı ki, dindən asılı olmasın. Ona görə də tez-tez onunla toqquşurdular. Şərq təfəkküründə isə incəsənət, fəlsəfə və din dialektik vəhdətdə fəaliyyət göstərirlər.

Bir sıra komparativistlərin vurğuladığı kimi, Qərb təfəkkürünün naturalistliyi və Şərq fəlsəfəsinin spiritualistliyi praktikanın və onun fəlsəfəyə münasibətinin müxtəlif cür anlaşılmasını müəyyən edir. Şərqdə fəlsəfənin əsas məqsədi «gerçəkliyin təəssüratı»ndan ayrılmaz olan ruhu azad etməkdir və burada idrak asılı rol oynayır. Bu baxımdan Şərq fəlsəfi ənənələri həyati və ruhi dinclik əldə edilməsi üçün rəhbər rolunu oynayır, nəzəri mülahizələr isə elmi istiqamət götürmüş Qərbdən fərqli olaraq, ikinci dərəcəli funksiya daşıyır. Fəlsəfə burada heç zaman müstəqil dəyər kəsb etməmişdir və dar praktik və ya özünəməxsus pragmatik xarakter daşıyır; əgər fəlsəfə Qərbdə təəccübdən doğmuşdursa, Şərqdə insanın əməli ehtiyaclarını ödəmək zərurətindən doğmuşdur. Burada praktika anlayışının məzmununu bütövlükdə həqiqətə qovuşmağa mane olan bütün dolaşılıqlardan xilas olmağa gətirib çıxarır və fəlsəfənin əsas rolu bu prosesi şərh edib istiqamətləndirməkdən ibarət olur. Qərbdə praktika vasitəsilə fərdin və ya cəmiyyətin istəklərinin təmin olunması yolundakı məneələr aradan qaldırılır.

Qərbdə empirik aləmin əhəmiyyəti və reallığı qeyd olunur, Şərqdə isə onun nisbətən qeyri-reallığı və az əhəmiyyət daşması vurğulanır. Deməli, Qərbdə bəzi komparativistlərin qeyd etdiyi kimi, «rifah dolu həyat» ictimai fəaliyyətlə, Şərqdə isə özünə hakim kəsilmək, müvəqqəti ictimai və maddi aləmə etinasızlıqla müəyyən olunur. Bu mənada bəzi komparativistlər deyirdilər ki, Qərb – fəallıq qazanmaq, uğur carçısıdır; Şərq – təcrid olunmaq, fəaliyyətsizlik, mütilikdir. Qərb inanır ki, zaman ötdükcə bu dünya dəyişilə və bununla da xilas ola bilər; Şərq əmindir ki, dünyada ümidə

yer yoxdur və o, xilas ola bilməz. Dünyanı və həyatı rədd edən Şərqi pessimizmi və əksinə, onu təsdiqləyən Qərbi optimizmi məhz bundan doğur. Qərbi tarixi tərəqqiyə inamı da buradandır və həmin inam xüsusilə onda ifadə olunur ki, Şərqdən fərqli olaraq, Qərb «qızıl əsri» keçmişdə deyil, gələcəkdə axtarır. Qərb komparativistlərinin bu fikirləri ilə heç bir vəchlə razılaşmaq olmaz.

Bir ənənənin dualistliyi və naturalistliyi, digər ənənənin isə qeyri-dualistliyi və spiritualistliyi insanın dəyərini müəyyən edir. Komparativistlər belə hesab edirlər ki, Qərbdə insan təbiətin mərkəzidir, hər şey onun ətrafında fırlanmalı, digər məxluqlar onun qarşısında baş əyməlidirlər; fərdin dəyəri və bu baxımdan yeganəliyi hər vasitə ilə nəzərə çarpdırılır. Şərqi fəlsəfəsində isə ayrıca götürülmüş insan «son nəticədə reallıqdan çox illüziyadır. İnduizm və buddizmdə şəxsiyyət inkar edilir. Şərqi ən böyük dinləri – hinduizm, buddizm, daosizm xristianlığa nisbətən az humanistdir, çünki onlar daha çox intiqamçılardır. İntiqamçılıq isə İlahinin rolunu insanın rolunun zərərinə olaraq qabartmağa meyllidir. Rəssamın yaradıcılığını Allahın və demiurqun (yaradan qüvvə) fəaliyyəti ilə bərabər tutan antroposentrizm Qərb estetikasına, təbiətə ehtiram və insanın əhəmiyyətini kiçiltməklə müşayiət olunan kosmosentrizm isə Şərqi estetikasına şamil edilir. Bunlarla da razılaşmaq çətindir.

Asiyalı filosoflar hər iki ənənədə fərdin statusu haqqında yuxarıda şərh edilmiş fikirləri inkar etmirlər. Mahiyyət etibarilə isə Qərb fəlsəfəsindəki humanist təmayülü etiraf etməkdən də imtina edirlər, məhz bu keyfiyyətlərə görə çox vaxt elələri də var ki, onlar Qərbi humanist adlandırırlar. Bəzi komparativistlərə görə, «Avropa humanizminin faciəsi» ondan ibarətdir ki, «bədnam Dirçəliş» dövründə insanı ifrat dərəcədə böyütməyə başlayan Avropa «xalqın ruhu»nu həddən artıq tərəfləməyə başladı və məsələ bununla bitdi ki,

kürsüyə Hitler və Mussolinini əyləşdirdi. İran filosofu **S.H.Nəsirin** fikrincə, Şərqi isə (xüsusilə də müsəlman Şərqi) avropalılara Dirçəliş dövründə itirməyə başladıkları mənəviyyatlara qayıtmağa kömək edə bilərdilər, lakin Qərb bunu qəbul etmədi.

Fəlsəfi ənənələrin tarixinə gəldikdə isə komparativistlər belə bir ortaq fikirdədirlər ki, Şərqi (hind və Çin) ənənəsində məktəblərin müxtəlifliyinə baxmayaraq, bir çox yüzillər boyunca dəyişməzlik (sabitlik) qalmış və varislik nümayiş olunmuşdur, Qərb ənənəsi isə bu zaman ideyaların mübarizəsi yolu ilə inkişaf etmişdir. Bu prosesdə köhnə nəzəriyyələrin əsasında yeni nəzəriyyələr yetişirdi.

Şərqi və Qərb fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin müəyyən edilməsi əksər hallarda təsviri xarakter daşımış və ya klassik alman fəlsəfəsinin ideyalarına yaxın olan «xalqın ruhu» konsepsiyasının sakit tərzdə qəbul edilməsinə aparıb çıxarmışdır. Tarixi-fəlsəfi tədqiqatlarda gözdən keçirilən sahəyə təfsirçi metodu ilə yanaşmaq cəhdləri bəzən hər iki qütb xalqlarının dünyagörüşü xüsusiyyətlərini coğrafi mühitin təsiri ilə bağlamağa göstərilən səylərdən irəli gəlmişdir.

Bu fikirlər yeni dövrdə, xüsusilə amerikalı missioner, vaxtilə federal kilsə şurasının rəhbərlərindən biri olan **S.L.Qalik** tərəfindən də istifadə olunmuşdur. Onun nəzərinə, xalqların fəlsəfi və dini baxışları onların iqlim şəraiti və ona uyğun üsulla təşkil olunan kənd təsərrüfatı şəraitinə uyğun formalaşır. O deyirdi ki, Şərqi hər şeydən öncə düyü istehsalçısı, Qərb isə buğda istehsalçısıdır. Qalik bu əqidədədir ki, düyü hər yerdən yaxşı tropik və subtropik bölgələrdə, buğda isə orta qurşaqda yetişir. Düyü becərmək insanlarda dözümlülük, inadçılıq (mətanət), kollektivdə bərqərar edilmiş qayda-qanunlara hörmətlə yanaşma xüsusiyyətlərinin olmasını tələb edir. Burada insanların yaşadıkları iqlim şəraiti onların o qədər də enerjili olmasını tələb etmir. Buğdanın

becərilməsi daha az zəhmət tələb edir və düyü istehsalı qədər yeknəsəq deyildir. Bu səbəbdəndir ki, buğda becərənlər o qədər də səbrli deyillər. Kalorili (doymulu-tutumlu) qida, isti geyim, isti yaşayış binasına malik olmağın zəruriliyi nəticəsində onlar möhkəm sağlamlığa malik olur, çox hərəkət edir və çox tədbirli olurlar. Onların optimizmi, yeni həyat tərzinə uyğunlaşma qabiliyyəti, yaradıcı olmaları və tənqidi təfəkkürə meyl etmələrinin səbəbi də bundadır.

Qalikin fikrincə, Şərfin nümayəndələri fəaliyyətsizliyə (xəyalpərəstlik, seyrçilik) meyillidirlər, intravertdirlər (öz daxilinə qapılan) və hər şeydən öncə öz «mən»lərində kəşf etdikləri reallıqla maraqlanırlar; xarici aləmə deyil, özlərinə hakim kəsilməyə, onlara gündəlik təcrübədə verilmiş empirik dünyadan çox, «mövcud olan» əbədini anlamağa, dərk etməyə çalışırlar. Onlar emosional və sentimentaldırlar, zəngin təxəyyülə malikdirlər, şairanədirlər, özlərinin təbiət, kosmos ilə vəhdətdə olduqlarını duymaqdan zövq alırlar.

Qərbin nümayəndələri isə işgüzar, fərdiyyətçilik, hər şeylə maraqlanmaq, qətiyyətli olmaq kimi keyfiyyətlərə malikdirlər. Onlar həmişə irəli baxmağa cəhd göstərmək, uğuru maddi aləmə hakim kəsilmək dərəcəsinə görə dəyərləndirmək, emosiyalara deyil, ağıla, aydın və məntiqi təfəkkürə əsaslanmaq, hər cür miflik yaradıcılığı, xürafat və mistikani rədd etmək kimi xüsusiyyətləri nümayiş etdirirlər.

Bu xüsusiyyətlərdən belə nəticə çıxarılır ki, Qərbə özünü vəhy ilə bürüzə verən Allah haqqında teizm təsəvvürü, Şərqə isə şəxsiyyətsiz Mütələqə və ya intuitiv yolla anlaşılan, dərk olunan qeyri-diferensial ali reallığa inam xasdır. Qərbdə empirik aləmin (dünyanın) əhəmiyyəti həmişə vurğulanır. Şərqdə isə onun nisbi qeyri-reallığı və əhəmiyyətsizliyi üzərində ısrar edirlər; orada səy, istila, nailiyyət; burada özünü-təcrid, fəaliyyətsizlik, mütilik. Qalik qeyd edir ki, bu təzadlar qara-ağ rənglərlə, çalarsız təsvir olunmuşlar, çünki bizim

məqsədimiz Şərqi və Qərbi əsas psixoloji xüsusiyyətlərini müəyyən etməkdən ibarətdir.

Fəlsəfi problemlərə dair Şərqdə çap olunan əsərlər məzmun və metodologiyasının nəzəri səviyyəsi baxımından Qərbdəkindən hədsiz dərəcədə fərqlənir. Bu metodoloji prinsiplər tədqiqatların elmi keyfiyyətinin həlledici amilinə çevrilir. Səhv fikirlərə əsaslanan müəlliflər faktik materialların tədqiqatında vicdana, insafa, maraqlı müşahidə və ümumiləşdirmələrə baxmayaraq, sonda yanlış təsəvvürlərin əsiri olurlar. Belə səhv fikirlər məhz o alimlərin mövqelərində qabarıq əks olunur ki, onlar keçmişin milli sistemlərini özlərinin Qərb fəlsəfəsinə münasibətləri baxımından araşdırırlar. Məsələn, «ənənəçilər» ənənəvi mədəniyyətdə fəlsəfinin mövcudluğunu təsdiq edərək, çox vaxt onu dünyagörüşün yeganə həqiqi forması sayır və bu əsasda Qərb təfəkkürünün hər cür dəyərli cəhətini rədd edirlər. Onlar, həmçinin çağdaş dünyanın mənəvi durumunun, ictimai ziddiyyətlərinin mənbəyini bunlarda görürlər.

Əksinə, şərqli «qərbçilər» Avropa mədəniyyətinin klassik nümunələri qarşısında baş əyərək, onun qabaqcıl və mürəkkəb fəlsəfi doktrinalarının tələsik mənimsənilməsi uğrunda mübarizə aparırlar. Bununla da öz fəlsəfi irslərindəki demokratik ənənələri lazımınca qiymətləndirmir, onlara məhəl qoymurlar. Nəhayət, mötədil islahatçılar «Şərqi və Qərb mədəniyyətlərinin sintezi»nə, «Şərqi və Qərb təfəkkürlərinin inteqrasiyasına» tərəfdar çıxırlar. Lakin «sintez» və «inteqrasiya»nın icra yolları və metodlarını göstərməyə qadir olmadıqları üçün çağdaş Qərb fəlsəfəsi mövqeyindən «buddizmi modernləşdirmək» söylərindən, eləcə də müasir İslam ideologiyası mövqeyindən orta əsrlər ərəb təfəkkürünü yenidən mənalandıрмаqdan uzağa getmirlər.

Ciddi kulturoloji məsələlərə belə yanaşma yalnız onların qismən və ya müvəqqəti həllinə gətirib çıxarar, mahiy-

yətcə bu suallara düzgün cavab tapılmasını əngəlləyər. Onların əsasında mədəniyyət, ideologiya və fəlsəfə ilə ictimai-iqtisadi şərait arasında müəyyənədicə asılılığın olmaması haqqında elmi cəhətdən yanlış müddəə dayanır. Halbuki onlar məhz həmin şəraitlərdə meydana gəlir, fəaliyyət göstərir və inkişaf edirlər. Məsələyə belə yanaşma üsulu canlı ictimai törəmələrin – öz əsasları ilə bağlı olan törəmələr kimi deyil, ayrıca müstəqil amillər kimi qəbul olunmasını tələb edir. Fəlsəfi irsə bu cür yanaşıldıqda o yalnız keçmişin «xronologiya qabında» mühafizə olunan küllünə çevrilir. Belə halda Avropa xalqlarının mənəvi mədəniyyəti də müxtəlif cərəyanların, nəzəriyyələrin, baxışların yığıntısına çevrilir. Onların seçimi istehlakçının zövqündən və pragmatik vəziyyətdən asılı qalır. Bununla da öz irsindən tamamilə imtina və yad ideologiyanın dəyərlərinə meyl etməyin əsası qoyulur. Son nəticədə fəlsəfə aktual məsələlərin real həllində heç bir rol oynamayan siyasi-ideoloji bir əməliyyata çevrilir.

Dəqiq, ardıcıl elmi-metodoloji prinsiplərə əsaslanan alimlər isə öz ölkələrinin tarixi-fəlsəfi ənənələrinin araşdırılmasına həqiqətən də böyük xidmət göstərirlər. Bu qrupun öncülləri görkəmli filosoflar, politoloqlar, sosioloqlar, tarixçilər, mədəniyyətşünasların elmi nəticələri Şərq dövlətlərində əhəmiyyətli dəyişikliklərin icrası üçün təkəcə nəzəri deyil, həm də praktik əhəmiyyətə malikdir. Onlar bu ölkələrin mədəni inkişafının xüsusiyyətlərini təhlil edir, fəlsəfi təfəkkürün inkişafının milli ənənələrini aşkara çıxarır, sivilizasiyanın mənəvi dəyərlərinə qoşulmanın vacibliyini vurğulayır və bəşəriyyətin maddi-mənəvi tərəqqisi naminə müxtəlif qitələrin xalqları arasında mədəniyyət mübadiləsinin zəruriliyini qeyd edirlər.

Keçmişin fəlsəfi doktrinalarının öyrənilməsi onlardakı «mütərəqqi» və «mürtəcə» anlayışların məzmununun aydınlaşdırılması ilə bağlıdır. Keçmiş SSRİ ərazisində çox vaxt

materializm və ateizm mütərəqqi, idealizm və din isə mürtəcə təlim adlandırılırdı. Məsələnin belə qoyuluşu səhvdir, çox bəsitləşdirilmiş yanaşmadır. Materialist, idealist və dini təlimlər, kütlələrin ictimai məqsədlərini ifadə edir. Tədqiqatlar göstərir ki, müxtəlif qurumların nəzəri əsaslarını təşkil edən konsepsiyalar həm mütərəqqi, həm də qeyri-mütərəqqi ideyaların daşıyıcısı ola bilər.

Şərq və Qərb fəlsəfəsində fəlsəfi irs məsələsinin müzakirəsi başqa bir mühüm məsələnin – Asiya ölkələrində nəzəri biliyin xarakter və məzmunu məsələsinin qoyuluşunu zərurətə çevirir. Burada fəlsəfi fikir müstəqil surətdə inkişaf etsə də, sosisium və kainat məsələlərinə spesifik yanaşma isə Qərbdə baxışlardan fərqlənir. Xarici milli təsirə qarşı nə isə qoymazdan əvvəl həmin nə isəni öyrənmək və təsvir etmək lazımdır. Odur ki, bu ölkələrdə tarixi-fəlsəfi tədqiqatların çəkisi bir qədər böyükdür. Elə bu səbəbdən də başqa qitələrdə onların fəlsəfi ənənələrinə ciddi maraq göstərilir.

Bu məsələnin Afrika üçün adekvat anlayışının vacibliyini xüsusi qeyd etmək lazımdır. Avropa dövlətlərinin gəlişinə qədər Afrika xalqları qeyri-sinfi cəmiyyətdə, çox az halda isə erkən sinfi cəmiyyətdə yaşayırdılar. Buradan da şüurun fəlsəfədən öncəki formaları, xüsusilə mifologiyanın fəlsəfə ilə, eləcə də fəlsəfənin dinlə qarşılıqlı münasibətinin təhlil edilməsi zəruriliyi meydana gəlirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Afrika xalqları öz mədəni yaradıcılıqlarının başlanğıcındadırlar. Buna görə də burada alimlərin fəlsəfəyə qədərki düşüncələrinə müraciət etmələrinə, sadəcə olaraq, mənəvi tarixin mifoloji qatına enmək kimi deyil, qitə xalqlarının inkişafı mərhələsini yenidən dəyərləndirmək cəhdi kimi baxılmalıdır. Mifoloji (dindən öncəki) mərhələ müasir şüurda çox vaxt xalqın mənəvi dünyasının, mədəniyyətinin həqiqi əsasıdır. İndi qarşıda duran vəzifələrdən biri tarixin başlanğıclarına qayıdış, onun canlandırılması,



mədəniyyətin sırf orijinal və yaradıcı təbəqəsinə sonradan daxil olmuş yad qatların müəyyən edilib aradan qaldırılmasından ibarət olmalıdır.

Ölkə və bölgələrin mədəni-tarixi inkişafının hər cür xüsusiyyətləri ilə bərabər, Şərq xalqlarının mədəni irsi və Afrika qitəsində yaşayan xalqların özünəməxsus dünyagörüşünün öyrənilməsi daha da aktuallaşır. Bu, çağdaş ideoloji mübarizənin ayrılmaz aspektlərindən, sosial maraqların fərqlənməsinin diferensiasiyasının meyarlarından biridir.

Hələ antik dövrlərdə Asiya-Avropa dixotomiyası şəklində meydana gəlmiş iki bölgə ziddiyyəti ideyası əsrlər boyu avropalılarda Asiya xalqları həyatının bir çox aspektlərinə aid olan siyasi quruluş, mənəviyyat, psixoloji vəziyyət, estetika, dünyagörüşü kimi bir sıra stereotipləri meydana gətirdi. Tarixin müxtəlif mərhələlərində həmin stereotiplər Qərb-Şərq ölkələri arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin və həyata baxışların xüsusiyyətlərindən asılı olaraq, müxtəlif ideoloji və emosional çalar kəsb etdi. Müstəmləkəçiliyin hökm sürdüyü dövrlərdə bu kimi stereotiplərin məzmunu qeyri-Avropa xalqlarına, onların tarixi və mədəni irsinə etinasızlıq göstərən rasizm ideologiyası ilə müəyyənləşirdi. «Klassik» müstəmləkəçiliyin süqutu və beynəlxalq səhnəyə gənc müstəqil dövlətlərin çıxması ilə əlaqədar olaraq Qərbin elmi dairələrində Şərq mədəniyyətinə yenidən baxmaq, onların qarşılıqlı təsiri və qarşılıqlı fəaliyyətini təhlil etmək ənənəsi yaranmağa başlayırdı. İndi artıq haqqında mənfi mülahizələr söylənilən ölkələrin nümayəndələrindən daha çox, Qərb sivilizasiyasının özü haqqında danışılır. Hətta bəzən bu cür «şərqmərkəzçi» mülahizələrə «maşın» sivilizasiyası barədə fikirlərində yahnılmış bəzi Qərb müəllifləri də şərik çıxırlar.

Şərq xalqlarının fəlsəfi təlimlərinin «primitiv» ağılın məhsulu olduğuna dair öz baxışlarından imtina edən çağdaş Qərb tədqiqatçıları Şərq fəlsəfi ənənələrinin daşıyıcılarını

özləri ilə bərabərhüquqlu həmkarlar – «dialog» iştirakçıları kimi görürlər. Ancaq bu durum keçmiş dövr Qərb elminin əsas tezisini – Şərqlə Qərb «ruh»larının biri-birindən fərqlənməsi, eləcə də onların fəlsəfi ənənələrinin arasında köklü fərqlərin olması tezisini şübhə altına almır. Prinsip etibarı ilə vəziyyət ona görə dəyişmir ki, Şərq-Qərb dixotomiyası öz yerini Hindistan və Çinin dünyagörüşü ənənələrinə tipoloji qarşıqoymaya verir.

Şərq və Qərb fəlsəfələrinin spesifik cizgilərinin aşkar şərh edilməsi komparativist filosofların fəaliyyətinin bir tərəfidir. Onun digər tərəfini isə Şərqlin və Qərbin «ideyaları və idealları» arasında «körpü salmaq», eləcə də onların sintezi əsasında müəyyən bir «ümumdünya» fəlsəfəsini yaratmaq imkanını sübut etmək üçün göstərilən səylər təşkil edir. Bu səylər özlüyündə təkcə müvafiq fəlsəfi ənənələrin ziddiyyətini nəzərdə tutmur, həm də həmin təsəvvürü möhkəmləndirir.

Şərqlə Qərb arasında körpü salmaq arzusu ilə yaşayan filosoflardan biri də antik dövr Qərb fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Platon Zərdüştü Hörmüzdün oğlu kimi təqdim edirdi. O yazırdı: «Yunanlarda dərin kök atmış «allahın oğlu» olmaq şərəfi sonralar İsayə «verildiyi» kimi, Platon tərəfindən Zərdüştə də verilmişdir»<sup>23</sup>.

Racastxhan Universitetinin (Hindistan) professoru **R.T.Racu** xalqlar arasında qarşılıqlı anlaşmanın dərinləşməsi məsələsinə toxunaraq yazırdı ki, fəlsəfi komparativistika – gənc elmdir. O, fəlsəfədə müxtəlif ənənələr arasında sıx əlaqələr bərqərar olmazdan öncə meydana gələ bilməzdi. Hazırda Şərqlə Qərb arasında görünməmiş miqyaslarda əlaqə yaranmışdır və onların biri-birini daha dərinləndirən anlamağa ehtiyacları vardır. Bu tələbat artıq intellektual öyrənmə məsələsi deyil, həm də həyat məsələsidir.

Əlbəttə, fəlsəfi komparativistikanın nümayəndələri tək-

cə sırf elmi maraqları baxımından deyil, əməli maraqları ilə, bəziləri isə xüsusi olaraq Racunun nəzərdə tutduğu xoş niyyətləri ilə də hərəkətdədirlər. Lakin müasir dünyada baş verən ideoloji proseslər fonunda onların fəaliyyətinin praktiki aspekti başqa çalarlar kəsb edir...

Qərbli baxımından Şərqi fəlsəfəsinin araşdırılması zərurəti nisbətən daha qabarıq şəkildə Harvard Universitetinin (ABŞ) professoru **U.E.Xokinq** tərəfindən ifadə olunmuşdur: «Bizim ən konkret maraqlarımız Şərqi dünyagörüşünün mənbələri ilə daha yaxından tanış olmaqdan ibarətdir, baxmayaraq ki, Şərqi öz nümayəndələri həmin ənənələrə etinasızlıq göstərirlər». Bu planda müasir fəlsəfi komparativistika asiyalılara təkəbbürlü münasibətin öz yerini «əməkdaşlığa», açıq-aşkar müstəmləkəçi hakimiyyətin isə öz yerini «kömək» və «əməkdaşlıq» siyasətinə verməyi vacib sayır.

Lakin Asiya və Afrika xalqlarının həyatında adət-ənənələr ikitərəfli rol oynayır: özünütədiq və milli inteqrasiyaya kömək. Bu, onların müsbət cəhəti olmaqla yanaşı, müəyyən mədəniyyətin yüksələn inkişafını ləngidən ətalət qüvvəsinə də malikdir. Dünyagörüşü sahəsində təhlükəli olan bu mühafizəkar baxış o səbəbdən daha da şiddətlənir ki, Şərqi milliyyətçi əhvali-ruhiyyəli filosofları dini təmayülləri Qərb materializminə qarşı qoyaraq, diqqətlərini həmin dini adət-ənənələrin üzərində cəmləşdirirlər.

Qərb alimləri də məhz həmin təmayüllərin üzərində dayanırdılar. Burada Qərb komparativistikasının marksist ideologiyasına qarşı obyektiv istiqaməti özünü göstərir. Qeyd edək ki, bir sıra nəzəriyyəçiləri marksist ideologiyanın materialist və ateist prinsiplərinin «dinə» qarşı yönəlməsinin Asiya xalqları üçün qəbul edilməzliyindən danışarkən həmin prinsiplərə əsaslanırdılar.

Vaxtilə antikommunistlər Şərqi və Qərb filosofları arasında «köprü salmaq» məsələsinin müzakirəsi zamanı iki

məsələni qabarıq şəkildə qarşıya qoymuşdular: Birincisi, ya sakitliklə marksizmin dialoqda iştirakına yol verməmək, ya da marksizm təlimindən bəzi fikirlərin kəsilib atılması tələblərini onun qarşısına qoymaq. Eyni zamanda, vaxtı ilə Asiya ölkələrində marksizm-leninizmin yayılmasını onun yerli dini təmayüllərlə «yaxınlığı» ilə şərh etmək meyllərindən istifadə etmək.

Qərb və Şərq filosofları öz kollektiv «mən»lərini dünyagörüşü səviyyəsində «ona» qarşı qoymaq yolu ilə öz «mən»ini dərk etmək mərhələsini keçərək, dialoq fazasına qədəm qoydular – bu zaman «biz» və «onlar» «sizə» çevrildi.

Bu mərhələnin səciyyəvi xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, əvvəlki illərdən, yəni «dialoq»un, ümumiyyətlə, Qərb və Şərqin ayrı-ayrı milli və ya ictimai-mədəni ümumilikləri arasında getdiyi illərdən fərqli olaraq, indi ikinci regionun filosofları arasında hər hansı bir ölkənin fəlsəfi ictimaiyyəti adından deyil, Şərq adından çıxış etmək istəyi gözə çarpır.

Komparativistlərin yaradıcılığını qiymətləndirmək, onların Şərq-Qərb fəlsəfəsinə həqiqi münasibətini müəyyən etmək üçün konkret misallara keçək. Məsələn, onlar çin təfəkkürünün xüsusiyyətlərini belə müəyyənləşdirirlər: çinlilər ifratçılıqdan qaçır, ruh məsələsini systemsiz surətdə ictimai həyatın qurulmasına yardım edən təsisatların, emosiyaların və s. dəyərləndirilməsi mövqeyindən araşdırırlar. Elə Çin fəlsəfəsinin və Çin estetikasının səthiliyi və systemsizliyi də buradan doğur. Yenidaöçülük və buddaçılıq ümumilikdə fəlsəfi xarakter daşıyırdılar. Onlar çin təfəkkürünün əsas axarından kənarda inkişaf edirdilər. Humanizm onun əsas prinsipi olmuşdur. Çin təfəkkürü əsasən insanların konkret həyatı ilə məşğul idi, insandan və insan cəmiyyətindən ayrılmış mücərrəd nəzəriyyələrə az diqqət yetirirdi. Bu fəlsəfənin mənşəyində ali həqiqəti dərk etməyə can atan bir tək mütəfəkkirlər deyil, həm də dövlət və cəmiyyətin əməli işləri ilə məşğul

olan müdriklər də var.

Çinin ruhu «yan» və «in»in daoda harmoniyası, ictimai harmoniya, ruh və cism, kişi və qadın, qardaş və bacıların, qonşuların harmoniyasında da özünü göstərir. Bunlar Çin incəsənətinin milli konsepsiyalarında da öz əksini tapmışdır.

Özünün humanist yönümü ilə Çin ənənəsi, demək olar ki, mistisizm və materializmin ifrat formalarından kənardır. Burada insanın təbiəti anlayışı təbiət anlayışı ilə eyniləşdirilir. Materializm mövqelərindən çıxış edən çinlilər üçün materiya əsas və real mahiyyətdir.

Çində insan fəaliyyətinin formaları və təbiət hadisələri arasında mütləq məhdudiyət qoyulmamışdır. Hər ikisi «şi» sözü ilə ifadə olunmuşdur. Təbiət elə insan təbiəti demək olduğu üçün fiziki aləmin öyrənilməsi metodlarının inkişafına önəm verilməmişdir. Çin olduqca mühüm ixtiraların vətəni idi. Lakin həmin ixtiralar Avropada olduğu qədər inkişaf etməmişdir. Bu səbəbdən də məntiq və epistemologiya sistemləşdirilmiş formada inkişaf etməmiş, varlıq kateqoriyasının işlənib hazırlanmış sistemi yaradılmamışdır.

Bununla yanaşı, Çində tarixə güclü maraq göstərilir, burada tarix və fəlsəfə biri-biri ilə sıx bağlıdır. Halbuki hind fəlsəfəsini Hindistanın tarixi barədə heç nə bilmədən öyrənmək olar; hətta Avropa fəlsəfəsini də, məlum mənada, Avropa tarixini bilmədən dəyərləndirmək mümkündür.

İnsana, mədəniyyətə və sivilizasiyaya xüsusi diqqət göstərilməsi sayəsində Çin dərin ictimai-siyasi təfəkkür və optimist etika yarada bildi. Çin komparativistləri məhz etik mədəniyyətinə görə Çinə üstünlük verir, onun humanist mahiyyətinə xüsusi diqqət yetirirlər.

Komparativistlərin fikrincə, Hindistan təfəkküründə hər şeydən öncə mənəvi amillərin predmetinə daha çox diqqət yetirilir və dünyanın empirik mənzərəsinə ikinci dərəcəli maraq göstərilir. Buna görə də Şərq komparativistləri hind

fəlsəfəsini ən yüksək fəlsəfə hesab edirdilər.

Komparativistlərin əqidəsinə görə, hind spiritualizminin spesifikliyi ondan ibarətdir ki, hindlilər mənəvi və maddi olan arasında kəskin sərhəd qoyurlar. Qərb fəlsəfəsində isə mənəvi olan maddi olanın tərkibində və maddi olan vasitəsilə qavranılır. Bəzi filosoflar belə hesab edirlər ki, məhz spiritualistlik hesabına hind mədəniyyəti zamanın dağıdıcı təsirinə və tarixin zərbələrinə davam gətirə bilmişdir.

Hind mütəfəkkirlərinin fikrincə, fəlsəfə yalnız həqiqəti dərk etmək üçün vasitə deyil, həqiqətin reallaşması, onun əməli fəaliyyətə çevrilməsi alətidir. Bu xüsusiyyət onu göstərir ki, nə üçün hindlilər Dyui fəlsəfəsinə xüsusi diqqət yetirirlər. Praqmatizmlə hind fəlsəfəsi arasında isə prinsipial fərq var. Baxmayaraq ki, bəzən onu praqmatik fəlsəfə kimi təqdim və təsvir edirlər. Əlbəttə bu, **Uilyam Cemsin** formulunda irəli sürülən mənada deyil. Uilyam Cemsin formulu belədir: «Həqiqət praktik terminlərdə müəyyən edilir». Hind fəlsəfəsi göstərir ki, həqiqət «praktika üçün yeganə düzgün meyardır». «Praktika (təcrübə, iş)» və «praktiki» terminləri Hindistanda və Qərbdə müxtəlif məzmunla malikdir: «Qərbdə praktika insanın öz mühiti ilə, bu mühitdə baş verən dəyişikliklərlə əlaqəsini göstərir, Hindistanda isə bu termin əks mənada da işlədilir – «özünükü» daxilində dəyişikliklərin icrası üçün, yəni bütün səylər empirik «mən»in sırf «özünükünə» çevrilməsi mənasında işlədilir».

Hind fəlsəfəsi dünyada şərin dərk olunmasına və mənəvi azadlığa nail olmağa səy göstərilməsinə əsaslanır. Bu isə bədbinlikdən («həyat əzab çəkməkdir») həqiqətə və mənəvi azadlığa qovuşmağın mümkünlüyü ilə əlaqədə olan nikbinliyə keçidi nəzərdə tutur. Buna görə də Hind fəlsəfəsi özünün yarandığı andan fəlsəfə ilə dini birləşdirmişdir. Hind təfəkkürünün əsas məziyyəti ondan ibarətdir ki, o, insan və həyatı bütöv dini əqidələrlə sıx əlaqədə götürür. Bu isə ona

praktik əhəmiyyət bəxş edir. Hindlilər deyirlər ki, fəlsəfə və din eyni insan fəallığı aspektlərinin mahiyyətidir. Fəlsəfə – dinin nəzəriyyəsidir, din isə bu nəzəriyyənin praktikada icrasıdır. Hindistan estetikasına dini mistisizm çox dərindən hopmuşdur. «Kama» nəzəriyyəsi zərif duyğulu həzzi rifah dolu həyatın bir hissəsi kimi götürür.

Bununla yanaşı, hind təfəkkürü ehkamları tanımır. Allah burada konseptual mücərrədlik deyil, ekzistensial fəlsəfənin predmetidir. Hindlilər şəriət banilərini qarşısında bir çox başqa dinlərin nümayəndələrinin etdikləri həddə baş əymirlər. Buddaya ehtiram ancaq ona görədir ki, onda həqiqət özlüyündə, mövcud olan bir şey kimi araşdırılır və ona görə araşdırılmır ki, onu məhz Budda söyləmişdir. Vəhy bu və ya başqa fərd ilə assosiasiya edilmir. Burada hər kəs Budda və intuisiya yolu ilə vəhy halına yüksələ bilər.

Hind düşüncəsində müqəddəsliyin spesifikliyinin səbəbi budur və burada insan və Allah fərqləndirilmir. Qərb ənənəsində müqəddəs – Allahın iradəsinin qeyri-fəal alətidir, hind ənənəsində isə, əksinə, yoqa vasitəsilə öz daxili təbiətini dərk edən canlı insandır.

Hind fəlsəfəsinin inkişafı bir sıra məktəb və sistemlərin inkişaf edərək digərlərinə keçməsi, həm də onların mübarizəsi ilə deyil, artıq mövcud olan konsepsiyaların daha çox şərh, dəqiqləşməsi və sintezi ilə əlamətdardır. İntellektual, fəlsəfi, dini, etik və əməli uğurların səbəbi budur. Hind təfəkkürünün sintetik xüsusiyyəti, bir də onda özünü göstərir ki, burada metafizika, din, etika, sosial fəlsəfə, siyasi fəlsəfə, psixologiya, metodologiya və epistemologiya vəhdətdə çıxış edirlər. Onları, hətta gerçəkliyin bu və ya digər sahəsini tədqiq edən zamanda biri-birindən ayırmaq mümkün deyildir.

Hind ənənəsində daxili «mən»ə dərin diqqət xas olduğu və xarici aləmin dəyişməsinə maraq ikinci dərəcəli sayıldığı üçün burada heç zaman təbiətşünaslıq və fəlsəfə

arasında sıx əlaqə olmamışdır. Halbuki belə əlaqə hər ikisinin qarşılıqlı zənginləşməsinə yardım edə bilərdi. Bundan başqa, hind dərrakəsi, ümumiyyətlə, insan və cəmiyyətin xarici həyatının yaxşılaşmasına yönəlmiş bütün söyləri hədəf hesab edir.

Hind fəlsəfəsində dünya nizamı hansısa neytral, əvvəlcədən verilmiş obyektiv nizam deyil, elə bir nizamdır ki, onun sayəsində yaşayırlar. Hind fəlsəfəsi məhz həyat fəlsəfəsi kimi dünya fəlsəfəsinə çevrilir.

Filosofların psixologiya məsələlərinə də çox diqqət yetirmişlər. Çünki hind təfəkküründə «mən» Qərbdə «ruh» adlandırılan məfhumla birləşdirilən anlamda deyil. İnsanın psixi qüvvələr sahəsi burada istənilən başqa fəlsəfi ənənələrdə olduğundan hədsiz dərəcədə genişdir. Bu mövzuya fəvqəladə dərəcədə maraq olmasının göstəricisi psixoloji terminologiyanın zənginliyidir.

Hind fəlsəfəsində intellektin dərk etmə qabiliyyətləri məhduddur. Ancaq həqiqətin «bütöv insan» tərəfindən başa düşülməsinə inam var. Bu işə dərk etmə prosesində üç mərhələdən keçir: 1) biliyin müəllimdən və ya mötəbər mətnlərdən əldə edilməsi; 2) əldə edilmiş biliklər üzərində düşünülməsi; 3) onlardan əldə edilmiş nəticələrin mənəlandırılması. İnsanın həqiqəti dərk etməkdə əsas məqsədi əldə olunmuş bilgilərin onun təbiətini dəyişməyə qadir olan etiqada çevrilməsidir. Hindlilər inanırlar ki, yoqa mokşanın əldə edilməsi yollarında insanın mənəvi qüvvələrinin mərkəzləşməsinə güclü yardım edir.

Hind sosial fəlsəfəsi cəmiyyətin müəyyən qruplara bölünməsinə bütün cəmiyyətin marağı, uğuru və mənəvi tərəqqisi baxımından gərəkli sayır. Belə ki, insanlar özlərinin ictimai və mənəvi borclarını yerinə yetirməklə buna nail olurlar. Lakin əsas diqqət sosial şərtlərə deyil, sualların həll olunmasına yönəlir: «mən kiməm, ali və tam səadət (həzz,



ləzzət) nədən idarətdir?» «Hindistan ruhu» insanı siyasi varlıq kimi anlamaqdan uzaqdır. Eyni ilə etika burada mütləq zərurət kimi olsa da, o, ali məqsədə-mənəvi azadlığa münasibətdə tabe rol oynayan bir hadisə kimi çıxış edir.

Demək olar ki, filosof komparativistlərin tipoloji axtarışlarında ərəb-müsəlman fəlsəfi ənənələrinin səciyyəvi xüsusiyyətlərinə toxunulmur. Çünki onların fikrincə, müsəlman Şərqinin fəlsəfi mədəniyyətinin hər iki komponenti – ellinizm və İslam Aralıq dənizi, yəni Qərb sivilizasiyasına ziddir. Amma hər halda, bu ənənə bir sıra əsərlərdə ya orta əsrlər ərəb-müsəlman mədəniyyətinin xüsusiyyətindən doğan əlamətlərlə, ya da ərəb (semit) dünyagörüşündən doğan əlamətlərlə seçilir.

Birinci halda müsəlman Şərqi sivilizasiyası Şərq və Qərb sivilizasiyaları arasında keçici sivilizasiya kimi araşdırılır. O, özündə induizm, xristianlıq, ellinizm ünsürlərini birləşdirdiyi üçün Hindistan və Çinlə müqayisədə Qərb sivilizasiyası sayıla bilər. Amma induizm, xristianlıq və ellinizmdən uzaqlaşma həddinə görə onu Qərb sivilizasiyası hesab etmək olmaz. Bu, elə bir dünyadır ki, konkret şəraitə uyğun olaraq «Qərb» və ya «qeyri-Qərb» kimi çıxış edə bilər.

Fəlsəfə ilə dini etiqad arasındakı uyğunluq bu ənənənin Qərb sxolastikasına gətirdiyi əsas ideyalardan biridir. Bu və ya başqa müsəlman mütəfəkkirlərinin (xüsusilə əl-Qəzali və İbn Rüşd) böyüklüyü ondadır ki, onlar elm və din arasında barışıq yaratmağa çalışmışlar. İndi müsəlman müəlliflərinin əsərlərində belə bir fikir yürüdülmür ki, İslam aləmi orta əsrlərdə öz elmi kəşflərinə görə «İslam ruhuna» borcludur. Bu zaman o da tez-tez qeyd olunur ki, Qərb özünün elmi-texniki nailiyyətləri ilə orta əsr müsəlman təfəkkürünə borcludur. Buna baxmayaraq, bəzi yeni ənənəçilər ehtimal edirlər ki, müsəlmanların bunu öz xidmətləri saymalarına əsas yoxdur.

Bəzi komparativistlərin əqidəsinə, hind ənənəsinin in-

kişafına nə təbiət, nə də sosial-ictimai şərait müsbət təsir göstərmişdir. Hindli özünün intellektual enerjisini daha çox öz daxili aləminə yönəldir və bu zaman xarici aləm onun üçün hər cür dəyərini itirirdi. Bu səbəbdən də onlar hindlini daha çox filosof-psixoloq hesab edirdilər.

Komparativist tədqiqatçıların əksəriyyəti Şərq və Qərb arasında fəlsəfə səviyyəsində qarşılıqlı anlaşma şəraiti yaratmağı zəruri sayırlar. Onlar bildirirlər ki, bugünkü narahat dünyada fəlsəfə – gərginliyin yumşaldılması və «dünya birliyinin» yaranması, münaqişələrin, heç olmazsa, mədəniyyət sahəsində azaldılması üçün mühüm amilə çevrilə bilər. Əlbəttə ki, qarşılıqlı anlaşmanı yalnız fəlsəfə əsasında əldə etmək mümkün deyil. Ancaq fəlsəfə burada çox mühüm rol oynaya bilər. Çünki xalqların mədəniyyəti məhz onda daha dolğun ifadə olunur; təbiət və riyaziyyat elmləri sahəsində əlaqələr isə mədəni əlaqələri əvəz etməyə qadir deyil.

Komparativistlərin nəzərinə, iki regionun fəlsəfəsini müqayisəli surətdə araşdırmaq bir də ona görə faydalıdır ki, dünyagörüşü sistemlərinə malik olan Şərq və Qərb öz inkişaflarının müxtəlif mərhələlərində həyatın bəzi dəyərlərini, digərlərinin zərərinə həll etməzlər, onlara xas olan birtərəfliliyi daha da gücləndirməzlər.

Onlar yazırlar ki, birtərəfliliyin ləğvi zamanı Qərb Şərqdən çox şey öyrənə bilər. Bunun üçün onlar xüsusilə yoqa metodunu təcrübədən keçirməyi, intuisiyaya, mistikaya daha ehtiramla yanaşmağı, insan varlığının problemlərinə ekzistensialist və estetik yanaşmağı öyrənməyi məsləhət görürlər. Komparativistlərdən bəziləri deyirlər ki, Qərb nümayəndələri bu həqiqəti qəbul etməlidirlər ki, filosofun əsas vəzifəsi özünüdərkədən, insanın təkcə «maddi atomların» və ya «cəmiyyətin məhsulu» kimi deyil, həmçinin «Böyük Ruhun yaratdığı və empirik varlıqdan yüksəkdə dayanmaq səlahiyyətinə malik olan varlıq kimi anlaşılmasına nail olmaqdan ibarət-

dir.

Komparativistlərin fikrincə, Şərq Qərbdən dərk etmənin konseptual, elmi metodunu mənimsəməlidir. Belə ki, hind fəlsəfəsində dünyanı dərk etmənin konseptual metodu aşağıdakı qaydada müəyyən edilmişdir: 1) formal məntiq; 2) bütün ideal-lıq sisteminin formal məntiq əsasında inkişaf edən trans-sendent araşdırılması; 3) elm.

Elmin fəlsəfəsi xarici, maddi aləmi dərk etmək üçün daha önəmlidir. Şərq bu baxımdan Qərbdən çox şey öyrənə bilər: Şərq insan ruhunun tələbatlarını mövcudluğun maddi və sosial tələbatları ilə uyğunlaşdırmalıdır.

Ancaq ideya və idealların sintezi əsasında «ümumdünya fəlsəfəsi»ni yaratmaq layihəsi bir sıra komparatistlərin etirazına səbəb olmuşdur. Məsələn, **T.Manron** yazırdı ki, Şərq və Qərb dünyagörüşlərinin çox asanlıqla barışa biləcəyini ehtimal etmək özünü aldatmaqdır. Birinin həqiqətən çox aşağı, empirik səviyyədə, digərinin isə ən yüksək mənəvi səviyyədə olduğunu təsdiq etməklə Qərb naturalizmi ilə Şərq spiritualizmi barışdırıla bilməz.

Şərqi, xüsusilə Hindistanın bəzi alimləri bildirirlər ki, sintez tərəfdarları fəlsəfi həqiqətləri elmi-təbii həqiqətlərlə qarışdırırlar. Başqa bir filosof bildirir ki, sintez dünyanın hər yerindən toplanmış, alim-filosofların hansısa konfransında qəbul edilmiş qərarlar vasitəsilə əldə edilə bilməz, bunu yalnız təbiətşünas alimlər edə bilərlər. Bir sıra başqa filosoflar da israrla elmi biliyin nisbiliyini vurğulayaraq deyirlər ki, elmi baxımdan bu gün həqiqi sayılan bir şey sabah həqiqiliyini itirə bilər.

Dünyanın bir sıra filosofları isə Şərq və Qərbin ideya və ideallarının sintezinə qarşı kəskin etiraz edir və bunu aşağıdakı kimi əsaslandırırlar. Deyirlər ki, bu səhvə: 1) fəlsəfənin təbiəti ilə elmin təbiətinin qarışdırılmasının; 2) dünyagörüşlərin təbii plüralizminin və fərdi ruh azadlığının

pozulmasının; 3) Şərq spiritualizmi ilə Qərb naturalizmi və rəsonalizminin daxilən birlikdə olmalarının mümkünslüyünü anlamamağın; 4) Şərqin ayrı-ayrı nümayəndələrinin aşağı səviyyəli olmasının nəticəsində yol verilmişdir.

Bəzi filosoflar isə mərasimlər vasitəsilə formal surətdə biri-birindən ayrı salınmış dinlərin mahiyyətə birliyini möhkəmləndirən bir cərəyan kimi mistisizmə ümid bəsləyirlər. Onların əqidəsincə, Şərq və Qərb mistiklərinin baxışlarında fundamental birlik vardır. Onlar mistik sufizm dilində də, vedanta dilində də, induizm və xristianlıq dilində də danışırlar.

Şərq və Qərb komparativistləri arasında bir sıra məsələlərdə fikir ayrılıqları olsa da, hər halda, fəlsəfi fikrin inkişaf tarixində onların xidmətlərini heç bir vəchlə unutmaq olmaz. Havay Universitetinin professoru **X.Makkarti** filosof-komparativistlərin dörd əsas nailiyyətini göstərmişdir: 1) Şərq təfəkküründə bəzi hallarda fəlsəfənin dinlə əlaqələndirilməsinə baxmayaraq, Şərqin bütün fəlsəfi təlimlərinin dinə aparıb çıxardığını söyləmək olmaz. Eynilə bunun kimi, Qərbdə müşahidə olunan fəlsəfənin elm və dinlə yaxınlaşması halları Qərb fəlsəfəsini elmə və dinə aparıb çıxarmır; 2) həm Şərq, həm də Qərb mütəfəkkirləri insanın, dünyanın təbiəti və həyatın səadəti məsələləri ilə maraqlanmışlar; 3) Qərbdə və Şərqdə fəlsəfi nəzəriyyələrin çoxluğunu, bu və ya başqa regionda bir sıra əsas mövzuların təfsirindəki uyğunluğu nəzərə alaraq, özlüyündə Şərq və Qərb fəlsəfəsi haqqında danışmaq çətindir (yalnız tarixi-coğrafi təsvirlər məqsədi ilə bunu etmək olar); 4) keçmişdə Qərb və Şərqdə fəlsəfi məsələlərə necə yanaşılmasından asılı olmayaraq, bir çox müasir filosofları nəzəriyyələrin özünün çoxluğu düşündürüb narahat edir. Həmin filosoflar belə hesab edirlər ki, bu faktda mövcud olan nəzəri səhvlər, qeyri-kamillik əlamətləri son nəticədə ictimai-siyasi münaqişələrə aparıb çıxarır.

Bir sıra düşüncələrə görə, Şərq-Qərb fərqləri həyata

baxışlarda, mədəniyyət modellərində, ictimai davranışda, idarəetmə formalarında, həyat standartları və tərzlərində özünü göstərə bilər, fəlsəfədə isə bu mümkün deyil.

Bütün bu məsələlərin araşdırılması və onlara aydınlıq gətirilməsində filosof-komparativistlərin böyük rolu olmuşdur.

Komparativistlər müəyyən etmişlər ki, XIX əsrin ortalarından Qərb fəlsəfəsində spiritualist baxış üstünlük təşkil etmiş, bizim dövrümüzdə də ikinci dərəcəli olmamışdır. Üstəlik, gerçəkliyə idealist baxış akademik diskussiyalar, müzakirə və mübahisələrlə məhdudlaşmamış, milyonlarla qərblinin psixologiyasını formalaşdırmışdır. Bir çox əsərlərdə Şərqdə və Qərbdə spiritualizm və mistisizmin formalarının yaxınlığı qeyd olunur. Estetik dünyagörüşündə də vəziyyət buna oxşardır. Başqa bir misal, bir çox tənqidçilər bildirirlər ki, materializm, «bu dünyaya» maraq təkcə Qərb mədəniyyətinin deyil, həm də Şərq xalqları mədəniyyətinin nailiyyətidir. Həmçinin «intuitivist Şərq» və «məntiqi Qərb» antitezası da tənqid olunur. Bəzi filosoflar sübut etməyə çalışırlar ki, intuisiya və ağıl hər iki regionda eyni cür anlaşılır və Şərq intuitivizmi haqqında danışılarkən əsasən Şankaranın advayata-vedantası nəzərdə tutulur. Baxmayaraq ki, o, bütün Hindistanı və xüsusilə də Şərqi təcəssüm etdirmir, bir sıra hallarda Qərbə də nüfuz edir. Bundan başqa, onun özü də Qərbdə olduğu kimi, tez-tez məntiqi əsaslandırılmaya müraciət etməklə öz təlimini qoruyub saxlayır. Bəzi tədqiqatçılar induktiv idrak metodunun yalnız Qərbə xaslığı barədəki tezisi rədd edirlər.

Qeyd olunan antitezalarla yanaşı, çox zaman, yuxarıda deyildiyi kimi, «intravert Şərq» və «ekstravert Qərb» antitezaları da ortaya atılır. Misal olaraq göstərilir ki, xüsusilə müasir Çin heç də subyektivliyə qapılmanı nümayiş etdirmir. Eyni fikri Hindistan haqqında da söyləyirlər. Yaponiyaya gəldikdə isə o göstərdi ki, fikrə qərq almaq yolu ilə də xarici aləmi dərk etmək olar. Şərq fəlsəfəsinin təfəkkür tərzini deyil, həyat tərzini olması fikri də komparativistlər tərəfindən inkar

edilir.

Bir sıra müəlliflər belə bir müddəanı da rədd edirlər ki, Qərbdən fərqli olaraq, Şərqdə insana az diqqət yetirilir və iradə azadlığı inkar olunur. Bununla əlaqədar olaraq Uzaq Şərqi təsviri incəsənətində insanın alçaldılması müddəaları da qəbul olunmur. Eyni zamanda, məhz Qərbdə şəxsiyyətə həqiqi marağın olmadığını qeyd edir və bunu onun «elmi» və «naturalist» təmayüllü olması ilə əlaqələndirirlər.

Komparativistika müddəalarının dəyərləndirilməsi barədə daha çox nümunələr göstərmək olardı. Amma zənnimizcə, bizim məqsədimiz üçün bu qədər də yetər. Biz yalnız hər iki regionu təcəssüm etdirən bir çox tədqiqatçıların narazılığını onların əldə etdikləri nəticələrlə birlikdə təsvir etməyə çalışdıq. Şərq və Qərb fəlsəfələrinin əsaslandırılmamış nümunələrə və tələsik global ümumiləşdirmələrə əsaslanmış müqayisəli tədqiqinin çıxılmaz vəziyyətə düşdüyünü və ziddiyyətlər içərisində çaşbaş qaldığını göstərən faktlarımız da çoxdur.

Araşdırılan istiqamətdə komparativistlərin uğurlarını danmaq olmaz. Onlar tərəfindən toplanmış faktlar konkret tarixi-fəlsəfi tədqiqatlar üçün maraq kəsb edir.

Gələcəkdə komparativistlərin aparacaqları müqayisəli tarixi-fəlsəfi tədqiqatların ümumnəzəri və empirik aspektləri biri-birini tamamlamalıdır. İdeyalar, nəzəriyyələr və sistemlər tarixinin araşdırılmasından hasil olan nəticələr üzərində fəlsəfənin inkişafında bütöv dövrlərin əsasını təşkil edən abstrakt təfəkkürün dərin qatları üzə çıxarılmalıdır.

#### **İstifadə edilmiş ədəbiyyat**

1. Əliyev H.Ə. Müstəqilliyimiz əbədidir. I kitab, Bakı, 1997. s.175.
2. Yenə orada, s. 169.
3. Cəmaləddin Əfqani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1998, səh. 29.
4. Hegel. Əsərləri. IX c., s. 35 (rus dilində).
5. Yenə orada, s. 42.

6. Hegel. Ruhun fəlsəfəsi. Əsərləri. III c., 1956, s. 354 (rus dilində).
7. Fəlsəfə tarixinin qısa öçərki. M., 1981. s. 7-8 (rus dilində).
8. A.A.Jdanov. G.V.Aleksandrovun «Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi» kitabı üzrə diskussiyada çıxışı, 24 iyun 1947-ci il, Leninqrad, 1951, s. 16 (rus dilində).
9. G.V.Aleksandrov. «Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi», L., 1951, s. 6 (rus dilində).
10. Yənə orada, s. 6.
11. A.A.Jdanov. V.V.Aleksandrovun «Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi» kitabı üzrə diskussiyada çıxışı, 24 iyun 1947-ci il, Leninqrad, 1951, s. 7 (rus dilində).
12. Əliyev H.Ə. Müstəqilliyimiz əbədidir. I kitab, Bakı, 1997. s.174-175.
13. Hegel. Əsərləri. IX c., s. 92 (rus dilində).
14. K.Marks. İzafi dəyər nəzəriyyəsi. I hissə, Azərnəşr, 1967, s. 24.
15. Bekon F. Yeni Orqanon. M., 1965. s. 73 (rus dilində).
16. Yənə orada, s. 151.
17. Makolevski. «Qədim Yunan atomistləri». Bakı, 1964, s. 190 (rus dilində).
18. К.Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 133.
19. S.Xəlilov. Fəlsəfə: tarix və müasirlik (komparativist yanaşma). Bakı, 2006, s.19.
20. Ф.Ч.Коплостон. История средневековой философии. М., 1997, с.512.
21. Nərman Qocatiürk. Qəzəblənmiş Tanrının səhra qurdları. Bakı, 1998, s. 20.
22. Д.Кныш. Мусульманский мистицизм: краткая история – Спб.: 2004, с. 464.
23. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1, М., 1990. с.246.

## İKİNCİ FƏSİL

### ŞƏRQ ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏ TARİXİ

#### QƏDİM DÖVR

##### 1. ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİNİN QAYNAQLARI

Şərq ölkələrində fəlsəfi və dini fikrin meydana gəlməsi və inkişafı prosesi uzunmüddətli tarixi bir dövrü əhatə edir. Onun kökləri insan cəmiyyətinin ilk dövrlərinə gedib çıxır. Dünyanın mənşəyi və mahiyyəti, insanın dünyada yeri haqqında suala Şərqdə düşünən insanların hamısı cavab verməyə çalışırdılar. Hələ qəbilə quruluşu şəraitində, hələ bütünlüklə təbiət qüvvələrindən asılı olarkən insan təbii proseslərə müdaxilə etməyə, həyatına müsbət təsir göstərən təcrübə və biliklər əldə etməyə başlamışdı. Ətraf aləm yavaş-yavaş insanın fəaliyyət obyektinə çevrilmişdir. O vaxtlar insan özünün dünyaya münasibətini hələ dərk edə bilmir və təbii ki, bunu nəzəri formada ifadə etdirə də bilmirdi. İnsanın ətraf aləmdən ayrılması müxtəlif magiya ayinlərilə müşayiət olunurdu ki, bunlar da onun təbiətlə qovuşmağa can atmasını rəmzləşdirirdi. Arxeoloji araşdırmaların nəticələri və etnoqrafiyanın nailiyyətlərinin müqayisəli təhlili insan təfəkkürünün həmin inkişaf dövrünü qismən işıqlandırmağa imkan verir. Yazının meydana gəlməsinə qədər mövcud olmuş nəzəri fikirlərin ilkin konkret formaları isə hələlik bizim üçün fərziyyə olaraq



qalmaqdadır.

Qədim dövrlərdə insanın praktik fəaliyyətinin inkişafı onun uzaqgörənliyinin təkmilləşməsinə səbəb olur, bu da hadisələrin müəyyən ardıcılığının müşahidə olunması üçün geniş imkanlar yaradır, bu proseslər isə öz növbəsində təbiət hadisələrinin bəzi qanunauyğunluqlarının öyrənilməsinə əsaslanırdı. Bunlar müəyyən sahələr və ümumi hallar üçün səciyyəvi olan bir çox zahiri vəziyyətlərdən asılı idi. Bu prosesin gedişinə təsir göstərən ən önəmli məqamlardan biri dərkətmənin izahı və nəticələrin təkrar əldə edilməsi idi. Dilin inkişafı, ilk növbədə isə mücərrəd anlayışların meydana gəlməsi ümumi əqli nəticələrin və bununla da fəlsəfənin yaranmasının ilkin şərti kimi nəzəri təfəkkürün formalaşmasının mühüm göstəricilərindən biri idi.

Qədim dünyada dəfn mərasimləri, qurbankəsmə ənənələri, dini adətləri nümayiş etdirən müxtəlif əşyalar göstərir ki, insanlar elə qədim zamanlardan bəri həyat nədir, o nə zaman başlayır və nə üçün qurtarır suallarına cavab axtarmışlar. Cavabları fantastik olsa da, bu cür suallar insanların aqlında səbəbiyyət əlaqəsindən, zaman və məkan haqqında mürəkkəb təsəvvürlərin varlığından xəbər verirdi. Məsələn, zaman haqqında təsəvvür həm insanın sonlu bir varlıq olduğunu, həm də Göy cisimlərinin hərəkətinin arasıkəsilməzliyini anlamaqdan yaranmışdır. Vaxt isə bitkilərin yaşamaq müddətləri ilə ölçülürdü. Belə təsəvvürlər ən qədim zamanlardan xeyli inkişaf etmiş və dəyişikliklərə uğramışdı. Vaxtın dəyər ölçüsü kimi çıxış etdiyi bəzi miqaslər də elə bunlardan xəbər verir. Yalnız əbədi olan kamildir, əbədilik ilahi varlığın və hərəkətin atributudur kimi fikirlər o zaman çox geniş yayılmışdı. Bu fikirlərin dərk olunmamış ifadəsi və eyni zamanda fərdi insan mövcudluğu üçün zaman məhdudluğunun aradan qaldırılmasına cəhdlərin əməli təsdiqi özünü ən müxtəlif dəfn ayinlə-

rində, magiya adətlərində, qəbilənin yaşatdığı ölümlər kultunda özünü göstərirdi.

Cəmiyyətdəki münasibətlərə sirayət edən təbiət hadisələrinin sadələvh-naturalist dərki dünyaya, onun başlanğıcına və mahiyyətinə baxışlarda uzun müddət mövcud olmuş, fəlsəfə də bundan yan keçməmişdir. Bütün bu hallar, həm də insanların təbiət haqqındakı təsəvvürlərinə təsir göstərmiş və onların tədricən dəyişilməsinə səbəb olmuşdur. Həmin problematika sahəsində fikrin inkişafı uzun müddət mövcud baxışlar çərçivəsində cərəyan etmiş və onun hüdudlarından kənara çıxmamışdır. Ancaq adi təsəvvürlər daim genişlənən təcrübənin təsiri altında yeni-yeni məzmunlar kəsb etmişdir. Ətraf aləmin və insan cəmiyyətinin daha dərindən dərk edilməsi isə bu prosesi daha da sürətləndirmişdir.

İnsan təfəkkürünün inkişafında yazının kəşfi çox önəmli mərhələ olmuşdur. Yazı yalnız biliklərin ötürülməsində yeni imkanlar açmaqla qalmır, həm də biliyin inkişafının ilkin şərtlərini zənginləşdirirdi. Nəzəri təfəkkürün tərəqqi etdiyi şəraitdə və onun daxilində fəlsəfi ideyaların ilk təzahürləri qeyri-bərabər formada təşəkkül tapırdı. Ayrı-ayrı sosial-iqtisadi şəraitə malik müxtəlif bölgələr biri-birindən fərqlənirdi. Bu inkişafı sürətləndirən və ya ləngidən bir sıra spesifik durumlar olmuşdur ki, indi onları dəqiq müəyyənləşdirmək mümkün deyil.

Biz bir sıra nümunələr əsasında sivilisasiyanın beşiyi olan Şərqdə dünyanın nəzəri dərkinin ilk şərtlərinin necə yaranmasını və fəlsəfənin inkişaf yollarını göstərməyə çalışacağıq, ancaq söz yox, bunlar bu sahədəki bütün problemləri əhatə edə bilməz. Şərq ölkələrində fəlsəfi təfəkkürün inkişafı düz xətlə getməmişdir. Araşdırdığımız üç bölgənin hər biri – Yaxın Şərq, Hindistan və Çin müəyyən qarşılıqlı təsir əlaqələrində olsalar da əsasən müstəqil inkişaf yolu keçiblər.

Yaxın Şərqi qədimdə sözün əsl mənasında fəlsəfi ənənə yaratmamışdır. Ancaq bu bölgə dünyanın bir sıra başqa bölgələrindən fərqli olaraq, oturaq əkinçiliklə məşğul olmuş, sosial-iqtisadi münasibətlərin inkişafı orada xeyli intensiv getmiş, inkişafın bu dinamikasına uyğun bilik və təcrübə toplanmış, yeni praktik bilgilərsə nəzəri təfəkkürün inkişafına təkan vermişdir. Bunlar, həmçinin dini təsəvvürlərə, ideologiyaya və bütövlükdə mədəniyyətə təsir göstərirdi. İnsanın fikri fəallığının bütün bu müxtəlif sferaları qədim Yaxın Şərqi sivilizasiyalarında vəhdət halında çıxış edirdi. Ancaq onların bu birliyində müxtəlif elm sahələrinin, eləcə də fəlsəfənin meydana gəlməsi üçün ilkin şərtlər vardı. Bu zəngin irsin əsaslarını ilk olaraq Kiçik Asiya sahillərinin yunanları, sonralar isə onların vasitəsi ilə bütün ellin dünyası mənimsəmişdir. Fəlsəfə də daxil olmaqla bütün idrak sahələrinə Yunanıstanın vermiş olduğu böyük töhfəni həmin qədim bünövrədən kənardə təsəvvür etmək mümkün deyil.

Yaxın Şərqi ən qədim mədəniyyətləri Hindistanla təmasda idi. Ancaq burada fikrin inkişafı lap başlanğıcdan bu və ya başqa dərəcədə müstəqil yollarla gedirdi. Hindistanda fəlsəfi təfəkkürün ilkin şərt və formaları tədricən bütöv fəlsəfi sistemlərdə kristallaşmışdır ki, bunun da inkişaf yolunu uzun-uzun zaman kəsirlərində izləmək mümkündür. Müxtəlif siyasi, sosial-iqtisadi və etnik dəyişikliklərə baxmayaraq, burada fəlsəfi ənənə heç vaxt tamamilə qırılmamışdır. Canlı mədəni həyatın daimi bir ünsürü kimi hind cəmiyyətində fəlsəfə daim mövcud olmuşdur. Hindistanın xarici əlaqələri və ona olan xarici təsir hind fəlsəfəsini zənginləşdirsə də, onun inkişafı üçün müəyyən edici olmamışdır.

Qədim və orta əsrlər Çini fəlsəfəsi də bütövlükdə Çinin ruhani yaşamının inkişafından ayrılmazdır. O, müstəqil inkişaf yolu keçib və yalnız buddaçılıq ona nəzərəcərpacaq təsir

göstərib, ancaq o da bir neçə yüz il içərisində yerli ənənələrə və mənəvi həyata uyğunlaşmışdır. Çin fəlsəfəsinin vahid bütöv bir təlim kimi formalaşması onun yeni-yeni xarici təsirləri özünə inteqrasiya etməsi nəticəsində mümkün olmuşdur.

Bundan başqa, qədim zamanlarda və orta əsrlərdə iri dövlətlərlə yanaşı, nisbətən kiçik dövlətlər də yaşayırdı ki, bunlarda da fikrin müxtəlif sahələri inkişaf etdirilirdi. Çin filosofları onlardan da istifadə edirdilər.

İnsanlar hələ tarixəqədərki dövrlərdə də özlərini əhatə edən dünya haqqında, həm dünyanı, həm də insanı idarə edən qüvvələr haqqında təsəvvürlər yaradırdılar. Bu cür baxış və təsəvvürlərin mövcud olmasını ən qədim mədəniyyətlərin qalıqları, arxeoloji tapıntılar sübut etmişdir. Bu inkişafın müxtəlif səbəbləri olmuşdur. Məsələn, məhsuldar qüvvələrin və istehsal münasibətlərinin inkişafı cəmiyyəti idarəetmənin daha mürəkkəb strukturlarının yaranması dünya haqqında bilik və təcrübənin genişlənməsinə, təbiətə və insana təsir göstərən qanunauyğunluqların dərkinə səbəb oldu. Bu amillər daha mürəkkəb istehsal münasibətlərinə malik sinfi birləşmələrin formalaşmasına, yazı mədəniyyətinin yaranmasına doğru aparırdı. Yazının mövcud olmasının ilk sübutlarına Mesopotamiya və Misir ərazilərində, y.e.ə. IV-III minillərə aid axtarışlarda təsadüf olunmuşdur. Müəyyən edilmişdir ki, təsərrüfat və quruculuq sahələrində tətbiq olunan yazı cizgiləri get-gedə fikir dünyasına müdaxilə etmiş və onun inkişafına səbəb olmuşdur.

Buna baxmayaraq, Yaxın Şərq vilayətlərinin ən qədim yazı abidələri özünün dəqiq anlayış aparatı olan bütöv fəlsəfi sistem təsəvvürü yarada bilmədi. Onlarda varlıq və dünyanın mövcudluğu problematikası (ontologiya) öz əksini tapmır, insanın dünyanı dərk etmək imkanları haqqındakı məsələlərdə (qnoseologiya) aydınlıq yaranmır. İnkişafın bu pilləsinə

yalnız antik mütəfəkkirlər qalxa bilmiş və Avropa fəlsəfi təfəkkürünün başlanğıcını qoymuşlar. Yunan mədəniyyətinə onun ən dərin qatlarına təsir göstərmiş Yaxın Şərqlin ən qədim sivilizasiyaları öyrənilmədən qədim yunan fəlsəfəsinin və onunla bağlı olan fəlsəfi təlimlərin inkişafı tam şəkildə başa düşülə və izah oluna bilməz. Ancaq Yaxın Şərq sivilizasiyalarının sistemli araşdırılması nisbətən cavan bir sahədir – onun yaşı yüzü bu yaxın vaxtlarda keçib.

Ən qədim antik filosoflar Kiçik Asiyanın yunan koloniyalarında, ticarət və iqtisadiyyat mərkəzlərində yaşamışlar. Onlar orada yalnız Şərqlin maddi və siyasi mədəniyyətini öyrənməklə kifayətlənməmiş, həm də cürbəcür xüsusi biliklərlə, dini təsəvvürlərlə və s. tanış olmuşlar. Müxtəlif mədəni təbəqələrlə bu canlı və hərtərəfli təmaslar öz dünyabaxışlarını nəzəri cəhətdən formalaşdırmağa çalışan yunan mütəfəkkirlərinə təsir göstərməliyi. Bütün varlığın səbəbi, əsası haqqında hərəkət nədir, təbiətdə baş verən dəyişikliklər nədən qaynaqlanır kimi məsələlər haqqında onların sadələvh spekulyativ yanaşmaları istər öz yunan miflərindən, istərsə də qonşu xalqların miflərindən əxz etdikləri bir sıra təsəvvür və anlayışlardan tədricən təmizləndi.

Şərqdə fəlsəfi ideyaların yaranmasında miflərin böyük əhəmiyyəti olmuşdur. **Mif** – insanın dünyaya münasibətini bildirməsinin və sosial münasibətlərin müəyyən dolğunluqda vasitəli dərkinin formalarından biridir. Miflərlə əlaqədar bəzi fikirlər fantastik olsa da, onlar dünyanın əmələ gəlməsi, təbii qaydaların anlamı haqqındakı suallara verilən ilk cavablardır. Onda fərdi insan varlığının təyinatı və məzmunu da müəyyənləşdirilir. Dünyanın mifik təsviri dini təsəvvürlərlə sıx əlaqələndirilir, miflərdə bir sıra irrasional ünsürlər də var; bəzi təsvirlər **antropomorfizmlərlə** (yun. anthropos – insan və motphe – forma – fəvqəltəbii varlıqların insana oxşadıl-

ması), təbiət qüvvələrini şəxsləndirmələri ilə seçilir. Ancaq miflərdə təbiət və insan cəmiyyəti haqqında toplanmış yüzillərcə təcrübələrə əsaslanan biliklər də var. Mifin bu qeyri-diferensial bütövlüyündə cəmiyyətin sosial-iqtisadi quruluşundakı dəyişikliklər də öz əksini tapır.

Miflərdə insan və onu idarə edən təbiət qüvvələri haqqında yeni məlumatlar verilir. Tədricən bu məlumatları ümumiləşdirmək qabiliyyətinə malik olan sosial qruplar meydana gəlir. Bu cür qruplar ilk növbədə ruhanilərdən ibarət idi. Buna görə də onların siyasi və iqtisadi maraqları dini təsəvvüdə təcəssüm olunmaqla, dünyanın mifoloji izahını və onun modifikasiyalarını özündə birləşdirirdi. Bu ən çox o yerlərdə baş verirdi ki, mifoloji əfsanələr dini ayinlərin hissəsinə çevrilirdi. Buna baxmayaraq, bu qruplar daim bilik və təcrübə toplayaraq ayrı-ayrı elmi biliklərin meydana gəlməsi üçün lazımi şərait yaradır, nəzəri təfəkkürün inkişafına təsir göstərirdilər.

Yaxın Şərqi bütün bölgələrində bu proseslər özünü göstərirdi. Mesopotamiya buna əyani misal ola bilər. Yazılı qaynaqların şəhadətlərinə görə, y.e.ə. II minilliyin başlanğıclarından burada oturaq əkinçilik toplumları inkişafa başlayıblar. Bu ən qədim sinfi cəmiyyətlərin iqtisadi inkişafı, siyasi təsiri və mədəni çiçəklənməsi xeyli dərəcədə intensiv əkinçiliklə, suvarma sistemlərinin inkişafı ilə bağlı olmuşdur. Spesifik təbii şərait əmək bölgüsünü və onunla bağlı olan sosial diferensiallaşmaları sürətləndirirdi. Əhalinin şəhərlərdə toplanması, sənətkarlığın, ticarətin inkişafı və əməyin daha da ixtisaslaşması kimi proseslər əmək bölgüsünün dərinləşməsi ilə bərabər gedirdi.

Bütün bu amillər insan şüuruna olduqca intensiv təsir göstərirdi. Fəaliyyətin yeni təsərrüfat növləri təbiətin bir çox qanunauyğunluqlarının əməli surətdə mənimsənilməsinə və

baş a düşülməsini nəzərdə tuturdu. Geniş suvarma sistemləri yaradılması, böyük şəhərlər salınması, saraylar, məbədlər tikilməsi, sənətkarlığın inkişaf etdirilməsi və intensiv əkinçilik, söz yox ki, böyük təcrübə və bilik istəyirdi. Onların ağıllarda möhkəmlənməsi və nəsil-dən-nəslə ötürülməsi üçün xüsusi terminlər, anlayışlar lazım idi və bu, riyaziyyat, hən-dəsə, mexanika, astronomiya kimi gələcək elmlərin əsasını qoyan müəyyən sahələrin daha da inkişaf etməsini şərtləndirən ilkin amillərdən hesab olunurdu. Gerçəkliyə irrasional baxışdan rasiona yanaşmaya keçilməsinin avtonomlaşmasını təbabətdə də izləmək mümkündür. Burada magiya-ovsun təcrübəsi ilə yanaşı, orqanizmin bəzi təbii funksiyalarının öyrənilməsinə əsaslanan cərrahiyyə əməliyyatları aparılması lazım gəlirdi.

Konkret əmək fəaliyyəti ilə bağlı olan təbiət hadisələrinə rasiona yanaşma bir sıra elm sahələrinin əmələ gəlməsi üçün ilkin şərtləri yaratmışdır. Ancaq bütövlükdə təbiət hadisələrinin izahına yalnız ilahiyyat mövqələrindən yanaşıldığı üçün bu proses baş a çata bilməzdi. Orası da vardı ki, «ilahi iradənin» izahını ruhanilər özləri istədikləri kimi şərh edirdilər.

Mesopotamiyada fərdin mifoloji təsəvvürlərdən asılılığı daha çox olmuşdur. O dövrün qaynaqları ayrı-ayrı dövrlərdə bu sahədə dəyişikliklərin baş verdiyini göstərir. İctimai münasibətlər sahəsində tefəkkürün dünyəviləşməsinin önəmli sübutlarından biri ən qədim hüquq və təlimat toplularıdır. Y.e.ə. III minilin sonlarına – II minilin əvvəllərinə aid Şumer və qədim Babil təlimatları günümüzədək gəlib çatmışdır. Cəmiyyət həyatının hökmdar tərəfindən elan edilən normalarla nizamlanması, şübhəsiz, dünyaya universal mifoloji baxışa münasibətdə insan tefəkkürünün müstəqilləşməsinin önəmli təzahürlərindən idi. Artıq mövcud ənənəvi etik nor-

malardan deyil, hakim sinfin yeni iqtisadi və sosial tələbatlarından irəli gələn təqsir və cəza məsələsi dini yaşam sahəsindən kənara çıxır və çox hallarda cürbəcür «fövqəltəbii» müdaxilələrdən xilas olurdu. Hökmdarlar öz fərmanlarında hələ ilahi nüfuza müraciət etsələr də, hüquqi tədbirlərin konkret məzmunu və onların tətbiqi əsasən dünyəvi səciyyə daşıyırdı. Onlar cari təcrübəni cəmiyyətin təşkilinin və hökmdar hakimiyyətinin möhkəmləndirilməsinin konkret tələbatı ilə birləşdirirdi.

Birbaşa gündəlik təcrübə ilə bağlı olan bəzi təbii və ictimai qanunauyğunluqların başa düşülməsində özünü göstərən insanın təbiətə və cəmiyyətə elmi yanaşması (rasional münasibəti) isə nə şumerlərdə, nə də babillilərdə özünü göstərmirdi. Kosmosun yaranması, təbiət hadisələrinin mahiyyəti, insanın dünyada yeri haqqında suallara yeni cavablar axtarmağa ehtiyac yaratmırdı. Ən qədim Mesopotamiya miflərində yer almış kosmoqonik baxışlar müəyyən inkişaf yolu keçmişdilər, onlarda yeni sosial və siyasi təcrübə əks olunmuşdu. Bu dəyişiklikləri insanın yeri barədəki təsəvvürlərdə də, etik normalarda da tapmaq olar, ancaq mif daim bu kimi təsəvvürlərin izah üsulu olmuşdur.

Qədim Mesopotamiyada mif əldə olunmuş məlumatların izahı rolunu oynamış, dini təsəvvür olmaqla yanaşı, elm və fəlsəfənin inkişafı üçün ilkin şərtləri də özündə daşımışdı. Bu anlamda o, aralarında daim ziddiyyətlər olan ünsürləri də özündə birləşdirirdi. Mesopotamiyalı üçün bir tərəfdən bəzi dərk olunub mənimsənilmiş şeylər vardısı, o biri tərəfdən də bilinməyən və dərk edilməmiş təbiət hadisələri vardı. O dövrdə gerçəkliyin anlaşılmayan təzahürlərinin öhdəsindən yalnız dayanıqlı kosmik qayda «yaradıb», mövcud ictimai münasibətləri ona proyeksiyalaşdırmaqla gəlmək olardı. Ona görə də kosmoqonik miflər qayda ilə xaos prinsipləri arasındakı



rəmzi mübarizəni əks etdirirdi. Xaos allahların və insanların daimi yağışı hesab edilirdi.

Mesopotamiyanın, qonşu bölgələrdə də bənzərləri olan və bir çox cəhətdən yunan mifologiyasını xatırladan ən geniş yayılmış «Enuma eliş» («Yuxarıda olarkən...») kosmoqoniyasında qayda rolunda Babilin baş allahı Marduk çıxış edir. Bu allah şor okean suyu obrazı olan Tiamata qarşı mübarizədə başqa ilahilərə kömək edir ki, bunlar da şor su ilə içməli suyun (Apsu) qarışığından doğulmuşlar hesab olunur. Bu ilahi toplumun strukturu və iyerarxiyası açıq-aydın şəkildə ilk sinfi birləşmələrin və hakimiyyətin mərkəzləşməsinin formalaşması zamanlarına aid ən qədim icma üzvləri arasındakı münasibətlərdən götürülmüşdür. Miflər dini kultlarla bağlı yarandığı üçün onlarda ictimai təfəkkürün ən arxaik qatlarının müəyyən təsəvvürləri qalmaqdadır. Məsələn, Marduk məhz o vaxt allahların seçmələri əsasında onların idarəedicisi olur ki, onlara Tiamatın hücumu gözlənilirdi. Bu isə şübhəsiz ki, qədim sosial təcrübəni əks etdirirdi. Eyni zamanda, cəmiyyətin qaydaya salınması sahəsində yeridilən xəttin şüurlu surətdə araşdırılması, mövcud hakimiyyətin isə ilahi nüfuzla möhkəmləndirilməsi miflərin məzmununa daxil idi.

İctimai maraqları əks etdirən bu ideoloji məqam müəyyən tayfa, vilayət və şəhərlərin ayrı-ayrı ilahi qəyyumlarının funksiya və yerlərinin dəyişdiyini açıq göstərir. Allahların nüfuz və əhəmiyyətliyi qalxıb-enir, güc və təsir kəsb edir və bəzən bunları itirirdi. Nümunə üçün yenə Babilin ilk vaxtlar yerli sayılmış və az əhəmiyyət daşımış Mardukuna müraciət etmək olar: o, təmsil etdiyi şəhərin qüvvətlənməsi sayəsində bütövlükdə dövlətin baş allahına çevrilir. Bu proses ədəbi formada «Enuma eliş» mifində öz əksini tapıb. Hakim dairələr tərəfindən sosial və siyasi dəyişikliklərin dəstəklənməsi və ictimai üstqurumda möhkəmləndirilməsi Assuriyada da

baş verir. Bu mifin Assuriya variantında (təxminən y.e.ə. IX yüzil) Mardukun yerini Assuriyanın baş allahı Aşşur tutur.

Mifoloji təsəvvürlərdəki sosial maraq məqamlarını izləmək olduqca mürəkkəb məsələdir, ancaq o, bütün təsəvvürlərə hopduğu üçün ictimai şüurdakı dəyişiklikləri göstərmək çox zəruridir. Ən qədim miflərdə görünən fəlsəfi təfəkkür cizgilərindəki ideoloji baxış olduqca vacibdir. Belə baxış insanın cəmiyyətdəki yeri problematikasından danışılarda ön plana çıxır. Mifin ideoloji funksiyasına kral hakimiyyətinin ilahi mənşəyinin, ruhanilər təbəqəsinin önəminin vurğulanması, eləcə də siyasi hakimiyyətin dəyişilməsinin əsaslandırılması və bu kimi hallar aid edilə bilər.

Mesopotamiya təfəkküründə, sonralar isə yunan fəlsəfəsində də kosmosun, dünya nizamının və dünyanı idarə edən ilahi qanunların əmələ gəlməsi məsələləri ilə yanaşı, insan həyatı anlamının, eləcə də etik normaların dərki məsələləri qarşıya çıxırdı. Bu problematikanın öyrənilməsinin önəmli qaynaqlarından biri **svarlar** deyilən atalar sözləri, aforizmlər, ibrətamiz fikirlər və başqa ədəbi abidə topluları hesab edilir. Həyat vəziyyətlərinin, insan problemlərinin gözdən keçirildiyi, bəzən isə bunlardan çıxış yollarının göstərildiyi eposlar da buraya daxildir. Bu ədəbi abidələr miflərlə biri-birini tamamlasalar da, miflərdən daha geniş tutumlu məxəzlərdir.

«Bilqamış dastanı» buna bir nümunə ola bilər. Ölüm-süzlük axtaran, insan ömrünün mənası üzərində düşünən Uruk padşahının y.e.ə. III minilin birinci yarısına aid olan, gerçəyə yaxın bu tarixi simanın taleyi və fəaliyyəti haqqındakı hekayət şumerlərin, babillilərin və assuriyalıların dünya mədəniyyətinə verdikləri ortaq bir vəsiyyəti sayıla bilər. Eposda belə bir fikir də diqqəti cəlb edir: ömrün məhdudluğu bu qısa müddətdə insanı öz dünyəvi həyatında birləşməyə və

bütün məqsəd və diləklərini gerçəkləşdirməyə vadar edir və insan özü öz gücü ilə ölməzliyə yetə bilir. Dostu Enkidu ilə birlikdə Humbaba adlı nəhəngə qarşı mübarizəyə gedən Bilqamış da buna can atır. O bunu aşağıdakı sözlərlə çatdırır:

Mən qabaqda gedəcəm, sən arxadan deginən:

«qorxma, irəli var!»

Məhv olsam, qəm yeməyin, dünyada adım qalar.<sup>1</sup>

Eposda insan əməyini, əjdahalara və allahlara qarşı döyüşən hər iki qəhrəmanın igidliyini, dostluğunu və s. göstərən bir sıra başqa fikirlər də var.

«Necə yaşamalım» sualı Mesopotamiya ədəbi ənənəsində nisbətən tez-tez qarşıya çıxır. Bu suala atalar sözlərində, bədii əsərlərdə, məsləhətlərdə cavablar verilir. Mühafizə olunmuş bəzi abidələr də göstərir ki, onların yaradıcıları dini ayinlərin anlamına şübhə ilə yanaşırlar. Bunlar bir çox cəhətdən yunanların «yeddi müdrik»lərinin deyimlərinə bənzəyir.

Yaxın Şərqi ədəbi ənənəsində özünü göstərən bu kimi məqamlara baxmayaraq, mesopotamialıların dünyada öz yerləri haqqında məlumat əldə etdikləri başlıca qaynaq yenə də ənənəvi mifologiya olaraq qalırdı. Mesopotamiyada da, qədim Yaxın Şərqi başqa bölgələrində də elm və fəlsəfənin dünyanın universal mifoloji dərkindən ayrılması baş verməmişdi. Bu, bölgədə həmin ayrılma üçün ilkin şərtlərin olmamasına görə deyildi, sadəcə olaraq, toplanmış biliklərin səviyyəsi və oradakı sosial-iqtisadi şərait bunu tələb etmirdi. Yuxarıda biz oxşar cizgilərə, hətta ən qədim antik fəlsəfi sistemlərin yaranmasına Mesopotamiya təsəvvürlərinin təsirinə diqqət yetirdik; ancaq şübhəsiz ki, bu, həmin işə yunan mütəfəkkirlərinin verdikləri töhfələrin əhəmiyyətini azaltmır. Qədim Şərqi sivilizasiyaları ilə tanışlıq isə onların ideyalarının ilkin şərtlərini daha dərindən anlamağa imkan verir; bu şərt-

lەر isə Kiçik Asiyadakı yunan polisleri vətəndaşlarının spesifik həyat şəraiti ilə məhdudlaşmışdır. Özündən öncəki ənənələr burada Sokrataqədərki fəlsəfinin yalnız məzmununu deyil, formasını da müəyyənləşdirmişdi. Məsələn, əgər Fales suyu ilkin materiya kimi götürür və bütün təbiəti «canlı» kimi qəbul edirdisə, onun bu fikri ilə qədim Mesopotamiya və Misir xalqları üçün səciyyəvi olan suyun ilkin başlanğıc sayılması arasında əlaqə olduğunu söyləmək olar. Fales, Pifaqor və başqa yunan filosofları Yaxın Şərq ölkələrini gəzib, ən qədim sivilizasiyaların mənəvi irsi ilə yerində tanış olmuşdular.

Dünya haqqında Mesopotamiya təsəvvürlərinin təsiri orfiklər adlanan fikir adamlarının baxışlarında da gözə çarpır. Ancaq ən qədim yunan fəlsəfəsi bu təsirlərlə məhdudlaşmırdı. Yunanlar varlığın mahiyyəti və təzahürləri haqqındakı mühakimələrində qədim mifik təsəvvürləri bir kənara qoymuşdular. Onların fikrincə, mif dünya haqqındakı öz müşahidə və biliklərini izah etmək və çatdırmaq imkanlarından biri idi. Genişləndirib qaydaya saldıqları təcrübənin sayı onlara imkan verdi ki, yeni ictimai şəraitdə, gerçəkliyin rəsonal dərkinə əsaslanmaqla dünyanın və insanın varlığı ilə bağlı suallara daha tutarlı cavab versinlər.

Şərq ölkələrində fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formalarından danışan zaman qədim Misirdə fəlsəfi ideyaların təşəkkül tapmasına da diqqət yetirmək lazımdır. Çünki Misir və Babilistan Şərqdə fəlsəfi fikrin beşiyi hesab edilir. Şərqn başqa xalqları kimi, misirlilərin dünyagörüşü də mifologiya və dinlə bağlı olmuşdur. Bu təbiidir. Çünki mif yaradıcılığı insanların müşahidə etdikləri təbiəti öyrənmələri sahəsində ilk təşəbbüsləri idi.

Misir mifologiyasına görə, dünyada nə varsa, hamısı Allah «dühasının» məhsuludur. Məsələn, bütün torpaqları Allah Amon yaratmışdır. Misir torpağı isə onların hamısından öncə

yarandıdır. Həmin torpaqda incəsənət və müxtəlif təlimlər meydana gəlmişdir. Təbiət və insanların həyatını allahların idarə etdiyini düşünən misirlilər allahları insan şəklində təsvir edirdilər. Burada axirət dünyasına inam güclü idi. Ölənlərin ruhunu Oziris allahı mühakimə edirdi. Məbədlər allahların evləri hesab edilirdi. Səhra allahı Ozirisi öldürür, lakin İzidanın köməyi ilə Oziris dirilir. Misirlilərin etiqladlarına görə, ruh heykəlləri də canlandırma bilər.

Misir tarixi, incəsənəti Misir mifologiyasında əks olunur. Mifologiyaya əsasən Ranın çağırdığı məclisdə kişi allahları Lu, Geb, Nu, qadın allahlarından isə Teftun, Nut, günəş allahı Kultu Şumer və Akkad rituallarına nisbətən daha mühüm rol oynamışlar. Qədim Misirdə «günəş» mifologiyasının elə ünsürləri vardır ki, onlar Oziris haqqında mifdən əsaslı surətdə fərqlənir. Misir «mifoloji konsepsiyası» elə bir konsepsiyadır ki, onun köməyi ilə misirli insana adi görünən anlayışların obrazları, hadisələri izah olunur. Bu konsepsiyaya görə, dünyada baş verən hadisələr «allahlar dünyasına» mənsubdur. Bilavasitə insan ağılı və duyğusu ilə əldə edilə bilməyən nə varsa, mifologiya onu «allahlar dünyasına» daxil edirdi.

«Misir mifologiyası»nı Şərql mifologiyasının yekunu hesab etmək olar. «Mif» ifadəsində Misir mifologiyasının müəyyən tərkib hissəsi öz əksini tapmışdır. Belə bir şəraitdə fəlsəfi fikrin formalaşması və inkişafı iki istiqamətdə gedirdi. Onun biri **teoqoniya**, digəri isə **kosmoqoniya** adlanırdı. Allahların meydana gəlməsi haqqında əfsanələr, dastanlar, «teoqoniya» (yunanca – teos-Allah, goneia-yaranma, meydana gəlmə) adlanırdı. Dünyanın, kainatın mənşəyi haqqında əfsanələr, rəvayətlər isə «kosmoqoniya» adlanırdı («kosmoqoniya» - yunan sözü olub, kainatın, dünyanın yaranması haqqında təlim deməkdir).

Misirdə də Babilistanda olduğu kimi tədricən allahların

meydana gəlməsi haqqında əfsanələr dünyanın mənşəyi haqqında əfsanələrə, rəvayətlərə çevrildi. Bir qədər sonra göy cisimləri vaxtı müəyyən etmək və astronomik öncəgörmə üçün vasitə kimi deyil, həmçinin dünyanın yaratıcısı, daima ona təsir göstərən bir qüvvə kimi başa düşüldü. Babilistanlılar Ayı baş göy cismi, «allahların allahı», gecələr işıq verən ulduzları isə Allah-tanrı adlandırırdılar. Onlar Ayı yeni həyata, diriliyə, canlanmaya çağıran əbədi həyat simvolu hesab edir, Günəşi isə digər göy cisimlərinin parıltısının qarşısını alan bir qüvvə sayırdılar. Buna görə də, onlara elə gəlirdi ki, Günəş qaranlıqlar mənbəyidir, yeraltı dünyanın qüvvəsidir, bu səbəbdən də o, bəşəriyyətə ölüm gətirir. Qədim miflərdə – əsativlərdə xeyirlə şər arasında gedən mübarizə Babilistanda, Misirdə işığın qaranlıq üzərində qələbəsi kimi təsvir olunurdu. Işıq allahı dünyanı idarə edən qüdrətli qüvvə hesab edilirdi.

Misir və Babilistanın sonrakı inkişaf mərhələlərində, eramızdan öncə II minildən başlayaraq kortəbii materialist baxışlar meydana gəldi. Buna baxmayaraq, bu ölkələrin iqtisadi, siyasi və mədəni həyatına din güclü təsir göstərirdi. Bununla birlikdə, bir sıra müdriklər özlərinin məntiqi mühakimələrinin gücünə arxalanaraq, materialist fikirlər söyləyir, dinə qarşı çıxırdılar.

Qədim məxəzlərin birində göstərilir ki, insan öləndən sonra onun bədəni torpağa çevrilir. Kim öz adını əbədiləşdirmək istəyirsə, «axirət» dünyasındakı həyat haqqında xəyallara, xüyalara deyil, özünün Yer üzərindəki əməllərinə güman gətirsin.

Materialist fikirli müdriklər müqəddəs yazılardakı ehkamlara inanmağın və təbiətin sirli qüvvələrinə boyun əyməyin əleyhinə idilər. Qədim Misir abidələrində təbiət hadisələrinin ilkin maddi əsasa malik olması haqqında fikir bir rüşeym halında irəli sürülmüş, bütün mövcudatın əsasını su və havanın təşkil etməsi, hər şeyin daxilində hava olması haqqında fikirlər də irəli sürülmüşdür.

Beləliklə, bu ölkələrdə dini-idealist dünyabaxışına qarşı mübarizədə sadələvh-maternalist baxışlar da yaranır və inkişaf edirdi. Qədim Misirin inkişaf etməkdə olan təsərrüfat həyatı elmi biliklərin genişlənməsini və bunların həyatda tətbiq edilməsini tələb edirdi.

Misirdə hələ çox qədimlərdən ili 12 aya və hər ayı 30 günə bölən ilk təqvim mövcud idi. Müntəzəm astronomik müşahidələr aparmaqla qədim misirlilər ulduzları və planetləri fərqləndirirdilər. Təbiətin öyrənilməsi, dünyanın sirlərini izah edə bilən səbəblərin axtarılması bəzi müdrikləri belə bir nəticəyə gətirib çıxardı ki, insanları əhatə edən şeylərin mahiyyətini bu dünyadan kənarında olan hər hansı bir ruhi varlıqla deyil, şeylərin və təbiətin özündə axtarmaq lazımdır.

## 2. ŞƏRQDƏ FƏLSƏFƏNİN FORMALAŞMASININ ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞU

Tədqiqatlar göstərir ki, yeni eradan əvvəlki I minilin VI yüzili intellektual enerjinin sıçrayışı ilə seçilir. Həmin sıçrayışı hazırlayan bir çox iqtisadi, sosial, siyasi və ruhani çalarlı ilkin şərtlər alimlərimizə bəlli idi. Onlar belə hesab edirlər ki, məhsuldar qüvvələrin inkişafındakı sıçrayış, əmtəə-pul münasibətlərinin meydana gəlməsi, qəbilə-tayfa strukturlarının zəifləməsi, ilk dövlətlərin əmələ gəlməsi, ənənəvi dinlərə qarşı müxalifətin artması, normativ mənəvi tələb və təsəvvürlərin tənqidi və elmi biliklərin artması – üç qədim sivilizasiya ocağında: Yunanıstan, Hindistan və Çində praktik olaraq eyni zamanda baş vermişdi. Fəlsəfənin yaranması üçün əlverişli mühiti əmələ gətirən amillərdən bəziləri bunlardır. Belə bir şəraitdə müxalif qüvvələr sistemləşdirilmiş fəlsəfi biliklərin formalaşma yollarının özünəməxsusluğuna mane ola bilmədilər.

Hindistanda bu yol allahların şərəfinə oxunan, **samhita**

və ya **veda** (bilik) adlı himn toplusunda qeydə alınmışdır. Veda ayinlərinə əsaslanmaqla tayfa inanc və adətlərini öz içində əridən brahmanizmə müxaliflikdən keçib gəlmişdir. Sonralar hər bir vedaya brahmanlar, yəni təsvir və şərhlər, daha sonrakı çağlarda **aranyaklar** («meşə kitabları») və ardınca da **upanişadlar** («müəllimin dizinin dibində oturmaq» deyimindən) əlavə olunmuşdur. Veda mətnlərinin bütün külliyyatı **şruti**, yəni müqəddəs vəhy sayılırdı.

Veda müdrikliyinin əsl bilici və şərhçiləri rolunda ən yüksək kastanın mənsubları – brahmanlar çıxış edirdilər. Ancaq tayfa münasibətlərinin dağılması, qəbilə əxlaqının tənəzzülə uğraması kahinlərin nüfuzunu, onların ayinlərə isnad verdikləri toxunulmazlığı laxlatmışdı. Brahmanların hər şeyi bildiklərini və qədim ayinçiliyi şübhə altına alan ilk «küfrçülər» asketlər və vaizlər idi. Onları **şramanlar**, yəni «cəhd göstərən» adlandırırdılar. Bu yalnız asketik cəhdlər deyil, həm də veda dini baxışlarının saf-çürük edilməsinə yönəlmiş cəhdlər idi.

Y.e. öncəki VI–V yüzillikdə brahmanizmə qarşı tənqidi mövqe tutan çoxlu cərəyanlar yayılmaqda idi. **Acivika** (naturalist-fatalist təlim), **caynizm** bunların ən önəmliləri idi. Hindistanın əsas fəlsəfi sistemləri sonralar şraman məktəblərinin bazasında boy atmışdır. Hind fəlsəfəsinin müstəqil sistemli ifadəsinin ilk göstəriciləri **sutralar** (y.e.ə. VII–VI yüzillərlə y.e.-nin ilk yüzilləri arasında dəyişən fikirlər, aforizmlər) olmuşdur. Bundan sonra hind fəlsəfəsi praktik olaraq, vedaların nüfuzuna arxalanan altı klassik sistem – **darşan** (sankhya, yoqa, nyaya, vayşeşika, mimansa, vedanta), eləcə də qeyri-ortodoks məktəblərə daxil olan materialist carvaka və ya lokayata, caynizm və buddizm əsasında inkişaf etmişdir.

Qədim Çin fəlsəfəsinin əmələ gəlməsi də bir çox baxımlardan buna bənzəyir. Maraqlıdır ki, Çində ilk «müxali-



fətçii» kimi gəzəyən müdrik-asketlər çıxış etmişlər; Çin fəlsəfəsinin **Çjanqo** (döyüşən çarlıqlar) adlanan «qızıl dövrünü» onlar hazırlamışlar. Ayrı-ayrı fəlsəfi ideyalara daha qədim mədəniyyət abidələrində, məsələn, Hindistanda «Riqveda» və «Upanişadlar», Çində isə «Şi tszin» («Şeirlər toplumu») və «İ tszin» («Dəyişikliklər kitabı») əsərlərində rast gəlmək olar. Ancaq hər iki bölgədə fəlsəfi məktəblər təqribən y.e.ə. VI yüzildə yaranır. Özü də hər iki regionda fəlsəfə uzun müddət anonim vəziyyətdə olmuşdur. VI yüzildən başlayaraq fəlsəfənin inkişafı müəllifli mərhələyə keçir. Hindistanda bu, **Qautama Şakyamuni (Budda)**, caynizmin banisi **Mahavira Vardhamana**, Çində ilk çin filosofu **Konfutsi**, dao («yol») müdriki **Lao-tszi** və b. adları ilə bağlıdır.

Hindistanın çoxlu fəlsəfi məktəbləri brahmanizmlə və buddizmlə müqayisə olunurdusa, Çində ən çox konfutsiçiliklə müqayisə edilirdi. Hindistanda fəlsəfə ayrı-ayrı məktəblərə bölünməyə də, bunların heç biri üstünlük qazanıb rəsmi təsdiq oluna bilmədi. Çində isə konfutsiçilik y.e.ə. II yüzildə rəsmi dövlət ideologiyası statusu əldə etdi və onu bugünümüzə qədər saxlaya bildi. Konfutsiçiliklə yanaşı, daoçuluq və buddaçılıq da çoxlu dini-fəlsəfi məktəblərlə qarşıdurmada böyük nüfuz qazandılar.

Müsəlman Şərqi fəlsəfəsi – orta əsrlərdə meydana gələn üçün onun əmələ gəlməsi və inkişafı Hindistanın və Çinin analoji qədim sivilizasiyalarından xeyli fərqlənir. Məhiyyətçə ərəblərin intellektual tarixləri islamın əmələ gəlməsi ilə, yəni VII yüzilin əvvəllərindən başlanır. Müsəlman dini təlimi özlüyündə ərəb mədəniyyəti, zərdüştçülüğün, eləcə də VI yüzilin sonlarında Ərəbistan yarımadasında geniş yayılmış olan xristianlıq və iudaizm ideyalarının qarşılıqlı təsiri nəticəsində yaranmışdır. Məhəmmədin təkallahlılıq təlimində qəbilə-tayfa münasibətlərinin dağılması, ərəblər üçün vahid

dövlətçiliyin yaranması ilə bağlı olan əsaslı dəyişikliklərdə əks olunmuşdur. **Ümmətin** – Məhəmmədin ardıcıllarından ibarət olan icmanın – yaradılması insanların doğmalıqdan, qan qohumluğundan fərqli olan əlamətlər əsasında birləşdirilməsinin ilk addımları, dövlətin əmələ gəlməsinin başlanğıcı oldu.

İslam təliminin əsasında **Quran** və **sünnə** dayanır; bunların mətni IX yüzilin sonlarında «redaktə olunmuşdur». Ancaq nə müsəlman yazıları, nə rəvayətlər zamanın irəli sürdüyü sualların hamısına cavab verə bilmirdi. Bunun nəticəsində Quran və sünnənin – bunların geniş şərhinə imkan verən – **qiyas** (bənzətmə – analogiyaya əsaslanan mühakimə) və **icma** (vahid rəy) kimi əlavə «kökləri-qaynaqları» əmələ gəldi. Son nəticədə müsəlman ekzegetikası (daha doğrusu, hüquqşünaslığı) dörd hüquq məktəbi yaratmışdır: bunların ikisi (hənəfilik və şafilik) liberal, ikisi isə (hənbəlilik və malikiilik), mühafizəkar cərəyanlar olmuşlar. Məsələn, onlardan birinin – malikiyyətin mövqeyi haqqında nə demək olar? Bu məzhəbin banisi **Malik bin Ənəsə** (795 ildə ölüb) aid edilən bir sitat aydın təsəvvür yaradır: «inanmaq – borcdur, soruşmaq – küfrdür». Bu iki əks meyillər arasındakı rəqabət nəticəsində müsəlman hüquqşünaslığında sxolastik ilahiyyat – **kəlam** əmələ gəlmişdir.

Yalnız islam daxilindəki polemika deyil, onu qəbul etməyən bütpərəstlər, eləcə də qonşuluqdakı xristian və iudaiştlər tərəfindən islamın dini təlimi ünvanına yönəldilən tənqidlərin dəf edilmə zərurəti də **mütəkəllimlərin** – kəlam tərəfdarlarının məntiqi arqumentasiyalara müraciətlərini stimullaşdırırdı.

Müsəlman Şərqiində fəlsəfənin meydana gəlməsi tərcümə fəaliyyəti ilə də bağlı idi. Müsəlman alimlərini antik mütəfəkkirlərin əsərləri ilə ilk dəfə Suriya xristianları tanış

etmişlər. Müsəlman Şərqi fəlsəfəsinin inkişafına ən güclü təsiri Aristotelin əsərləri göstərmişdir. «Şərq peripatetizmi» deyimi də bununla bağlı yaranmışdır.

Elmi dairələrdə Şərq peripatetizminin genezisi və orijinallığı haqqında mübahisələr kəsilmək bilmir. Uzun müddət Avropa ədəbiyyatında ərəbdilli fəlsəfənin yalnız yamsılayıcı olması qənaəti yeganə qənaət olmuşdur. Hegele görə, bu fəlsəfə «fəlsəfənin inkişafı gedişində özünəməxsus müstəqil pillə olmamışdır». **E.Renanın** sözlərinə görə, semit Şərqi və orta əsrlər – fəlsəfə sahəsindəki nailiyyətlərini yunanlardan götürmüşdür. Müsəlman Şərqi peripatetiklərinin işləyib hazırladıqları təlimlərin əsasında «yeniplatonçulaşdırılmış» aristotelçilik dayanır. Belə bir fikrin yaranmasının səbəbi qismən o idi ki, Aristotel ideyaları ilə tanışlıq ilk «ərəb filosofu» əl-Kindinin təşəbbüsü ilə ərəb dilinə tərcümə olunmuş «Aristotel ilahiyatı» və «Səbəblər kitabı» vasitəsilə olmuşdur. «İlahiyat» Plotinin «Ennedalar»ından parçaları və Aristotelin ayrı-ayrı mətnlərini özündə birləşdirirdi. «Səbəblər kitabı» isə Proklun «İlahiyatın ilkin əsasları» əsərindən ibarət idi.

Ancaq bunun ardınca gələn inkişaf «yanlışlığın» məhsulu deyildi, ərəbdilli peripatetiklərin yüngüllüyü və ya zəifliyi, daha betəri isə avamlığı, onlarda «tənqidi bacarığın» yoxluğu nəticəsində baş verməmişdi. Xalis yox, yeniplatonçulaşdırılmış aristotelçiliyin mənimsənilməsi bilərəkdən edilmiş seçim idi.

Hindistan və Çində mifologiyadan fəlsəfəyə keçid güclü surətdə formalaşmış və son dərəcə oturuşmuş ayıncılıq üzərində baş vermişdi. Hindistanda ayinin əsasını qurbanvermə təşkil edirdi. Vedalar, aranyaklar, upanişadlar – yəni sonralar üzərində nəzəriyyə qurğuları sıralanmış mətnlər idraki deyil, əsasən praktik-esxatoloji (dünyanın son günləri haq-

qında təlim) yönümlü idilər. Həmin mətnlərin müəlliflərini «ölməzlik varmı-yoxmu» sualından çox, ona necə çatmaq məsələsi düşündürürdü. Onlar elə bir xüsusi növ ayin biliyinin köməyi ilə ölməzlik qazanmağa çalışırdılar ki, bu ayin üçün «danışıqla, yaxud bədən hərəkəti ilə yerinə yetirilən bu və ya başqa zahiri ayin aktını müşayiət edən hər hansı başqa obrazın (mifologemin) və s. zamanca uzanan, fəal yada salınması əlaməti»<sup>2</sup> səciyyəvi idi. Fiziki ayin tədricən nitqi (danışıqla yerinə yetirilən) və mental ayinlərlə əvəz olunurdu.

Mental vərdişlərin qoruyucusu və onları «işləyib hazırlayanlar» xüsusi bir sinfin mənsubları idi – **quru (ustadlar sinfi)**. Buna görə də hind mədəniyyəti tarixində biliyin ötürülməsində öyrətmənlik, müəllimlik ənənəsindən əsas üsul kimi danışıqlıdır.

Fəlsəfənin yaranmasında ayinlərin rolu həlledici olmuşdur; həm də belə bir fikir geniş yayılmışdır ki, Çində heç «əsl» mifologiya yoxdur – birinci, ona görə ki, burada mifologiya ənənəsi ən çox bəlli tarixi şəxslərlə, qəhrəmanlarla bağlıdır; ikinci, ona görə ki, mifologiya bütöv miflər halında deyil, əsasən ayrı-ayrı parçalar biçimində təmsil olunur.

Hindistanda ayin, qeyd olunduğu kimi, praktik – esxatoloji istiqamətli idisə, Çində təzahürlər dünyası qaydalarının gözlənilməsinə və onunla təzahür etməmiş dünya arasındakı münasibətlərin yoluna qoyulmasına yönəlir. Çin müdriklərinin fikrincə, ayin Göylə təbiət, Yerlə sosium və insan arasında ahəngdarlıq yaratmalıdır. Burada sosial yönümlülük göz önündədir. Ahəngdarlığın saxlanılmasında musiqiyə xüsusi yer verilməsi diqqətəlayiqdir. Kosmoqoniyaya aid olan bütün bəlli parçalarda ilksəs iştirak edir. Məsələn, ümumçin sivilizasiyasının əmələ gəldiyi çağların özünəməxsus ruhani mədəniyyət ensiklopediyası olan «Lyuyşi çuntszyu»da bu barədə belə deyilir: «Musiqi səsinin qaynaqları son dərəcə uzaq

və dərinidir. O, (təzahür etməyən) böyük vahidə (yola) gedib çıxan bir yüksəklik – intensivliklə doğulur. Böyük vahid (dao) ikili **proobrazı** – **lyan ini** əmələ gətirir, ikili proobraz isə **in-yan** qarşılıqlı münasibətini yaradır. Bu münasibətlər in və yan qüvvələrinin qütbləşməsi (hesabına) dəyişilərək (güclənib), (fərdi) səs (obrazını) əmələ gətirir. (Səs obrazları) xundun kimi (biri-birinə qarışaraq) parçalanıb yenidən əmələ gəlir, əmələ gəlib yenidən parçalanır – (biz bütün bunları) göy-təbiət daimi qanunları kimi səciyyələndiririk».<sup>3</sup>

Çin kosmoqonik modeli şüalanan dünyanı harmonik – uyumlu musiqi sırası (**lyuy**) kimi təsvir edir. Çinlilərin təsəvvürünə görə, musiqi əski çağların qəhrəmanlarından qalmış sehrli vergidir, onlara da öz növbəsində ilahi-əcdadlardan keçmişdir. Musiqinin məzmunu say nisbətlərinə bürünmüş «əcdad bilgisində» ibarətdir.<sup>4</sup> Ayin musiqisi – «düzgündür», o, ilksəsi dalğalandırır, o, ideal musiqi sırası kimi uyumlu – ahənglidir. Bununla belə, vaxtaşırı köklənməli olan musiqi aləti sayaq, ayin – musiqi də xarici təsirlərə uğramaqla «əksilmə» keçirir, ona görə də zaman-zaman düzəlişdirilmə (**şyu**) istəyir. Belə düzəlişdirməni solum içərisində bir növ «əsas çalar» kimi çıxış edən bilgə şəxs (müdrək – **şenjen**) aparır.<sup>5</sup>

Əsas çalar (ton) da, hər cür səs kimi, mərkəzdən gəlir. Mərkəzdən uzaqlıq artdıqca pozulma, Qayda – Həqiqətdən uzaqlaşmaq ehtimalı çoxdur. Buna görədir ki, köklərə, keçmişə qayıdış bütövlükdə Çin mədəni dispozişiyasını və ayrıca olaraq onun diskursunu səciyyələndirir. İdrak yolu yeni əqidələr kəşfinə deyil, keçmişə, uzaq əcdadların yaşatmış olduqları «bilgilər bazasına» yönəlir.

Ayinə hörmətin sarsılmazlığı, Hind və Çin fəlsəfi fikrinin genezisində onun müəyyənədicisi rolu fəlsəfi diskursun sərhədlərini kəskin surətdə səbəbiyyətə bağlayırdı. Mifolo-

giya, ona xas olan insan təxəyyülünün uçuşu ilə, dünya modelinin çoxvariantlılığına yol verməklə, diskurs əlvanlığı, nəzəriyyələşdirmə metodları üçün imkan yaradırdısa, ayin bu cür variantlığı kəskin şəkildə azaltmaqla refleksiyanı ənənəyə möhkəm bağlayırdı.

İslam dünyasında yeniləşmələrə əngəl törədən mexanizm başqa cür idi. Fəlsəfənin meydana gəlməsi burada da miflə bağlı deyildi. Ərəb yazılı qaynaqları ərəb mühitində mif yaradıcılığı barədə olduqca az bilgiler verir. Ərəblərin nəzəri refleksiyası faktik olaraq, onların müsəlmanlığa keçmələrindən başlanır. İslam dini təliminin əsas ehkamları isə (qabarıq ifadəli fatallıq kredosu, sonluluğa, yəni Məhəmmədin peyğəmbərliyinin kamilliyinə inam, şəriətin Allah qanunu olmaqla heç bir müzakirə mövzusu ola bilməzliyinin təsdiqi və s.) təfəkkürü ehkamçılıq üslubuna yönəldirdi. Xatırladaq ki, islamın meydana gəlməsindən iki yüzil sonra **ictihad** – yəni müstəqil mühakimə yürütmək hüququ məhdudlaşmışdı. Hətta ən müstəqil düşüncə yiyələri də «şəriət qaynaqlarının müzakirəsini və ya təkzib olunmasını yolverilməz» sayır, təsdiq edirdilər ki, «bu qaynaqlar ilahi mənşəlidir, insan aqlının fəvqündə dayanır, səbəbləri bəlli olmasada, qəbul olunmalıdır». <sup>6</sup>

Deyilənlər, ümumiyyətlə, Şərqdə ənənədən kənara çıxmağın mümkünsüzlüyünü, refleksiv ənənədə müxtəlif rəy və variantların olmadığını göstərmir. Ancaq gözdən keçirilən bölgələrdə ruhani düşüncənin inkişaf tarixi göstərir ki, faktik olaraq XVIII yüzilin sonlarındanək burada təfəkkürün normativ üslubu üstün yer tutur.

Bütün yuxarıda deyilənləri yekunlaşdıraraq, bu yaxınlarda fəlsəfə tarixinə qərbmərkəzçi baxışı rədd etmək cəhdində olmuş müəlliflərin fikirləri ilə tam razılığımızı bildirmək istərdik. İbn Rüşd yazırdı ki, sözün geniş anlamında fəl-

səfə, bir yox, bir neçə dəfə və dünyanın müxtəlif qütblərində əmələ gəlmişdir. Yalnız bizim avam tərəfgirliyimiz ideyalarla zəngin olan fəlsəfə məktəblərinin və incə arqumentləşdirmələrin bütün dünyada yayıla biləcəyini anlamağımıza mane olmuşdur.

#### **İstifadə edilmiş ədəbiyyat**

1. Bilqamış dastanı. (Ruscadan tərcüməsi: İ.Ö.Vəliyev). «Gənclik» nəşriyyatı, Bakı, 1985, s. 85.
2. Daha ətraflı bax: Семенов В.С. Бхагавадгита в традиционной и в современной научной критике. – М.: 1985, с. 61 və ardınca.
3. Sitat bu nəşrdəndir: Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чунь цю». М., 1990, с. 41.
4. Yənə orada, s. 45.
5. Yənə orada, s. 60–61.
6. Ибн Рушд. Опровержение опровержения. М., 1977, 513 с.

## ÜÇÜNCÜ FƏSİL

### QƏDİM HİND FƏLSƏFƏSİ

#### 1. HİND FƏLSƏFƏSİNİN QAYNAQLARI, ƏSAS İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Hind fəlsəfəsi qədim Hindistanın çoxsaylı xalqlarının zəngin mədəni ənənələri əsasında meydana gəlmişdir. Hind sivilizasiyası yeni eradan bir neçə minil qabaq formalaşmağa başlamışdır. Hətta bəzi tədqiqatçılar bu zaman sərhədlərini yüz minillərədək genişləndirirlər. Hindistan ruhani ənənələrinin kökləri özünün saysız-hesabsız mifləri, epik əsərləri, dini və fəlsəfəöncəsi təlimləri ilə müşahidəyə gəlməyən tarixi dərinliklərə gedib çıxırlar. Hindistanın qədim dini və dini-fəlsəfi təlimlərinin inkişafına vedalar, puranalar, brahmanlar, itixaslar, aranyaklar, epik poemalar, upanişadlar ciddi təsir göstərmişdir.

Qədim Hindistanın bir çox fəlsəfi sistemlərinin ən doğma təməli Veda ədəbiyyat korpusu və onunla bağlı olan qədim **Brahmanizm** dini olmuşdur (Brahma və ya Brahman adlanan Baş Allahın adı ilə bağlıdır). Fəlsəfə və din tarixində dörd **Veda** bəllidir – Riqveda, Samaveda, Yacurveda, Atharvaveda. Onların formalaşma dövrü haqqında çox ziddiyyətli fikirlər var – min ildən, on minlərcə il. Ancaq yəqinliklə de-



mək olar ki, vedalar insan təfəkkürünün ən qədim yazılı abidələrindən biridir. Hindistanda vedaları qədim müdriklərin (rişi) qələmə aldıkları müqəddəs yazılar və ya vəhylər (**şru-ti**) adlandırırlar. Vedaların mətnləri müdrik deyimlərdən, dini himnlərdən, qurbanvermə mərasimlərində oxunan mahnılardan və ovsunlardan ibarətdir. Onların problematikası – mövzu dairəsi olduqca genişdir. Himnlərin bir çoxunda toxunulan məsələlər və onların həlli yolları fəlsəfi səciyyə daşıyır.

Hər Vedaya (**samhitaya**) sonralar yazılmış bir neçə «əsərlər külliyyatı» qoşulmuşdur. Birincisi, bunlar Brahman adı daşıyan kitablar, şərh topluları və ayin mətnləridir. İkincisi, **aranyaklar** (hər fən «meşə kitabları»), yəni meşəyə çəkilməmiş zahidlər üçün tövsiyələrdir. Üçüncüsü, **upanişadlardır** (hər fən «Müəllimin və ya ustadın dizinin dibində oturmaq») – vedaların ən yüksək ilahi izahları sayılan fəlsəfi əsərlərdir. vedalar, brahmanlar, aranyaklar və upanişadlar uzun zamanlar içində, tədricən formalaşmışlar.

Hind mədəniyyətinə **puranalar** (dini səciyyə daşıyan mətnlər), **itixaslar** (tarixi əsərlər), **Mahabharata** və **Ramayana** epik poemaları önəmli təsir göstərmişdir. Fəlsəfənin sonrakı inkişafında Mahabharatanın bölmələrindən biri olan Bhaqavad-qita (hər fən «Allahın nəğməsi») mühüm rol oynamışdır. Bu əsərdə Allah Vişnunun avatari – mücəssəməsi **Krişna** öz dostu və şagirdi olan Arcunaya mənəviyyat fəlsəfəsinin və yoqa prinsipinin ən önəmli qaydalarını açıqlayır.

Qədim Hindistan fəlsəfi məktəblərinin (darşanların) inkişafı hindistanlıların dini dünyabaxışlarının təkamülü ilə sıx bağlıdır. Hindistanın yerli xalqlarını məğlub etmiş ari tayfalarının ilkin çağlardakı Veda dinləri zaman keçdikcə brahmanizmə çevrilmişdir. Arilərin uca üçlüyü: İndra – Surya – Aqni yeni üçlük tərəfindən sıxışdırılıb aradan çıxarılmış, Brahma (Yaradıcı allah) – Vişnu (dünya nizamını qoruyan allah) –

Şiva (Dağıdıcılıq allahı) üçlüyü ilə əvəz olunmuşdur. Qeyri-ortodoksal fəlsəfi təlimlərin (caynizm, buddaçılıq, acevika) təsiri altında y.e.ə. I minilin sonlarına doğru brahmanizm zəminində fəlsəfi, etik və ayin səciyyəli dəyişikliklər baş verir. Yeni eranın I minili boyunca hinduizm də dəyişikliklərə uğrayır; onun yeni cərəyanlarından ikisi (şivaçılıq və vişnuçuluq), demək olar ki, dəyişikliklərə uğramadan bizim günlərə qədər gəlib çıxmışdır.

Veda dini və brahmançılığın dünya və insan haqqındakı əsas baxışları sonralar fəlsəfi məktəblər tərəfindən araşdırılmış və tənqid edilmişdir. Bu dini dünyabaxışın ən önəmli cəhətləri aşağıdakılardan ibarətdir: dünyanın səbəbi Brahmandır; o, əvvəllər yalnız dini baxış kimi anlaşılırdı – şəxsiyyət görkəmində tanrı, sonra isə obyektiv fəlsəfi anlayış kimi ən uca Mütləq Başlanğıcdır. Kainat üç aləmdən (triloka) ibarətdir – Yer aləmi və uca ilahi aləmlər. Onlarda çoxlu canlı məxluq yaşayır: allahlar, insanlar, heyvanlar, mələklər və s. İnsan – allahların yaratdığı varlıqdır və həm də təbiətin bir parçasıdır. İnsana atman verilmişdir. Subyektiv xarakterli ruhani başlanğıc olan atman insandakı ilahi ruhun ölməzliyinin təminatçısıdır. Ruh daimi yenidəndoğulmalar dairəsinə (samsara çarxı) məhkumdur; yenidəndoğulmalar karma ilə nizamlanır (qabaqca – Allah əvəz verir, sonra əvəz vermə qanunu gəlir). Ruhun Yer aləmində olması arasıkəsilməz iztirablara yol açan neqativ karma ilə ağırlaşdırılır. İnsanın yeni doğuluş şərtləri də ondan asılı olur. Neqativ karmanın dəf edilməsi, qapalı samsara dairəsinin qırılması və mokşa (xilasolma) halına yetilməsi – dini yaşamın ali məqsədləri sayılır.

Qədim Hindistan ərazisində tapılmış yazılı abidələri nəzərə almasaq, şifrəsi hələ də tam açılmamış vedalar ədəbiyyatı adlanan hinduizm (Harappa) mətnləri (arxeoloji tapıntılarla birlikdə) qədim hind cəmiyyətinin həyatı haqqında ilk

məlumatları verir. Burada doqquz yüzil müddətində (y.e.ə. 1500–600-cü illər) tərtib olunmuş geniş mətnlər toplusu haqqında söhbət gedir. Ancaq xeyli sonralar yaradılmış ədəbiyyat nümunələrindən də bəziləri həmin ədəbiyyata aid edilir. Veda mətnləri əsasən dini məzmunlu yazılar olsa da onlar öz dövrlərinin yalnız ruhani yaşanı barədə dəyərli qaynaq olmaqla qalmır, həm də iqtisadi inkişaf, cəmiyyətin sinfi və sosial strukturu, ətraf mühitin dərkə və bir çox başqa məsələlər haqqında zəngin məlumatları özündə yaşadır.

Veda ədəbiyyatı uzun və mürəkkəb tarixi dövrdə formalaşmış. Bu dövr Hind-Avropa arilərinin Hindistana gəlmələri, ölkəni yavaş-yavaş məskunlaşdırmaları (qabaqca quzey və orta vilayətləri) ilə başlayıb, geniş əraziləri birləşdirən dövlət qurumlarının meydana gəlməsi ilə başa çatıb. Elə həmin dövrlərdə cəmiyyətdə mühüm dəyişikliklər baş verir. İlk vaxtlar köçəri və ari tayfa icmaları get-gedə inkişaf etmiş əkinçiliyə, sənətkarlığa, ticarət sisteminə, sosial struktura və dörd başlıca **varnamı** (təbəqəni) əhatə edən iyerarxiyaya malik cəmiyyətə çevrilir. Bu varnalar **brahmanlardan** (ruhanilər və rahiblər), **kşatrilərdən** (döyüşçülər və öncəki tayfa hakimiyyəti nümayəndələri), **vayşyalardan** (əkinçilər, sənətkarlar, ticarətçilər) və **sutralardan** (birbaşa istehsalla məşğul olan kütlə və əsasən asılı əhali) ibarət idi. Bu zaman həmin sosial struktur inkişafa başlayır və sonralar son dərəcə möhkəmlənmiş mürəkkəb **kasta** sistemini əmələ gətirir. Vedalar dövrü qədim hind mədəniyyətinin genezisi prosesində o zamanlar Hindistan sakinləri olan müxtəlif etnik qruplar iştirak edirdilər; Hind-Avropa ariləri ilə yanaşı, dravidlər və mundların burada təsiri böyük olmuşdur.

Ənənəvi veda ədəbiyyatı bir neçə mətn qruplarına bölünür. Bu, ilk növbədə dörd Vedadır; «Veda» sözü ilə həm dövr, həm də onun yazı abidələri ifadə olunur. Bunların ən

qədimi və ən önəmlisi **Riqvedadır** (himn bilikləri). Bu himnlər toplusu uzun zamanlar içərisində yaranmış, y.e.ə. XII yüzilə yaxın bir zamanda formalaşmışdır. Bundan müəyyən qədər sonra təxminən y.e.ə. X yüzildə brahmanlar yaranmışdır. Veda ayinlərinin aparılma qaydaları olmaqla, ən önəmliləri **Şatapathabrahmana** (yüz yolun brahmanı) adı altında toplananlarıdır. Veda dönəminin sonları qədim hind dini-fəlsəfi təfəkkürünün öyrənilməsi baxımından çox önəmli abidələr sayılan upanişadlarla təmsil olunmuşdur. Başqa mətn qruplarını da özünə daxil edən veda ədəbiyyatı son dərəcə böyük idi: yalnız Riqveda 1028 himndə birləşən 10 mindən çox şeirdən ibarətdir.

Əlvan və uzun tarixi proseslər fonunda yaranmış veda mətnləri monolit baxış və ideyalar sistemi olsa da arxaik mifoloji obrazlardan, allahlara dini müraciətlərdən, müxtəlif dini (həm də qismən mistik) mücərrədçiliklərdən tutmuş dünyaya və onda insanın yerinə aid fəlsəfi baxışların yarıdılması cəhdlərinə qədər müxtəlif baxış və fikir axınlarını özündə birləşdirir.

Veda inancı – dini-mifoloji təsəvvürlər kompleksinin, onlara uyğun ayin və mərasimlərin mürəkkəb və daim inkişaf edən kompleksidir. Bu kompleksdə qismən Hind–İran mədəni qatının (Hind və İran ariləri üçün ortaq olan qat) arxaik Hind-Avropa təsəvvürləri gözə çarpır. Onun formalaşması Hindistanın yerli (Hind-avropalı olmayan) sakinlərinin mifologiya və kultları fonunda başa çatır. Veda dini – çoxallahlı dindir; antropomorfizm səciyyəlidir, özü də burada allahların iyerarxiyası qapalı deyil; eyni xüsusiyyət və atributlar növbə ilə gah bu, gah da başqa allahın adına yazılır. Riqvedada arilərin düşmənlərini məhv edən tufan allahı və döyüşçü İndra önəmli yer tutur. Od allahı Aqni vasitəsi ilə Vedaya iman gətirən hinduist qurban verir və beləliklə də qalan allahlara

müraciət edir. Riqveda panteonu siyahısı sonralar aşağıdakı adlarla davam edir: **Surya** (Günəş allahı), **Soma** (ayinlərdə istifadə olunan eyniadlı kefləndirici içki allahı), **Uşas** (dan şəfəqi ilahəsi), **Dyaus** (Göylər allahı), **Vayu** (külək allahı) və bir çox başqaları. Bəzi tanrıçalar, məsələn, **Vişnu**, **Şiva** və ya **Brahma** tanrıçaların ilk sırasına yalnız nisbətən sonrakı zamanların Veda mətnlərində çıxarılır. Fövqəltəbii varlıqların dünyasını müxtəlif ruhlar – allahların və insanların düşmənləri (**rakşaslar** və **asurlar**) tamamlayırlar. Bəzi Veda himnlərində ətraf aləmin ayrı-ayrı hal və hadisələrini aydınlaşdırma bilən ortaqlar bir prinsip axtarışı ilə qarşılaşırlar. Belə prinsip universal kosmik qayda (rta) sayılır; o, hər şeyə hakimdir, allahlar da ona tabedir. Rtanın təsiri ilə günəş hərəkət edir, dan şəfəqi qaranlığı qovur, fəsillər dəyişilir; rta – insan həyatının axarını da idarə edən prinsipdir: doğumu və ölümü, xoşbəxtlik və bədbəxtliyi. Rta – şəxssiz (simasız) prinsip olsa da bəzən onun daşıyıcısı və qoruyucusu rolunda **Varunani** görürük; o, möhtəşəm, qeyri-məhdud gücə malikdir, «Günəşi Göyə oturdan» da odur.

Veda kultunun əsası qurbandır. Veda yolçusu qurban vasitəsi ilə allahlara üz tutur ki, öz istəklərini yerinə yetirsin. Qurban hər şeyə qadirdir və o, düzgün gətirilibsə, müsbət nəticə təmin olunub, çünki Veda ayinində «verirəm ki, verəsən» prinsipi işləyir. Ayin praktikasına Veda mətnlərinin önəmli bir hissəsi həsr olunmuşdur – məsələn, ayrı-ayrı ünsürləri incəliklərinə qədər işlənmiş brahmanlar kimi. İnsan yaşamının praktik olaraq bütün sahələrini əhatə edən Veda ayinçiliyi ayin icraçıları olan brahmanlara xüsusi mövqə təmin edir. Ayrı-ayrı allahlara müraciət olunan və ayinlərdə dilə gətirilən çoxlu Riqveda himnləri arasında qurbanvermənin gərəkliyinə, allahların gücünə, onların varlığına şübhə ifadə edən ilk iştirakçılar da vardır. Himnlərdən birinin yazarı

«İndra kimdir?» deyə soruşur və özü də cavab verir: «Çoxları deyirlər ki, o, mövcud deyil». Başqa bir yerdə oxuyuruq: «Bəziləri deyirlər ki, İndra mövcud deyil. Onu kim görüb? Biz kimə gətiririk qurban?»; «Biz bu dünyanı kimin yaratdığını bilmirik» – deyə bir yerdə qeyd olunur; başqa bir yerdə isə soruşulur: «Göyün və Yerin yonulub hazırlandığı o ağac nə ağacmış, o budaq nə budaqmış?»

Bu baxımdan, ilkin varlıq olan **Puruşanın** çıxış etdiyi himn önəmlidir. Allahlar onu qurban verirlər, onun bədəninin hissələrindən isə Yer, Göy, Günəş, Ay, bitkilər, heyvanlar, insanlar və sonda sosial təbəqələr (varnalar), ayin əşyaları, eləcə də himnlərin özləri əmələ gəlir. Puruşa kosmik bir nəhəng kimi təsvir olunur; «bütün keçmiş və gələcək» ondan ibarətdir. Vedalardan sonrakı dövərdə onun obrazı bütün antropomorf cizgilərini itirir və bəzi fəlsəfi cərəyanlarda ilkin substansiyaların mücərrəd rəmzinə çevrilir. Başqa bir himndə başlıca diqqət naməlum bir allahın axtarılmasına yönəldilir ki, o, həyat, qüvvət bəxş edir, bütün allahları və insanları idarə edir, dünyanı da o yaradıb. Himnin hər bir bəndi «Qurban gətirən kimdir» sualı ilə bitir və yalnız son bənd (xeyli sonrakı çağların əlavəsi olmaqla) bu suala cavab verir. Axtarılan **Pracamati** imiş; burada o, yaranışın ilkin gücünün şəxsləndirilmiş rəmzi kimi başa düşülür.

Ənənəvi mifologiyanın və veda ayinçiliyinin ifratçılığı halı **Nasadiya** adlanan və Riqvedanın xeyli sonrakı hissələrindən aid olan kosmoloji himndə özünü göstərir. Bu himnə görə, başlangıçda nə **mövcudluq** (sat) olmuşdur, nə də **qeyri-mövcudluq** (asat); hava məkanı və səma da olmamış, nə ölüm olmuşdur, nə ölməzlik, nə gündüz, nə gecə. Yalnız nə isə amorf bir şey kimi başa düşülən, bölünməz, konkret məzmunu olmayan, ancaq öz-özünə nəfəs alan vahid (tad ekam) varmış. Bundan başqa heç nə olmamışdır, qaranlıq (zölmət) baş-

lanğıcda, zülmətin bürüdüüyü zülmət, bütün bunlar su vasitəsi ilə biri-birindən seçilməz (olmuşdu); genezis prosesini stimullaşdıran, şəxssiz qüvvə tərəfindən daha yüksək səviyyədə özünü dəyişdirmək prinsipinə malik olan bu suya mətndə yalnız işarə var. Bu prosesdə, məsələn, özünüyaratma gücünə malik **tapas** (istilik) və **kama** (istək, canatma), varlığın ilkin impulsu iştirak edir. Mətnin skeptisizmi, eləcə də spekulyativ xarakteri sonda özünü göstərir. Orada müəllif soruşur: «Bu yaradılışın nədən əmələ gəldiyini kim deyə bilər? Allahlar (yalnız) bu dünyanın yaranmasından sonra peyda olmuşlar... Hər şey haradan peyda olmuşdur, haradan bütün bunlar əmələ gəlmişdir? Öz-özünə əmələ gəlmişdir, ya yox? Bu (dünyanı) ən yüksək Göydən izləyən bilər bunu. O (bunu) gerçəkdən bilir, ya bilmir?» Himn dünyanın genezisinin dolğun ifadəsi deyildir, o bir çox məqamlara yalnız işarə vurur və suallar qoyub, onları da cavabsız buraxır. Bu, çox sonralardakı tədqiqatlara və izahlara geniş imkanlar yaratmışdır; çağdaş araşdırıcılar da bu himni müxtəlif cür izah edirlər.

Daha sonrakı çağların məhsulu olan mətnlərdə – brahmanlarda da dünyanın əmələ gəlməsi və mənşəyi haqqında fikirlər səsləndirilir. Onların bəzilərində su haqqında əski qənaətlər inkişaf etdirilir və su ilk substansiya sayılır, ayrı-ayrı mühitlərin, allahların və bütün dünyanın sudan yarandığı söylənilir. Yaranış prosesi Paracapatinin təsiri haqqında spekulyasiyalarla sıx-sıx müşayiət etdirilir. Paracapati mücərrəd yaradıcı qüvvə, dünyanın meydana gəlməsi prosesinin stimullaşdırıcısı kimi başa düşülür, onun obrazı isə antropomorf cizgilərdən xali olur. Bundan başqa, brahmanlarda **nəfəsalmanın** (prana) müxtəlif formalarına işarə vurulur. Onların varlığın ilk təzahürləri kimi təqdim olunduğu yerlər də var. Burada ilk öncə insanın birbaşa müşahidə olunması (nəfəsalma həyatın başlıca təzahürlərindən biri kimi) barədə söh-

bət gedir, ancaq o, mücərrəd səviyyəyə proyeksiyaları və varlığın başlıca təzahürü kimi başa düşülür. Brahmanlar hər şeydən öncə veda mərasimlərinin praktik aparılma qaydalarıdır; ayin praktikası və onunla bağlı olan mifoloji ifadə isə onların başlıca məzmunudur. Biz brahmanlarda heç bir bütöv dini-fəlsəfi sistem görmürük – baxmayaraq ki, upanişadların mərkəzi mövzularını təşkil edən bəzi anlayışlar ilk dəfə onlarda formalaşdırılır. Brahman mifologiyaya, əsas etibarilə ən sonrakı hinduizm vasitəsilə bağlanır.

**Upaşişadlar** (hər fən: «müəllimin yanında oturmaq») veda ədəbiyyatının tamamlayıcı mərhələsidir. Qədim hind ənənəsində onların sayı bütövlükdə 108-dir; bu gün isə üç yüzədək müxtəlif upaşişad bəllidir. Mətnlərin böyük çoxluğu veda dövrünün sonlarında (y.e.ə. VIII–VII yüzillərdə) meydana gəlmişdir və onlarda inkişaf etdirilən baxışlar artıq nə zamansa modifikasiya edilmişdir və daha sonralar yaranmış başqa fəlsəfi cərəyanların təsiri altındadır. Bunların ən qədimləri və ən önəmliləri **Brihadaranyanka**, **Çandoqya**, nisbətən daha sonralar yaranmış **Aytareya**, **Kena**, **Kauşitaki** və bir sıra başqalarıdır.

Upaşişadlarda veda ideologiyasının bütün kompleksi, ayrıca olaraq qurbanvermənin mütləqləşdirilməsi və hər şeyə qadirliyi təftişə məruz qalır. Ancaq upaşişadlar da dünya haqqında bütöv təsəvvürlər sistemi ilə deyil, yalnız yığılmanın müxtəlif baxışlarla qarşılaşırıq. Bunlarda primitiv animist təsəvvürlər, qurbanvermə rəmzlərinin izahları (çox vaxt mistik əsasda) və kahin spekuliyaları Qədim Hindistanın həqiqi fəlsəfi təfəkkürünün ilk formaları kimi səciyyələndirilə bilən cəsərtli mücərrədləşdirmələrlə növbələşdirilir. Upaşişadlarda hər şeydən öncə dünyəvi təzahürlərin yeni izahı hakim mövqedə durur. Bu izahlara görə, varlığın ilkin əsasını universal prinsip – **şəxssiz varlıq** (brahma) təşkil edir



ki, bu da hər bir fərdin **ruhani mahiyyəti** ilə (atman) eyniləşdirilir. Brahma konsepsiyası qurbana hər şeyə qadirlik gücünü verən qüvvənin əsasının nədən ibarət olduğunu tapmaq cəhdlərinə gedib çıxır və son anlayışda universal kosmik prinsip kimi çıxış edir. Upanişadlarda **brahma** keçmişin ayin asılılığından tamam azad olan, əbədi, zaman və məkanüstü, çoxüzlü mahiyyətin dərki üçün nəzərdə tutulmuş mücərrəd prinsipdir. Atman anlayışından, artıq yuxarıda deyildiyi kimi, universal dünya prinsipi (brahma) ilə eyniləşdirilən fərdi ruhani mahiyyəti – ruhu ifadə etmək üçün istifadə olunur. Varlığın müxtəlif formalarının eyniliyini ifadə edən bu konsepsiya və hər bir fərdi varlığın ətraf aləmin məğzi ilə birliyinin aydınlaşdırılması – upanışadlar təliminin təməlidir. **Həyat dövrəni** (sansara) konsepsiyası və onunla sıx bağlı olan **əvəzvermə qanunu** (karma) bu təlimin ayrılmaz hissəsidir. İnsan həyatına sonsuz yenidən doğulmaların müəyyən forması kimi baxılan bu təlim Hindistanın özəli sakinlərinin animist təsəvvürlərindən başlanğıc götürür. Bu, həmçinin müəyyən təbiət hadisələri silsiləsinin müşahidə və izahı ilə bağlıdır. Sansara təliminin ünsürləri artıq brahmanlarda özünü göstərir, ancaq upanışadlarda bu fikir mütləqləşdirilir və başlıca tezislərdən birinə çevrilir. Karma qanunu yenidən doğulmaları dövriyyəyə qoşmağı diktə edir və gələcək doğulmaları səbəbiyyətə bağlayır ki, bu da keçmiş yaşamlardakı əməllərin nəticəsi sayılır. Mətnlərin dediyinə görə, yalnız yaxşı iş görənlər, mövcud əxlaqa uyğun yaşayanlar gələcək həyatda brahman, kşatri və ya vaysya kimi doğulurlar. Əməlləri düzgün olmayanlar isə gələcək həyatlarında aşağı varnanın (təbəqənin) mənsubu kimi doğulacaqlar, yaxud onların atmanı heyvan bədəninə keçəcək; yalnız varnalar deyil, insanın qarşılaşdığı nə varsa, hamısı karma ilə müəyyənləşir.

Burada cəmiyyətdəki sosial və mülkiyyət fərqlərinin,

hər bir fərdin keçmiş yaşamlarındakı fəaliyyətinin etik nəticəsi kimi özünəməxsus bir yozum cəhdi təqdim olunur. Beləliklə, mövcud normalara uyğun yaşayan kəslər, upanişadlara görə, gələcək yaşamların bir neçəsində özlərinə yaxşı tale hazırlamış olurlar.

Həyat dövrünü əbədidir, həyatda hər şey ona tabedir. Allahlar – şəxs kimi – mövcud deyillər, eləcə də insan – zaman və məkan məhdudluğu ucbatından – mövcud deyil. Dəfn tonqalında yandırılarkən bədəni tərk edən atman karmanın təsirilə daim həyat dövrünə qayıtmağa, növbəti təcəssümlərini axtarmağa, yaxud mətnlərin dediyi kimi, **ataların yolu (pitryana)** ilə getməyə məcburdur. Upanişadların başlıca mövzularından biri olan idrak atmanla brahmanın eyniliyini tam dərk etməkdən ibarətdir və yalnız bu birliyi anlayan kəs sonsuz yenidən doğulmalar (sansara) zəncirindən açılaraq, sevinc və kədər, yaşam və ölümün üzərində yüksəlir: onun fərdi ruhu brahmaya qayıdaraq orada əbədi məskən tutur, karmanın təsirindən azad olur. Upanişad təliminə görə, **al-lahların yolu** (devayana) deyilən də elə budur.

Upanişadların əsas tezisləri dəfələrlə izah edilir, inkişaf etdirilir və ayrı-ayrı baxımlardan işıqlandırılır.

Upanişadlar əsasən idealist təlim olsalar da, onların bu əsasları qəti deyildir, bunlarda materializmə yaxın baxışlar da var. Bu hal, məsələn, **uddalaka** təliminə xasdır, ancaq onda da bütöv materialist doktrina işlənilməmişdir. Uddalakada yaradıcı qüvvə təbiətdir. Bütün təzahürlər aləmi üç maddi ünsürdən ibarətdir: istilik, su, qida (torpaq). Hətta atmanın özü də insanın ulu (keçmiş) maddi mahiyyətidir. Materialist baxışdan onda iqrar olunan dünyanın başlanğıcında qeyri-maddinin (asat) dayandığı, mövcudatın (sat) və bütün təzahür və varlıqlar aləminin ondan törənməsi təsəvvürləri atılır.

Upanişadlar cəmiyyətin ideologiyasında və mənəvi ya-

şamında brahmanların inhisarını sarsıtmaq istiqamətində edilən qüdrətli cəhdlərdir. Təsadüfi deyildir ki, upanişad müfəkkirləri ən çox kşatrilər, bəzən isə vayşya varnalarından çıxırlar. Bu, veda dövrünün sonlarına yaxın formalaşmalarını başa çatdıran ayrı-ayrı varnaların iqtisadi vəziyyətlərinin dəyişilməsinin nəticəsidir.

Upanişadlar Hindistanda tefəkkürün sonrakı inkişafına böyük təsir göstərmişdir. İlk növbədə, sansara və karma təlimi, materializmi çıxmaq şərti ilə, bütün sonrakı dini və fəlsəfi təlimlər üçün başlanğıc müddəa rolunu oynayır. Upanişadların bir çox ideyalarına nisbətən sonrakı dövr fəlsəfi məktəbləri, xüsusən də vedanta sıx-sıx müraciət edir.

Hind fikrinin inkişaf mərhələləri haqqında hələ də vahid rəy formalaşmayıb. Bu, ilk öncə, hind fəlsəfəsinin çoxsaylı məktəb və cərəyanlarının formalaşma tarixlərinin müəyyənləşdirilməsinin çətinlikləri ilə bağlıdır. Ona görə də aşağıdakı dövrləşdirmə müəyyən qədər nisbi qəbul edilməlidir.

Hindistan fəlsəfəsi çox böyük tarixi inkişaf mərhələsindən keçmişdir. Bu mərhələlər aşağıdakı qaydada müəyyənləşdirilmişdir:

**Birinci, vedalar dövrü:** ən qədim zamanlardan başlanır, təxminən y.e.ə. VI–V yüzillərdə tamamlanır. Həmin dövr ərzində Veda ədəbiyyatının əsas hissəsi (vedalar, brahmanlar, upanişadlar) yaranır. Qədim epik əsərlərin – Mahabharata və Ramayananın meydana çıxması da bəzi şərqşünasları uzaqlara – y.e.ə. VI yüzilə aparır. Bu çağlarda Qədim Hindistanda ən çox mifoloji, dini və fəlsəfəöncəsi təlimlər inkişaf edir.

**İkinci, klassik dövr:** y.e.ə. VI–V yüzil – y.e. I minilinin birinci yarısı. Hind fəlsəfəsinin ən önəmli məktəbləri meydana gəlir, əsaslı surətdə inkişaf yoluna düşür.

**Üçüncü, postklassik (yaxud sxolastik) dövr:** y.e.-nin I minilinin birinci yarısı – XVIII yüzil. Bu dövrün fəlsəfəsi

klassik dövr təlimlərinin əsasən araşdırılması, daha da inkişaf etdirilməsi və şərhilə bağlıdır, lakin bir çox əsərlər, istisnalar olsa da, əsasən özlərinin polemika ruhu və sxolastikaya meyillilikləri ilə seçilir.

**Dördüncü, yeni hinduizm və ən yeni dövrün hind fəlsəfəsi:** XIX yüzildən bugünə qədər olan dövrü əhatə edir. Bu dövrdə klassik təlimlər dirçəldilir və yeni fəlsəfi təlimlər yaranır.

Hindlilərin fəlsəfi irsi olduqca özünəməxsusdur və bir çox baxımlardan Avropa fəlsəfəsindən xeyli fərqlidir. Onun ən önəmli ümumi səciyyəvi cizgiləri aşağıdakılardan ibarətdir: Əvvəla, burada çoxlu müxtəlif fəlsəfi məktəblər və cərəyanlar yanaşı yaşamışdır. Teistlər, ateistlər, idealistlər, materialistlər, rasionalistlər, intuitivistlər, skeptiklər, hedonistlər öz baxışlarını yaymaq və inkişaf etdirmək üçün geniş imkanlar əldə etmişdilər.

Hindistanda mənəviyyat məsələləri geniş yer tutmuş və dini təlimlərlə sıx əlaqə yaranmışdı. Fəlsəfi sistemlərin əsasında çox vaxt sadəcə, intellektual mühakimələr yox, rasionel vasitələrlə ifadə olunan xüsusi mistik təcrübə dayanırdı.

Bir qayda olaraq, fəlsəfə xalis praktik önəm daşımış, o, insanın gündəlik yaşamını ən yaxşı təşkil etməyə yönəlmişdir. Hindistan fəlsəfəsində insan həyatının həm uca praktik, həm də ruhani məqsədi – dünya həyatının iztirab və maddi buxovlarından qurtuluşa nail olmağa yönəlmişdir. Bu fəlsəfədə pessimizm son deyil, başlanğıc nöqtədir, çıxış nöqtəsidir. Burada pessimizm – dünya nizamının gedişlərindən qəlb rahatsızlığı, onunla barışmazlıq, razılaşmama üzərində əmələ gəlir, çünki bu gedişlər dünyanı iztirablarla doldurur. Şərin səbəbini anlamağa və onu axtarmağa çalışmaq fəlsəfəni irəliyə aparır, o isə öz növbəsində qurtuluşun mümkünlüyü kimi optimist, ümidli qənaətlər yaradır. Çarvakani çıxmaqla, praktik

olaraq bütün məktəblər bu və ya başqa dərəcədə «əbədi mə-nəvi dünya nizamının» mövcudluğuna inam bəsləyir – elə bir nizam ki, allahlar, insanlar və heyvanlar üzərində uca qayda-lar və ədalət hökm sürür.

Bilməzlik (avicya) canlı varlıqların asılılıqda və iztirablar içində qalmalarının səbəbi kimi qiymətləndirilir. Əsl gerçəklik haqqında ruhani biliyə çatmadan azad olmaq mümkünsüzdür.

İnsanla Allahın qarşı-qarşıya qoyulması səciyyəvi hal deyil.

Çox hallarda varlığa idealist monizm gözü ilə baxılır. Çarvakasayaq ifrat materializm hind fəlsəfəsində heç də çox yayılmamışdır.

Obyektiv gerçəkliyi öyrənən xeyli miqdarda elmi sahə-lərin (riyaziyyat, mexanika, astronomiya, kimya, təbabət) inkişaf etmiş olmasına baxmayaraq, bir çox fəlsəfi təlimlər subyektiv təcrübəyə meyllənirlər, buna görə də onlarda mücərrəd mühakimələr özünü göstərir.

Bütün hind mədəniyyəti, fəlsəfə də o sıradan, adət-ənənəyə bağlılıqla seçilir. Özünün ifrat təzahürləri zamanı bu, tarixi ləngliyə və qabaqcıl mədəni adət-ənənələrin inkişafı-nın əngəllənməsinə səbəb olur.

## 2. HİND FƏLSƏFƏSİNİN ƏSAS MƏKTƏBLƏRİ

Hind fəlsəfəsinin başlanğıcı kimi y.e.ə. VI yüzili götür-mək qəbul olunmuşdur. Ancaq bu şərti bölgü, güman ki, müt-ləqləşdirilməməlidir, çünki bəzi fəlsəfə məktəbləri (acevika, caynizm, sankhya, yoqa) bundan bir neçə yüzil öncə inkişaf yo-luna düşmüşdü.

Yaranmış ənənə üzrə, hind fəlsəfi məktəblərini iki qru-pa bölürlər: ortodoksal (**astika**) və qeyri-ortodoksal (**nasti-ka**). Bölgünün prinsipi – konkret məktəbin vedalara və dini-fəlsəfəöncəsi Veda ənənələrinə münasibəti.



## Ortodoksal məktəblər:

### Vedanta

Vedanta (sanskritcə hərfən – «vedaların sonu», yəni **upanişadlarla** təmsil olunan Veda dövrünün yekun mərhələsi) – qədim hind dini-fəlsəfi düşüncəsinin ən məşhur və nüfuzlu sistemidir; hinduizmin fəlsəfi əsasıdır. Sözün geniş anlamında – **brahman** və **atman** təlimlərini işləyib hazırlayan dini-fəlsəfi məktəblərin cəmidir (mütləq – brahmanın onu dərk edən subyektlə – atmanla, fərdi ruhla vəhdəti, eyniliyi – bu, idrak prosesində əldə olunur və azadlığa doğru aparır). Vedanta ayrı-ayrı dövrlərdə purva – **mimansadan, sankhyadan**, hətta özünün başlıca ideya rəqibi olan buddizmədən müxtəlif ünsürlər alıb işləmiş, eyni zamanda hind düşüncəsinin bütün başqa istiqamətlərinə güclü təsir göstərmişdir.

Qədim hind fəlsəfəsinin başqa ortodoksal istiqamətləri kimi, Vedanta da vedaların uca nüfuzuna inanır, onların bütün məzmununa vəhy (şruti), əsl bilik qaynağı kimi baxır. Vedalar dünyanın başlanğıcına qədər mövcud olmuş və brahmanın nəfəsi ilə əmələ gəlmişdir. Əski müqəddəs kitablarda – «**Bhaqavad-gita**»da, «Manu qanunları»nda olan əfsanələr (smriti) – xatirələr vəhydə açıqlananları yalnız izah edirlər. Əsl biliyin (vidya) uğurları – brahman bilikləri (brahmavidya) bir sıra şərtləri nəzərdə tutur: əbədi və keçici varlıqlar arasındakı fərqlərin dərki; istər bu, istərsə də gələcək həyatda hər hansı maddi əvəz ummaqdan imtina; altı «vasitəyə» (ruh sakitliyinə, mötədilliyə, imtinaçılığa, səbrə, fikricəməliyə, inama) yetmək, azadlığa can atmaq. Buddizmlə və onun bərabərləşdirici, plüralist və nihilist meylləri ilə polemika aparan Vedanda seçkinlik – elitarlıq (Vedantanın tərəfdarı qismində yalnız yüksək brahman kastasının mənsubları qəbul olunurdu), monizm və Vedantada təsdiq olunan varlığın va-

hidliyi kimi brahmanın uca gerçəkliyi – reallığı ideyalarını müdafie edirdi (kainat gerçək vahid bir tamdır, «hər hansı bir başqası olmadan təkdir»).

Vedantanın kökləri Vedalardan sonrakı çağların vahid, puruşa, kosmik bürkü (tanas), dünyanın yaranması və başqaları haqqındakı monist təlimlərə gedib çıxır («Riqveda»nın sonuncu – onuncu mandalasının himnləri). Vedantanın inkişaf tarixində üç mərhələni fərqləndirirlər:

- 1) Vedaların mənalılarının mücərrəd şərhələrini vermiş olan və Vedantanın başlıca anlayışlarını (brahman və atman, puruşa, prakriti, cnyana, mayya və başqaları) müəyyənləşdirən upanişadlar mərhələsi; bu mərhələ üçün intuitiv – şairanə obrazların üstünlüyü xasdır.
- 2) Badarayanaya (II-III yüzillər), bəzən isə Vyasaya aid edilən upanişadların nisbətən daha ciddi sistemləşdirildiyi «Brahma-sutra» və ya «Vedanta-sutra» mərhələsi adlanır. Bu mərhələdə brahman gerçəkliyi əsaslandırılır, onun təzahür etmiş dünyaya və fərdi ruha münasibətləri açqlanır, eləcə də vahidin dini yaşantıları ilə həyat formalarının görünən əlvanlığını bərişdırma cəhdləri müəyyən edilir.
- 3) «Brahma-sutra»ya verilən çoxlu şərhələr və bunun ardınca Vedanta problemlərinin işlənməsi mərhələsi. Bu mərhələnin nümayəndələrindən biri **Qaudapadadır** (VIII yüzil). O, müəyyən məqamlarında buddizmə yaxındır, neqativ **madhiyamika** məntiqini upanişadların dini-fəlsəfi ideyaları ilə sintezləşdirməyə çalışmışdır; Onun digər nümayəndələrindən Qovindanın, Bhartriharinin, Bharatriprapançanın adlarını çəkmək olar. Qovinda-Şankaranın müəllimi olmuşdur; Bhartrihari – məntiqçi və dilçi, «Vakyapadiya»nın müəllifi, bir çox baxımlardan buddizm ideyalarını bölüşürdü; Bharatriprapança isə deyirdi ki, brahman eyni zamanda vahid və ikilidir. Bu dövrdə Vedantanın brahma-



na və atmana münasibəti məsələsində biri-birindən fərqlənən üç başlıca istiqaməti formalaşır: **1. Şankaranın advayta-vedantası** (ardıcıl monizm), **2. Ramanucanın vişişta-advaytası** (məhdud monizm), **3. Madhvanın avayta-vedantası** (dualist konsepsiya). Vedantanın inkişafında Bhaskaranın, Yadavaprakaşanın, Vedantadeşikinin, Şriharişinin, Nimbarkinin, Vallabhinin və b. əsərləri də böyük rol oynamışdır.

Ardıcıl Vedanta (advayta – Vedanta) dünyanın xalis brahman varlığından yaranması məsələsini araşdırma çərçivəsindən kənara çıxarır. Ancaq Vedantanın brahmandan asılı olan dünyanın gerçəkliyini qəbul edən qolları brahmanda çoxlu obyektlər yaradan yaradıcılıq imkanının (**şakti**) olmasını fərz etməyə məcbur olurlar. Özündən hadisələr və qanunlar toru toxuyan və onları idarə edən Brahma obrazı yaradırlar.

Vedanta brahmanla dünya arasındakı qarşılıqlı münasibətləri gözdən keçirməklə yanaşı, həm də fərdi ruhu, «Mən»i də araşdırır. Psixoloji durumun müxtəlif səviyyələrdə gerçəklik və ilğımvariliyinin mürəkkəb qarşılıqlı münasibətləri, məsələn, psixikanın dörd vəziyyəti (oyaqlıq, yuxu, dərin yuxu, özünü unutma durumu) haqqındakı təlimdə bu vəziyyətlər biri-birindən onunla fərqlənir ki, öncəki vəziyyətin gerçəkliyi sonrakı səviyyədə, illüziya kimi çıxış etməklə, aradan qalxır.

Vedanta ruhun bədəndən-bədənə keçməsi haqqındakı təlimi inkişaf etdirmişdir.

O, hind fəlsəfəsinin bütün ortodoksal sistemləri arasında aparıcı rol oynamışdır; XIX-XX yüzillər Hindistanın müxtəlif fəlsəfi və dini təlimləri Vedanta ruhunda çıxış etmişlər. Məsələn, Vivekanandanın «inteqral» adlanan Vedantası, Ram-mohan Rayın, Qhoşun, Ramakrişnanın, Radhakrişnanın və b. təlimləri.

### Sankhya

Sankhya (sanskritcə hərfən – say, sayma, haqq-hesab anlamındadır) – vedaların nüfuzunu tanıyan qədim hind fəlsəfəsinin altı ortodoks (brahmançı) fəlsəfi məktəblərindən biridir. Sankhya, bununla belə, birbaşa Veda mətnlərinə deyil, müstəqil təcrübələrə və düşünməyə əsaslanır. Bu anlamda Sankhya Nyaya, Vayşeşika və Yoqa ilə birləşir, Vedanta və Mimansaya qarşı çıxır. Ənənəyə görə, Sankhyanın yaradıcısı Kapila sayılır (y.e.ə. 7-ci yüzil); onun və tələbələrinin (Asuri, Pañçaşikha, Qarqya, Uluka) əsərləri bizə gəlib çatmayıb. Sankhyanın mühafizə olunmuş ən qədim qaynağı İşvarakrişnanın «Sankhya-karika» əsəridir. Başqa mətnlər arasında ən nüfuzlusu (sayılan) Qaudapadanın «Sankhya-karika-bhaşya», Vaçaspatinin «Tattavakumudi» və Viciyanabhikşunun «Sankhya-sara» əsərləridir.

Sankhya metafizikasının çıxış nöqtəsi – səbəb və nəticə haqqında təlimdir; nəticə və səbəb eyni substansiyanın iki vəziyyəti (üzə çıxarılmış və çıxarılmamış) kimi başa düşülür. Bu, Sankhyanı birbaşa Allahla (demiurqla, yaradıcı ilə) bağlı olmayan ilk səbəb axtarışına və dünyanın izahında təkamül əks-təkamül başlanğıca qayıtma (evolyusiya – involyusiya) nəzəriyyəsinə gətirib çıxarır. Bununla belə, səbəbin nəticəyə keçməsinə yalnız görüntü sayan advayta-vedantadan fərqli olaraq, Sankhya ardıcılıarı səbəbin nəticəyə keçməsindən danışırlar. Sankhya iki gerçək başlanğıcın mövcudluğundan çıxış edir – **prakriti** (maddi ilkin səbəb) və **puruşa** («Mən», ruh, şüur). Prakriti müstəqil və fəaldır, ancaq şüursuzdur; o, əksliklərin vəhdətidir, istənilən obyektin mövcudluğunun əsası və ilkin şərtidir. Prakriti biri-biri ilə tarazlıqda olan üç **qunadan** ibarətdir (bunlar başqa sistemlərdəki kimi atribut və ya keyfiyyət deyil, substansiya – güclərdir). Puruşa («Mən») passivdir, ancaq şüurludur və bu şüur onun ma-

hiyyətini təşkil edir. Puruşa ilə prakriti təmasa girəndə qunaların əzəli tarazlığı pozulur; prakritinin dərinliklərində həyəcanlanma başlanır, qunalar arasında diferensiallaşma gedir ki, müxtəlif kombinasiyalarda birləşməklə bütün obyektlər dünyasını əmələ gətirsinlər. İnkişafın ilk məhsulu – mahat, «böyük» (vahidlik) bütün maddi olanların əsasıdır; o həm də buddhidir – obyekt və subyektin fərqlərini dərk edən bütün əqli proseslərin, intellektlərin nazik substansiyasıdır. Mahatdan təkamülün ikinci bir məhsulu törəyir – ahankara (mənimki, «Mən»), fərdiyyət, özünüdərk prinsipi. Bu və ya başqa qunanın, yaxud ahankaranın üstünlük təşkil etməsindən asılı olaraq, aşağıdakılar əmələ gəlir: beş duyğu orqanı, beş fəaliyyət orqanı, manas (idrak və hərəkət orqanı kimi, prakritinin mürəkkəb məhsulu kimi ağıl; o, duyğularla təmasa girərək, qavrayış orqanlarından alınan qavrayış duyğularını qavranılmış obyektlərin konkret – müsbət və ya mənfi – qiymətləndirildiyi müəyyən duyğulara çevirir), beş nazik ünsür – element (tanmatara, yəni səs, təmas, rəng, dad və iy potensiaları), öz növbəsində bunlardan da beş maddi element əmələ gəlir – akaşa (efir), hava, od, su, torpaq. Bütün bu başlanğıclar mürəkkəb bir zəncir yaradır, bu zəncir puruşadan başqa hər şeyin səbəbidir; mahat, ahankara, tanmatara – bir sıra başlanğıcların nəticəsi, başqalarının səbəbidir; duyğular və maddi ünsürlər yalnız nəticələrdir.

Sankhya məktəbinin nümayəndələrinin fikrincə, təkamülün gedişində civa – «Mən» xüsusi rol oynamaqla, duyğuların müəyyən cismlərlə əlaqəsini nəzərdə tutur və buna görə də istənilən cismani varlığın əsasında dayanan iztirablara məhkumdur. İztirablardan qurtuluş onun «qeyri-Mən»lə (cism, duyğular, ağıl) qarışıq salınmış görüntüsündən öz «Mən»inə qayıtması, onların eyniyyət təşkil etmədiklərinin dərk edilməsi, puruşanın (dərk eləyən) prakritidən (dərk olunan) ay-

rılması yolu ilə əldə edilir, çünki bu, təkamülün oyunlarına son qoyur, doğum-ölüm dairəsindən (**sansara**) çıxmağa imkan yaradır. «Mən» xarici aləmə münasibətdə biganə və deməli, azad olur. Sankhya idrak nəzəriyyəsi etibarlı təfəkkürün üç müstəqil qaynağını qəbul edir – duyğularla qavrama, məntiqi əqli nəticə və inanılmış şəxslərin şəhadəti. Sankhyaya, bütövlükdə, allahın varlığının sübutolunmazlığı əqidəsi xasdır: allah ilk səbəb və ilk yaradıcı kimi yalnız prakritinin əvəzləyicisi sayıla bilər (ancaq Sankhyanın teistik şərhə də mövcuddur ki, burada allaha dünya ilə yanaşı var olan və materiyayı yaradıcılığa sövq edən kamil ruh kimi baxılır).

Sankhya başqa fəlsəfi sistemlərə önəmli təsirlər etmişdir. Məsələn, Yoqa metafizikanı və idrak nəzəriyyəsini Sankhyadan götürmüşdür. Buddaçılıqda Sankhya ilə eyni fikirlər çoxdur. Məsələn, izzət və azadolma, səbəb-nəticə zəncirləri, ifrat asketliyin inkarı və başqaları. Hind düşüncə tarixində Sankhyanın xüsusi önəmi bütün aləmin iki təbii başlanğıcın qarşılıqlı təsirindən törəndiyinin nəzərdə tutulması ilə, səbəbdə nəticənin olması haqqındakı təlimlə və plüralizm meyilləri ilə müəyyən olunur.

### Nyaya

Nyaya (sanskritcə hərfən – qayda, nizam, mühakimə, işin məğzinə varma, analitik araşdırma, məntiq kimi anlamağa gəlir) – qədim hind fəlsəfəsinin ortodoks sistemlərindən biridir. Nyaya vedaların nüfuzunu rədd etmir, ancaq öz təlimini müstəqil təməllər üzərində qurur. Nyaya bir çox baxımlardan **Vayşeşikaya** yaxındır və hərdən onlar vahid bir sistem kimi qəbul edilir.

Nyayanın əsası **Qotamanın** «Nyaya-sutra»sı ilə, b.e.-nin başlanğıclarında qoyulmuşdur. Nyaya ideyaları Vatsyanın «Nyaya-bhaşya» əsərində, Udyotakanın, Vaçaspati-

nin, Udayananın, Cayantanın və b.-nin əsərlərində inkişaf etdirilmişdir.

Nyaya Qədim Hindistan metafizikası problemləri üçün ənənələri tənqidi surətdə izah etməyə çalışırdı. İnsan yaşayışının son məqsədi kimi xilasolma (**mokşa**) düşüncəsindən çıxış edən Nyaya gerçəkliyin dərk üçün mücərrəd mühakimələrin önəmini vurğulayırdı. Ancaq nyayaya görə, əsl dərk etmənin şərt və üsulları məntiq və onun qanunları ilə müəyyənləşdirilə bilər. Fəlsəfə və elm tarixində Nyayanın müstəsna əhəmiyyəti təfəkkürün məntiqi problemlərinin işlənilib hazırlanması ilə bağlıdır.

Nyaya təfəkkürün dörd müstəqil qaynağını qəbul edir: qavrayış, nəticə, müqayisə və sübut (şəhadət). Qavrayış (pratyakşa) duyğu orqanları ilə bağlıdır. O, xarici (görmə, eşitmə) və ya daxili (ağıl – **manas**) ola bilər. Nəticə – (qərar – anumana) müəyyən bir obyektin əlamətlərinin şüurlu şəkildə ayırd edilməsini nəzərdə tutur və üç termini özündə birləşdirir (ən az, ən çox və orta – onları birləşdirən). Qarşılaşdırma (müqayisə – upamana) əşya ilə onun arasındakı əlaqəyə əsaslanır. Şəhadət və ya sübut (şabda) – nüfuzlu şəxslərdən götürülən, qavranılmayan obyektlərin dərkinə aiddir. Bu qaynaqlara əsaslanan idrak doğru sayılır; bununla yanaşı, yaddaşa, şübhəyə, yanlışla (səhvə) və hipotetik arqumentləşdirməyə söykənən qeyri-etibarlı idrak da mövcuddur.

Nyaya idrak qaynaqlarının dəqiq təsnifatını vermiş, duyğustü qavrayış və onun üç növü haqqında, adi qavrayışın tipləri («savikalpaka» – müəyyən və «nirvikalpaka» – qeyri-müəyyən) haqqında təlim yaratmışdır. Nəticə ilə bağlı fikrin məntiqi quruluşu haqqında təlim və xüsusən nəticənin məntiqi nəzəriyyəsinə (onun hissələrinin strukturu, beşüzlü sillogizm, nəticənin əsaslandırılması, nəticələrin təsnifatı, məntiqi yanlışlar – səhvlər və b. işləyib hazırlamışdır. Nyaya,

həmçinin idrak obyektlərinin ayrılmasına əsaslanan fiziki dünya haqqında orijinal nəzəriyyə yaratmışdır. Onlardan biri ağıldan və cisimdən fərqli olan «Mən»dir (atmandır).

Bu təlimə görə, «Mən»in obyektlərlə əlaqəsi bağlılıqlar, diləklər, antipatiyalar, nifrət və i.a. yaradır, yəni «Mən»i fəaliyyətə çəkir, doğum-ölüm, izzət və günah dairəsinə salır. Doğru idrak insanı həmin cazibədən xilas edir. Xilasın özü burada xoşbəxtlik durumu kimi deyil, mənfi amillərdən (izzətdən) təmizlənmə kimi başa düşülür. Xilas olmuş «Mən» artıq şüurla bağlı olmayan xalis substansiya kimi çıxış edir.

Nyaya dünyanı yaradan, qoruyan və dağıdan sonsuz «Mən», yəni allah haqqında təlim yaratmışdır. Nyayaya görə, dünya əbədi atomlardan, fəzadan, zamandan, ağıllardan, ruhlardan və akaşadan – efişdən yaranmışdır; allahın müdrikliyi və alicənablığı iradə azadlığına çatmış və deməli, yaxşı ilə pis arasında seçim etmək imkanı olan insana özünü və dünyanı dərk etmə yolu ilə xilasa çatmaqda kömək edir.

Nyayanın davamı navya-nyaya məntiq məktəbi olmuşdur.

### Vayşeşika

Vayşeşika (sanskritdəki «vişeşa» sözündəndir, «fərq», «özəllik» anlamlarına uyğun gəlir) – qədim hind fəlsəfə məktəblərindən olmaqla, **vedaların** nüfuzunu tanıyır, ancaq öz nəzəriyyəsində müstəqil əsaslara söykənir.

Bu məktəb Nyaya ilə yaxındır, sonralar onunla birləşib vahid məktəb əmələ gətirmişdir; ancaq, görünür, mənşəcə ondan daha əski çağları əks etdirir.

Vayşeşikanın banisi **Kanada** (başqa adı: Uluka) sayılır. Onun «Vayşeşika-sutra» əsəri bu təlimin ilk sistemli nəzəri ifadəsidir. Təlimin başqa önəmli qaynaqlarından Praşastapadanın «Padartha-dharma-sanqraha» əsəri, Udayananın, Şridharanın, Vallabhaçaryanın və b. əsərlərini göstərmək olar.

Vayşeşikaya görə, idrak obyektini olaraq, yeddi növ ger-

çəklik var. Onların altısı müsbət – substansiya (**dravya**), keyfiyyət (**quna**), hərəkət (**karma**), ümumilik (**samanya**), xüsusiyyət (**vişeşa**), xaslıq (**samavaya**); biri isə mənfidir – yoxluq (**abhava** – bax: **Bhava**). Keyfiyyətlə hərəkətin qarışığından ibarət olan, ancaq onlardan fərqlənən substansiya doqquz formada özünü göstərir. Bunlardan beşi – torpaq, su, od, hava, efir duyğu orqanları ilə qavranılan fiziki elementlərdir. Digər dördü isə sezilməzdir. Məsələn, **məkan**, **zaman**, şüurun substratı kimi **ruh** və fərdi ruhu qavramaq vasitəsi olan, iç duyğu kimi yozumlanan **ağıl** (**manas**).

Vayşeşiklərin fikrincə, substansiya, ondan kənarında varlığı olmayan və hər hansı bir fəallıq göstərməyən keyfiyyəti özündə daşıyır; şeylərin təbiətini həmin keyfiyyət müəyyən edir (Vayşeşika 24 keyfiyyəti fərqləndirir).

Vayşeşikada hərəkət beş növ fiziki tərpeniş kimi başa düşülür – yuxarıya (**qalxış**), aşağıya (**eniş**), içəriyə (**sıxılma**), xaricə (**genişlənmə**), bir yerdən başqa yerə (**yeriş**, **yərdəyişmə**). Onlar bəzi hərəkətləri qəbul etmirlər (məs., ağılın hərəkəti – manas). Ümumiliyi eyni sinfin bütün ünsürləri üçün ortaq olan əbədi mahiyyət hesab edirlər (məs., «inəklik» – bütün inəklər üçün ortaq olan nəsnələrdir ki, hər hansı inəyin doğulub-ölməsindən asılı deyil).

Ümumiliyə əks olan xüsusilik (vişeşa – məktəbin adı buradandır) kateqoriyası dünyanın əbədi məğzini fərdiləşdirir, onları diferensiallaşdırır (biri-birindən fərqləndirir). Vayşeşika «xaslıq» dedikdə ayrılmaz, daimi əlaqəni nəzərdə tuturdu. Məsələn, bütövlə hissələri, keyfiyyət və ya hərəkət və substansiya, ümumi və təkçə.

Vayşeşika təliminin ən görkəmli hissəsi kainatın fiziki ünsürlərdən qurulan və əmələ gəlib yox olmağa uğrayan hissəsi haqqındakı atomist nəzəriyyədir. Onların fikrincə, bütün mürəkkəb fiziki obyektlər biri-biriylə ikili, üçlü və başqa tipli

quruluşa girən dörd növ atomlardan ibarətdir. Atomların öz-ləri maddi obyektin son xırdalanma həddini göstərən, yaradılmayan, əbədi ünsürlər kimi başa düşülür. Dünya atomlardan yaranıb, ancaq hərəkətverici güc karma əsasında hərəkət edən allahdır.

Vayşeşika sistemində kainatın yaranması və dağılması (dünya silsiləsi) nəzəri cəhətdən incəliklərinə qədər işlənilmişdir.

### **Mimansa**

Mimansa sanskrit sözü olub, hərfən düşünmə, araşdırma deməkdir. Bu məktəb hər hansı bir fəlsəfi problemin əsaslarının tənqidi araşdırılması yolu ilə həllini nəzərdə tutur. Hind fəlsəfəsinin vedaların nüfuzuna əsaslanan altı başlıca ortodoks məktəblərindən biridir. Adətən, mimansa daxilində ayinlərlə sıx bağlı olan Purva-mimansanı və daha sonralar yaranmış, idrakın araşdırılmasını qarşıya məqsəd qoyan Uttara-mimansanı fərqləndirirlər. Purva-mimansanın əsasları y.e.ə. 200-cü illərə yaxın yaradıldığı ehtimal olunan «Mimansa-sutra» və ya «Caymini-sutra» adlanan əsərlərdə formalaşdırılmışdır. Ona dair başlıca şərhələr **Şabara və ya Şabara-svami** adlı şəxsə məxsusdur. Mimansa üzrə başqa müəllim-ustadlar arasında Kumarila Bhatta və Parabhakar daha məşhurdurlar.

Mimansa uzun müddət yalnız şifahi yolla ötürülən mürəkkəb və geniş mətnlərin qorunub saxlanması və ayinlərin düzgün yerinə yetirilməsi zərurətindən yaranmışdı. Mimansa tərəfdarları vedaların əbədililiyi və bitkinliyi əminliyindən çıxış edərək, yalnız öz təsadüfi təzahürlərində dərk edilə bilən, ayrıca bir substansiya kimi əzəli mövcud olan danışiq (nitq) səsləri haqqında təlim irəli sürmüşlər. İşıq şüası zülmətdən əşyaları ayırdığı, ancaq onları özü yaratmadığı kimi, artikulyasiyalı (oynaq) danışiq da müqəddəs Veda mətninin hə-



min səslərini yalnız açığa çıxarır, onları özü hasilə gətirmir. Qədim hind düşüncəsinin, demək olar, bütün istiqamətləri bu əbədi səs mahiyyəti baxışına qarşı çıxmışlar, ancaq Mimansa ardıcılıarı onu çox böyük incəliklə inkişaf etdirmişlər. Vedaların yaradıcıdan asılı olmayan və deməli, səhv və yanlışlardan xali xüsusi müqəddəs mahiyyət kimi başa düşülməsi Mimansanı Veda ayinçiliyinin müdafiəçiliyinə aparıb çıxarmışdır. Vedalar, hər şeydən öncə, qurbangətirmədə əksini tapan **dharma** ilə – borc ideyası ilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Borcun yerinə yetirilməsi **karmanın** yavaş-yavaş yox edilməsinə və azadlığa doğru aparır ki, bu da əvvəllər hüdudsuz bəxtiyarlıq kimi, sonralar isə doğumların dayanması və deməli, iztirabların aradan qalxması kimi başa düşülürdü.

Veda nüfuzunu əsaslandırmağı qarşısına məqsəd qoyan Mimansa idrak nəzəriyyəsi normal sayılan (duyğu orqanlarının zədəsizliyi və obyektlərin varlığı) şəraitdəki dərkətmənin etibarlılığından çıxış edirdi. Belə şəraitdə dərkətmə aktı təbii olur, bilik inamla birləşir; hər hansı şübhə olan yerdə inamsızlıq yaranır və buna uyğun olaraq da bilik əldə etmək mümkün olmur. Hind düşüncəsinin əski məktəblərinin çoxu kimi, Mimansa da idrakın iki növünü tanıyır: birbaşa və dolayısı ilə. Birbaşa dərkətmədə iki mərhələ fərqləndirilir: qeyri-müəyyən bilik – obyektin varlığının dərki və müəyyən bilik – onu müəyyən sinfə aid edən idrak. Bu cür dərk olunan obyektlər xəyali deyil, gerçəkdir və müxtəlif əlamətlərə malikdir. Bu əlamətlər qabaqca «obyekt var» deməyə, sonra isə onun haqqında fikir yürütməyə imkan verir. Ancaq Mimansa idrakın qavramadan başqa da qaynaqlarının olduğunu qəbul edir. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir: məntiqi nəticə (**anumana**), bənzərlik – müqayisə (**unamana**), şəhadət və ya nüfuz (**şabda**), ən nəhayət postulatlaşdırma (**arthanatti**).

Mimansa metafizikası maddi aləmin və başqa obyektlə-

rin (ruh, allahlar və b.) mövcudluğunun qəbulu üzərində qurulur. İnsan bunlar haqqında qavrayış və ya başqa bir idrak növü vasitəsi ilə bilik əldə edir. Onlar yazırdılar ki, dünyanı idarə edən karma mənəvi qanunlarına uyğun olaraq dünya atomlardan yaranır.

Atomlar özlərinin dünyadakı nizamının təşkili üçün allahın mövcudluğunu tanımağa (qəbul etməyə) möhtac deyil-lər: öncəki Mimansa üçün allahın yada salınması səciyyəvi idisə, Mimansanın sonrakı nümayəndələri allahın varlığı üçün sübutun olmaması üzərində israr edirdilər (Mimansanı vedaların sözsüz ardıcıl – davamçısı saymalarına baxmaya-raq). Mimansada ruh əbədi və sonsuz substansiya kimi başa düşülür, ancaq substansiya ruhla birlikdə ölən sayılmır. Ruh müəyyən bir keyfiyyət kimi anlaşılan şüura malikdir və bu şüur yalnız müəyyən şəraitlərdə əmələ gəlir (ruh cismlə bir-ləşəndə və qavrayış orqanlarının qarşısında obyekt olduqda). Mimansanın səbəbiyyət nəzəriyyəsi nəticəni əmələ gətirən gözəgörünməz xüsusi bir qüvvənin varlığının qəbul olunma-sından başlanğıc götürür. Mimansa ayinlərin icrası zamanı ruhda əmələ gələn xüsusi potensial enerji barədə bilik verir; bu enerjinin toplanması, ayinlərin yerinə yetirilməsinin nəti-cəsi olaraq, gələcəkdə həzzlər verəcəkdir. Mimansanın idrak nəzəriyyəsi başqa məktəblərə, məsələn, **Vedantaya** önəmli təsir göstərmişdir.

### Yoqa

**Patancali** tərəfindən yaradılmış Yoqa fəlsəfəsinin əsa-sında dayanan bu əsərin yaranma tarixi y.e.ə. ikinci yüzilə təsadüf edir. Kifayət qədər oxunaqlı bir üslubda yazılmış bu əsər tədqiqatçılar tərəfindən hərtərəfli izah edilmişdir. Hind filosofları **Vyasa** (təq. IV yüzil), **Vaçaspati** və bir çox başqa-ları bu məktəbin təlimini yalnız geniş araşdırmaqla qalmamış, həm də onun terminologiyasını və bəzi başqa cəhətlərini iş-

ləyib zənginləşdirməyə çalışmışlar.

Psixoloji kateqoriyalara və əməli-psixoloji təlimlərə üstünlük verən Yoqa fəlsəfəsi ən çox özündən öncə mövcud olmuş müxtəlif sistemlərin mülahizələrindən çıxış edir. O, Sankhya fəlsəfəsinə xeyli yaxın olub, özünün bir çox müddəalarını, ilk öncə prakriti və puruşa dualizmi haqqındakı təlimini, iyirmi beş prinsip sistemini və s. ondan ehtiva etmişdir. Ancaq Sankhya fəlsəfəsinin əsaslı müddəaları Yoqada inkişaf etdirilmir və o, konkret psixoloji məsələlərə meyllənir. Onun mərkəzi kateqoriyası potensial psixi vəziyyətlər formasını alan **çittadır**. Çittanın başlıca məğzi dəyişməz qalır. Onun ayrı-ayrı təzahürləri isə (konkret psixi durumlar) zaman keçdikcə dəyişikliyə məruz qalırlar. Birbaşa müşahidə edilməsi mümkün olan praktik surətdə bəlli psixi durumları yoqa fəlsəfəsi **kleşa** adlandırır, bunları yerli-yerində sadalayır və araşdırır. Bütün sistemin önəmli ünsürlərindən biri psixoloji baxımdan meyarı olan məşqlərin təsviridir. Onlar sistemin ayrı-ayrı pillələri – **özünəyiyəlik** (yama), **bədənin bəlli vəziyyətlərində nəfəsəlinin idarə olunması** (asana), **duyguların zahiri təsirlərdən qorunması** (pratyahara), **düşüncənin toparlanması** (dharana), **meditasiya** (dhyana) və nəhayət **ayırma** (samadhi) – bədən pərdəsindən azad olma kimi halları ifadə edir. Yoqada bu məşqlərin texniki cəhətləri də öyrənilmişdir. Yoqa fəlsəfəsi, xüsusən öz inkişafının sonrakı mərhələsində, mütləq məğzin varlığını qəbul edir və bunu **İşvara** adlandırır. O, mahiyyətə kamildir və məktəbin ardıcılılarına (bütün psixoloji təlim pillələrini keçmək şərti) öz ruhlarını karma və sansara torundan xilas etməkdə yardımçı olur.

## Qeyri-ortodoksal məktəblər

### Caynizm

Caynizm y.e.ə. VI-V yüzillərdə formalaşmış və Hindistanın ən məşhur dinlərindən birinə çevrilmişdir. Onun banisi müdrik Vardhamana sayılır. Sonralar o, Mahavira («Böyük qəhrəman») və Cina («Qalib») adlarına layiq görülmüşdür.)

Hindistanın şimal-şərq bölgələrində, brahmançı – Vedaçı mədəniyyətlərdən öncə yaranan caynizm sonradan bütün ölkəyə (ən çox onun mərkəzi vilayətlərinə) yayılmış, ancaq heç vaxt Hindistandan kənara çıxmamışdır.

Caynizm ədəbiyyatının təməlini şvetambarlar (hərfən – «ağgeyimlilər») təşkil edir. Bunlar təlimin qollarından birinin yazıları olub, y.e.ə. IV yüzilin sonlarında tərtib olunmuş və yeni eranın təq. X-XI yüzillərində tamamlanmışdır. Daha ortodoksal diqambarlar (hərfən – «havageyimlilər») bu kənonun yalnız ən qədim hissələrini mötəbər sayırlar. Kənonik olmayan yazılar arasında Umaşavatının (IV-V yüzillər), caynizmin ilk sistemləşdiricisi **Siddhasena Divakaranın** (xüsusən onun «Tatqvarthadhiqama-sutra»sı), Qamaçandranın (XI-XII yüzillər) əsərləri və caynizm təliminin şərhlərindən ibarət olan «Yoqaşasutra» daha böyük önəm daşıyırdı.

✓ Buddizmlə eyni mövqedə dayanan caynizm ayinçilikdə ifrata və brahmançı-vedaçı dünyabaxışının ehkamçılığına qarşı çıxır və öz doktrinasının özülünə şəxsiyyətin varlığı (həyatı) problemini qoyurdu. Caynizmin buddaçılıqdan fərqli cəhəti onun daxili bitkinliyinin azlığında, buddizmin rədd elədiyi brahmanizmlə sıx əlaqəsində özünü göstərirdi. Bu da onda ehkamçılıq çalarının, eləcə də «ayinçiliyin» olduğunu sübut edirdi.

✓ Caynizmin özülündə iki əbədi (yaradılmayan, dağılmayan) substansiya və ya mahiyyətin (tattva) müəyyənədicisi

olduğunun təsdiqlənməsi dayanır: **civalar** (ruhlar, ümumiyyətlə, canlıların ruhları) və **acivalar** (qeyri-ruhlar, bütövlükdə cansızları) – bunlar **pudqallar** (və ya **materiya**), akaşa (yaxud məkan), zaman, **dharmalar** və **adharmalar** (hərəketin əmələ gəlməsinə şərait yaradan efirlər və hərəketin dayanmasına şərait yaradan efirlər) biçimində özlərini göstərir. Aciva ilə bağlılığın dərəcəsindən asılı olaraq, mahiyyətlər arasındakı qarşılıqlı təsiri müəyyənləşdirən civa varlığının iki formasında üzə çıxır: **kamil** və **qeyri-kamil**. Varlığın qeyri-kamil durumunda civa **materiya** ilə birləşmə halında olmaqla özünün potensial keyfiyyətlərini itirir və iztirab halına düşür; **kamil** varlıq halında isə maddidən təmizlənərək öz varlığını idarə eləməyə qabil hala gəlməklə civa bəxtiyarlıq, yəni **nirvana** və ya **mokşa** vəziyyətinə keçir. Civanın iki növünə uyğun olaraq, caynizm idrakın iki səviyyəsini qəbul edir: **qeyri-kamil** – birbaşa və ya dolayısı ilə; **kamil** – yalnız maddinin torundan azad olanlara müyəssər olan intuitiv idrak. Caynizm bütövlükdə idrakın əşyaya adekvatlığını qəbul etməklə yanaşı, həm də idrakı nisbi sayır, çoxlu baxış nöqtələri olduğunu, bunların da vasitəsi ilə gerçəkliyin dərk edilməsi imkanlarını təsdiqləyir. Təlimin «dialektik» metodu sayılan syadvada bununla bağlıdır.

Varlığın qeyri-kamil vəziyyətdən **kamil** vəziyyətə keçməsində şəxsiyyətin etik tərbiyəsi həlledici rol oynayır. Budizmdən fərqli olaraq, caynizm sərt mənəviyyat qaydalarını vacib sayır. Caynizmdə ideal və adi vəziyyətlərin, dini və dünyəvi əxlaqların biri-birindən fərqləndirilməsi bundan irəli gəlir. Asketik yaşamın qayda və zahiri formalarının dəqiqliklə işlənilib-hazırlanması və onların ən ciddi surətdə gözlənilməsinin tələb edilməsi (məsələn, canlıya heç bir zərər yetirilməməsini nəzərdə tutan ahinsa prinsipi) caynizmin etika sisteminin səciyyəvi xüsusiyyətidir.

Özünün plüralist universumunun vahidi olaraq carini deyil – olmuşu, fəaliyyəti deyil – substansiyanı qəbul edən caynizm, buddizmdən fərqli olaraq, ciddi surətdə ontolojidir; brahmanizmdən fərqli olaraq isə dualistdir. Caynizmin bu aralıq fəlsəfi mövqeyinin əsasında dəyişməz varlığın (şeylərin məntiqiliyi) dayandığını həm inkar etməsi – buddizmdə olduğu kimi, həm də bu başlanğıcı qəbul etməsi dayanır – brahmanizmdə olduğu kimi. Nəticədə bu, mövcud gerçəkliyin dialektikliyinin, onun idraklanma qabiliyyətinin qəbuluna gətirib çıxarır, çünki bu dəyişilməni hərəkətə gətirən qüvvə kimi insan şəxsiyyətinin mənəvi fəallığı qəbul olunmuşdur (bunu ifrat asketizm nəzərə çatdırır). Buddizm kimi, caynizm də son nəticədə ilahi ilə insanın immanentliyini təsdiqləmiş olur, çünki təlimdə bütün mövcudatın bərabərliyi qəbul olunur.

Caynizm Hindistanda özünün müəyyən təsirini saxlamaqdadır (bir neçə milyon tərəfdarı var – ticarət və sənətkarlıq sahələrində; axinsaya əməl olunması cayn mənsubunun əkinçiliklə məşğul olmasını yasaqlayır, çünki torpağın şumlanması bəzi canlı varlıqların ölməsinə səbəb olur).

Caynizm tərəfdarları institutlar, kolleclər açır, jurnallar nəşr edirlər.

### **Çarvaka - Lokayata**

Qədim və orta əsrlər Hindistanında çoxsaylı müxtəlif dini-fəlsəfi və fəlsəfi məktəblər arasında materializm mövqələrindən çıxış edən filosoflar da var idi. Onlardan biri də Çarvaka – Lokayata məktəbi idi. Bu məktəbin nümayəndələrindən əsl mətn nümunələri qalmasa da, müasirlərinin dediklərindən məlum olur ki, materialist fikrin inkişafında onların böyük xidməti olmuşdur.

Hind materializmi haqqında ən dolğun məlumatı orta əsrlər filosofu Madhava (XIV yüzil) özünün «Bütün filosofla-

rın toplusu» əsərində verir. Əsərdə on altı müxtəlif materialist fəlsəfə yönü təhlil edilmişdir. Onlardan biri **lokayata** (bu dünyaya yönəlmiş təlim) adlanır. Bu təlimin təhlilində Madhavanın fəlsəfi əqidəsinin təsiri özünü göstərsə də, təxmin etmək olur ki, burada bir çox materialist məktəblərdən söhbət gedir, müəllif isə onları biri-birindən fərqləndirməyərək, eyni ad altında birləşdirir.

Lokayatanın banisi qismində ən çox **Çarvakanın** adı çəkilir (bəzən bu materialist sistemin özü də **çarvaka** adlanır), ancaq onun yaşadığı tarix və əsərləri haqqında heç bir məlumat verilmir. Bununla belə, qədim hind materialistləri haqqında fikirlərə ən qədim upanişadlarda da rast gəlinir. **Uddalakanın** elan etdiyi və materializmə çox yaxın olan baxışlar **Brihaspatinin** təlimində də qeyd olunur. Ancaq upanişadlarda onlar düzgün hesab edilmir və iddia olunur ki, bunlar insanı əsl dayaqlardan məhrum edir. Nisbətən sonrakı çağlarda bəzi materialist yönələr **brihaspat** (yəni Brihaspatinin təlimi) adlandığı üçün güman etmək olar ki, upanişadlarda materializmin qədim istiqamətlərindən birinə diqqət yetirilir.

I minilin ortalarında Veda brahmanizminə qarşı çıxış edən, materializm baxışlarını irəli sürənlərdən biri **Acita** olmuşdur. Buddaçı mətnləri də onun əsərləri ilə səsleşir. Bu dövrün materialist istiqamətinə caynizm ardıcıllarının əsərləri də aid edilə bilər. Bu əsərlərin təhlili göstərir ki, burada söhbət sistemdən gedir. Bu sistem heç bir ali qüvvənin mövcudluğunu tanımır və təsdiq edir ki, insan da, bütün dünya da yalnız maddi ünsürlərdən qurulmuşdur. İnsan doğularkən onunla birlikdə dünyaya gələn, onunla birlikdə ölən və bundan sonra daha heç vaxt yaşamayan ruh da həmin ünsürlərdən ibarətdir.

Haqqında danışdığımız məntlərdə həmin dövrün başqa bir filosofu knyaz Payasinin fikirləri də verilmişdir. O, hər-

dən sərt eksperimentlər yolu ilə insan ruhu və sansara haqqındakı təlimlərin yanlışlığını sübut etməyə çalışırdı. Məsələn, o, məsləhət görmüşdü ki, canini asmazdan öncə və sonra tərəzidə çəksinlər: ruh mövcuddursa və adam öldükdə onun bədənindən çıxırsa, meyit yüngül gələcəkdir... Yaxud onun başqa bir təcrübəsi: ölü bədəndə ruhu aşkar etmək üçün meyidi yarırmış, onu diqqətlə araşdırdıqdan sonra bu qənaətə gəlmişdir ki, bədəndə heç bir əbədi həyat prinsipi yoxdur.

Buddacı və caynist mətnlərində ənənəvi brahman ehkamlarını rədd edən başqa mütəfəkkirlər haqqında da işarələr vardır. Ancaq o zamanların materialist təlimləri haqqında məlumatların azlığı ucbatından onların ardıcıl materialist olub-olmadıqlarını söyləmək mümkün deyil. Materialistlərin baxışları haqqında başqa qaynaqlarda da – eposlarda, Vedanta filosoflarının, məs., Şankaranın şərhlərində də danışılır.

Bütün materialist təlimlər üçün ortaq cəhət – onların o dünya həyatını, karma və sansara qanunlarını inkar etmələridir. Odur ki, idealizm tərəfdarları onları **nastikalar** (inkarçılar) adlandırmışlar.

Lokayatçılara görə, insan dörd maddi ünsürdər ibarətdir: torpaq, su, od və hava. Onlar birləşərək, bədəni, duyğu orqanlarını yaradırlar, bunun əsasında isə ruhi başlanğıc yaranır. İnsanda onun ölümündən sonra yaşayası bir şey olmadığı üçün lokayatçılar gerçək həyatdan istifadə barədə, həyatın verdiklərinin hamısını qəbul etməyin zəruriliyi haqqında danışirlar. Buradan belə bir əqli nəticə çıxarırlar ki, həyatın xoş məqamları dərdi və iztirabı azalda bilər. Mətnlərdən birində deyilir: «Nə qədər ki, yaşayırsan, şən yaşa, çünki ölümdən heç kəs qaça bilməz. Bədən yandırılanda, külə çevrildəndə geriyyə dönmə heç vaxt baş verməyəcək».

Ancaq burada lokayatçıları, onların rəqibləri elədikləri kimi, birtərəfli qaydada kef və həzzlərə can atmaqda qına-



maq doğru olmaz. Onlar öz müddəalarını məntiqi qaydada əsaslandırır, ənənəvi baxışları şübhə altına alırdılar. Məs., belə bir sual qoyulur: əgər qurbanlıq heyvan kəsildikdən dərhal sonra göylərə, allahların yanına qalxırsa, qurban kəsən şəxs niyə öz atasını öldürüb onun tezliklə göylərə getməsinə kömək etmir? Yaxud başqa sual: nə üçün ölümlərin ruhları pis işlərin nəticəsi barədə diriləri xəbərdar etmirlər? Onlar, həmçinin kasta sisteminə qarşı çıxır, kahinlərin ayin praktikasını, müqəddəs mətnlərin nüfuzunu tənqid edirdilər.

Materialist baxış və təlimlərin inkişafına yeni elmi biliklər, məs., təbiətşünaslıq sahəsindəki yeniliklər də təkan verirdi: bu elmlərlə məhz lokayatçıların məşğul olduqları və uğur qazandıqları bəllidir. Əlimizdə lazımcına məlumatlar olmasa da, aydındır ki, materialist baxışlar ən qədim zamanlardan Hindistanda fəlsəfi fikrin inkişafı prosesinin ayrılmaz tərkib hissəsi olmuşdur. O da bəllidir ki, bu baxışlar da öz növbəsində idealist sistemlərə (məs., Sankhyaya, vayşeşikaya, buddizmin bəzi sonrakı dövr məktəblərinə və b.) təsir göstərmişdir.

### **Buddizm**

Buddizm y.e.ə. VI-V yüzillərdə qədim Hindistanda meydana gəlmiş, xristianlıq və islamla yanaşı dünyanın üç dinindən biri olmuş dini-fəlsəfi təlimdir. Onun banisi **Siddhartha Qautama** hind şahzadəsi idi, sonralar Budda – oyanmış, işıqlanmış adlandırılmışdır. Öz mövcudluğunun artıq ilk yüzillərdə buddizm 18 təriqətə bölünmüşdür; bunların arasındakı narazılıqları həll etmək üçün böyük toplantılar keçirilmişdir. Bu toplantılar Racaqrihada y.e.ə. təq. 477-ci ildə, Vayşavidə y.e.ə. təq. 367-ci ildə, Pataliputrada y.e.ə. təq. III yüzildə baş tutmuşdur. Bunlar y.e. başlanğıclarında buddizmin iki qola ayrılması ilə nəticələnmişdir. Bunların biri **hinayana**, digəri isə **mahayana** adlanır. I-V yüzillərdə buddizmin başlıca dini-fəlsəfi məktəbləri formalaşmışdır. Hinayana üzrə – **vaybhaşika**

və **sautrantika**, **mahayana** üzrə – **yoqaçara** və ya **vicnyana-vada** və **madhyamika** təlimləri meydana gəlmişdir.

Hinayana tərəfdarları öz istiqamətlərini **theravada** (hərfən qocamanlar təlimi) adlandırmışdılar.

Hindistanın şimal-qərb vilayətlərində, brahmançılığa qədərki mədəniyyət dövrlərində yaranmış buddizm tezliklə bütün Hindistana yayılır, y.e.ə. I minilin ortalarından y.e. başlanğıclarına qədərki müddətlərdə yüksək inkişaf zirvəsinə çatır. Öz yerini Brahmanizmdən törəmiş induizmə verən buddizm, ona son dərəcə dərin təsir göstərmiş olsa da, XII yüzilə doğru Hindistanda, demək olar, tamamilə yoxa çıxmışdı. Bununla belə, y.e.ə. III yüzildən başlayaraq, buddizm Cənub-Şərq və Mərkəzi, qismən də Orta Asiyanı və Sibiri bürümüşdü. Cənub-Şərq ölkələrində tədricən hinayana yayılıb «cənub buddizmi» adını almışdı; şimal diyarlarında isə mahayana yayılmaqla, «şimal buddizmi» adlanmışdı. Mahayana Hindistanda induizmə təsir göstərmiş olsa da, artıq brahmançılığın, sonra isə induizmin təsirinə uğrayırdı. Mahayana şimal ölkələrinin şəraiti və mədəniyyəti ilə toqquşaraq, Çində **daocuqluqla**, Yaponiyada **sintoizmlə**, Tibetdə yerli dinlərlə qarışan müxtəlif cərəyanların meydana gəlməsinə səbəb olmuşdu.

Şimal buddizmi öz daxili inkişafında bir sıra təriqətlərə bölünməklə **dzen** adlanan bir təriqət əmələ gətirmişdir ki, bu da hazırda ən çox Yaponiyada yayılmışdır.

V yüzildə hinduizmin tantrizm qolu ilə paralellik təşkil edən vacrayana meydana gəlir ki, onun da təsirlə Tibetdə mərkəzləşmiş **lamaçılıq** (lamaizm) yaranır.

Buddizmin dini-fəlsəfi yazı abidələri zəngin olmaqla, pali, sanskrit, hibrid sakskrit, sinqal, Birma, khmer, Çin, Tibet, yapon və b. dillərdə olan ədəbiyyatı özündə birləşdirmişdir. Buddizmin səciyyəvi xüsusiyyəti onun etik-praktik yönlü olmasıdır. O, özünün lap başlanğıcından dini yaşamın

yalnız zahiri biçimlərinə qarşı, bunlara böyük önəm verilməsinə, xüsusən ayinçiliyə qarşı çıxmaqla qalmamış, brahmançı-vedaçı ənənələrə daha çox xas olan mücərrəd-ehkamçı araşdırmalara da qarşı çıxaraq, əsas problem kimi şəxsiyyətin varlığı problemini irəli sürmüşdür. Buddaçılığın başlıca məzmunu Buddanın «dörd nəcib həqiqət» barədə söylədiklərindən ibarətdir: izzirab var, izzirabın səbəbi var, ondan qurtuluş yolları var, izzirabdan çıxmağa aparan yol var. Buddizmin bütün fikirləri bu müddəaların açılması və inkişafı üzərində qurulur. Buddizmdə izzirab və ondan xilasolma vahid bir varlığın müxtəlif durumları hesab edilir. **İzzirab** – təzahür etmiş, **xilasolma** – təzahür etməmiş varlığın durumu, vəziyyəti kimi başa düşülür. Hər ikisi, biri-birindən ayrılmaz olsalar da, onlar erkən buddizmdə daha çox psixoloji gerçəklik kimi, təlimin sonrakı inkişaf formalarında isə daha çox kosmik gerçəklik kimi özünü göstərir.

Buddizmdə psixoloji baxımdan, izzirab ilk öncə əsasında qorxu duyğusunun dayandığı uğursuzluq və itkinin gözlənilməsi kimi, ümumiyyətlə, narahatlıq həyəcanları kimi müəyyənləşir. İzzirab, mahiyyətcə, məmnunluq diləyi ilə – izzirabın psixoloji səbəbi ilə, son nəticədə isə, sadəcə olaraq istənilən daxili hərəkətlə eynilik təşkil edir və əzəli bir səadətin pozulması kimi deyil, həyata üzvi şəkildə xas olan hal kimi qəbul olunur. Buddizmdə sonsuz yenidən doğulmalar (bax: **Sansara**) konsepsiyası qəbul olunduğundan, ölüm həmin həyəcanların xarakterini dəyişmədən onları geriyə dönməz və müşkül bir sonluğa çevirərək daha da dərinləşdirir.

Kosmik baxımdan (kosmos baxımından), buddizmdə izzirab şəxssiz yaşam prosesinin əbədi və dəyişilməz ünsürlərinin sonsuz «həyəcanlanması» (görünməsi, yox olması və yenidən peyda olması) kimi, öz tərkibi etibarilə özünəməxsus psixofiziki həyat enerjisinin (**dharm**) partlayışları kimi açıq-

lanır. Bu «həyəcanlanma» «Mən»in, dünyanın əsl gerçəkliyinin və dharmların özlərinin yoxluğu səbəbindən baş verir. Hinayanada həm maddi, həm də ruhi substansiya mövcudluğunu, ayrıca olaraq ruhun inkarı (bax: **Skadha**) və mahayanaada özünəməxsus bir mütləq – nə anlaşıla, nə də izah edilə bilən boşluğun irəli sürülməsi bunun nəticəsidir.

Buddizm xilasolmanı, ilk öncə, diləklərin yox edilməsi, daha dəqiq desək, onların ehtiraslılığının söndürülməsi kimi təsəvvür edir. Orta yol deyilən buddaçılıq prinsipi istər duyğusal həzzlərə canatmada, istərsə də bu canatmaya qarşıdurmada ifratlardan çəkinməyi məsləhət görür.

Buddizmin mənəvi-emosional sferasında aparıcı konsepsiya dözümlülükdür, «nisbilikdir»; bu baxışa görə, mənəvi qanunlar mütləq deyil və pozula bilər (məsuliyyət və cəza anlayışlarının olmaması buddizmdə dini idealla dünyəvi əxlaq arasında aydın həddin olmamasında, məs., asketizmin yumşaldılmasında, bəzən isə onun adı qaydada inkarında özünü göstərir). Buddizmin mənəvi ideali ətrafdakılara qəti olaraq heç bir zərər verməməyi (**ahinsa**) nəzərdə tutur ki, bu da ümumi yumşaqlıqdan, xeyirxahlıqdan, kamil xoşhallıq duyğusundan qaynaqlanır. İntellektual sferada duyğusal və mühakiməvi idrak formaları arasındakı fərqlər silinir və seyrçi düşüncələr (**meditasiya**) deyilən praktika irəli sürülür ki, bunun da nəticəsi olaraq varlığın bütövlüyü duyğusunun yaşanması (zahiri ilə daxilin fərqləndirilməməsi), tam özünədalma baş verir. Seyrçi düşüncə praktikası özünü yalnız dünyanı dərkətmə vasitəsi kimi deyil, daha çox şəxsin psixikasını və psixofizikasını dəyişdirmə vasitəsi kimi göstərir; bu sahədə onun konkret metodu kimi **dhyana** xüsusilə geniş yayılmış və buddaçı **yoqa** adını almışdır. Kamil məmnunluq və özünədalma, daxili varlığın mütləq müstəqilliyi – diləklərin söndürülməsinin nisbət qarşılığı, ekvivalenti olmaqla

azadlıq, xilasolma və ya **nirvana** deməkdir. O, kosmik baxımdan, dharm həyəcanlanmalarının dayanması olmaqla, sonralar xınayana məktəbləri tərəfindən hərəkətsiz, dəyişilməz ünsür (dharmadhatu) kimi, mahayana məktəblərində isə dharmakaya, dharmanın bədəni – təliminin məğzi olaraq Budda ilə eyniyyət təşkil edən, bütün mövcudatın vəhdətinin təcəssümü kimi təqdim olunur.

Buddizmin əsasında ətraf aləmdən ayrılmaz olan şəxsiyyət və dünyanın da qatılmış olduğu özgün psixoloji proseslərin varlığının qəbul edilməsi dayanır. Təlimdə subyektlə obyekt, ruhla materiya arasında əksliyin olmaması, fərdi ilə ümumi, psixoloji ilə ontoloji arasında kəskin fərq yaradılmaması, eyni zamanda ruhi-maddi varlığın xüsusi potensial gücə malik olmasının vurğulanması bunun nəticəsidir. Varlığın yaradıcı başlanğıcı, son səbəbi insanın psixi fəallığıdır; dünyanın yaranma və dağılmasını müəyyənləşdirən (öyrənən) də odur: bu, mənəvi-cismani bütövlük kimi başa düşülən, fəlsəfi subyekt olmaqdan daha çox, əməli fəaliyyət göstərən mənəvi-psixoloji gerçək şəxsi «Mən»in iradi qərarıdır.

Buddizmdə subyektə dəxli olmayan bütün mövcudatın mütləq önəmi olmadığından və şəxsiyyətin yaradıcılıq ehtirasının yoxluğundan belə nəticə çıxır ki, bir yandan, uca varlıq olan allah insana (dünyaya) immanentdir, o biri yandan isə buddizmdə yaradıcı, qurtarıcı, istehsalçı qismində allaha, yəni, ümumiyyətlə, şərtsiz ali varlığa, bu ümumiliyin fəvqündə dayanan transsendental varlığa ehtiyac yoxdur; buradan belə bir nəticə çıxır ki, buddizmdə ilahi və qeyri-ilahi, allah, dünya və başqalarının dualizmi, ikiləşməsi yoxdur.

Zahiri dindarlığın inkar edilməsindən başlayan buddizm öz inkişafı gedişində onun qəbuluna gəlib çıxmışdır. Buddacılığın ali gerçəkliyi sayılan nirvananın Budda ilə eyniləşdi-

rilməsi baş verir. Burada təlimin yaradıcısı mənəvi idealın mücəssəməliyiindən çıxıb onun şəxsi təcəssümünə çevrilir və beləliklə də o, ən yüksək dini duyğular obyektı olur. Kosmik nırvana baxışı (aspekti) ilə yanaşı, kosmik Buddha konsepsiyası əmələ gəlir və trikaya doktrinasında öz formasını tapır (sanskritcə «üç cism»), o cümlədən Dharmakaya – Buddanın kosmik bədəni). Nacrayanada Adi-budda konsepsiyası – ali vahid allah baxışı yaranır ki, ona nisbətdə ayrı-ayrı buddalar (o cümlədən tarixi Qautama) yalnız onun biçimləri, şəkilləri sayılmağa başlayır.

Buddaçılıq panteonu özünə bu və ya başqa dərəcədə Buddha ilə assimilyasiya edilən hər cür mifoloji varlığın qatılması hesabına genişlənir. İnananların həyatının bütün sahələrini – ailə-məişətindən tutmuş ən geniş bayramlaşmalara qədər bürüyən – pərəstişlər mahayananın bəzi cərəyanlarında, məs., lamaizmdə daha çox mürəkkəbləşdirilmişdir. Buddizmin olduqca erkən çağlarında sankhu adlanan rahib icmaları yaranır ki, onun da əsasında sonralar özünəməxsus dini təsisatlar əmələ gəlir.

Bu icmaların «qurtuluş» üçün irəli sürdükləri yol universal olduğundan, buddizmi qəbul etmiş ölkələrdə xeyli demokratik ab-hava yaranır. Məs., buddizm elə ilk əmələ gəldiyi zamanlarda Hindistanda mövcud olan kasta quruluşuna müxalif çıxdı. Kasta və silk mənsubluğundan asılı olmayaraq hamının bərabərliyini elan etdi. Ancaq şəxsiyyətin mütləq muxtarlığı təlimin müəyyənədicı prinsipi olduğu və burada gerçək, dəyişikliyə məruz qalmış yaşayış torundan «qurtulma» zərurəti irəli sürüldüyü üçün buddizm bütün əlaqələri, o cümlədən sosial əlaqələri şər sayırdı. Buddaçılıq öz təbiəti etibarilə, dərin qeyri-sosial bir təlim olduğunu nümayiş etdirdi.

Ətraf aləmdən mütləq ayrılma fikri buddaçıları həmin ətrafı kamilləşdirmək qayğısından uzaqlaşdırdı. Bütün bunlara baxmayaraq, ayrı-ayrı buddaçı qruplar öz ölkələrinin ictimai-siyasi həyatında iştirak edirdilər.

Buddaçılıq onu qəbul edən ölkələrdə həyatın bütün sahələrinə təsir göstərmişdir. Buddizmin yayılması müəyyən sinkretik (mürəkkəb, qarışıq, qovuşuq) mədəniyyət komplekslərinin yaranmasına səbəb olmuşdur ki, bunların da bütövlüyü «buddaçı mədəniyyət» deyilən bir mədəniyyəti əmələ gətirdi. Onların siyahısına memarlıq, heykəltəraşlıq, rəsamlıq, ədəbi, buddaçı təhsil mədəniyyətini daxil etmək olar.

Ən böyük buddizm təşkilatı 1950-ci ildə yaradılmış Ümumdünya Buddaçılar Qardaşlığıdır.

### 3. HİND FİLOSOFLARININ FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

#### **Dünyanın mənşəyi və quruluşu haqqında**

İlk filosofları maraqlandıran hansı fəlsəfi problemlər idi? Bu barədə düşünən müdriklər arasında yalnız diskussiyalar deyil, həm də qızgın mübarizələr gedirdi. Həmin insanlar aşağıdakı suallara cavab tapmaq istəyirdilər: Bu dünya necə yaranmışdır, onun mənşəyi və quruluşu nədən ibarətdir? İnsan varlığının anlamı necə başa düşülməlidir: Dünyanı necə dərk etmək olar: Bu dünya nə olan şeydir və insanın öz varlığının anlamı nədir?

Kainat quruluşunun mifoloji mənzərəsi gerçəklə xəyalini biri-birindən fərqləndirmir, insanı ətraf aləmdən ayırmırdı, əksinə, aləmi canlandırır və insanlandırırdı. Ən qədim miflər kosmosun əmələ gəlməsini bioloji doğumla bənzərlikdə təsvir edirdilər. Hindlərdə Göylə Yerin nikah bağlantısı yox idi. Qədim çinlərin təxəyyülündə isə biçimsiz zülmətdən iki qüvvə əmələ gələrək, dünyanı nizama salmışdır; kişi qüvvəsi – **yan** Göyü, qadın qüvvəsi **in** isə Yeri idarə etməyə başlamışdı. İnsan şər adlı təbiət qüvvələri ilə üz-üzə gəldiyi zamanlar bunu fəvqəltəbii qüvvələrə aid edirdi. Zaman keçdikcə şər daşıyıcısı qismində insanlar özlərini və hətta öz qo-

humlarını görürdülər, bu isə onları öyrənilmiş hallar üzərində düşünməyə vadar edirdi. Müxtəlif biçimlərdə özünü göstərən insan iztirabları dərin anlamlar axtarışı üçün stimül verirdi. Bu baxımdan, Budda haqqındakı əfsanə ibrətamizdir. Şakya adlı hind nəslindən olan çar oğlu Siddhartha–Qautama soyundan idi; o, tam firavanlıq şəraitində yaşayırdı. Bir gün sarayın həyətindən faytonla çıxdıqda bir çolaq, bir qoca və bir guşənişinlə qarşılaşıb onlarla söhbət etmişdi. Bu görüş dünyada dərdin nə olduğunu indiyədək bilməyən Siddharthanı sarsıdır və saraydan çıxıb getməyə, asket (guşənişin) həyatı yaşamağa sövq edir. Altı illik axtarış və şübhələrdən sonra onun dünyagörüşündə oyanış baş verir. Siddhartha «işıqlı» – Budda olur; həyatın iztirablarla dolu olduğunu, iztirabın səbəbi olduğunu, iztirabı yox etməyin – onun səbəbini aradan qaldırmağın mümkünlüyünü dərk edir, bunun üçün Səkkizli yola düşmək gerek olduğunu anlayır (dörd Nəci Həqiqət budur).

Qədim mütəfəkkirlər upanişad müdriklərindən olan Uddalaka kimi, dünyanın mənşəyinin mifoloji təsviri ilə kifayətlənməyərək, özləri özlərindən soruşmağa başlamışlar: Bəs necə olub ki, yoxdan var törəyib? Bu suala belə cavab vermişlər: «Yox, başlanğıcda... Var, tək, ikincisiz olmuşdur. Bədənin kökü qıdadan başqa harada ola bilər ki?.. Qida – cücərtidirsə, kökünü istidə axtar. İsti – cücərtidirsə, kökünü Varlıqda axtar. Bütün bu yaradılışların Varlıqda kökü var, Varlıqda sığınacağı var, Varlıqda dayağı var»<sup>1</sup>. Beləliklə, mütəfəkkirlər «törənişin» mifoloji izahından imtina edərək, dünyanın əmələ gəlməsini «səbəbiyyətə» bağladılar.

Başlanğıcın necə başa düşülməsindən asılı olaraq, ondan törəyən kosmos, anlamından qaydalar haqqında təsəvvürlər yaranır. Hind fəlsəfi ənənəsində Başlanğıc ən çox Mütləq, Uca prinsip kimi yozumlanır və hər cür şərh və təsvir fəvqündə sanılır. O, upanişadlarda **ansara**, yəni «məhve-



dilməz» sayılmaqla, aşağıdakı kimi səciyyələndirilir: «O nə sahilsiz böyükdür, nə ölçüyəgəlməz kiçikdir, nə gödəkdir, nə uzundur, nə qızğındır, nə nəmdir... Onun çaları, qaranlığı, küləyi, fəzası, bağlılığı, dadı, iyi, gözü, qulağı, dili, ağı, işığı, tərpenişi, ağzı, keyfiyyəti, içi, çölü yoxdur»<sup>2</sup>.

Veda və upanişadlara məxsus fəlsəfəöncəsinin daha da inkişaf etdirildiyi «Mahabharata» epik poemasında fəlsəfi məzmunlu bir sıra mətnlər müəyyən edilmişdir. Məsələn, «Bhaqavad-gita»da Krişna (allah Vişnunun gerçək təcəssümü) iki düşmən tayfa arasında gedən döyüşdən əvvəl epik qəhrəman Arcuna qarşısında ölüm və yaşam haqqında, varlığın anlamı və məğzi haqqında sual bütün kəskinliyi ilə dayananda əsl varlıqla gerçək dünya arasındakı fərq tam aydınlığı ilə açılib göstərilir. Nəticədə belə fikir yürüdülmür ki, birinci olan Brahmandır – o, «əbədiyyətə dalmış», doğulmayan və yox olmayan, bu dünyaya hopmuş, eyni zamanda onun hüdudlarından kənarında mövcud olan varlıqdır.

Brahmanın əsl təbiəti necədir sualı qarşısında Budda da susur. O, prinsipcə bu problemin fəlsəfi cəhətdən izahından yayınır. Demək lazımdır ki, dünyanın başlanğıcı haqqındakı, ilk baxışda qaçılmaz və məntiqi cəhətdən özünü doğruldan sual, faktik olaraq, buddizmdə heç qoyulmur da. Əfsanəyə görə, Şakyamuni deyərmiş ki, oxu kimin atması, haradan atılması onu maraqlandırmır, onun üçün bu oxla yaralanmış insanı ağırlardan qurtarmaq daha önəmlidir. Nisbətən sonrakı çağların buddaçıları, bununla belə, əsl-varlığın mövcudluğunu qəbul edirlər, ancaq onlarda bu da birmənalı vurğulanmır.

Bəziləri (**sarvastivadinalar**) əsl-varlığı **dharm**, hansısa əbədi mövcud gerçəkliklər çoxluğu kimi başa düşürlər; başqalarına (**şunyavadinalara**) görə, əsl-varlıq **şunyatadır** – atributsuz boşluqdur, elə bu səbəbdən də əsl varlıq: var və ya var-deyil, var və ya qeyri-var-deyil demək olmaz. Üçüncülər isə (**vicnyanavadinalar**) vahid şüurdan danışdırlar.

Bütövlükdə isə bununla belə, görmək olar ki, hind fəlsəfə məktəblərinin əksəriyyəti üçün Mütləqin şəxsləndirilmiş ilahi təsəvvürü deyil, ona şəxssiz, metafizik prinsip kimi baxılması daha çox xasdır. Bir çoxları bunun Mütləq və yaradılmış haqqında daha konkret düşünən yunan fəlsəfəsindən fərqli olduğunu qeyd edirdilər.

Bütün filosofları düşündürən suallar aşağıdakılardan ibarət idi: Başlanğıcla ondan törəyənin müqayisəsi aparılmadan Başlanğıc nədir sualının cavabı dolğun ola bilərmə? Ətraf aləm nə olan şeydir? Onun mənşəyi nədir? Onda nəyi dəyişdirmək, yaxşılaşdırmaq olar, bunda insanın nə kimi rolu ola bilər?

Hind fəlsəfi ənənəsi ontoloji məsələlərə cavablarında çoxvariantlı olması ilə seçilir. Burada əsas yanaşmaların üç variantı formalaşmışdı: fəlsəfi monizm, dualizm, plüralizm. Sonuncudan başlayaq. Varlığın məntiqi strukturunu müəyyən etməyə çalışanların əvvəlcilərindən biri, bəlkə də birincisi vayşeşika sistemi ilə təmsil olunan yenə də ilk dəfə Hindistanda, kateqorial fəlsəfi dildən istifadə edənlər idi<sup>3</sup>.

Dini-fəlsəfi sistem olan vayşeşika kosmoqonik prosesdə Allahın iştirakını qəbul edir. Ancaq Allah – İşvara dünyanı heç nədən yaratmır. O, ən çox özü kimi əbədi olan mühitlərə «nəzarət» edir. Atomları hərəkətə gətirən **adriştalardır** – onlar yalnız ilahi diləklər deyil, həm də amansız «**karma** qanunlarıdır»<sup>4</sup>.

Deyilənləri izah etməyə çalışaq. İlk öncə, böyük mühitlər – **mahabhutalar** nədir? Bu, hələ upanişadlarda adı çəkilən kosmik ilkünsürlərdir. Vayşeşika üçün klassik siyahıda beş mühitin adı var: torpaq, su, od, hava və **akaşa** (eşitmə üzvünün hansısa bir hissəsi). Sonuncunun buraya artırılması onunla izah olunur ki, bir çox vayşeşikaçıların gümanına görə, böyük mühitlərin meyarı bədənədən ayrılmış duyğu orqanlarının – **indriyaların** biri-birindən asılılığıdır. «Torpaqdan

başlayaraq, beş substansiya indriyaların maddi ünsürləri vasi-təsilə törədilir və spesifik keyfiyyətə malik olur, bu keyfiyyətlərin də hər biri uyğun xarici indriya tərəfindən qavranılır»<sup>5</sup>. Səsin kosmik mühitlər sırasına salınması bütün brahmançı fəlsəfə sistemləri üçün ortaq olan bir cəhətdən irəli gəlir: onların hamısı Vedaları müstəqil və insandan asılı olmayan varlığa malik ontoloji hadisə sayırdılar.

Hind fəlsəfəsində **mahabhutalara** iki forma xasdır: **1. Səbəb forması** – kosmik gecə mərhələsində və dünyanın yaradılmasının başlanğıcında mövcud olan atomlar, **2. Nəticə forması** – atomlardan əmələ gəlmiş cismlər, duyğu orqanları və obyektlər<sup>6</sup>. Atom, kiçik hissəcik kimi, Veda ənənəsinə bəlli deyil. Hindistanda atomistik təsəvvürlər başlıca olaraq qeyri-veda ənənəsində, yəni buddizmdə, caynizmdə və acivikada inkişaf etdirilmişdir.

Vayşeşika atomları mühitlər üzrə təsnifləşdirir (akaşadan başqa, çünki onun cism biçimi yoxdur, yalnız qulaq seyvənində yerləşən orqanı var). Atomlar hər bir mühitin özəlliyinə uyğun olaraq, keyfiyyətə biri-birindən fərqlənir. Torpaq atomlarının iyi, rəngi, toxunma (lamisə) duyğusu; od atomlarının rəngi, toxunma duyğusu, hava atomlarının isə yalnız toxunma duyğusu var. Atomlar xaricdən itələnmə olmasa, hərəkət edə bilməz. «Dünyanın yaranması» mərhələsində təkan adriştalarnın vasitəsilə ali allah İşvaradan gəlirdi.

Düşünülür ki, vayşeşika ilk vaxtlar xalis təbiət fəlsəfəsi olduğundan daha çox varlığın strukturu ilə və maddi səbəbiyyətlə maraqlanırdı. Ancaq belə yanaşma hind ənənəsində özünə uyğun yer tapa bilmədi. Ona görə də ən son zamanların vayşeşikasında, onun klassik redaksiyasında adriştalara vurğu edilir, çünki təlimdə bunlar maddi və mənəvi səbəbiyyətlər arasındakı boşluğu doldurur. Bundan əlavə, bu sönuncular hər şeyi əhatə edən, üstün mövqeyə çıxır: artıq maddi səbəbiyyət mənəvi səbəbiyyət kontekstində hərəkət

edir.

Vayşeşika təlimində adriştalar üç cür əhəmiyyət kəsb edir: **1. Kosmoloji** – yaranışın başlanğıcında atomları hərəkətə gətirən təkan; **2. Fiziki** – təbiətdəki, müşahidəyə gəlməyən səbəblər; **3. Etik.** Vayşeşika atomizminin Demokrit atomizmindən prinsipial fərqlərindən biri məhz onda idi ki, Demokrit kosmogenez proseslərini təbii-mexaniki proseslər kimi izah edirdi (aləmlərin əmələ gəlib yoxolma prosesləri gah birləşib, gah ayrılan atomların əbədi hərəkətinin nəticələri kimi izah olunurdu). Vayşeşikaçılar isə onlarda dharmanın gerçəkləşməsini görürdülər, çünki hind ənənəsində dünya mənəviyyat qanunu ilə inkişaf edirdi. Şerti deyimlə, vayşeşikada atomlar adrişataların sayəsində dünyanın fizikidən çox, mənəvi obrazını yaradır. Vayşeşikaçılar üçün dünya prosesləri mexaniki səbəblərlə – atomların toqquşması və başqa səbəblər nəticəsində deyil, insan əməllərinin qarşılığı olaraq, adrişatalar vasitəsilə işləyən karma qanunları əsasında baş verir.

Advayta-vedanta (**advayta** – «ikiləşməsiz», **vedanta** – «vedaların başa çatması və ya vedasonu») monist doktrinasının yaradıcısı **Şankaranın** (VIII–IX yüzillər) ontologiyası vayşeşika sisteminin əksi sayılır. Şankara vedantaçı olmayan bütün fəlsəfi sistemləri, o sıradan vayşeşikanı da tənqid etmişdir. Özü də onun bu sonuncu ilə polemikaya girməkdə məqsədi atomlar haqqındakı təlimi rədd etmək idi.

Advayta-vedantanın vayşeşikadan başlıca fərqi aşağıdakılardır. Birinci – substansiyanın arasıkəsilməzliyi təsəvvürü – vayşeşikada bunu hörmətsizlik sayırlar. İkinci – səbəblə nəticənin birliyi qənaəti; Vayşeşikaya görə isə nəticə – səbəbdə olmayan bir yeninin başlanğıcıdır. Üçüncü – bütün mövcudatın başlanğıcı olaraq, adrişataların deyil, brahmanın qəbul edilməsi.

Şankaraya görə, kainat **mayyanın** – Brahmanı görünməz eləyən sehrli rəng oyunlarından yaranıb. Sehrbazın əlində ipin ilana, balıqqulağının uzaqdan gümüş parçasına bənzədiyi kimi, dünya da ilğımvaridir. Uca Brahman özəlliksiz, daim özünə tənqələndir və bircədir. Dünya isə mahiyyətə bilməzlik (**avidya**) adını daşıyan mayya nəticəsində əmələ gəlir.

Şankaranın fikrincə, dünya səbəbin törətməsi deyil, çünki səbəblə nəticə eynidir: «nəticə» artıq mövcud və daim dəyişməz olanın yalnız adıdır. Şankara özünün şərhlərindən birində deyir Ki, metal məmulat öz «başlanğıcını sözdən almışdır», yəni onlar özlüyündə deyil, yalnız yenə həmin metal olduqlarına görə gerçəkdirlər. «Nəticə yalnız söz biçimi, nitq ifadəsidir»<sup>7</sup>.

Şankaranın dediyinə görə, «ad və biçimlərin (formaların) təzahür etmiş halları təzahür etməmiş hallarından seçilir. Odur Ki, nəticə halların fərqi baxımından səbəbdən seçilməyən şəkildə mövcud olsa da, yaranış zamanına qədər o, mövcud olmayan sayılır... Dünyada, şeyin varlığı onun biçimə düşüb adlanması ilə bağlandığı üçün adi təsəvvürlər qarşısında geriləyib deyirlər Ki, dünya ad və formalarda təzahür edənə qədər mövcud olmayıb»<sup>8</sup>.

Şankara güman edir Ki, bütün başqa təzahür dünyasından prinsipə seçilən ruh allah İşvarada oxşar ontoloji statusa malikdir: «Bu ruhun əbədiliyi müqəddəs mətnlərdən öyrənilir, çünki təbiətin doğulan olmaması və daimiliyi həm Brahman kimi, həm də fərdi ruh kimi çıxış edən (**bilən**) dəyişməz Brahmana (**xasdır**)»<sup>9</sup>.

Ruh – civa, Brahmanla eyniyyət təşkil etdiyindən, əbədi, başlanğıcsız və məhvedilməzdir. Ancaq empirik dünya səviyyəsində ruhlər çoxluğu mövcuddur, bu isə bütünlüklə avidya sferasında baş verən və ruhu fərdiliklə – onun keçmiş

doğuluşlarını qısa tarixiliklə təmin edən öncəki təkamüllərlə bağlıdır<sup>10</sup>. Ruh bədən – ağıl – duyğular sistemində qaldıqca yalnız Brahmanın bənzəri, obrazı olaraq qalır, ona görə də çoxluq halındadır, Brahmanla birgə deyildir.

Şankaranın fikrincə, ruhlar çoxluğunun başqa da izahları var. O deyir Ki, vahid akaşa (yəni efir) gil dibçəklərin düzül-məsinə görə parçalanmış halda görünür. Dibçəklər yığışdırılan anda efirin ilkin vahidliyi yerini alır. Ruhların bölünmüşlü-yünün səbəbi buddhilərdən və onun bənzərlərindən (irəli gələn) keçici məhdudlaşdırmalarda olduğu kimi, işıqlı efirin bölünmə səbəbi də onun gil dibçəklərlə əlaqəli olmasındadır<sup>11</sup>.

Advaytada ruh – şüurdur və ona əbədi mövcud olan aydın bir gerçəklik kimi baxılır. Burada «xalis» şüurdan söhbət gedir; bu şüur ayıqlıq və ya yuxugörmə zamanlarının şüurundan fərqlidir, çünki bu sonunculara biliksizlikdən törəyən məhdudluq təsir göstərir. Yalnız dərin yuxuda ruh öz mahiyyətinə yetib sanki Brahmanla birləşir.

Özünün iç təbiəti etibarilə ruh hər hansı fəaliyyətə yad-dır. O, fəaliyyət halını keçici, «cismani vasitələrlə» yaradır. «Bu dünyada – deyər Şankara düşünür – əlində alətlər – balta və s. Tutan dülgər bədbəxtdir. (Həmin dülgər) yalnız evinə gəlib, alətləri – baltanı və s. Yerə qoyduqdan, məmnun, fəaliyyətsiz, məşğuliyyətsiz hala keçdikdən sonra xoşbəxt olur. Eləcə də Ki na avidyanın daxil etdiyi ikiliklə, yatanda yuxu gördüyü, yaxud oyaqkən iş gördüyü (üçün) bədbəxtdir. Ancaq həmincə (Ki na) yorğunluğu yox etmək üçün özünə, (yəni) uca Brahmana dalmaqla, səbəb və nəticə (zəncirindən) qurtulub, fəaliyyətsizliyə keçməklə xoşbəxtləşir və işıqlanır, aydın hala düşür»<sup>12</sup>.

Advayta-vedanta özündən öncəki fikir materiallarını, o cümlədən qeyri-ortodoksal sistemlər olan caynizm və xüsüsən də buddizm tərəfindən toplanmış bilikləri özünə hopdu-

ran altı induist sistemin sonuncusu idi.

Ontologiyada dualist mövqə hind fəlsəfə sistemlərinin Ki qədimi olan **sankxyada** daha dolğun ifadəsini tapmışdır. İlk sankhya – ateist təlim idi, sonralar isə teist xarakter almışdır. Erkən sankxyada dünyanın yaratıcısının özünün varlığı danılır, Allah mövcudluğunun sübutu yoxdur, zira onun barəsində təsəvvür heç nə demir, əqli nəticə ilə də onu əldə etmək imkansızdır.

Klassik sankhya isə biri-birindən asılı olmayan iki ilkin gerçəkliyin varlığını qəbul edir: **Puruşa** və **prakriti**. Puruşa – idraki başlanğıcdır, onda şüur – **çaytanya** atribut deyil, mahiyyətin özüdür. O, hansısa bir əbədi şüur, xalis ruh olmaqla, obyektlər dünyası çərçivəsindədir. Prakriti isə obyektiv dünyanın ilk səbəbidir. Dəyişilməz Puruşadan fərqli olaraq, prakriti arasıkəsilməz dəyişilmələr prosesindədir.

Prakriti vahiddir, eyni zamanda üç başlıca qüvvədən – **qunadan** ibarətdir. Qunalar keyfiyyət və ya atribut deyil, onun substansional ünsürü olub üç ipə bənzəyən substansional ünsürlərdir («Ki na» sözünün özü hər fə «tel», «ip», həm də «keyfiyyət», «xüsusiyyət» anlamındadır). Hegel hind fəlsəfə sistemləri içərisində Ki çox sankxyaya yer verdiyi «Fəlsəfə tarixinə dair mühazirələr»ində qunalar konsepsiyası üzərində xüsusi dayanmışdır. «Maraqlıdır Ki, hinduistlərin müşahidə aparan şüuru – deyə o yazır – özündə və özü üçün həqiqi olanın, özündə üç müəyyənlik daşdığına və ideya anlayışının üç məqamda yekunlaşdığına diqqət yetirmişdir»<sup>13</sup>.

Qunalar nə deməkdir? Onların birincisi – (**racas**) fəallıq, fəaliyyət bildirir. İkincisi – (**tamas**) dayanıqlığa, dəyişməzliyə, süslüyə malik olan hər şeylə eyniyyət təşkil edir. Nəhayət, üçüncü – (**sattva**) müvazinəti, sakitliyi, şüuru təmsil edir. Prakritidə bütün qunalar eyni zamanda, ancaq fərqli nisbətlərdə iştirak edirlər. Onların qarşılıqlı münasibətlərini

aydınlaşdırmaq üçün lampa ilə (çıraq) müqayisə aparırlar: piltə, yanacaq və vahid alovlanma gedişinin üç tərkibi. Hege-  
lin öz triadası ilə müqayisədə qunaların funksiyasını necə aç-  
dığı maraqlıdır. O, **sattvanı** xeyirxahlığın hakimliyi kimi,  
«müçərrəd tərzdə təsdiqləyici ümumi» kimi, «özünü ilə birlik»  
kimi; **racası** – fərqi üzə çıxması, başlanğıcı, cəlb olunma,  
«ikilənmə» kimi; **taması** isə – «yalnız inkar» kimi açıqlayır.  
«Sankhyanın ki ilə bizim düşüncəmiz arasında olan önəmli  
fərq ondan ibarətdir Ki, – deyər o qeyd edir – sankhyaya görə,  
üçüncü başlanğıc ruhun və ideyanın tələb etdiyi kimi birinci-  
yə qayıdış deyildir, çünki ideya tələb edir Ki, o, inkarı aradan  
qaldırmaqla özünü özü ilə vasitələndirərək özünə qayıtsın;  
hinduistlərdə isə üçüncü keyfiyyət dəyişiklik, yoxolma olaraq  
qalır»<sup>14</sup>.

Daha sonra Hegel yazırdı Ki, Puruşa ilə prakritinin bir-  
ləşməsi sonuncunun müvazinətini pozaraq, hərəkəti, dəyişik-  
liyi stimullaşdırır. Prakritidən, ilk öncə, kainatın – **mahatın**  
böyük rüşeymi əmələ gəlir. O, təbiətin kosmik yuxudan oyan-  
masını və fikrin ilk təzahürünü rəmzləşdirir. Odur Ki, həm də  
intellekt – **buddhi** adlandırılır. İntellekt isə öz növbəsində  
**ahamkaranı** – özünəməxsus fərdilik prinsipini törədir Ki,  
materiya da onun köməyi ilə canlı varlıqlar toplusunu yaradır.  
Ahamkarada sattva ünsürləri üstün olduqda beş dərkətmə  
üzbü, beş hərəkət üzbü və manas – dərkətmə və hərəkət  
üzbü əmələ gəlir. Ahamkarada təmas üstünlük qazandıqda  
isə o, səsin, lamisenin, rəngin, dadın və iyin potensiyası sayı-  
lan beş ən incə ünsürünü yaradır. Bu beş ən incə ünsürdən  
beş maddi ünsür törəyir: efir (akaşa), hava, od, su və torpaq.  
Beləliklə, sankhya sistemində bütövlükdə iyirmi beş baş-  
lanğıc qeydə alınır.

## İnsan haqqında



Bir dəfə Hegel deyibmiş ki, Hindistanda insana yer yoxdur, çünki orada ona «Birin müvəqqəti nümayişi», yəni Allahın təcəssümü kimi baxılır və özlüyündə onun dəyəri yoxdur; bu söz Qərbin tarix-fəlsəfə ədəbiyyatında geniş yayılmışdı. Belə qənaət nə dərəcədə ədalətlidir? Burada avropamərkəzçi düşüncəsi yoxdur ki? Ya bəlkə bu cür qiymətləndirmə hind ənənəsini yetərinə bilməməkdən, eləcə də onu lazımınca anlamamaqdan irəli gəlir?

Maarifçilik ruhunda tərbiyə almış Qərb adamını burada «pərt eləyən» ilk məqam insanın heyvanlıq aləmindən ayrıl-maması görüntüsüdür. Gerçəkdən, veda mətnlərində (bütün nüfuzlu hinduist fəlsəfə sistemləri tərəfindən qəbul edilmiş mətnlərdə) çox vaxt insan **paşu** – ev heyvanı adlandırılırdı, onun adı inəklərlə, at-eşşəklə, qoyun-keçi ilə yanaşı çəkilir (bunlara bəzən dəvəni, iti də əlavə edirdilər). Ancaq elə həmin əski yazılarda o da qeyd olunur ki, insan heyvanlar arasında ayrıca yer tutur; hətta onu canlı varlıqlar cərgəsində allah İndra ilə müqayisə edirlər. Sanki insanın xüsusi duru-munu nəzərə çatdırmaq üçün müqəddəs mətnlər ayin keçir-məyi və qurban kəsməyi yalnız onun haqqı sayır. Bununla da allahlarla onun ayrıca əlaqəsi nəzərə çatdırılır. İnsanın üstün mövqeyi onun düşünmə qabiliyyəti ilə müəyyən olunur. Təsadüfi deyil ki, «insan» sözünün ən geniş yayılmış sinonimlə-rindən biri – **manuşya** sanskritdəki «düşünmək» felindən törəmişdir.

Ancaq insanın ətraf aləmdən başlıca fərqi Ali «Mən» – Atman ən çox onda təcəssüm olunur. «Aytareya-aranyaka»da deyilir: «Şirə bitkilərdə axır, heyvanlarda idrak (**çitta**). İn-sanda Atman ən yaxşı təzahür edir, çünki insana ağıl (pracnyaya) verilib. O, dərk etdiyini görür və onun haqqında danışır, sabah nə olacağını bilir, gerçək dünyanı gerçək ol-mayan dünyadan fərqləndirir, ölümsüzlüyə can atır». İnsanın

heyvandan köklü fərqi onun **dharmaya** – əxlaq qanununa əməl etmək qabiliyyətinin olmasındadır.

Hind ənənəsində Atman-Brahmanın atman-fərqi «mən»lə qarşılıqlı əlaqəsi ən çox qeyri-dualist prinsip əsasında həll edilir. Bu anlamda diqqətçəkən bir deyim Şankaraya məxsusdur: «Brahmanın varlığı onun hər kəsin «mən»i olması əsasında bəllidir. Axı hər kəs öz «mən»inin varlığını dərk edir və heç vaxt: «Mən yoxam» deyə düşünmür. «Mən»in varlığı bəlli olmasaydı, hər kəs: «Mən yoxam» deyərdi. Və həmin «Mən» (varlığını hamının dərk etdiyi) – Brahmandır». Kiçik «mən»lə böyük «Mən»in Atman-Brahman qeyri-dualist əlaqəsi mövcud olduğu və bununla da Atman-Brahman hər kəsdə var olduğu üçün hər kəs mahiyyətə bütün başqaları ilə eynidir.

İnsanın üzərinə dünya nizamının nümayəndəsi kimi xüsusi yük düşür. Artıq deyildiyi kimi, Hindistanda hamının qəbul etdiyi ideyaya görə, dünya mənəvi qanunun – dharmanın gerçəkləşməsi məqsədilə yaradılıb və inkişaf edir. Hind mədəniyyətində dharma açar rolu oynayan konsepsiya olsa da, onun ümumməqbul yozumu yoxdur. Bütövlükdə söhbət ondan gedir ki, kosmogenez proseslər allahların şıltağı, xüsusən də təbii-mexaniki qaydalarla deyil, mənəvi səbəbiyyətlə, daha doğrusu, kosmosu məskunlaşdıranların mənəvi durumlarıyla bağlıdır. Hind epik kosmologiyasına görə, dharmanın «çöküşü» hər bir kosmik silsilənin sonunda **pralayya** – yəni kosmik gecə dönməsinə əmələ gətirir, onda dünya dağılır, ruhlar isə öz keçmiş əməllərinin barını dərirlər.

Düzdür, deyilənlərdən dünyanın «şahı» rolunda insanın qəbul edildiyi barədə nəticə çıxarmağa tələsmək olmaz. Birinci, ona görə ki, bir çox hinduist, buddacı və caynist mətnlərdə dharmanın dəstəklənməsində yalnız insanın deyil, heyvanların da rolu olduğu iddia olunur. Sonunculara hərdən hət-

ta yenidəndoğulmalar zəncirindən qurtulmaq qabiliyyəti isnad verilir. Bundan başqa, nəzərdə tutmaq gərəkir ki, hinduizmdə insanlar da dharma prosesi gedişində cürbəcür «hüquqlara» malik olurlar.

Veda ənənəsinə görə, insan dharmanı, ayin icrası qaydalarını və qurbanverməni vedalara əsaslanmaqla mənimsəyir. Ancaq Veda ilə təmas heç də hamıya deyil, yalnız yüksək varna və kasta mənsublarına şamil edilir. Hind fəlsəfə ənənəsində kasta sistemini, karma və sansara baxışlarını qəbul etməyən yeganə məktəb lokayata idi. Acivika da sansarani müəyyən qədər qəbul edirdi, ancaq karmasız. Kasta ayrı-seçkiliyini buddaçılar və bir sıra qeyri-ortodoksal cərəyanlar da rədd edirdilər.

Vedalara görə, Brahma hamı üçün «adı, iş növünü (karma) və xüsusi vəziyyəti», yəni faktik olaraq kasta mənsubluğunu müəyyən etmişdir. Veda miflərində minbaşı, mişngözlü, minayaqlı və b.k., bir növ, kosmosun və eyni zamanda bəşəriyyətin modeli, yəni makro və mikro aləmin modeli olan Puruşa ruhundan Ayı, gözündən Günəşi, nəfəsindən Küləyi törədir; Puruşanın ağzından kahin-brahmanlar, əllərindən döyüşçü silki olan kşatrilər, budundan alver əhli vayşyalar və nəhayət, ayağından – bütün qalan kasta adamları – şudralar əmələ gəlirlər (kasta bölümündən dıxarıda qalanlar «toxunulmazlar»dır). Yalnız ilk üç varnanın mənsubları «mə-nən doğulmuş», yəni iki dəfə doğulmuş sayılırlar, buna görə də vedaları oxuyub öyrənməyə buraxılırlar. Şudralar yuxarı kasta, özəllikcə brahmanlara qulluq etməlidirlər. Şudra (hətta bunu etməyə) imkanı olsa belə, sərvət toplamamalıdır, çünki o, varlananda brahmanın yerini dar eləyir»<sup>15</sup>.

Yaşadığın müddətdə bir kastadan çıxıb başqasına girmək mümkün deyil. Ən düzgün yaşam tərzi müvafiq kodeksə (**varna-aşrama-dharma**) ciddi əməl etməkdir – bu, gələcək

doğuluşda nisbətən yüksək sosial statusu təmin edə bilər. Hinduizm üçün və deməli, geniş anlamda hind yaşam tərzi üçün açar önəmi daşıyan «aşrama» anlayışı – həyat mərhələləri haqqındakı təsəvvür hələ upanişadlar zamanında, yəni y.e.ə. VIII–VII yüzillərdə formalaşmışdır. Burada dörd aşramadan (məsələdən) söhbət gedir. Birinci – **brahmaçarya**: öyrənci vedaları hamı başçılığında öyrənir, qurbanlıq odunu yanar halda saxlayır. Bilik, nəfsinə yiyəlik, möminlik və tabelik – onun rəftarının əsas səciyyələri. İkinci aşrama – **qrihasthata**: ev yiyəsi ailə işlərini yerinə yetirir (yaşayış vəsitəsi qazanma, nəsil törətmə, ayin mərasimlərini yerinə yetirmə və b.). bu mərhələyə uyğun xarakteristika – ailə, əldə etmə, möminlik, sevgi daxildir. Üçüncü aşrama – **vanaprastha**: meşə zahidi nəfsinə yiyəliyi və möminliyi ilə seçilən yaşam keçirir. Nəhayət, dördüncü – **sanyasa**: dilənən zahid, tərkidünya. Sədəqə ilə yaşasa da, insanlarla ünsiyyət saxlamır.

İnsanın dharma prosesinə qatılması, «dharma mandatı» alması, bir yandan, onu başqa canlılar aləmindən ayırır. «Yalnız insan «borc» yük daşıyır; heyvanla hansı ortaq cəhətlərə malikliyindən asılı olmayaraq, yalnız o, norma və vəzifələrə, yəni dharmaya bağlıdır».

Bir yandan da «varna-aşrama-dharma» konsepsiyası insan yaşamını elə sərt ölçülərə pərçimləyir ki, müstəqil seçim üçün praktik olaraq işıq ucu qalmır: insan mənəviyyətin müstəqil keşikçisi ola bilmir, rolu qabaqcadan yazılmış «aktyor» vəziyyətinə düşür.

Yuxarıda deyilənlərə bu da əlavə olunmalıdır. Hərdən deyirlər ki, ölüm və doğumdan qurtulmağın mümkün olduğu bir ölkə varsa, o da Hindistandır. Məsələn, «Vişnu-purana»da deyilir ki, yeganə «məsuliyyətli davranış ölkəsi» Bharatadır, qalanları isə – «həzzalma bölgələridir». Bundan əlavə, diq-

qətcəkici haldır ki, «**manu**», «**manuşa**» terminləri hər cür insan cinsi mənsuqlarını deyil, yalnız (barbarlar – «dasa» və ya «dasya» sinfinə aid edilən bütün yerdə qalanların əksi sayılan) ariləri ifadə etmək üçün işlədilir.

Normativ və ya «kollektivçi» model müəyyən dünya nizamını aktiv halda saxlamağa yönəldilən davranış norma və qaydalarının qeyd-şərtsiz yerinə yetirilməsinə meyarlanır. Bu şəraitdə həyatı və dünyanı təsdiq mövqeyi iqraredicilikdən çıxıb, daha çox öncədən cızılmışları qoruyan təsdiqedici mövqeyə çevrilir. Bununla da əslində «yaşamıtəsdiq» dönüb olur «yaşamıinkar», çünki norma, nizamnamə səviyyəsinə çıxan hər cür iradə tərپənişi tormazlanır, bu da istər-istəməz son nəticədə tərəqqini ləngidir. Kasta sistemi öngörmələrinə əməl edilməsinin konservativ nəticələri barədə Maks Veber yazırdı: «Peşə məşğuliyyətində hər hansı dəyişikliyin, texnologiyada hər hansı dəyişikliyin ayin pozulmalarına yol açdığını söyləyən ayin qanununa uyğunluq, əlbəttə, özlüyündə iqtisadi və texniki inqilab əmələ gətirə bilməz».

Əlbəttə, normativliyin həyatı mövqə fəallığını tamamilə aradan qaldırdığını söyləmək doğru olmaz. Ancaq nəzərdə tutmaq lazımdır ki, beləsi «normativ» model hüdudlarında əsasən sosial yönümlü olur: o, insanı əhatə edən dünyanın kamilləşməsinə xidmət edir. Bu anlamda onun ideal dünya nizamına nail olunacağı sahəsində müəyyən optimizm, inama malik olduğunu söyləmək mümkündür.

Müstəqil fərđiyyətçi model isə əksinə, obyektiv şəraitin təsiri altında formalaşır ki, bu da iztirablardan, şərdən və ədalətsizliklərdən qurtulmaq ümidinin azalmasına səbəb olur (burada söhbət dini şüura xas olan və adət üzrə mistisizmə doğru əyilən «fərđiyyətçi» variantdan gedir). İnsan dincliyi, qurtuluşu, ideali ətraf aləmin daxilində axtarır. Onun çalışmaları kamilləşməyə yönəlir, bu onu öz idealına, transsendental

Mütləqə yaxınlaşdırır, «qovuşdurur». Dünyadan qaçış belə baş verir.

Hindistanda müqəddəs vedaların sanksiyalaşdırdığı kasta sistemi insan yaşamını səbəbiyyətə elə möhkəm bağlayıb ki, **sansaranı** – yenidəndoğulmalar zəncirini qırıb, onun xaricinə çıxmaqdan başqa iztirablardan qurtulmağa sanki heç bir ümid yeri qalmayıb.

Yaşamın burulğanlarından, keçmiş karmalardan asılı olan yeni-yeni doğulmalardan qurtulma **mokşa** adlanır. Mokşanın nə olduğunu müəyyən etmək üçün hind mətnləri müxtəlif variantlar təklif edir. Vedalarda o, köçürülmələr burulğanından ruhun çıxarılması, yəni bir bədən biçiminin başqası ilə əvəzlənməsi kimi izah edilir. Bu, «ruhun idrakı», «təbiətdən ayrılması» ilə əldə oluna bilər. Metaforik təriflər də az deyil. Məs., XII yüzil caynistlərindən biri deyirdi ki, sansaradan çıxış azadlığa, mokşaya can atan ruhun əsir olduğu bədən – qəfəsin sındırılması kimi bir şeydir. Mokşaya yetməyin yolları da çoxdur. Bəzi şivaistlərin və tantra kultu tərəfdarlarının fikrincə, yaman karmadan qurtulub, mokşaya yetmək üçün qurbanvermə ayinləri icra edilməlidir (qurbanlıq heyvanla yanaşı, insan da ola bilər). Əlbəttə, belə baxış tipik deyil. Adətən, mokşa yolu özünü kamilləşdirmə, özüylədyüş sahəsində gərgin çalışmalardan keçir. Qabaqca – müvafiq dini təlimdə nəzərdə tutulan davranış kodeksi üzrə ümumun qəbul etdiyi normalara əməl edilməlidir (hinduizmdə bu, y.e.ə. II – y.e. II yüzilləri arasında formalaşmış «Manu qanunları»dır). Sonra dünyəvi ehtiras və şirnikmələrdən imtina gəlir.

Kamillik Atmana bərabər olan öz əsl «mən»ini dərk etmək bacarığında görünür. Ən geniş yayılmış buddacı mətnlərdən olan «Dhammapada»da deyilir ki, **bhikşu**, yəni dilənən buddağının «bədəni sakitdirsə, danışığı sakitdirsə, ağılı

yerindədirsə, fikri cəmdirə və dünya nemətlərindən imtina etmişdirsə – onu sakit adlandırırlar. Özün özünü oyat, özün özünü yoxla. Özünə nəzarət edən, fikri yığcam olan bu cür insan xoşbəxt yaşayacaq. Çünki sən özün özünə cənabsan, özün özünə yol yoldaşsan...»<sup>16</sup>.

Zahidlik və mistik axtarış yolu buddaçılıqda daha ətraflı təqdim olunmuşdur. Empirik aləm buddaçılar tərəfindən əsl varlığın həyəcanı kimi başa düşülür.

Buddaçıların fikrincə, əsl (varlıq) sonsuz sayda dharmalara bölünmüşdür, bunların hər biri öz izzət payını yaşayır. Bu pay karma ilə və əməllərlə asılılıqdadır: hər bir verilmiş tək ömür keçmiş ömürlərlə bağlıdır. Bu, onun nəticəsidir ki, tək ömür başlanğıcsız və sonsuz mürəkkəb hissələrin müvəqqəti birləşməsindən başqa bir şey deyildir; o, sanki müəyyən vaxt kəsimində başlanğıcsız və sonsuz saplardan hörülmüş lentdir. Bununla da həyat – hansısa bir ilmə, ölümsə – ilmənin sökülməsi, sapların açılması və yenidən yeni ilmə ilə ləntə hörülməsidir.

Hind filosoflarının insan haqqında təlimləri varlıq haqqında təlimləri ilə dialektik vəhdətdə olmuşdur. Məsələn, buddaçılar deyirdilər ki, varlıq insanın əzabdan qurtulması üçün sapların biri-birinə dolanmasına son qoymalıdır, varlıq insanın gurlayan okeanın burulğanından çıxmasına kömək etməlidir. Kamilləşmə yolu varlığın bulanlıq axınından çıxıb, çalxalanıb bulanmayan duru damla olmasından keçir. O kəslər qurtulmuşlar ki, tutqunlaşma girdabından çıxıb bilmişlər. Onları bodhi-sattva adlandırırlar (hər fən «məğzi işıqlanma olan varlıqlar»). Bodhisattva o şəxslərdir ki, gurlayan varlıq okeanı «sahilində» tam sakitlik əldə etməyə yaxın olduqları halda, könüllü surətdə o nemətdən imtina edir, hətta dalğaların girdabına qayıdırlar ki, başqalarına da oradan çıxmaqda kömək etsinlər.

Az sayda daha parlaq, işıq saçan bodhi-sattvalar var ki, lap sahilədə olduqları halda daim sakit olurlar – onlar buddalardır. Hər buddanın sanki üç «bədəni» var: biri kamilliyə çatmış, şəxsən özününkü; ikinci – bodhi-sattvalarda əks olunan; üçüncü – burulğanda olub bulanıq damlalarda əks olunan. Buddalar başqalarında əks olunmaqla onlara müəllimlik, hamilik edir, ideal meyar olurlar.

Kamillik yoluna çağırən buddizm öyrədir: «Mövcudluq axınını yarıb keçərkən keçmişdən vaz keç. Gələcəkdən vaz keç, onların arasında olanlardan vaz keç. Ağıldan məhrum olmusansa, nə baş verir versin sən yenidən doğulmaya və ehtirasa gəlməyəcəksən. Ağıl kamilliyə çatıbsa, o qorxubilməzdir, arzu-diləyi də yoxdur; Qüsursuzdur; o, varolma nəzəriyyəsinə yox etmişdir – onun bədəni – sonuncu bədəndir». <sup>17</sup>

Kamillik yolunun son mənzili – **nirvanadır**. Qautamanın təlimi geniş yayıldıqca nirvana anlayışı da inkişaf edib dəyişilmişdir. Ancaq məhz buna görə də bu ideal hədəf, arzuolunan, praktik olaraq, ümumiyyətlə, əlçatandırsa, yalnız nadir və xüsusi şəxslər tərəfindən dəqiqləşdirilə bilər – məhz buna görə bu anlayış faktik surətdə heç vaxt dəqiqləşdirilməmiş və ona hansısa bir tərif verilməmişdir. «Nirvana» sözünün özü də çoxanlamlıdır. Məsələn, sönmə, soyuma, olmama və s.

«Nirvana» anlayışının çoxanlamlılığı yalnız onunla eyniləşdirilən psixoloji durumun mürəkkəbliyini əks etdirməklə qalmır. «Son» məqsədin qeyri-müəyyənliyində böyük müsbət anlam var: «Kamilləşmə yolu» sonsuzdur; o, bütün insani qüvvələri, öncədən müəyyən edilən hər hansı miqyasdan asılı olmayaraq inkişafa sövq edir.

Bu çoxanlamlılıq bir də toplumda mistik asketizmin yerinə yetirdiyi funksiyanın əlvanlığını göstərir. Onda dünya nizamı ilə razılaşmama, yetərlənməmə var, ictimai nizamə meydanoxuma var, həm də yaşəmdan «qaçış» biçimində



özünü göstərən itaət var. Dünyanın yaxşılaşmaya doğru dəyişiləcəyinə onun baxışı bədbindir və eyni zamanda Mütləqlə xilasedici qovuşmanın əldə edilmə imkanına nikbin baxış var. Mistik asketizm iztirablardan fərdi xilas olmaq kimi bir evoizmdən də soraq verir. O, həm də altruizmin ən yüksək səviyyəsini nümayiş etdirir. Məsələn, dünyəvi nemətlərdən imtina, qurbanlar vermə, təmənnəsizlik nümunəsi göstərir, acgözlüyə, alçaq ehtiraslara qarşı mübarizə aparır.

Hind filosoflarının fikrincə, dünyanı və həyatı inkar çox vaxt yaşamın özünü yox, yalnız şər dünyasının inkarına aparıb çıxarır. Kamilləşməyə daimi canatmada, yorulmadan Həqiqət axtarışında isə arasıkəsilməz yeniləşmələr, sonsuz dəyişikliklər axını kimi həyatın əsl təsdiqi özünü göstərir.

Hind fəlsəfəsində həqiqətə çatmağın yolu rasionalizm yoludur.

### **Həqiqətə çatmağın yolları haqqında**

Klassik hind mədəniyyətinin rasionallıq barometri sankhya-yoqa və nyaya-vayşeşikanın birgə çalışmalarından əmələ gəlmişdir. Hindistanın brahmançı fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan rasionallıq ideali məhz həmin klassik darşanlarda formalaşmışdır. Onda «zahiri» biliklə «əsl» bilik arasında da im fərqləndirmə aparılmışdır.

Hind təfəkküründə bir neçə **praman** – bilik qaynağı var, onlardan üçü daha önəmlidir: **qavrayış**, **əqli nəticə** və **şabda-pramana**. İlk ikisi şərh istəmir, çünki anlamları ayındır: bunlarda hamının qəbul etdiyi biliklənmə tərzindən danışılır – qavrama və əqlinəticə çıxarma. «Duyğusal qavrayış əsl biliyin qaynağıdır, o özünü elə hallarda göstərir ki, o zaman şüur duyğu axarları vasitəsi ilə xarici obyektin təsirinə uğrayır – deyə «Yoqa-sutra»da Patancali yazırdı. – Onun obyektiv fəaliyyət sferası həm ümumi, həm də spesifikdir; onun baş-

lıca funksiyası obyektədeki spesifikliyi müəyyən etməkdir...

Əqli nəticə (şüur) işidir ki, onun başlıca obyektı, barəsində məntiqi nəticə çıxarılan eyni siniflərin (ünsürləri) arasında mövcud olan və müxtəlif siniflərin (ünsürləri) arasında mövcud olmayan əlaqələrdir. Onun başlıca funksiyası – ümumini müəyyən etməkdir»<sup>18</sup>.

**Şabda-pramana** isə müşahidə və əqlinətəcəninin əli çatmayan, məntiqsiz gerçəkliklərə aid olan şeylər haqqında məlumat verir. Şabda-pramana inam kimi anlaşılan şəhadət qismində çıxış edir. Sankhyada şabda-pramananın üç qaynağının olduğu təsdiqlənir. Birinci – vedalar, yaradılmamış Söz, hinduistlərin özünəməxsus Müqəddəs yazıları. İkinci – dharmashastranı, itihasanı, purananı özündə birləşdirən **smriti** (hər fən «yadda saxlanılan», yəni yaddaşa ötürülən) ənənə. Üçüncü – «kamillərin», «inanılmışların», «tərəfdar olmayanların» ruhani təcrübəsi.

Tədqiqatçılar ona diqqət yetirirlər ki, şabda-pramana klassik sankhya-yoqada aşağıdakı anlamı ifadə edir. Belə hesab edirlər ki, «bu məsələyə normativ hinduist baxışı, eləcə də hinduist şüuru üçün spesifik olan təfəkkür və antinomiya-ları daxil etmək lazımdır. Söhbət... ortodoksallığa canatma ilə aydın konfessional relyativizm və praqmatizm arasındakı bəlli ziddiyyətdən gedir. Sankhyaçılar bir tərəfdən şruti və smriti nüfuzunun birinciliyi üzərində qətiyyətlə ısrar edir, digər tərəfdən isə istənilən ruhani təcrübəni qəbul edirlər – tək o, onların fikrincə, «tərəfdar olmayan», «fövqəltəbii» qabiliyyətlər daşıyıcısı olan şəxsə məxsus olsun»<sup>19</sup>.

Əsl bilik qaynağı kimi şabda-pramanaya müşahidə və refleksiya təsir etməyəndə üz tutulur. Şabda-pramananın obyektləri duyğu xaricindədir, məntiqə gəlmir, onları anlamağın ən inanılmış üsulu isə qunaları və Puruşanı bir-birindən fərqləndirən, fərdin bütün şüurunu dəyişdirib, onu

tam «xariclənmə» halına gətirən «daxili biliyidir»: «Əsl biliyə» gedən yol fərdin öz iç quruluşunu dəqiq bilməsindən başlanır. Ardınca meditasiya gəlib bütün bağlılıqları tam destruksiya ilə başa çatdırır və bununla da «xariclənmə» – «yoxolma» durumuna nail olur: insan hər cür «cismanidən» qurtulur; maral buynuzunu dəyişdiyi kimi və ya quş suya düşən ağacdan uçub aralaşdığı kimi<sup>20</sup>, o da özünün əsl özlüyünə yetir.

Müdrək adam öz şüurunun dayanıqlığı, sakitliyi sayəsində əldə etdiyi «kədərsizliyi», «işıqsaçarlığı» ilə seçilir. «Yoqa-sutra»da qeyd olunur ki, «**Mənlik** (ideyasında) əriyən şüür öz həyəcanlanmasını dayandırır, böyük okean kimi olur – sakit, hüdudsuz, yalnız – **mənlikli**. Bununla bağlı deyilmişdir: «Atman haqqında yalnız atman var deyə düşünən (yoqaçı) kamil biliyə yetir: «Mən varam»<sup>21</sup>.

Hinduistçi epistemologiya sankhya-yoqada olduğuna nisbətən nyaya-vayşeşikada daha incəliklərinə qədər işlənmişdir. Yuxarıda adı çəkilən üç pramanaya burada dördüncüsü də əlavə olunur – **müqayisə**. İkinci – məntiqi nəticə üç, dördüncü – nüfuzlu şəxsin sözü – isə iki sinfə bölünür – bunda həmin söz predmetinin «görünən» və ya «görünməyən» olması meyar götürülür. Hətta bütün pramanalar özlərinin tərifləri və bu təriflərin təkzibi üzrə gerçək və potensial iradların tənqid edilməsi vasitəsilə araşdırmaya uğradılır<sup>22</sup>.

Nyaya-vayşeşikada «beşüzvlü sillogizm (tezis, əsas, nümunə, tətbiq və nəticə) öz zirvəsi olan məntiqi səhvlər nəzəriyyəsilə birlikdə formalaşdırılmışdır»<sup>23</sup>. Məhz ona görə ki, «realist» ontologiyaya əsaslanaraq nyaya-vayşeşikada məntiqə elmöncəsi fənn statusu vermişlər. Bu məsələdə nyaya-vayşeşika buddaçı məntiqlə kəskin ziddiyyətə düşmüşdür. Nyaya-vayşeşika məntiqini təkzib edən ilk buddaçı mütəfəkkir **Naqarcuna** (təq. IV yüz il) olmuşdur. O, epistemologiya

problemləri sahəsində hind dini-fəlsəfi ənənəsindəki iki (realist və idealist adlanan) əsas baxış arasında min il sürmüş polemikanın başlanğıcını qoymuşdur.

Hind realist ontologiyası xarici aləmin reallığını qəbul edir, buradan da onun fərd tərəfindən dərk edilməsinin mümkünlüyü fikrini irəli sürürdü. «Nə anadangəlmə ideyalar var, nə də aprior prinsiplər. Dərk edən fərdə hər şey xaricdən gəlir... İdrak xarici reallığı dərk edir».<sup>24</sup>

Buddizmin ontoloji baxışı – həm varlığın, həm də qeyri-varlığın inkaretməklə reallığını qəbul etmir – bunun tamam əksini söyləyir. Naqarcuna təsdiqləyirdi ki: «Budda yaranma və yoxolma barədə (nəzəriyyələrin ifratlığından) çəkinməyi məsləhət görürdü. Ona görə də nirvana, məntiqi baxımdan, nə varlıqla bağlıdır, nə də qeyri-varlıqla. Bu isə məntiqəçə mümkünsüzdür... bütün təsəvvürləri və bütün ağıl-dünya-təzahürlərini dayandırmaq (**rqarasa**) qeyri-mümkündür»<sup>25</sup>. Buddanın metafizikaya dair hər hansı bir suala cavab verməkdən boyun qaçırmasının səbəbi də bundandır, o susmağı üstün tutmuşdur. Ancaq paradoks ondadır ki, bütün yuxarıda deyilənlərə baxmayaraq, məhz buddaçılar özlərini dialektik məntiqin mahir ustaları kimi qələmə vermişlər; Onlar bu məntiqi Hindistanda, sonralar isə buddizmin yayıldığı başqa regionlarda tətbiq etmişlər.

### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Чхандогья-упанишада VI.2,2;8,4.
2. Брихадараньяка-упанишада IV. 5.15 və III.8.8.
3. Daha ətraflı bax: Лысенко В.Г. Школы вайшешики. М.:1986.
4. Yənə orada, s.85.
5. Yənə orada, s.75.
6. Yənə orada, s.73.
7. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: 1991, s. 87.

8. Yənə orada, s. 91.
9. Yənə orada.
10. Yənə orada, s. 116.
11. Yənə orada, s.117.
12. Yənə orada, s.119.
13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая, СПб., 1993, с. 173.
14. Yənə orada, s. 174.
15. Законы Ману. М.: 1960, XII fəsil, s.94.
16. Бхагавадгита. 18, 49.
17. Джаммапада. М., 1960, XXV fəs., s. 378–380.
18. Yənə orada, XXIV fəs., s. 348, 351.
19. Классическая йога (“Йога-сутры Патанджали и Вьяса-бхашья”). М.: 1992, с. 89.
20. Шохин В.К. Рационализм классической санхьи: история и типология – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.: 1988, с.180.
21. Yənə orada, с. 190.
22. Классическая йога, с. 104.
23. Вах: Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки. – Рационалистическая традиция и современность. Индия, с.39.
24. Щербатской Ф.И.Избранные труды по буддизму. М.: 1988, с. 79.
25. Sitat bu nəşrdəndir: Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. – Рационалистическая традиция и современность. Индия., с.58.

## DÖRDÜNCÜ FƏSİL

### QƏDİM ÇİN FƏLSƏFƏSİ

#### 1. ÇİN FƏLSƏFƏSİNİN QAYNAQLARI, TARİXİ İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Qədim Hindistanda olduğu kimi, Qədim Çin fəlsəfəsinin də çox dəyərli qaynaqları olmuşdur. Ancaq onlar özünəməxsus cizgilərə malik idi. Məsələn, bir çox çinşünaslara görə, Qədim Çində mifologiyanın nisbətən zəif inkişafı müşahidə olunur. Çin fəlsəfəsinin meydana gəlməsində onun rolu hind mifologiyası qədər deyildi. Bu, müəyyən qədər çinli düşüncəsinin xüsusiyyəti – praktikliyə meylliliyi ilə izah olunur. Buna görə də Çin fəlsəfi dünyagörüşünün özülündə mifologiya ilə yanaşı, orijinal bir amil – **falaçma praktikası** və onu müşayiət edən **fəlsəfəyəqədərki digər dünyagörüşü formaları** da dayanmışdır. Bunlar «Dəyişikliklər kitabı»nda və bir sıra şərhlər ədəbiyyatında öz əksini tapmışdır.

Çinli düşüncəsi assosiativliyi (şüurda təsəvvürlər arasındakı əlaqəsilə), simvolikliyi (ifrat fərdiyyətçiliyi və mistizmi ifadə etməsilə) və rəsmiyyətçiliyə meylliliyi ilə səciyələnilir. Gerçəkliyin dərkisi Çin düşüncəsində xüsusi metodologiya ilə baş verir. Onun məğzi məkan-say strukturunu rəmzləşdirməkdən ibarətdir. Qərbdə buna bəzən **numerologiya** da deyirlər.

Qalan məsələlərdə qədim Çin fəlsəfəsinin genezisi bir çox cəhətlərdən qədim Hind fəlsəfəsinə oxşar yol keçmişdir. Çində iqtisadi dirçəliş, pulun və xüsusi mülkiyyətin meydana gəlməsi ənənəvi tayfa-nəsil münasibətlərini dağıtmış, bu isə cəmiyyətin adət etdiyi sosial-iqtisadi münasibətləri dəyişikliyə uğratmışdır. Paralel olaraq elmlər – riyaziyyat, təbabət, astrologiya və s. inkişaf etmişdir. Bütün bu proseslər dünyanı anlamağın yeni modellərinin, meyar və dəyərlərinin işlənilməsinə tələb edirdi. Bunların irəli sürülməsi ənənələrin təftişi fonunda baş verirdi. Hindistanda olduğu kimi, Çində də ilk filosofların nümayəndələri kimi gözəyən müdriklər, zahidlər (asketlər) çıxış edirdilər.

Çin fəlsəfəsinin təməlini qədim fəlsəfəyəqədərki ədəbiyyat nümunələrinin toplandığı «**Beşkitab**» külliyyatı təşkil edirdi. Ona «**Nəğmələr kitabı**», «**İlsıra-tarix kitabı**», «**Dəyişikliklər kitabı**», «**Mərasimlər kitabı**», «**Salnamə**» də daxil idi. «Beşkitab»a «Qədim fəlsəfə tarixi» kitabının əlyazması və başqaları da əlavə olunurdu.

Fəlsəfəyəqədərki ədəbiyyatda çoxlu suallar qarşıya qoyulurdu. Onlardan bəzilərini qeyd edək. Məsələn, «şərin mənşəyi, şəri törədən Allahdır, yoxsa insan» sualına cavab verən «Beşkitab» yazarları şerin kökünü insanda görürdülər, Allaha bəraət qazandıрмаğa çalışırdılar. Başqa bir kitabda dünyanın ilkin başlanğıcı axtarılır, naturalizm mövqeyindən cavab verilirdi. Dünyanın başlanğıcını beş ilk səbəbdə – suda, odda, ağacda, metalda, torpaqda və beş təbiət təzahürü – yağıntıda, Günəşin şüalanmasında, istidə, soyuqda, küləkdə görürdülər. Kainatın inkişafını biri-birilə bağlı olan əks qüvvələrin – işıqla qaranlığın, isti və soyuğun, bərk və yumşağın mövcudluğu ilə izah edirdilər.

Çin fəlsəfəsinin ilk dövrlərində hələ «yüz məktəbi»n yaranmasından xeyli əvvəl – **dao** təsəvvürü formalaşır. Bunu

bütün Çin fəlsəfi ənənəsinin məhək daşı saymaq olar. «Dao» sonralar fəlsəfə məktəbləri tərəfindən inkişaf etdirilib zənginləşdirilmişdir. O, «yol» kimi başa düşülür, təbiət və cəmiyyət üzərində hökmranlıq edən dünya qanunu və ya hadisələrin təbii gedişi sayılırdı.

Çin fəlsəfəsində ayin-mərasimlərin əsaslandırılmasına xeyli əhəmiyyət verilir, onlar Çin mədəniyyətinin həyat prinsipləri rolunda çıxış edirdilər. Ayinlərin həm dini, həm də dünyəvi məqamları var idi. Sosial mənəviyyət, Göylərə, hakimiyyətdə olanlara, valideynlərə, böyük qardaşlara, ölülərə hörmət mərasim-ayinlərlə bağlı idi. Çin müdrikləri belə hesab edirdilər ki, ayinlər Göy hərəkətlərinin daimiliyinə, Yer üzündəki hadisələrin qanunauyğunluqlarına və xalqın qüdrətinə əsaslanır. «Ayin – yuxarılarla aşağıların qarşılıqlı münasibətlərinin dayağıdır»; «O, xalqa həyat verir».

Artıq ilk mifoloji qaynaqlarda insanın əmələ gəlməsini izah etməyə cəhdlər göstərilir: onun ulu babası fəvqəltəbii ilahi ilk insan olan Panqu hesab edilir. Panqu kosmik yumurtanın dərinliklərində əmələ gəlir. Yeri, Göyü o yaradır. O öldükdən sonra onun bədən hissələrindən kosmik obyektlər (ulduzlar, Günəş, Ay) meydana çıxır və təbiət hadisələri külək, ildırım, buludlar, şimşək törəyir. Çinli düşüncəsinə görə, – İnsan qeyri-müəyyən səbəblərə görə ilahi ilk insanın bədənində peyda olmuş tüfeylilərdən əmələ gəlmişdir.

Çin fəlsəfəsinin tarixi inkişaf mərhələləri haqqında nə demək olar? Bu barədə müxtəlif fikirlər mövcuddur. Onlardan biri tarixi-siyasi münasibətdir. Belə münasibətdə fəlsəfənin inkişafı müəyyən sülalənin hakimiyyəti ilə və ya tarixi dövrlərlə əlaqələndirilir, dövrləşdirmələr aparılır.

Fəlsəfə tarixçiləri dövrləşdirməni bixətli Avropa sxemi əsasında və təbii ki, mədəni-tarixi mərhələlərin xronologiyasına uyğun formada və aşağıdakı qaydada aparırlar.



Birinci, **Qədim Çin fəlsəfəsi dövrü** (y.e.ə. XI–III yüzillikləri əhatə edir). Bu dövrdə Çin fəlsəfəsinin əsas qaynaqları, fəlsəfəyəqədər təlimləri formalaşır, onun əsas məktəbləri («yüz məktəb») meydana gəlirdi. Bu fəlsəfənin (təxminən y.e.ə. VI yüzilliyədək) əmələgəlməsi y.e.ə. VI–V y. və çiçəklənməsi y.e.ə. V – III y. baş verir.

İkincisi, **orta əsrlər dövrü** y.e.ə. III – y.e. XIX yüzillikləri əhatə edir. Sin imperiyası zamanı (y.e.ə. III yüzilliyənədək) fəlsəfə tənəzzülə uğrayır. Y.e.ə. II yüzillikdə fəlsəfi ənənələrin bərpası və konfutsiçiliyin dövlət ideologiyası səviyyəsinə qaldırılması dövrü başlanır. Y.e.ə. II yüzildən sonra – XIX yüzilin ortalarına qədər əsas fəlsəfi məktəblərin (moçuluqdan və artıq ölüb sıradan çıxmış adlar məktəbindən başqa) inkişafı: konfutsiçilik və legizm, daoçuluq və buddaçılıq və s. məktəblərin qarşılıqlı təsirini bağışlayır.

Üçüncüsü, **Çin fəlsəfəsinin yeni dövrü** XIX yüzilin ortalarından 1919-cu ilədək olan dövrü əhatə edir.

Dördüncüsü, **Çin fəlsəfəsinin ən yeni dövrünə** 1919-cu ilədən sonrakı dövr daxildir.

Bir qədər də Çin fəlsəfi məktəblərinə diqqət yetirək. Çin fəlsəfəsinin özünəməxsusluğu olmuş, o yalnız Avropa fəlsəfəsindən deyil, hətta özünə yetərinə yaxın (coğrafi baxımdan) olan hind fəlsəfəsindən də fərqlənirdi. Buna baxmayaraq, çinli düşüncəsi göstərilən məktəblər içərisində sözün tam anlamında fəlsəfi fikir adlandırılı bilər.

Çin fəlsəfəsinin bir sıra səciyyəvi xüsusiyyətləri olmuşdur. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir:

**Birincisi**, rasionalizm ilə bağlıdır;

**İkincisi**, ənənəçilik. O, ayinlər formasında – həm dini, həm də dünyəvi sahədə özünü göstərmişdir.

**Üçüncüsü**, bütün dövrlərdə praktik fəlsəfə üstünlük təşkil edirdi. Bu dövrdə ictimai idarəçilik problemlərini həll

edən, mənəviyyat normalarını və davranış qaydalarını əsaslandıraraq məktəblər xeyli inkişaf etmişdi.

**Dördüncüsü**, məntiq zəif inkişaf etmişdi. Ona görə də elmlə əlaqə zəifləmişdir. Sosial fəlsəfədə antropomerkəzçilik özünü göstərirdi.

**Beşincisi**, idealizm materializm üzərində üstünlük təşkil edirdi.

## 2. ÇİN FƏLSƏFİ MƏKTƏBLƏRİ

Çin fəlsəfəsində çoxsaylı müxtəlif məktəblər və cərəyanlar mövcud idi. Özlərinin təsir güclərinə görə orada altı ən vacib və dörd ikinci dərəcəli məktəb fəaliyyət göstərmişdir. Onlar aşağıdakılardan ibarət idi:

**1. Naturfəlsəfə məktəbi.** Bu məktəbin əsas nümayəndəsi **Tszoj Yan** hesab edilirdi. **2. Konfutsiçilik məktəbinin** banisi **Kun Fu-tszi** (Konfutsi), **3. Moizm məktəbi**, banisi **Mo-tszi**. **4. Adlar məktəbi.** Bu məktəbi bəzən «məntiqçilər», «sofistlər» və «dialektiklər» məktəbi də adlandırırdılar. Görkəmli nümayəndələri: **Xuey Şi**, **Qunsun Lun** hesab edilirdi. **5. Qanun məktəbi.** Əsas nümayəndələri: **Şan Yan**, **Xan Fey-tszi**, **li Sı** idilər. **6. Daoçuluq məktəbinin** banisi **Lao-tszi** idi. Qalan 4 məktəb: **7. Diplomatlər məktəbi**, **8. Eklektiklər məktəbi**, **9. Aqrarçılar məktəbi**, **10. Ədəbiyyatçılar məktəbi** adlanırdı.

Fəlsəfə tarixçiləri içərisində belə bir fikir var ki, Çin fəlsəfəsinin «yüz məktəbi» ideyası son nəticədə üç əsas fəlsəfi ənənəyə gedib çıxır: **1) numerologiya və «Dəyişikliklər kitabı»;** **2) daosizm;** **3) konfutsiçilik fəlsəfəsi.**

Çində çox məşhur olan 2 məktəbin – Daosizmin və Konfutsiciliyin təhlilini verməklə kifayətlənirik.

## Daosizm

Daosizmin əsasını çinli müdrik **Lao-tszı** (y.e.ə. VI–V y.) qoymuşdur. Onun adı «müdrik müəllim» anlamına gəlir, öz adının **Li Er** olduğu güman edilir. Lao-tszının yaşamış olduğu dövr haqqında deyilənlərə tarixçilər hələ də şübhə ilə yanaşmaqdadırlar. Daoçuluğun görkəmli nümayəndələri **Le-tszı** (y.e.ə. VI y.), **Yan Çju** (təxm. y.e.ə. V–IV y.), **Çjun-tszı** (y.e.ə. IV–III y.) və başqaları hesab edilir. Onların ən önəmli əsərləri isə «Dao de tszin», «Le-tszı», «Çjuan-tszı», «Xuaynan-tszı» adlanırdı.

Daosizm təlimi zəngin, nisbətən kamil dünyagörüşü kimi bir çox təlimlərə güclü təsir göstərmişdir. Daosizm problematikası bütövlükdə kosmik varlığın, onun inkişafı yollarının dərkinə, eləcə də insanın öyrənilməsinə yönəlmişdir. Daoçular sosial-fəlsəfi, etik-siyasi problemlərə konfutsiçilər, legistlər və moçular qədər diqqət vermişdilər.

Bu məktəbin mərkəzi kateqoriyası **dao** idi. Burada «dao» çoxmənalı dünyabaxışı anlayışına çevrilir. Dao – bütün maddələrin başlanğıcı və sonudur, onların ilközülüdür, eləcə də kosmik qanundur. Dao bəzən bütün maddələrin, şeylərin substansiyası kimi izah edilir – yeni onların özülündə dayanan nədirsə, onu və ilk başlanğıcdakı mahiyyəti ifadə edir. Dao «əbədi həyatdır – tükənməz uzunluqda sap kimi». Dao özü özünün səbəbidir, o yaradılmamışdır, hətta «Göylər hökmdarından da öncədir».

Daosizmdə dao haqqındakı anlayışlar dialektik xarakter daşıyır. O, əks keyfiyyətlərə və səciyyəvi xüsusiyyətlərə malikdir. «Dao cismani deyildir». «Ancaq onun dərinlik və qararıqlarında ən incə hissəciklər gizlənmişdir». Yaxud: «Dao daim əməlləri gerçəkləşdirir». «Dao hər şeyə təsir edir». Bundan başqa, «Dao de tszin»də daonun ikili xislətindən də danışılır, onun biri adsız (və ya daimi) dao, digəri isə adlı dao

adlanır. Birinci dao müəyyən anlamda daha yüksəkdir, o, bütün yaranışın səbəbi və «Göylər altı»nın – Çin imperiyasının anasıdır. İkinci yalnız birincinin inikası olmaqla dünyanın özündə təzahür edir. O, şeylərin nümunələrini öz daxilində əks etdirə bilir. İkinci ilk başlanğıc daonun olan desini tən-zimləyir.

«Adsız dao», müəyyən anlamda, varlığı – «adlı daonu» törədən yoxluğa uyğun gələ bilər. Ümumiyyətlə, qədim Çin dilində «olmaq» feli işlənmirdi. Odur ki, anlayışların eyniləş-dirilməsi burada şərtidir. Bizcə, bəzi fəlsəfə tarixçiləri, tamamilə haqlı olaraq, «varlıq» anlayışı ilə «dao» termininin bəzi məqamları arasında qarşılıqlı mənə əlaqəsi görürlər.

Daoçuluqda insana, təbii nöqtəyi-nəzərdən yanaşılır. Ona görə də bu təlimdə ömrün uzadılması, hətta ölməzlik qazanılması problemi başlıca yer tutur. Daoçuların bu problemi araşdırmaları yalnız nəzəri səciyyə daşımır. Onlar ömrü uzatmaq üçün xüsusi praktika işləyib hazırlamışlar; bu praktika müəyyən dünyabaxışa, pəhrizə, tənəffüs üzvlərinə, daxili enerjinin **tsi** stimullaşdırılması metodikasına və əlkimyaya əsaslanır. Daoçuluğun bu baxışı dərin ezoterikliyə (gizliliyə) malikdir. Kənar müşahidəçi üçün burada, necə deyərlər, dəni samandan ayırmaq çətindir. Ancaq ehtimal ki, herontologiya, təbabət sahəsində və insanın fəvqəlfiziki qabiliyyətlərinin inkişaf etdirilməsində daoçu maqların uğurları, hər halda, önəmli dərəcədə imiş. Yalnız sadə camaat deyil, yüksək mövqeli məmurlar, hətta imperatorlar da daoçuların mistik bilgilərinə böyük əhəmiyyət verirdilər.

Daoçuluqda insanın təbiəti ikilidir. Onun birinci başlanğıcı daodan törəyir. Buna görə də o, doğru və təbiidir. İkinci başlanğıc insanın «mən»i və hər cür mənfi hissləri, ehtirasları tərəfindən törədilir. Elə buna görə də yanlış və saxtadır. Əsl insanda təbii başlanğıc saxtanı üstələməlidir.

Beləliklə, daosizmdə etik ideali – daoya və uca **deyə** malik kamil müdrik insandır. Onun dünyaya münasibəti uvey (fəaliyyətsizlik) prinsipi ilə müəyyən olunur. O, təbii qanuna uyur, onu öz içində, öz qəlbində kamilləşdirir. O, «mübarizə aparmır, ancaq qalib gəlməyi bacarır». Daoçular konfutsiçilərin, moistlərin və legistlərin etik ideallarını qəbul etmirlər. Çünki bu idealları Daonun təbii yolundan uzaqlaşmış cəmiyyət törədir. Çin imperiyasını sivilizasiya yolundan Daoya qaytarmaq Lao-tszi və ardıcıllarının başlıca sosial məqsədləri idi.

Daosizmdə etik fikirlərə rast gəlirik. Məsələn, «Dao de tszin»də deyilir: «Adamları tanıyan – ağıllıdır. Özünü tanıyan – biliklidir. Adamları məğlub edən – güclüdür. Özünə qalib gələn – qüdrətlidir».

Daoçular tərəfindən, insanları iztirablara düşər edən sivilizasiyanın **tənqidi** bəzən **mədəniyyətə** qarşı da çevrilirdi. Belə nihilizm isə açıq-aşkar geriliyə çağırır. Məsələn, onlar deyirdilər ki: «Biliyi çox olan xalqı idarə etmək çətindir»; «Qoy xalq ilmələr vurmağa və onları yazı yerinə işlətməyə qayıtsın».

Daoçuların bəzi prinsipləri **dövlət idarəçiliyinə** də aid edilirdi. Dao təliminə görə, kamil hökmdar hadisələrin təbii gedişinə qarışmır, onları dao qaydaları ilə baş-başa buraxır. Burada müsbət məqam odur ki, dao heç bir döyüşü nəzərdə tutmur. Daoçuluq humanizmi, sülhsevərliyi alqışlayır.

Daoçuların nümayəndələri **dərketmədə** əsas iki istiqaməti fərqləndirirlər. Birinci istiqamət, «adsız daonun» dərki ilə bağlıdır. O, mistik çalarlıdır və yalnız kamillər üçün əlçatandır. İkinci istiqamət «adlı dao» ilə bağlıdır. Bu, təbiət aləminin öyrənilməsidir. Bütövlükdə daoçu idrak metodologiyası empirizmdən xali olmamaqla yanaşı, həm də özünün rəmziliyi, numerologiyaya və mistisizmə yaxınlığı ilə seçilir.

Daoçuluq II–III yüzilliklərdə iki qola ayrılırdı: «fəlsəfi dao» və «dini dao». İkinci qol Çin əhalisi arasında geniş yayılır və ölkədə konfutsiçilik və çan-buddaçılıqla yanaşı, üç aparıcı dini təlimdən birinə çevrilir. «Göylər altı» Çin imperiyasında bir çox gizli qurumlar, məzhəblər və kəndli üsyanları daoçuluq ideologiyasından bəhrələnmişdir. VIII yüzillikdən başlamış XVII yüzilliyədək «Dao yazıları inciləri»nin tam külliyyatı formalaşır. Bəzi müəlliflərin fikrincə, bu toplu adı bəlli və bəlli olmayan yazarların əsərlərini özündə əks etdirən 4500 cildəndən ibarətdir.

### Konfutsiçilik

Bu fəlsəfi məktəbin banisi – **Kun Fu-tszi** (y.e.ə. VI–V) (onu daha çox «Kun-tszi» – «Hunlu müdrik», qərbsayağı isə Konfutsi adlandırırlar). O, yoxsullaşmış aristokrat və hərbi ailəsində doğulmuşdur. Həmin nəsildən tanınmış pedaqoq və siyasi xadimlər də çıxmışdır. Qədim konfutsiçiliyin görkəmli nümayəndələrindən **Men-tszi** (y.e.ə. IV – III y.) və **Syun-tszi** adlarını çəkmək olar (y.e.ə. IV–III y.). Başlıca qaynaqları: «**Lun yuy**», «**Li tszi**», «**Men-tszi**», «**Syun-tszi**».

Konfutsiçilik əsasən sosial-fəlsəfi və etik-siyasi problemlərə yönəlmiş təlimdir. Burada insana bütövün bir hissəsi kimi baxılır. Konfutsiçiliyin bu naturfəlsəfə istiqamətli daoçuluqdan ilk ən önəmli fərqi. İkinci fərq – keçmişə baxışda özünü göstərir. Konfutsi də keçmişə idealizə etməyə meyllidir. Ancaq hər şeyin daoya uyğun mövcud olduğu qədim «qızıl dövr» onun üçün son deyil, ön nöqtədir, çıxış nöqtəsidir; o, gələcək güclü dövlətin, və kübar cəmiyyətin nümunəsidir.

Konfutsi fəlsəfəsinin təməl anlayışı – dünyanı idarə edən ali qüvvə – Göy (**Tyan**) ideyasıdır. O, özündə həm ruhani, həm də təbii başlanğıcları birləşdirir. Göy insanın həya-

tını və bütövlükdə cəmiyyət həyatını müəyyən edir. Bu anlamda o, tale və ya alın yazısı kimi başa düşülürdü. Yer üzündə ədaləti qoruyan Göydür. Deməli, burada müəyyən bir ali qanun və onun cəzalandırma fəaliyyəti nəzərdə tutulur. Konfutsi üçün «dao» anlayışı Lao-tszıda olduğu qədər geniş, fundamental xarakter daşımır, yalnız mənəviyyat qanunu kimi başa düşülür.

Konfutsi **kamil insan («alicənab kişi»)** modelini işləyib hazırlamışdı. Bu model sadə insanlar, «kasıb adamlar» (syao jen) üçün etik ideal rolunu oynayırdı. Onun fikrincə, «alicənab kişi» beş kamil keyfiyyətə malik olur: **1.** insanpərvərlik (**jen**); **2.** ədalət və vəzifə borcu (**i**); **3.** düzgün mərasim biliyi (**li**); **4.** müdriklik (**çji**); **5.** nəzakət (**syao**). Konfutsi əxlaqi rəftarın ümumi qaydasını belə müəyyən etmişdi: «Özünə rəva görmədiyini başqası üçün də eləmə».

O belə hesab edirdi ki, «nəcib kişi» – yalnız etik deyil, həm də siyasi idealdır. Kamil hökmdar yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmalıdır. Konfutsiyə görə, dövlət idarəçiliyinin uğuru bundan asılıdır. Hökmdar öz hərəkəti ilə təbəələrinə düzgün rəftar qaydalarını öyrətməlidir. Çinli müdrik soruşur: «Dövləti idarə edərkən adamları öldürmək nəyə gərəkdir? Siz xeyirə can atsanız, xalq xeyirxah olar».

Bütövlükdə isə Konfutsi üçün **sosial quruluş** ailə nizamı kimi bir şeydir. Hökmdar Göyün elçisi, «oğludur». O, öz təbəələri üçün ata və anadır. Onlar onun buyruğunu yerinə yetirməlidirlər, çünki Göy onun dili ilə danışır. Hökmdar da təbəələrinə öz uşaqları kimi qayğı göstərməlidir. Hamı **li** normalarını, sosial və dini mərasimləri, yeni yazılmış davranış tələblərini yerinə yetirməlidir. Bu zaman cəmiyyətdə tarazlıq və ədalət hökm sürür.

Konfutsiçilikdə **insanın təbiəti məsələsi** önəmli yer tutur. Konfutsinin baxışı barədə çinşünasların fikirləri müxtə-

lifdir. Bəzilərinə görə, o, insanı anadangəlmə xeyirə meyli saymışdır. Başqaları Kun müəlliminin bəzi deyimlərinə əsaslanaraq deyirlər ki, konfutsidə insanın təbiəti xeyirə və şərə qarşı neytraldır. Yəqin buna görədir ki, onun ardıcılıları bu məsələdə fikir birliyinə malik olmamışlar. Men-tszı üçün insan əzəldən xeyirxahdır; Qao-tszı üçün – neytraldır; Syun-tszı üçün isə – şər.

Bu təlimin orijinal bir aspekti **adlarda düzəliş edilməsinin** zəruriliyi problemidir. Burada məntiq belədir: Zaman keçdikcə təbiət və cəmiyyətdə hər şey dəyişir. Dəyişikliklər bəzən mənfi çalarda olur. Məsələn, şeylərin əzəli və gerçək təyinatları (dəyəri, rolu, önəmi, yeri və s.) arasındakı tarazlıq halı pozulur. İdarəedici bəzən işdə deyil, yalnız sözdə ölkəni «idarə edir». Övlad ata-anaya hörmətini itirir, yalnız adına görə övladlıqda qalır. Ona görə də zaman keçdikcə həyat normaları bərqərar edilməlidir. İdarəçi ölkəni gerçəklikdə idarə etməlidir; oğul əsl oğul olmalıdır və i. a.

Bir qədər də Konfutsi və onun ardıcılılarının idrak metodologiyası haqqında. Bu metodologiya çinli mentalitetinin qnoseoloji xüsusiyyətinə parlaq misaldır. Çinlilər üçün həqiqətə çatmaq – qaydaya – struktur yaratmağa, hündəsi sxemlər, təsnifatlar, sadalamalar, cədvəllər, sıralamalar, xanalamlar qurmağa nail olmaq deməkdir. Bundan başqa, əgər Qərb fəlsəfəsinin devizi «şübhə və azad düşünmə»dirsə, Çin fəlsəfəsi üçün «öyrənmə və öyrəniləni təkrarlama» əsasdır (Konfutsi). Bu kimi qaydalardan avropalılar aşağıdakı qənaətləri hasil edirlər: «Müdrək şübhələnmir»; «Şübhəyə məhəl qoymadan çoxlu dinləməli»; «Çox dinləyərək, ən yaxşını seçib ona əməl etməli»; «Çoxlu müşahidə aparıb, hər şeyi yadda saxlamalı – həqiqətə çatmağın üsulu budur».

Beləliklə, aydın olur ki, konfutsiçi idrak, yeni kəşflərə yox, ən çox ənənənin mənimsənilməsinə, indiyədək bəlli



olana üstünlük verir. Dərketmə fəaliyyətinin təsvirində tətbiq olunan üsullar da buna bir işarədir. Bunların hamısı bu və ya başqa şəkildə refleksiyyaya, səriştəliliyə, düşüncələrə, ənənəvi biliklərin mənimsənilməsinə yönəlir. Bununla belə, Konfutsi anadangəlmə biliyi də mümkün sayırdı. Ancaq buna, onun fikrincə, son dərəcə az təsadüf olunur. Belə adamlar «hamıdan yüksəkdə dayanırlar». Qalanları öyrənməli və düşünməlidirlər. Düşünməyə verilən önəm öyrənməyə verildəndən az deyildi.

Kun müəllimin ölümündən sonra onun ardıcılarının çoxlu fəlsəfi məktəbləri yarandı. Onların ən önəmlilərindən Men-tszının idealizm məktəbinin, Syun-tszının materializm məktəbinin adlarını çəkmək olar.

Konfutsiçilik öz təkamülündə dəfələrlə tənəzzül və yüksəliş dövrlərini yaşayıb. Ona ilk zərbəni y.e.ə. III yüzildə imperator Tsin Şi Xuandi, öz müşaviri Li Sının məsləhəti ilə vurub. «Yararsız» kitablar, o cümlədən konfutsiçi əsərlər kütləvi surətdə yandırılıb. Onları oxuyanları cəzalandırıblar. Konfutsini «ölümündən sonra edam» cəzasına məhkum etdilər. Buna baxmayaraq, onun ölməz ideyaları yaşadı. Y.e.ə. II yüzillikdə imperator U-di konfutsiçiliyi «Göylər altı» Çin səltənətinin dövlət ideologiyası elan etdi. Konfutsiçiliyə qarşı ikinci dəfə dövlət tərəfindən açıq hücum iki min il sonra (1972–1976-illərdə)– «böyük proletar inqilabı» zamanı baş verdi. Xunveybinçilər deyirdilər: «Konfutsini vurun, küçəni keçən siçovul kimi». Ancaq qaragüruh yenidən məğlub oldu. İyirminci yüzilliyin 70-ci illərində ÇXR-də tarixi və mədəni irsin yenidən dəyərləndirilməsinə başlanıldı, Konfutsi bəraət qazandı.

### 3. ÇİN FİLOSOFLARININ FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

#### Kainatın mənşəyi və quruluşu haqqında

Çin mənəvi ənənəsi üçün səciyyəvi olan dünya prosesləri haqqındakı təsəvvür, artıq adı çəkilmiş, bütün Çin mədəniyyətinə böyük təsir göstərmiş, kanonik ədəbiyyatın ən nüfuzlu əsəri olan «Dəyişikliklər kitabı»nda qeydə alınmışdır. «Dəyişikliklər kitabı»nın araşdırıcısı və rus dilinə tərcüməçisi Y.K.Şutskinin dediyinə görə, bu kitab «ən qədim falçılıq praktikasını kimi əmələ gəlmiş, sonralar isə fəlsəfi təlimlər üçün zəmin ola bilmişdir, çünki bu azanlaşığı və sirli arxaik mətn yaradıcı fəlsəfi fikir üçün geniş üfüqlər açır»<sup>1</sup>.

Daha sonra müəllif yazırdı ki, y.e.ə. II minilliyin sonları – I minilliyin başlanğıclarına gedib çıxan falabaxma praktikasını tədricən «bütün şeylərin sirlərini öz xüsusiyyətləri üzrə ayırmaq»<sup>2</sup> məqsədilə, saylar və həndəsi fiqurların köməyi ilə, nömrələnmiş riyaziyyatəbənzər əməliyyatlar sistemində çevrilmişdir. Üç qata ayrılan «Dəyişikliklər kitabı»nın əsas mətnini təşkil edən də bu sistemdir.

«Dəyişikliklər kitabı»nın tanınmış şərhçilərindən olan **Çen İçuanın** (1033–1107) dediyinə görə, «uzaq keçmişlərdə kamil bilicilər müəyyən etmişlər ki, bu kitabda artıq dünyanın üç qüvvəsi öz ifadəsini tapmışdı: Göy–Yer–İnsan»<sup>3</sup>. Onda beş ünsür birləşir: su, od, metal, ağac, torpaq.

Çinin özündə və ondan xaricdə «Dəyişikliklər kitabını»a külli miqdarda şərhələr yazılmasına baxmayaraq, bu abidə hələ də tam öyrənilmiş sayıla bilməz. Rus çinşünası V.M.Alekseyev bu baxımdan onu xristianlığın «Apokalipsis» kitabı ilə müqayisə edərək, sirli bir aləm adlandırmışdır.

Y.Şutski «Dəyişikliklər kitabı» haqqında fikirlərini ümumiləşdirərək yazırdı: «Qədimlərdə çox müdrik insanlar dəyişikliklər haqqında təlimi yaradarkən insan mədəniyyəti

və onun taleyi arasında qanunauyğun əlaqə olması fikri ilə razılaşmağı məqsəd saymışlar. Beləliklə, onlar göylərin yolunu, yəni zülmətlə işığı müəyyən etmişlər. Onlar Yerin yolunu – sevgi və borc duyğusu olaraq cızmış, bu üç potensiyayı uyğunlaşdırmış və hər birini ikili saymışlar. Ona görə də «Dəyişikliklər kitabı» da altı cizgi heksaqram olmuşdursa, onda zülmətlə işıq biri-birindən ayrılır, üzüyolalılıqla gərginlik növbələşir...»<sup>4</sup>.

Sözsüz, nisbətən sonrakı zamanların şərhçi və yozumçuları «Dəyişikliklər kitabı»nın mətnini öz zamanlarının təfəkkür tərzinə uyğun formada açmağa çalışmışlar. Bəziləri bu kitabda riyazi biliklərin ilk rüşeymlərini görür, başqaları Göy sferaları haqqında Babilin astronomik və astroloji müşahidələri ilə əlaqə, hətta onlardan əxzətmələrin olduğunu söyləyirlər.

Bütövlükdə, demək olar ki, «Dəyişikliklər kitabı»nın arxaik mətni nə qədər açılır-açılsın, onda ətraf aləmə ayıq gözlə baxan insanın müşahidələri aydın sezilməkdədir. Bu insanın həyat təcrübəsi inandırır ki, dünya proseslərinin nə başlanğıcı, nə sonu var, onun başlıca xarakteristikası – dəyişikliklərin daimiliyi, arasıkəsilməz mübarizələr, eyni zamanda qütblərin, əksliklərin vəhdətindən ibarətdir.

Nisbətən sonrakı zamanlara aid klassik mətnlərdə Qərbin kosmoqonik başlanğıc anlayışından prinsipcə xeyli fərqlənən başlanğıc anlayışı əmələ gəlir. Belə ki, Qərbdə başlanğıcın dünyaya nizamı kimi baxılırdı və bunu dünyaya hansısa xaos tərəfindən törədilən xarici transsendental qüvvə, Yaradıcı və ya İlk səbəb şamil edilirdi. Bu, Çin ənənəsində kosmogenezin başlanğıcı kimi xaos anlayışının olmadığını göstərmir, o, burada, sadəcə olaraq, xeyli milli tərzdə gerçəkləşir.

Avropa dillərinə «xaos» kimi tərcümə olunan **xun din** termininin etimologiyası belə, aydın deyil. Çin mifologiya-

sında xun din fantastik (itə və ya ayıya bənzər) bir vəhşi heyvan kimi təsəvvür olunur; onun «gözü var – ancaq görmür, ayağı var – ancaq yerimir, qulağı var – ancaq eşitmir»; yaxud o, altıqanadlı, dördayaqlı bir quşdur ki, «üzü, burnu yoxdur; o, rəqs eləyə və oxuya bilir».

Sonralar kaos formasız su ünsürünə, hansısa okeana bənzər təsəvvür olunur, onun şəffaf hissələrindən gələcəkdə Göy, bulanlıq hissəsindən isə Yer in yarandığı təsəvvür olunur. Onun barəsində diferensiallığı olmayan ilksəbəb kimi danışılır, özü də məcaz (metafora) dili ilə: «üzərində iş aparılmamış ağac sadəliyi», «xam ipək sadəliyi». Kainat, «şeylər yığımı», yaxud «10 min əşya» xaosdan sanki, öz-özünə var olur.

Bəzi mətnlərdə deyilir: «Bütün şeylər yaşayır, ancaq kökləri görünmür. Hər şey peyda olur, qapı isə görünmür», yaxud «Hər şey öz-özünə doğulur, başqasını doğan «mən» isə yoxdur. Mən şeyləri törədə bilmərəm, şeylər məni törədə bilməzlər. Mən öz-özümə varam, başqaları da öz-özlərinə belədirlər». Qədim Çinin ən iri və nüfuzlu fəlsəfi traktatı olan və dao-yol ənənəsinin özülündə dayanan «Cjuantszı»nın (y.e.ə. IV–III yüzillər) bu iki deyimi çin düşüncəsi üçün tipik müxalif ontoloji baxışı əks etdirir.

Belə bir təsəvvür yaranır ki, çinlilər, ümumiyyətlə, varlıq və ya qeyri-varlıq anlayışları üzərində düşünməyə meyilli olmamışlar, çünki onlar üçün mövcud olmaq – qayıdan bir prosesdir, sonu olmayan bir dairədir. Çin filosofu **Kuaynan Tsızı** yazır: «Təkər durmadan fırlanır; su dayanmadan axır»<sup>5</sup>. Bütün mətnlərdə, eləcə də yuxarıda sitat gətirilən mətndə, bir yandan deyilir ki, «heç nəyi heç kəs həll etmir. Daoya uyğun olaraq hər şey öz-özünə baş verir»<sup>6</sup>, eyni zamanda vurğulanır ki: «Uca **dao** əşyalar tükənməzliyini yaradır, ancaq onların yiyəsi deyil. Dao çoxnövlü dəyişikliklər törədir,

ancaq onlara ağalığ eləmir»<sup>7</sup>. Bu fikirlər biri-birinə zidd deyil, çünki Dao transsendental Başlanğıc kimi yox, öz-özünə inkişaf edən universumun özülündə dayanan uca prinsip kimi, qanun kimi qəbul olunur. «Dao de tszin»ə görə, «Böyük Dao hər yana uzanır. O, sağda da ola bilər, solda da... Bütün varlıq onun sayəsində doğulur və inkişafını dayandırmır... Bütün mövcudat ona qayıdır...»<sup>8</sup>. Çin ontologiyasına (onu belə adlandırmaq olarsa) substansiyaların deyil, hadisələrin ontolojisi kimi baxmaq daha doğru olar.

Yunan və ya hind mədəniyyətindən fərqli olaraq, Çində təbiət fəlsəfəsinin (naturfəlsəfənin) kateqoriyaları y.e.ə. V–III yüzillərə qədər öyrənilməmişdi. Yekdil fikrə görə, ənənəvi Çin fəlsəfəsində Daodan daha «ilkin» kateqoriya olmamışdır.

Qərb fəlsəfəsinin paradigmaları ilə düşünüən tədqiqatçılar Daonu Ali İdrakla, Ali Mövcudluqla, Təbiətlə və s. müqayisə edirlər. Daonu müəyyənləşdirməyin çətinliyi ona müxtəlif semantik səviyyələrin şamil edilməsindən irəli gəlir. Dao bütün varlığın ilk qaynağı kimi, dünyanın **genetik** vahidliyini ifadə edir. O – «Göyün və Yer başlanğıcıdır», «Bütün elin ulu atasıdır». «Çjuan-tszı»da deyildiyi kimi, o, «nəhənglikdə tükənmir, ən xırdada yox olmur... Genişlər genişini o, öz ağuşuna alır». Dao, bununla yanaşı, **universal qanunauyğunluqdur**: «İnsan – Yer qanunlarının ardınca gedir. Yer – Göy qanunlarının ardınca gedir. Göy – Dao qanunlarının ardınca gedir, Dao isə özü öz qanunlarının ardınca gedir».

Çinli üçün: «Dao biri doğurur, bir ikini doğurur, iki üçü doğurur, üç isə bütün varlıqları doğurur». «Bir» dedikdə **tsi** kateqoriyası nəzərdə tutulur; onun efir, atmosfer, enerji, yaşam gücü və digər çoxlu anlamları var. «Tsi» sözünün etimologiyası – (qurbangahda) «bişirilən düyü üzərindəki buxar»

anlamına gedib çıxır; o gah heç bir keyfiyyət daşımayan ilk maddə – gah dünyaüstü kosmik substansiyanın nişanələri kimi, gah da ilk maddə – maddi ünsür – hissəciklər, atomlar və b. kimi ifadə olunur.

Çin mütəfəkkiri **Van Fu** (76–157) dünyanın yaranmasında tsinin rolu barədə belə yazırdı: «Ən qədim zamanlarda böyük boşluq zamanında formasız və əlamətsiz əzəli tsi mövcud olmuşdur, o, birləşib qovuşmuş substansiyalardan ibarət idi. Onu ram etmək, idarə etmək mümkün deyilmiş. Bu hal uzun sürmüşdür, (sonra) isə o, birdən dəyişikliyə uğramağa başlamış, duruya və bulanlığa ayrılmış, bunlar da get-gedə in və yana çevrilmişdir. İn və yan artıq formaya düşüblər; dünyada öz mövcudluqlarını tapmışlar, onlar Göyü və Yeri əmələ gətirmişlər. Göyün tsisi ilə yerinki birləşdikdə bütün varlıq yaranmışdır. İnlə yanın uyumlu qovuşması insanı da doğurmuşdur ki, o, bütün varlığı idarə etsin»<sup>9</sup>.

Digər çin mütəfəkkirləri də belə hesab edirdilər ki, tsinin diferensiasiyası nəticəsində in və yan ikiliyi yaranır. Onların etimoloji anlamı yamacın şimal-cənub sərhədləri və ya çayın sahilləri kimidir. İn və yana Göy və Yer təcəssümü kimi baxıla bilər; onların qarşılıqlı təsiri pozulduqda təbii fəlakət, ictimai qarışıqlıq baş verir. Gecə-gündüz əvəzlənmələri, fəsillərin dəyişməsi də bununla bağlıdır. Hərəkət və sükunət halları da in və yanla bağlanan universal dualizm ideyaları qədim Çinin altı əsas fəlsəfi məktəblərindən birində daha dolğun işləndiyindən həmin məktəb belə də adlanır: «**İn yan tszya**».

Bu məktəbin nümayəndələrinin fikrincə, İkilik adlanan Göy-Yer İnsan üçlüyünü yaradır.

Çin naturfəlsəfi baxışları üçün səciyyəvi ənənələrlə yanaşı mövcud olan teist yönlü nəzəriyyələrdə Səma – **Tyan** dünyanı yaradıb idarə edən transsendental qüvvə sayılırdı.

Misal üçün, əsası **Mo-tszı** (y.e.ə. 479–400 illər) tərəfindən qoyulmuş Moistlər məktəbinin ardıcılılarına görə, «Göy bütün mövcudatı yaradıb bəsləyir və ona xeyir verir. «Göyün yaratmadığı heç bir şey yoxdur»<sup>10</sup>. Hətta moistlərin izahında, Göy onun «iradəsinə» qarşı çıxanları cəzalandıra bilər. Göy iradəsinin pozulması kəskin təzadlara səbəb olur – səmada baş verən əlamətlər, təbii anomaliyalar, yaxud Göyün «narazılığını» ifadə edən başqa bəlalər biçimində, ictimai hadisələrdə də özünü göstərir: «Göyün buyuruğuna uyanları mütləq mükafat gözləyir.» «Mo-tszı» kitabında belə deyilir: «Göyün iradəsinə qarşı gedənlər isə mütləq cəzalanacaqlar»<sup>11</sup>.

Göyün materialist anlayışına yaxın olan ideyalar da yox deyildir. Bu mənada **Van Çunun** (y.e. 27–97 illəri) baxışları maraqlıdır. Konfutsiçilərlə polemika aparan Van Çun yazırdı ki: Göy «heç də dumanlı və cansız bir şey deyil»<sup>12</sup>. O, astronomiya və riyaziyyat məlumatlarına əsaslanaraq, «Göy cismani substansiyadır»<sup>13</sup> fikrini də əsaslandırmağa çalışırdı.

Çin fəlsəfəsində Göy-Yer-İnsan münasibətlərindən ətraflı danışılır. Göy-Yer münasibətləri həm də beşliyi – **u sini** (beş ünsürü) doğuran səbəb sayılır. **U sinin** kökləri ən qədim təsəvvürlərə gedib çıxır (y.e.ə. II minilliyin sonlarına). «Şi tszin» kanonunun məşhur «Xin fan» («Böyük qanun») fəslinin ayrıca bir bölməsində beş başlanğıc haqqında deyilir: «Birinci başlanğıc – sudur, ikinci oddur, üçüncü – ağacdır, dördüncü metaldır və beşinci – torpaqdır. Suyun daimi xassəsi – yaşlılığı və aşağı axmasıdır, odunku – yanması və yuxarı qalxmasıdır, ağacınkı – əyilməyə və düzəlməyə meyllilidir, metalınkı – xarici təsirə məruz qalıb dəyişikliyə uğramasıdır; torpağın xassəsi isə səpinə hazır olub məhsul verməsidir».

Çin fəlsəfi təfəkküründə ilkin ünsürlərlə yanaşı, həm də çoxlu başqa da beşüzlü keyfiyyətlər var. Məsələn, Yer üzünün beş tərəfi, ilin beş fəslisi, beş nemət, beş dad və i.a.

İkili və beşli təsnifat sistemləri «Xan dövrünün Konfutsiçi» **Dun Çjunşu** (y.e.ə. 190/179 – 120/104 illər) tərəfindən vahid sistemə çevrilmişdir. O, Daonu Göydən öncə mövcud olmuş Vahid, İlk başlanğıc hesab edirdi. Onun fikrincə, Dao **dəyə** bərabərdir, dünya potensiyaları onun sayəsində əmələ gəlir. Bu sonuncu isə yan və in kimi iki enerji təcəssümündə tsi ilkünsürləri ilə doludur, bunların da qarşılıqlı təsirlərindən dünyanın əlvanlığı yaranır. O belə hesab edirdi ki, Göyün beş ünsürü var: ağac, od, su, torpaq, metal. Torpaq beş ünsürə malikdir, onların nizamını-qaydasını Göy müəyyən edir. Göy xalqı yaradır, onun üstünə hökmdar təyin edir. Bütün bunlar onu göstərir ki, rəsmi konfutsiçilik doktrinası qədim Çinin ayrı-ayrı məktəblərinin baxışlarını bir yerdə sintezləşdirmiş, bununla da onları biri-biri ilə barışdıraraq müəyyən ideoloji birlik yarada bilmişdir. Bu isə o zaman imperiyada əmin-amanlıq şəraitinin yaranması üçün çox vacib idi.

### **İnsan haqqında təlim**

Bir çoxları bütövlükdə Çin fəlsəfi ənənəsini müəyyənləşdirməyə çalışarkən onu əsasən antropomorf kimi qiymətləndirməyə meyl edirdilər. Doğrudan da nə ontologiya, nə də idrak problemləri Çin mütəfəkkirlərinin düşüncələrində insan mövzusu qədər yer tutmamışdır.

Çin filosoflarının fikrincə, insan «min bir şeydən» yalnız biridir, ancaq dünyada mövcud olan «əşyalar yığını»ndan ən dəyərlisi insandır. Dun Çjunşu Konfutsinin «Göylə Yerin doğurduqları arasında ən dəyərlisi insandır» deyiminə söykənərək vurğulayırdı ki, Göylər tərəfindən ona bəxş edilmiş öz təbiətini anlayan hər kəs özünün bütün başqa varlıqlardan daha dəyərli olduğunu yaxşı başa düşür»<sup>14</sup>. İnsanın başqa varlıqlardan fərqi nədədir sualına «İnsan – beş təbii – əlaməti olan varlıqdır, həmin əlamətlər bunlardır: insansevərlik, əda-



lət, ədəb, müdriklik və səmimilik. «Jen – «İnsansevərlik», «daşürəkli olmamaq»dır. Bu, rəhmdil olmaq, insanları sevmək deməkdir. İ – «ədalət»li – olmaq, «obyektiv qərar çıxarmaq» deməkdir. Li – «ədəb»li – olmaq – «getmək»dir. Çji – «müdriklik» deməkdir – yəni bilgili olmaq deməkdir. Bilgili olmaq ona görə lazımdır ki, gizlilərin dərk, həqiqətə yetmək zamanı yanılmayasan. Sin – «səmimilik» – həm də çendir – «doğruculuq»dur. Bu, bütünlüklə (hansısa) bir işə həsr olunmaq, bu yolda azmamaq deməkdir»<sup>15</sup>.

Göründüyü kimi, burada insanın mahiyyət xarakteristikası cəmiyyətin başqa üzvləri ilə onun qarşılıqlı münasibətlərini nizamlayan etik prinsiplər üzərində qurulmuşdur. Belə bir təsəvvür yaranır ki, Çin filosofları insana yalnız sosial varlıq kimi baxmışlar. Ona görə də təbiidir ki, onların xeyirşər, qəzavü-qədər və iradə azadlığı, tale və uğur məsələləri maraqlandırmışdır. Yuxarıda sadalanan sualların Çin ağlındakı cavabları eyni məsələ üzrə başqa mədəniyyətlərdəki cavablar kimi al-əlvandır.

Əfsanəyə görə, Konfutsi bütün insanların mahiyyət birliyini təsdiqləyir, hər bir insanı anadangəlmə xeyirəmeylli saymış (ancaq bəzi tədqiqatçılar Konfutsiyə aid edilən bir kəloma görə belə qənaətə gəlirlər ki, mütəfəkkirə görə insanın təbiəti xeyirə və şərə qarşı neytraldır. Həmin kəloma görə: «(insanlar) təbiətə biri-birinə yaxın, vərdişlərinə görə biribirlərindən uzaqdırlar»<sup>16</sup>).

**Men-tszı** (y.e.ə. IV–III yüzilliklər) insan təbiətini xeyirə yönələn saymaqda daha aydın danışmış deyir ki, məhz anadangəlmə xeyirxahlıq, sadə adamları müdrik insanları «eynincinsli» edir. «Humanizm, ədalət, ədəb və ağıl mənə qıraqdan hopdurulmamışdır, – deyər o yazır, – onlar mənə əzəldən (**qu**) xasdır»<sup>17</sup>.

**Syun-tszı** (y.e.ə. 313–238 illər) Men-tszının tam əksini

söyləyir, o, israr edir ki, «insan şərlə doğulur, xeyirxahlığı sonradan süni yolla əldə eləyir». A.İ.Kobzev haqlı olaraq deyir ki, «Konfutsiçiliyin ikiminillik inkişafı boyunca – Konfutsidən Van Yanminə qədər – xeyir-şərlə insan təbiəti arasında mümkün olan bütün problemlər faktiki olaraq qoyulub həll edilmişdir. Həmin fəlsəfi məsələyə verilə biləcək bütün mümkün cavablar kombinasiyasının tükənməsi ilk öncə onu göstərir ki, ənənəvi Çin fəlsəfəsi daxilində daimi inkişaf prosesi, qədimlərdə qoyulmuş bu və ya başqa problemin spesifik formada daimi araşdırılması, eləcə də onların hər cür mümkün kombinasiyalarının öyrənilməsi prosesləri getmişdir»<sup>18</sup>.

Çin müdrikləri demişlər ki, xeyir-şər problemi «alın yazısı» və iradə azadlığı ilə sıx bağlıdır. Lakin burada da müxtəlif fikirlər mövcud olmuşdur. Məsələn, konfutsiçilər belə hesab edirdilər ki, varlıq və birinci növbədə insan Göyün iradəsi ilə bağlıdır. «İnsan doğulduğu andan böyük taleyə sahib olur. Həmin tale insanın mahiyyətidir (substansiyasıdır). Ona dəyişən tale də daxildir»<sup>19</sup>. «Böyük tale» deyiləndə Göyün insan üçün öncədən yazdığı və deməli, insandan asılı olmayan tale nəzərdə tutulur. Dəyişən tale isə insanın özü ilə, öz mübarizəsi ilə bağlıdır. Bu talelərin özləri də biri-biri ilə necə bağlıdır. Bu barədə yenə də Dun Çjunşu inamla deyir: «Göy xalqı yaradır. Bu zaman xalqın təbiəti xeyirxahlıq imkanına malik olur, ancaq o hələ xeyirxah ola bilmir. Xalqı xeyirxah eləmək üçün Göy onun üzərinə hökmdar təyin edir. Xalqın Göydən aldığı əməllər özü-özünə xeyirxahlaşa bilməz. Odur ki, hökmdarın təlimi lazım olur. Bu təlimin nəticəsində hökmdar Göyün niyyətini irsən qəbul edərək insanları həyatda xeyirxah edir. Bununla da Göy öz arzu və istəklərini tamamlayır»<sup>20</sup>.

Yuxarıda deyilənlər konfutsiçilik adət-ənənəsi üçün səciyyəvi olan aşağıdakı tipik qaydaları ifadə edir:

1) mütləq fatalizmin (qəzavü-qədər) inkarı; 2) insan təbiətində mövcud olan xeyirxahlıq imkanlarının gerçəkləşməsi, yəni kamilliyə yetmək üçün çalışmağın yalnız mümkünlüyünün yox, həm də vacibliyinin qəbulu; 3) insan xeyirxahlığının gerçəkləşməsi üçün hökmdarın xüsusi «mandata» malik olduğunun vurğulanması; (burada xalis çinli təfəkkürünün səciyyəvi xüsusiyyətləri özünü göstərir).

Çin fəlsəfəsində hökmdar Göy iradəsinin mücəssəməsidir, ona görə də hər şeyə qadirdir. İnsandakı xeyirxah başlanğıcın gerçəkləşməsi məhz ondan asılıdır. Çin filosofları insanın təbiətini çəltiyin böyüməsi ilə müqayisə edirlər. Yetişmiş düyü çəltiyin uğurla bitib böyüməsinin nəticəsidir. Ancaq hər bir çəltik dənəsinin yetişmədiyi kimi, hər insanda mövcud olan potенсиya da, xüsusilə xeyirxah başlanğıc gerçəkləşmir. Hər iki halda hərəkət, mübarizə gərəkdir. Göy insanın xəmirinə xeyirxahlıq mayası qatıb, ancaq onun üzə çıxması üçün hökmdarın verdiyi tərbiyə qaydalarına əməl etmək tələb olunur.

Çinli müdriklər deyirlər ki, hökmdar – dövlətin əsasıdır, ona hörmət isə ölkədə əmin-amanlığın təməlidir. Bu hörmət vəzifələrin Göy, Yer və İnsan arasında bölünməsi üzərində dayanır. Göy – həyatvericidir, Yer – kainatı, həyatı qidalandırır, İnsan isə hər şeyi musiqi və qanunlar əsasında, yəni ayinlərə uyğun olaraq idarə edəndir. Hökmdar bunların üçünün də birliyini təmsil edir: «Qurban verməklə Göylərə xidmət edir, əkin zamanı ilk şumlanma ayininə şəxsən qatılmaqla torpağa xidmət eləyir, insanların tərbiyəsinə, bəliklənməsinə, qayğı göstərməklə ona xidmət edir. Bunların üçünə də xidmət eləyən hökmdar öz təbəələri üçün ata və ana mücəssəməsi olur; onda heç bir cəzaya, zora ehtiyac yaranmır. Uşaqlar öz ata-analarının ardınca getdikləri kimi, insanlar da hökmdarın ardınca gedirlər»<sup>21</sup>. Hökmdar rolunun

bu cür yozumlanması ilə Çin imperator rejiminin ideoloji cəhətdən əsaslandırılması məqsədi güdüldüyünü görmək çətin deyil.

Bunların əksinə olaraq Qərb filosoflarının baxışında Çin imperiyası – Şərq despotizminin formalarından biri olmaqla, totalitarizm ruhunun təzahürüdür. Hegel və Şərq ruhani irsinin yozumlanmasında onun xəttini davam etdirən fəlsəfə tarixçiləri Donald Monro, R.Edvard, M.Elvin, S.K.Yanq və başqaları düşünürlər ki, Çin fəlsəfəsində «Mən» anlamı «özünüinkara», yaxud «şəxsiyyətsizliyə» aparıb çıxarır. Ona görə də mahiyyətə insanın Çin modelinə «süst insan» modeli demək olar. Guya burada əxlaq, leqallaşma obyekt kimi təsəvvür olunur, subyektiv məqamların hamısı isə xaricdən nişamlanır.

Belə bir fikir də geniş yayılıb ki, (Marsel Moss, Herbert Finqarett) guya Çin ənənəsi «şəxsiyyət muxtariyyəti»ni qəbul etmir, onda müstəqil «mən» təsəvvürü yoxdur.

Bu cür Qərb dəyərləndirmələri başqa mədəniyyətlərə təhqiredici təsir göstərir. Buradan belə bir sual meydana çıxır: Qərbin dedikləri düzdürsə, onda Çin sivilizasiyası özünün möhtəşəm zənginliyini minillər boyu necə qoruyub saxlamışdır?

Bu suala verilən cavablardan birini Amerika çinşünası Rocer Eymsdə rast gəlirik. O, Çin mədəniyyətinin biri-birilə sıx bağlı olan fərdi-ictimai-siyasi əsaslar üzərində formalaşdığını vurğulayaraq, buradakı «mən» modelini ənənəvi Çin cəmiyyətinin siyasi təşkilatlanma modelindən «hasil edir».

Qədim Çinin «beş zonaya» bölündüyü məlumdur. Birinci – mərkəzi zona adlanırdı – imperatorun özü tərəfindən idarə olunurdu, ikinci zona – udel knyazlıqlarına məxsus idi, üçüncü – ram edilmiş zona sayılırdı – bunda hakim sülalənin fəth etdiyi knyazlıqlar yerləşirdi, dördüncü – barbarların ya-

şadığı və mərkəzin idarə etdiyi zona idi, beşinci – idarəçiliyə əməl etməyən barbarların yaşadıkları «vəhşi zona» hesab olunurdu. Eymsin sözlərinə görə, bütövlükdə «mərkəzə can atan qüvvələrin «günəş sistemi» Çinin cəmiyyətinin siyasi quruluşunda üstün yer tuturdu».

Sosial planda isə mərkəzində li ayininin dayandığına bənzər bir model fəaliyyət göstərirdi. Çinlilər mütləq ayinlərlə zamana görə dəyişilən ayinləri biri-birindən ayırd edirdilər. Kosmoloji əsaslara arxalananları mütləq sayırdılar. Deyirdilər ki, bunlar əsl ayin prinsipləridir. «Göyün qanun və qaydaları kimidir, bu halda necə dəyişilə bilərlər?.. Axı onlar Göyün təbiətinə əsaslanırlar»<sup>22</sup>.

Bu cür mütləq ayin və ya prinsiplərdən biri bütün mövcudluğun iyerarxiyalı (aşağı rütbəliyə yuxarı rütbəliyə mütləq tabeliyi) olmasıdır. Bir sözlə, ayinlərə uymağın məqsədi dünyanı, o cümlədən də cəmiyyəti sabit vəziyyətdə, ahəng içində saxlamaqdan ibarətdir. Bu isə «fərqləndirmək və inteqrasiya ilə» əldə olunur.

Yuxarıda qeyd etdiklərimiz «mən»in Çin konsepsiyasına da şamil edilə bilər. Sonuncu deyilənlər, müəyyən qədər, kosmosa bənzərdir. Bunda materiya hər dəfə üstünlük qazanan kütlənin ətrafında toplaşır (qurulur), əlbəttə – qonşuluqdakı kütlə bunun üçün yetərli imkan yaratdıqda. Kosmik fəza üçün səciyyəvi olan mikrokosmik sahədə də müşahidə olunur. Beləliklə, yaranan mərkəz güc sahəsi əmələ gətirir – güclər onun fokusundan ətrafa yayılır və onun vasitəsilə bir yerə yığılır. Bu cür formalaşan mərkəzlər sonra da öz aralarında mərkəzlər toplamı olaraq əlaqəyə girib tarazlaşdırıcı bir mərkəz əmələ gətirir və öz sahələrinin qüvvələrini öz mərkəzləri dairəsində bölüşdürüb simmetrik olaraq yayırlar. Fərdi «mən» mərkəzlərdən biridir, bütün başqa «mən» – mərkəzlərlə onun qarşılıqlı təsiri bütövün quruluşunu müəyyən-

ləşdirir, özü isə balanslaşdırılmış adlandırılma bilən mərkəzin ətrafında təşkil olunur. Men-tszı demişdir ki, «bütün əşya yığınları «mən»də qurtarır. Özünün bütün ürək və aqlını işə qoşan kəs gerçəkləşir, özünü gerçəkləşdirməklə də bütövü gerçəkləşdirir».

Beləliklə, «mən» eyni zamanda həm ümumi güc sahəsinin hissəciyi, həm də öz bütövünü əmələ gətirən mərkəz olur. Nəticədə insanla cəmiyyətin qarşılıqlı təsiri ağılıq və «totalitarçı ruh» kimi deyil, həm fərd üçün, həm də bütövlükdə cəmiyyət üçün sərfəli olan «kollektiv ruh» kimi ortaya çıxır»<sup>23</sup>.

Çin ruhani ənənəsinə insanın yalnız «normativ» «kollektivçi» modeli deyil, həm də «fərdiyyətçi» modeli xasdır ki, bu özünü daoçuluqda daha dolğun göstərir. Konfutsiçilər üçün insan, ilk öncə, sosial varlıq idisə, daoçular üçün o, insan təbii varlıq idi.

Dao təliminə görə, insan sanki ikili təbiətlidir. Onlardan biri, Daonun doğurduğu və səbəbiyyətə bağladığı təbii mahiyyətidir (buna görə də o insanın həqiqi təbiətidir). O birisi isə insan «mən»inə xas ehtirasların doğurub səbəbiyyətə bağladığı süni təbiətidir. Buna görə də o yalançı təbiətdir. Bu təlimə görə, həqiqi təbiəti yalançı təbiətindən üstün olan adam əsl insan sayılır. O, «Göyün buyuruğuna əməl edir, ilahisini eşidir, hisslərə qapılmır, insanların şirnikdirmələrinə uymur. Göy – onun atası, torpaq anasıdır, in və yan qüvvələri onun özülü, ilin dörd fəslə – onun üçün argacdır. Göy – təmizliyi sayəsində sakitdir, Yer – dincliyinə görə dayanıqlıdır... Sakitlik və səssizlik – ilahi idrakın təsdiqləndiyi zəmindir, boşluqla heçlik – yol sakinləridir. Ona görə də hər şeyi xaricdə axtaran öz içərisindəkini itirir, öz içərisində diqqətlə qoruyub saxladığını xarici aləmdə itirir»<sup>24</sup>.

Daoçular konfutsiçiləri və moistləri tənqid edərək de-

yirdilər: «onlar müdriklikdən istifadə edərək müdrikliyi şübhə altına alırlar, böhtandan istifadə edib özlərinə tərəfdar toplayırlar. Musiqi və mahnıların, nağara çalib oynamaqla, geyimlərindəki naxışlarla, bəzəklə, nəğmə və rəvayətlərlə şöhrətlənib tanınmaq istəmişlər. Onlar İnsanı yüksəldən və endirən ayinlər törətmişlər»<sup>25</sup>. Müdrik kişi «öz üzərini bəzəməz – rəhmdillik və məsuliyyət – ədalət bu cür bəzəklərdir... o, göz və qulağın sərgilədiklərinə əhəmiyyət verməz», çünki «müdrik kişi öz içərisində dao müdrikliyini kamilləşdirir»; «ruhla cismın uyumu içərisində yol gedir»<sup>26</sup>.

Daoçular – onların hərəkətlərinin bəyənilib-bəyənilməməsinə, başqalarının onlar haqqında nə düşüncələrinə, öz rəftarlarının cəmiyyətin qaydalarına, normativlərinə uyğun olub-olmamasına heç bir əhəmiyyət vermirdilər. Onlar normativləri qulaqardına vurmaqla kifayətlənmir, bunlara nifrət edirdilər. Daoçular deyirdilər: «Kainata nifrət elə – ruhun zəncirdən azad olsun, əşyalara qarşı biganə ol – ürəyin şübhələrdən azad olsun; yaşamla ölümü bərabər tut – iradəni mətinləşsin; dəyişilmə və çevrilmələrə uyğunlaş – baxışların aydınlaşsın»<sup>27</sup>.

Daoçuluqdakı antinormativlik pafosunun buddaçılıqdakı bir çox qaydalarla səsleşdiyini görmək çətin deyil. Ona görə də, sonralar onların Çində görüşməsinə «ortağ bir övladın» doğulması qanunauyğun sayılmalıdır. Bu övlad – buddizm idi; onun ideali ilkin təbiəti üzə çıxartmaq, suda balıq kimi, göydə quş kimi, istədiyi səmtə əsən külək kimi azad olmaq, özü üçün dayaq, sığınacaq axtarmaq idi»<sup>28</sup>.

### **Dünyanın dərkisi haqqında**

Hindistanın coğrafi baxımdan Çinlə qonşu olmasına, Çin ərazisində hələ y.e. ilk yüzilliklərdən buddaçılığın yayılmasına baxmayaraq, hind ruhu əzəli çin milliliyini və çinli

refleksiya tipini dəyişə bilməmişdir. Məşhur Çin səddi yalnız Çin memarlığının ən önəmli abidəsi olmaqla qalmır, həm də Çinin təcrid olmasının, digər ölkələrdə dünyada baş verənlərdən uzaq düşməsinin, onun prinsipial mədəni xüsusiyyətinin, eləcə də düşüncə tərzinin parlaq rəmzi rolunu oynamışdır.

Refleksiyanın Çin modeli xüsusi bir dünyabaxışı ilə səbəbiyyətə bağlanır ki, orada universuma özlüyündə kafi, özünü nizamlayan, öz daxili düzəninə malik dinamik bir sistem kimi baxılır. Yunan və hind adət-ənənəsindəki qaydadan, yəni başqa milli fəlsəfi ənənələrdən fərqli olaraq, Çin ənənəsi bu dünyanı əmələ gətirən, habelə onda qayda yaradan kamilliyi, obyektivliyi, universallığı, prinsipinin dayanıqlığı ilə seçilən hansısa xarici bir prinsip və ya qüvvənin mövcudluğunu qəbul etmirdi. Onda varlıqla yoxluğun, idealla maddinin fərqləndirilməməsi, müstəqil kateqorial dualizmin olmaması bundan irəli gəlir. Qayda – **li** özündə təşkeledici, nizamlayıcı prinsipləri olan dünya ilə immanentdir. Deməli, məsələ birxətli səbəbiyyət bağlılığını üzə çıxartmaqda deyil, bütün «şeylər yığınının» qarşılıqlı asılılığını dərk etməkdədir. Elə Çin düşüncə modelinin, təfəkkür strategiyasının milliliyi də məhz bundadır.

Çin filosofları dünyanın dərk olunmasında korrelyativ, assosiativ təfəkkürə xüsusi qiymət verirdilər. Bu təfəkkür formalarına xüsusi metodologiya – fəza – say strukturunun simvolizasiyası uyğun gəlir. Çincə buna **syān şu çji syue** – «rəmzlər və saylar haqqında təlim» deyilir. Bəzi çinşünaslar tərəfindən bu «numerologiya» adlandırılır. Avropada Çin numerologiyasının bənzəri, A.İ.Kobzevə görə, pifaqorçu–platonçu aritmologiya, yaxud strukturologiya (A.F.Losevin termini ilə) ola bilər. Burada da rəmz/obraz və say kateqoriyaları təlimin mərkəzində dayanırdı. Ancaq Avropada aristotelçi – stoik məntiqi pifaqorçu–platonçu numerologiyaya üstün gə-



lərsə, Çində, bunun əksinə olaraq, konfutsiçi-daoçu numerologiya hələ rüşeym halında olan məntiqi metodologiyanı – moistlərin protoməntiqini, adlar məktəbini (**min tszya**), qismən də legistləri (**fa tszya**) və Syun-tszını üstələdi.

Numerologiya nədir? O öz aralarında rəmzi, assosiativ və estetik bağlılığı olan riyazi və riyaziyəbənzər obyektlərin formallaşdırılmış sistemindən ibartədir. Numerologiyanın təməli – üç növ qrafik rəmzlərdir – həndəsi formalar – «rəmzlər» (triqram və heksaqramlar), rəqəmlər – «saylar», heroqliflər – **in-yan** və **u sin** (beş ünsür).

Son dərəcə formal olmasına baxmayaraq, numerologiya tamamilə antropomorf və sosial mərkəzçi yön sayıla bilər. Tədqiqatçılar belə bir məqama diqqət yetirirlər ki, başlıca numeroloji təsnifatların spesifikasiyası insan amili ilə müəyyənləşir. Onun başlanğıc sayları bunlardır. 2, 3, 5: «obrazlar ikiliyi» in və yan – kişi və qadın başlanğıcları, «üç material» – «Göy, İnsan, Yer» – insanda cəmləşən sistem, beş ünsür – «su, od, ağac, metal, torpaq» – əzəli mahiyyəti ilə insanın təsərrüfat – əmək alətlərinin əsas kateqoriyası<sup>29</sup> (qeyd edək ki, həmin üç say qədim Babilistanda hesablama praktikasının başlıca vasitələri idi).

Çinlilər rəmsiz və sayları tamamilə gerçək pnevma (**tsi**) və əşya-obyektlərlə (**u**) yanaşı qoyurlar. Məsələn üçün, «Tsoçjuan»da (y.e.ə. V–IV yüzillər) bu barədə belə deyilir: «Əşyalar yaranır, sonra rəmzlər ortaya çıxır, rəmzlərin ardınca çoxalma baş verir; çoxalmanın ardınca saylar əmələ gəlir. Faktik olaraq bütün kosmoloji sistem hərtərəfli say tərtibinə düşür».

Rəmsiz və saylarla işləyən numerologiya empiriklikdən məntiqə keçid üçün neytral bir ərazi ola bilmişdir. Ancaq bu imkan gerçəkləşməmişdir. Bunun mümkün izahlarından biri klassik Çin fəlsəfəsində idealizmin inkişaf etmiş formasının

olmaması sayıla bilər. Bu isə, görünür, yalnız öz (məntiqi) qanunları keçərli olan ayrıca bir gerçəklik haqqında anlayışlar sferasının olmaması ilə başa çatmışdır.

Üstün mövqedəki mədəni dispozişiyaya bütün «əşyalar yığınınına – daim qarşılıqlı təsirdə olan əlvanlıq kimi baxır; bu durumun məqsədi isə uyumlu birliyi yaşatmaqdır. Birlik ideyası xe prinsipi ilə rəmzləşir. Diqqət edilməlidir ki, əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunauyğunluğuna marksist baxışın açıq-aydın təsiri altında olan bir çox çağdaş çin və rus çinşünasları xe anlayışını əksliklər arasındakı qarşıdurma vasitəsilə birliyə nail olma prinsipi kimi tərcümə edirlər<sup>30</sup>. Ancaq belə tərcümənin özünü doğrultmadığını anlamaq üçün çin dilini bilməyə də ehtiyac yoxdur – yalnız klassik çin mətnlərinin mövcud tərcümələrini dərinlən oxumaq kifayətdir. Buna çox mümkün misallardan biri olaraq Tsi çarlığı hakimi Tszin-qunun (y.e.ə. 547–490 illər) öz müşaviri ilə söhbətini göstərmək olar. Müşavir hökmdara xe prinsipini belə anladır: «Xe – birlik xörək hazırlanmasına bənzəyir. Əlin altına su, od, sirkə, duzlu tərəvəz, duz və qaymaq yığılıqdan sonra balığı hazırlamağa keçirlər. Aşpaz odun üstündə suyu qaynadıb, bütün tərkib hissələrini qarışdırıb, onun dadına baxır, nəyinsə çatışmadığını görəndə, ona əlavə edir, artırmaqla isə azaltmağa nail olur»<sup>31</sup>.

Beləliklə, vəhdət əksliklərin qarşıdurması vasitəsilə deyil, mövcud olan müxtəlif ünsürlərin ahəngi, harmoniyası və tarazlaşdırılması yolu ilə əldə olunur. Əks halda (qarşıdurma halında), sintez yolu ilə aradan qalxan əkslik yeni bir cövhər əmələ gətirmiş olur (birlik – xe yox). Fəal və ona uyğunlaşdırılan mental qaydalar xüsusiyyəti bundan irəli gəlir: dünyəvi uyumluluğa çalışarkən adət-ənənəni pozmamığı bacarmış ata-babaların təcrübəsinə əsaslanılır.

Yuxarıda qeyd etdiklərimiz çin anlamında dərkətmə

prosesini ifadə edən terminlərin spesifikasında özünü göstərir. Bunlardan üçü daha önəmlidir: 1. **Syue** (öyrənmə); 2. **Sı** (düşünmə, refleksiya); 3. **Çji** (bilmək, öncədən görmək, realizə etmək). Bu terminlərin birincisi avropalının öyrəşmiş olduğu anlamda – refleksiya yolu ilə bilik əldə etməni deyil, ənənəvi konfutsiçi şərhindəki biliklənməni, ənənələrin mənimsənilməsini nəzərdə tutur. Konfutsi deyirdi: «Mən bilgiləri çatdırıram, onu yaratmıram; mən qədimliyə inanıram və onu sevirəm»<sup>32</sup>.

**Sı** termini – yalnız adət-ənənələrin mənimsənilməsini və indiki həyata tətbiqini bildirir. Nəhayət, **çji** də adət-ənənələrlə bağlıdır və ata-babaların müdrikliyinə əməl etməyə çağırır, yəni yenə də ənənələrə bağlı olmağı lazım bilir, müdrikliyi, mövcud bilikləri ifadə eləyir. Başqa sözlə, hər üç termin indiyədək bilinməyənlərin öyrənilməsinə, yeniliklər yaratmağa yox, mövcud dünya intizamına sədaqətə, bağlılığa əsaslanır. Konfutsinin sözü daha ifadəlidir: «Köhnəni təkrarlayan yenini öyrənər», «Çox şey dinləyirəm, ən yaxşısını seçirəm və ona əməl edirəm, çox şeylər görürəm və hamısını yadda saxlayıram – biliklərə çatmağın yolu da elə budur»<sup>33</sup>.

Qərb adət-ənənələrində fəlsəfə mütləq skeptisizm (şübhə ilə, bəyənməmə ilə), daim həqiqət axtarışları ilə bağlıdırsa, Çin fəlsəfəsi üçün şübhəni qınama, onun bəhərsizliyini və deməli, zərərliyini vurğulama ruhu səciyyəvidir. Konfutsi öyrədir: «Şübhə doğurana əhəmiyyət vermədən daha çox dinləməli» və ya «Müdrik adam şübhəyə düşmür»<sup>34</sup>. Demək olar, Qərbi Avropanın «Şübhələn və düşün» qaydasından fərqli olaraq, çinli deyir ki: «Öyrən, yalnız öyrən». Konfutsi deyirdi: «Öyrən və öyrəndiklərini zaman-zaman təkrarla»<sup>35</sup>. İdrakın məqsədi həqiqətə deyil, düzgün olana, yəni qaydaya yetişməkdir. Düzgün düşünmə isə təsnifləşdirməyi bacarmaqdır; Çin tarix elminin banisi **Sıma Tszyana** görə,

«təsnifləşdirmə ilə öyrənmək olar». Qıyası, ənənəvi Çin düşüncəsinin nümayəndəsinə görə, saymaq və həndəsi struktura salmaq, yəni cədvəl düzəltmək, xanalara ayırmaq, məntiqi qaydalarına gözün ucu ilə də baxmadan təsnifləşdirmək – yetərli, bəzən isə bitkin idraki səviyyəyə çatmağın mümkünlüyü deməkdir<sup>36</sup>.

### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993, с. 112.
2. Yənə orada, s.11.
3. Yənə orada, s.121.
4. Yənə orada, s.190.
5. Хуайнань-цзы. – Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с.38.
6. Yənə orada, s.21
7. Yənə orada, s.39
8. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с.125.
9. Древнекитайская философия. Эпоха Хань, М., 1990, с.348.
10. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах, с.195.
11. Yənə orada.
12. Древнекитайская философия. Эпоха Хань, М., 1990, с.279.
13. Yənə orada.
14. Yənə orada, s.149.
15. Yənə orada, s.247.
16. Вах: Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с.208.
17. Yənə orada, s.210.
18. Yənə orada, s.225.
19. Древнекитайская философия. Эпоха Хань, М., 1990, с.117.
20. Yənə orada, s.123.
21. Sitat bu nəşrdəndir: Васильев Л.С. Проблемы генезиса китай-

- ской мысли. М., 1989, с.217.
22. Вах: Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy East & West. Honolulu, Apr. 1993, vol. 43. N- 2.
23. Даһа әтрафли вах: Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле»). – Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993, с.39–65.
24. Древнекитайская философия. Эпоха Хань, с.55.
25. Үенә орادا, с.52.
26. Үенә орادا, с.51.
27. Үенә орادا, с.60.
28. Даһа әтрафли вах: Григорьева Г.П. Даосская и буддийская модели мира. – Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
29. Вах: Кобзеев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993, с.34.
30. Вах: Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с.34–37.
31. Үенә орادا, с.37.
32. Лунь Юй. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах, с.153.
33. Үенә орادا, с.144, 154.
34. Үенә орادا, с.144, 158.
35. Үенә орادا, с.140.
36. Кобзеев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии, с.24.

## **BEŞİNCİ FƏSİL**

### **QƏRB ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏ TARİXİ**

#### **ANTİK FƏLSƏFƏ**

##### **1. ANTİK FƏLSƏFƏNİN QAYNAQLARI, FƏLSƏFƏYƏQƏDƏRKİ DÜNYAGÖRÜŞÜ FORMALARI, İLK FİLOSOFLARIN SƏLƏFLƏRİ VƏ YEDDİ YUNAN MÜDRİKİ**

Geniş mənada antik anlayışı qədim deməkdir. Lakin bir qayda olaraq söhbət Yunan və Roma fəlsəfəsindən gedəndə antik fəlsəfə anlayışından istifadə olunur.

Qədim Yunan şəhərləri – dövlətləri (polisləri) Aralıq dənizi məkanında meydana gəlmişdir. Antik mədəniyyət isə Mərkəzi və Cənubi Asiya, Yaxın Şərq və Şimali Afrika mədəniyyətindən xeyli sonra bərqərar olmuşdur.

Şərqdə olduğu kimi, Qərbdə də fəlsəfənin qaynaqları dindən, mifologiyadan, təbiət və cəmiyyət haqqında bilgilərdən ibarət olmuşdur. İbtidai insanların dünyagörüşü həm də öz əksini animistik təsəvvürlərdə, magiyalarda, Homerin «İliada» və «Odisseya» eposunda, Hesiodun əsərlərində, Orfik dünyagörüşündə, Ferikidin, Epimenidin, yeddi Yunan müdrikinin fikirlərində tapmışdır.

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, sadələvh 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 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 xariqülədə qüvvələrin köməyi ilə izah etməyə çalışırdı. Bütün bunlar onun təfəkkürünün dini səciyyəyə və mifoloji karakterə malik olması üçün geniş imkanlar yaradırdı.

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

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 fəvqəltəbii qüvvələrə, yaxud ruhlara münasibət forması olan din, bu qüvvələrə inamla yanaşı, bir və yaxud bir çox qüdrətli ruhlara sitayiş edilməyə başladığı 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 çalışır. 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 addımabaşı 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 əsatri insanlarla heyvanların qan ittifaqını izləyir, bütün insanların öz yoxsul mədəni nailiyyətləri üçün müəyyən növ heyvanlara borclu olduğunu söyləyirdi. To-temist ulu babalar fətişləşdirilir 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 söyləri göstərmədən təbiətin yaratdığını az-çox əmək sərf edib əldə etməkdən və mənimsəməkdən ibarət idi. Ona görə də əsatin cavab verdiyi əsas məsələ deyil, bunların haradan gəlmiş olduğu məsələsi idi. Hegel deyirdi: «əsatir müstəqil surətdə qərarlaşa bilməyən fikrin acizliyinin ifadəsidir»<sup>18</sup>.

Fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formalarından danışan zaman qədim Misir və Babilistanda fəlsəfi ideyaların təşəkkül tapmasına da diqqət yetirmək lazımdır. Çünki Misir və Babilistan Şərqdə fəlsəfi fikrin beşiyi hesab edilir. Şərqi başqa xalqları kimi, misirlilər və babilistanlıların dünyagörüşü də mifologiya və dinlə bağlı olmuşdur. Bu təbiidir. Çünki mifologiya insanların müşahidə etdikləri təbiət hadisələrinin öyrənilməsində göstərdikləri ilk təşəbbüs idi.

Misir mifologiyasına görə, dünyada nə varsa hamısını allahlar yaratmışdır. Məsələn, Amon allahı bütün torpaqları, Misir torpağını isə onların hamısından əvvəl yaratmışdır. Həmin torpaqda incəsənət və təlimlər meydana gəlmişdir. Təbiət və insanların həyatını allahların idarə etdiyini etiraf edən misirlilər allahları heyvanbaşı insan şəklində təsvir edirdilər. Burada axirət dünyasına inam güclü idi. Ölənlerin ruhunu Oziris mühakimə edirdi. Məbədlər allahların evləri hesab edilirdi. Səhra allahı Ozirisi öldürür. Lakin İzidanın köməyi ilə Oziris dirilir. Allah Set ilə eşşəkbaşı təsəvvür edirdilər. Misirlilərin etiqadlarına görə, ruh heykəlləri də yaşada bilər.

Misir tarixi, incəsənəti Misir mifologiyasında əks olunur. Mifologiya əsasən Ranın çağırdığı məclisdə kişi allahları Lu, Geb, Nu, qadın allahlarından isə Teftun, Nut, günəş allahı kultu Şumer və Akkad rituallarına nisbətən daha mühüm rol oynamışlar. Qədim Misirdə «günəş» mifologiyasının elə elementləri vardır ki, onlar Oziris haqqında mifdən köklü surətdə fərqlənir. Misir «mifoloji konsepsiyası» elə bir konsepsiyadır ki, onun köməyi ilə misirli insana adi görünən anlayışlarla obrazlar, hadisələr izah olunur və həmin hadisələr «allahlar dünyasına» mənsubdur. «Allahlar dünyası» ifadəsi mövcud olan kimi mifologiya bilavasitə insan əqli və hissi ilə əldə edilə bilməyən nə varsa, günəş, səma və s. qədim misirli «allahlar dünyasına» daxil edirdi

«Misir mifologiyası»nı Şərq mifologiyasının yekunu hesab etmək olar. «Mif» ifadəsində Misir mifologiyasının müəyyən tərkib hissəsi öz əksini tapmışdır. Belə bir şəraitdə fəlsəfi fikrin formalaşması və inkişafı iki istiqamətdə gedirdi. Onun biri Teoqoniya, digəri isə Kosmoqoniya adlanırdı. Allahların meydana gəlməsi haqqında əfsanələr, dastanlar, «teoqoniya» (yunanca – teos – Allah, goneia – yaranma, meydana gəlmə) adlanırdı. Dünyanın, kainatın mənşəyi haqqında əfsanələr, rəvayətlər isə «kosmoqoniya» adlanırdı («kosmoqoniya» – yunan sözüdür, mənası kainatın, dünyanın yaranması haqqında təlim deməkdir).

Misirdə və Babilistanda tədricən allahların meydana gəlməsi haqqında əfsanələr dünyanın mənşəyi haqqında əfsanələrə, rəvayətlərə çevrildi. Bir qədər sonra göy cisimləri, vaxtı müəyyən etmək və astronomik öncəgörmə üçün vasitə kimi deyil, həmçinin dünyanın yaratıcısı, daima ona təsir göstərən bir qüvvə kimi başa düşülürdü. Babilistanlılar Ayı baş göy cismi, «allahların allahı», gecələr işıq verən, ulduzları isə Allah-tanrı adlandırırdılar. Onlar Ayı yeni həyata, diriliyə,

canlanmaya çağıran əbədi həyat simvolu hesab edirdilər. Günəşi digər göy cisimlərinin parıltısının qarşısını alan bir qüvvə sayırdılar. Buna görə də, onlara elə gəlirdi ki, Günəş qaranlıqlar mənbəyidir, yeraltı dünyanın qüvvəsidir, bu səbəbdən də o, bəşəriyyətə ölüm gətirir. Qədim miflərdə – əsətlərdə xeyirlə şər arasında gedən mübarizə, Babilistanda, Misirdə işığın qaranlıq üzərində qələbəsi kimi təsvir olunurdu. İşıq allahı dünyanı idarə edən qüdrətli qüvvə hesab edilirdi.

Misir və Babilistanın sonrakı inkişaf mərhələlərində, eramızdan əvvəl II minillikdən başlayaraq kortəbii materialist baxışlar meydana gəldi. Buna baxmayaraq, bu ölkələrin iqtisadi, siyasi və mədəni həyatına din güclü təsir göstərdi. Bununla birlikdə bir sıra müdriklər özlərinin məntiqi mühakimələrinin gücünə arxalanaraq materialist fikirlər söyləyir, dinə qarşı çıxırdılar. Məsələn, Qədim Misir ədəbiyyatının məşhur əsəri «Arfist nəğməsində» dindarlıq, bədbinlik pislənilir, «axirət» dünyasında xoş həyat olacağı inkar edilir və yer üzərində gözəl bir həyat qurmaq arzusu tərənnüm edilir. Bu nəğmədə deyilir: «Ürəyinə qüssə-kədər salma, öz işlərini istədiyini kimi et, nə qədər ki, ağlamaq günü gəlib çatmayıb qəmgin olma, həm də ağlamaq heç kəsi məzardan geri qaytarmayacaqdır. Heç kəs özü ilə heç bir şey aparmayacaqdır. Ölənlərdən heç biri hələ geri qayıtmamışdır ki, «axirət» dünyası haqqında bir şey söyləsin».

Qədim məxəzlərin başqa birisində göstərilir ki, insan öləndən sonra onun bədəni torpağa çevrilir. Kim öz adını əbədləşdirmək istəyirsə, «axirət» dünyasındakı həyat haqqında xəyallara, xülyalara deyil, özünün yer üzərindəki əməllərinə güman gətirsin.

Materialist fikirli müdriklər müqəddəs yazılardakı əhəmkamlara inanmağın və təbiətin sirli qüvvələri qarşısında təzim etməyin əleyhinə idilər. Qədim Misir abidələrində təbiət

hadisələrinin ilkin maddi əsası olması haqqında fikir bir rüşeym halında irəli sürülmüş, bütün mövcudatın əsasını su və havanın təşkil etməsi, hər şeyin daxilində hava olması haqqında fikirlərdə irəli sürülmüşdür.

Beləliklə, bu ölkələrdə dini-idealist dünyabaxışına qarşı mübarizədə sadələvh-materialist baxışlarda yaranır və inkişaf edirdi. Qədim Misirin inkişaf etməkdə olan təsərrüfat həyatı elmi biliklərin genişlənməsini və bunların həyatda tətbiq edilməsini tələb edirdi. K.Marks «Kapital» əsərində yazır: «Nil çayının daşdığı vaxtları hesablayıb bilmək zərurəti Misirdə astronomiya elminin və bununla birlikdə, əkinçiliyə rəhbərlik edən kahinlər zümresinin hökmranlığını yaratmışdır» (Kapital, I cild, səh. 436).

Misirdə hələ çox qədimdən, ili 12 aya və hər ayı 30 günə bölən ilk təqvim mövcud idi. Müntəzəm astronomik müşahidələr aparmaqla qədim misirlilər ulduzları və planetləri fərqləndirirdilər. Təbiətin öyrənilməsi, dünyanın sirlərini izah edə bilən səbəblərin axtarılması belə bir nəticəyə gətirib çıxardı ki, insanları əhatə edən şeylərin mahiyyətini bu dünyadan kənarında olan hər hansı bir ruhi varlıqla deyil, şeylərin və təbiətin özündə axtarmaq lazımdır.

Qədim Misirdə olduğu kimi, Babilistanda da ilk kortəbii materialist baxışlar meydana gəlir və inkişaf edirdi. O dövrdə yaradılmış «Ağanın qul ilə söhbəti» adlı məşhur ədəbi əsərdə dini ehkamlar tənqid edilir, Allaha qurban verməyin, «axirət» dünyasında mükafata ümid bağlamağın mənasızlığından danışılırdı. Lakin bu sadələvh materialist baxışların rüşeymləri Babilistanda hakim din təlimləri tərəfindən sıxışdırılıb meydana çıxarılırdı. Ümumiyyətlə, Misirdə və Babilistandakı kortəbii-materialist baxışların rüşeymləri nə qədər zəif olsa da, qədim dünyada, xüsusən, Yunanıstanda elmin və materialist fikrin inkişafına da təsir göstərmişdir.

Antik yunan fəlsəfəsi də fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü

formalarından biri olan mifologiya ilə varislik əlaqələri ilə 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. Əvvəldə dediyimiz kimi, 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 mifologiyamı fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formalarından biri hesab etmək olar.

Yunan alimlərinə fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü haqqında fikir yürütmək imkanı verən əsas mənbələr Homerin «İliada» və «Odiseya» 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 «İliada» və «Odiseya» adlanan epik poemaların müəllifi hesab etmişlər. Araşdırmalar göstərir ki, «İliada» eramızdan əvvəl VIII əsrdə, «Odiseya» isə bir qədər sonra yaradılmışdır. Bu əsərlərin əsasını axeylilərin Troya sakinlərinə qarşı

müharibələri və qədim yunan qəhrəmanı Odisseyin səyahəti təşkil edir. O dövrdə Yunanıstan həyatının tam təsviri, xalqların dünyagörüşünün əsas cizgiləri, mifologiya, kosmologiya, sosial nəzəriyyələr haqqında bilgiler məhz bu əsərlərdə verilmişdi. Homerin kosmologiyası kifayət qədər sadədir: səma, yer və yerin altı (Tartar – ölümlər səltənəti). Səma (göy qübbəsi) misdəndir, yer – hərəkətsiz dəyirmi müstəvidir, yerlə səmanın arası yuxarı hissədə efirlə, aşağı hissədə isə hava ilə doludur. Göy qübbəsi dirəklər üstündə qərarlaşıb, həmin dirəkləri 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, biri-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. İlk 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 nəslə haqqında (bu, əslində, tarixin dövrləşdirilməsidir) yazır: qızıl, gümüş, tunc, qəhrəmanlıq və dəmir dövrləri. Onun fikrincə, ilk nəslə 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 düşər 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. Hesioda görə, hər şeyin əsasında dünyanın və ondakı həyatın yaranmasından daha əvvəl mövcud olmuş qarmaqarışlıq, qeyri-mütəşəkkil aləm («xaos») durur. O, həmin qarmaqarışlıqlığı 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 qarmaqarışlıqdan yaranır. Proses belə baş verir: bir tərəfdən Geya (yer – torpaq) və Eros (müəyyən həyati qüvvə), digər tərəfdən isə Erebus (qaranlıq) və Nixs (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 qoyduğu suallar yalnız dini xarakter daşıyırdı. 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? Vardövlət necə paylandı və vicdanlamı bölündü?»<sup>19</sup>.

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 ölümlər səltənətinin keşikçisi üçbaşı köpək Serberi ram edir, amansız qisas ilahələri Erinlərin gözlərini yaşardır və onlar Evridikanın geri qayıtmasına razı olurlar. Lakin bir şərtlə ki, ölümlər səltənətindən çıxanadək Orfey bir dəfə də olsun geri boylanmasın və arxasınca gələn arvadına baxmasın.



Bu qadağanı pozan Orfey geri baxan kimi Evridika ölümlər səl-tənətində gözdən itir.

Qədim Yunanıstanda Orfeyə aid edilən əsərlər, o cüm-lədən orfik himnlər geniş yayılmışdı. Fəlsəfəyəqədərki dün-yagörüşünün 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 tutur-dusa, orfiklərdə bunun əksinədir: həyat – iztirablardır, cismin içində olan ruh tam dəyərli deyil. Bədən ruhun tabutu və zin-danıdır, həyatın məqsədi ruhun bədəndən azad edilməsidir.

Rəvayətlərə görə, Orfey və onun tələbəsi Musey birlikdə yazdıqları şeirdə – mahnıda dünyanın və allahların mənşəyi haqqında müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Guya Xronos Allahı kaos (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 qüvvətlənib. 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 qarşılıqlı münasibəti 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.

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 səciyyələnmiş, əksər hallarda onlara pərəkəndə şəkildə olsa da, müdrik fikirlər şamil edilir. Bu kəlamlarda həm davranış normaları nümayiş etdirilir, həm şəxsi müsbət əxlaq keyfiyyətlər, həm də cömərdlik 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, Korinflı 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 yağlı say», «özgülər yanında arvadınla nə deyişmə, nə də dilxoşluq etmə; birincisi – səfehlik, ikincisi – ağılsızlıq əlamətidir», «özünə tay olanlardan arvad al, çünki səndən daha nəcabətliyərdən qız alarsansa, qohum yox, özünə ağa qazanarsan», «lağlağının istehzalarına gülmə, çünki onun ünvanladığı adamlar sənə nifrət edərlər», «varlandığında qürrelənmə, ehtiyac içində olduqda (yoxsul ikən) alçalma».

Yunan müdriklərinin digər nümayəndəsi **Afinalı SOLON** insanları əxlaqi saflığa, həzz və izzətə uzaq olmağa, düzlüyə, dostluqda səmimiyyətə, işdə məsuliyyətə, həmvətənlərinə hörmət etməyə çağırır. Solon demişdir: «izzət 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 xeyirli məsləhət bil», «dikbaş olma», «pislərlə oturdurma», «allahlara etiqad göstər», «dostlarına hörmət et», «görmədiyini danışma», «bilirsən – dinməz ol (sus, danışma)».

Üçüncü müdrik **Makedoniyalı XİLON** insanların özlərini dərk etmələrini vacib sayır, insanlara – həmyaxınlara qayğı ilə yanaşmağı, mərhumu unutmamağı, böyüyə hörmət etməyi, haqq-ədalətə üstünlük verməyi, qanunlara tabe olmağı, insanı bağışlamağı vacib bilir. O, aşağıdakılara əməl etməyi məqsədemüvafiq hesab edərək deyirdi: «özünü tanı», «yaxınlarını (doğmalarını) pisləmə, yoxsa elə bir şey eşidərsən ki, peşiman olarsan», «dostların gildə nahara tələsmə, bədbəxtlik üz verdikdə isə onlara qaça-qaça get», «mərhumu təriflə (mədh et)», «böyüyə hörmət et», «özgülərin işinə

qarışana nifrət bəslə», «rüsveyçı gəlirdənsə, zərərə üstünlük ver; birincisi həmişə məyusluq gətirəcək, ikincisi isə cəmi bir dəfə məyus edəcək», «əgər bədxasiyyətsənsə, təmkinli ol ki, səndən qorxmaqdan, sənə hörmət etsinlər», «qoyma dilin ağlını qabaqlasın», «əlini yelləmə, çünki bu ağılsızlıqdır», «qanunlara tabe ol», «sənə zərər (ziyan) vurublarsa – bununla barış, təhqir ediblərsə – qisas al».

**Miletli FALESİN** müdrik kəlamları da diqqətəlayiqdir. O, insanları düzlüyə, saflığa, müqəddəsliyə çağırır, zahiri gözəlliyə aldanmamağa, şərəfsiz adamlara nifrət etməyə, valideynlərə məhəbbətlə yanaşmağa, mübarizliyə, tənbel olmağa səs-ləyir. 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», «dö-zülməz nədir? – tərbiyəsizlik», «zəngin olsan da bekar qalma», «sənə yazıqları gəlməkdənsə, qoy qibtə etsinlər (mərhəmət doğurmaqdansa qibtə (həsəd) doğur)».

Yunan müdriki **Lesboslu PİTTAK** sirri başqasına vermə-məyi, bədbəxt adamlara hörmətlə yanaşmağı, dostu pisləməməyi, düşməni tərifləməməyi, ehtiyatsızlıq etməməyi məsləhət görür. O deyir: «nə etmək istədiyini barədə danışma, alınmaz – gülünc olarsan», «bədbəxti (bəlaya düşər olanı) danlama, bunun üçün allahların qəzəbi var (kifayətdir)», «yaxınların sənə kiçik zərər vurubsa – döz», «dostunu pisləmə, düşməni tərifləmə, bu – ehtiyatsızlıqdır (əlverişli, səmərəli deyil)», «möminlik, tərbiyə, təmkin, şüurluluq, düzgünlük, sadıqlıq, təcrübə, diribaşlıq, yoldaşlıq, çalışqanlıq, təsərrüfatçılıq və ustalığın qeydinə qal».

Yunan müdriklərinin nümayəndəsi **Priyenli BİANT** 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 qüsurlunu 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 müdrikinin axırıncısı **Korinflı PERİANDR** 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».

Müdrüklərin 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, qədim-antik dövrə qədər insan necə müdrük olsa da, dini şüur çərçivəsindən kənara çıxıb bilirdi. Ancaq fəlsəfə yarandıqdan sonra filosoflar idealist fikirlərlə yanaşı, həm də dünyanın maddiliyi və onun inkişafının qanunauyğunluqları haqqında xeyli materialist fikirlər də söylədilər. Növbəti fəsillərimizdə bu məsələlərə aydınlıq gətiriləcəkdir.

## **2. ANTIK 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, Afinaada 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 Şərqi fəlsəfəsi – xüsusilə Misir, Babilistan, Hindistan və Çin filosofları böyük təsir göstərmişlər. Şərqi riyaziyyat, həndəsə, astronomiya, kosmologiya, coğrafiya kimi təbiət elmləri də antik yunan fəlsəfəsinin inkişafında az rol oynamamışlar.

Məşhur alman fəlsəfə tarixçisi **Vilhelm VİNDEL-**

**BAND** /1848–1915/ 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 qətiyyənlə 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 bilgiler aldılar, onları Yunanıstanda elmin və fəlsəfənin inkişafına yönəldilər.

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 veltgeschichte lichen Entwicklung« Breslau, 1852/ «Dünya fikir tarixinin inkişafında din və fəlsəfə» adlı kitabında yunan fəlsəfəsinin birbaşa Şərq elmi ilə əlaqədar olduğundan danışaraq deyirdi ki, yunanlar Şərqi 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 Şərqi 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 təfəkkürü üçün daha çox səciyyəvi olan əsatirlər, din və insanların animistik təsəvvürləri ilə varislik əlaqələri ilə bağlı olduğu bu gün heç kəsdə şübhə doğurmur. Antik cəmiyyətin filosofları həm də Şərqlə 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 ol-



muş, 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, sadələvh 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 VI–V 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 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.

### 3. 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 yaratıcıları 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 mühakimələrinin gücünə arxalanan miletli filosoflar kainatın yaranması, gerçəkliyin inkişafının qanunauyğunluqlarını sadələvh materializm, kortəbii dialektika mövqelərindən izah etmiş, dünyanın dərk olunması haqqında maraqlı fikirlər söyləmişlər.

Milet məktəbinin 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 bilgilerimiz 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 Şər q mənşəli olduğu ehtimal edilə bilər. Ona görə ki, o, bu fikri Babilstanda ulduzları öyrənənlərin hesablamaları ilə tanışlıqdan sonra söyləmişdi.

M.Fales hər şeyin əsasını suda görürdü. Onun bu konsepsiyası aşağıdakı kosmoloji müddəalara əsaslanırdı: möv-

cudat 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 qatılması 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 bərabədirsə, 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 Yunanistanın riyaziyyatçıları» /M., 1959-cu il/ kitabında göstərmişdir ki, həqiqətən Fales misirlilərin və vaviloniyalıların 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 olmuşdur.

## ANAKSİMANDR

Milet naturfəlsəfəsinin ikinci görkəmli nümayəndəsi **ANAKSİMANDR** /e.ə. 611–546/ idi. O, 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, Anaksi-

mandrın müasirləri onun fəlsəfi və kosmoqonik baxışları haqqında az da olsa təsəvvür yarada bilməşlər.

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» adlandırır. Apeyron əbədi, sonsuz varlıq hesab olunurdu. Anaksimandr apeyonu – 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 balıgabənzər 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 döv-rəyə 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, onla-

rın səbəbini təbii yolla izaha cəhd göstərmişdir. Anaksimən 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. Anaksimənin 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. Anaksimən 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 olacaqsas, hətta allahlar və ilahi şeylər də havadan yaranmış və gələcəkdə də havadan əmələ gələcəkdir. Anaksimən 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.

Anaksimənin kosmoqonik görüşləri də maraqlıdır. Onun kosmoqoniyası yunan metereoloji ənənələrinə əsaslanır. Sələfi Anaksiməndrdən fərqli olaraq onun fəlsəfəsində işıq-qaranlıq, isti-soyuq kimi əksliklər gerçəkliyin izahında əhəmiyyətli rol oynamır. Anaksimən çox vaxt gündəlik həyatdan və təcrübədən götürdüyü bənzətmə /analogiya/ metoddan 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 Anaksimən belə bir



misal gətirir: başımızın ətrafında papağımız fırlandığı kimi göy qübbəsi də Yerın ətrafında fırlanır. Həmin müqayisələr Anaksimənin təliminə Yunan təbii elmi tefəkkürünə, 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 ağılabatan fikirlər söyləmişlər. Milet naturfəlsəfəsinin yaradıcılarının fəlsəfi baxışlarının və kosmoqonik fikirlərinin təhlilindən aydın olur ki, qədim zamanlarda materializmin dialektika ilə birləşdirilməsinə səy göstərilmiş, fəlsəfə ilə əsətlərlərin, 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 Şərqlə mənşəli olmuş və özləri də Şərqlə fəlsəfəsinə keyli 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 Antisfəndən aldığı məlumatlara 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 İrənin dini mətnləri, hindlilərin upanişadları ilə səslənməsi göstərir ki, onun Şərqlə filosofları ilə intellektual əlaqəsi olmuşdur. Heraklitin əsərləri əsasən fraqmentlərdən ibarət olmuş, eyni zamanda «Təbiət haqqında» adlı əsəri müəyyən edilmişdir. Bəzi mənbələrdə bu əsəri «Muza» adlandırılır /qədim yunan mifologiyasında «Muza» elm və sənət ilahələrindən biri olmuşdur/. O əsərdən 130 fraqment zamanəmizə gəlib çatmışdır.

Diogenin dediyinə görə, bu kitab üç hissəyə bölünür: «Kosmos haqqında», «Dövlət haqqında» və «İlahiyyət 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 dövrəni atəşin dəyişilməsi ilə izah etmək olar. Heraklit bu barədə göstərmişdir: «Əmtəələr qızıla, qızıl da əmtəələrə mübadilə edildiyi kimi, hər şey atəşə, atəş də hər şeyə mübadilə olunur»<sup>1</sup>.

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 qiymətləndirmişdi.

E.Heraklit dünyanın maddiliyi fikrini müdafiə edir və kainatın heç bir xarüqələdə 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»<sup>2</sup>.

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»<sup>3</sup>. 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 prosesin-

dədir. 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»<sup>4</sup>. 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»<sup>5</sup>; «Soyuq şey istiləşir, isti şey soyuyur, rütubətli quruyur, quru rütubətləşir»<sup>6</sup>. 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»<sup>7</sup>. 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 dərk hiss üzvlərinin və təfəkkürün vasitəsilə həyata keçirilir. Heraklit qeyd edirdi ki, idrak hissi qavrayışdan başlanır. Hiss üzvləri tək-tək şeylər haqqında məlumatdır. 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»<sup>8</sup>. 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 sadələvh materializm idi, o hərəkətin sonsuzluğu ideyasını başa düşmür, təbiəti tərkib hissələrinə bölüb öyrənməyi bacarmırdı. Engelsin dediyi kimi, yunan filosofları təbiət hadisələrinin ən ümumi rəhbərliyini təfsilatı ilə isbat edə bilmirdilər. Bütün bunlara baxmayaraq Heraklit gerçəkliyə həm dialektikəsinə, həm də materialistəsinə yanaşmağın gözəl şərhi 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 yaranmışdı.

«Eley məktəbi»nin inkişafı Kolofonlu Ksenofanın, Eleyli Parmenidin və Eleyli Zenonun adları ilə bağlıdır.

## KOLOFONLU KSENOFAN

Eley məktəbinin yaradıcılarından biri **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<sup>9</sup>. 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, xarıqüladə 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»<sup>10</sup>. 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 məhvölma mənasında qəbul edirdi. Aristotelin dediyi kimi: «Vahid mahiyyəti qəbul edən Ksenofan heç bir şey izah edə bilmədi»<sup>11</sup>. Ksenofan dünyanı tam bütövlüyündə

Allah hesab edirdi. Bunlarla birlikdə onun fikirlərində materialist mahiyyət olduğunu da inkar etmək qeyri-mümkündür. Ksenofanın fikirlərinin materialist istiqaməti aşağıdakı tezlərdə özünü açıq-aydın göstərir: «Hər şey torpaqdan yaranır, hər şey son nəticədə torpağa çevrilir, torpağa qayıdır». O, insanın mənşəyini belə izah edirdi: «Biz hamımız torpaqdan, sudan doğulmuşuq». 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 **Parmenid** /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 təkəkdir, əbədidir, dünyada ondan başqası yoxdur»<sup>12</sup>. 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. Parme-

nid varlığın hərəkəti və inkişafını tamamilə inkar edərək yazırdı ki, dünyada mövcud olan nə varsa, hamısı varlıqdır, varlıq məkanı tamamilə doldurduğu üçün hərəkət mümkün deyildir. «Təbiət haqqında» əsərinin birinci hissəsinin əvvəlində o deyirdi: «Var olan o şeydir ki, o, olmaya bilməz, yəni bu, varlıqdır». Bütün bunları Parmenid gerçəkliyin rəasional yolla öyrənilməsi nəticəsində əldə edilən əsl həqiqət adlandırır. 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 rəasional 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 hə-



rəkətdə deyildir<sup>13</sup>.

Varlıq hiss üzvləri ilə deyil, insan əqli vasitəsilə dərk olunur. Zenon hissi idrakı rasiional idrakdan ayırır, axırını 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 göstərir: «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

tısbəğanın olduğu nöqtəyə çatana qədər, tısbəğa 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 razılaşımaq olarmı? Əlbəttə yox. Əslində Axilles qurbağaya 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 adlandırır? 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, fəvqəltəbii 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 eramın 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 **ARXİTİN /e. ə. V əsrin yaxınlığında yaşamışdır/** adını çəkmək olar.

Pifaqorçuların kiçik nəslinin nümayəndələrindən isə **QİLİASIN /e. ə. V–IV əsrin ortaları/**, **FİLOLAYIN /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 (bunları 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 materialiyasına, nə də Heraklitin atəsinə 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 məhvədlməzliyindən 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: «Şeylər gözümüzün qabağına gələn kimi bizdə müdriklik başlayır». Empedoklun fəlsəfəsi metafiziki mexaniki xarakterə malik idi. Bu özünü, inkişaf etmə, 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, ömrünün sonuna qədər Lamisakə 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 keyfiyyətə 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 ona görə meydana gəlir 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 Yerın kölgəsinin onun üzərinə düşməsi ilə izah edirdi. Fəzadan yerə düşən meteoritləri /metal və ya daş kütləsini/ 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 Levkip və Demokritin atomizmi üçün əsas yaratdı. Empedokl və Anaksaqorun fəlsəfəsini İoniya filosoflarının mate-

rializmindən yunan atomistləri Levkipp və Demokrit fəlsəfəsinə keçid mərhələsi kimi qiymətləndirmək olar.

## QƏDİM YUNAN ATOMİSTLƏRİ

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

### LEVKİPP

**LEVKİPP /e. ə. 500–440/** Miletə 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, sovet filosofu və tarixçisi Makovelskinin araşdırmaları sübut edir ki, Levkippin filosof kimi mövcudluğu tarixi həqiqətdir. O, Miletə 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, ha-



disələr 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»<sup>14</sup>. Levkippin bir xidməti də ondan ibarətdir ki, o, eleylilərin dəyişməz varlığı ilə Heraklitin daim dəyişən varlığını dialektikcəsinə birləşdirdi.

Antik materializmdə atom anlayışı keyfiyyətə 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 ardıcılıqla şərh verərək, fikirlərini daha tutarlı dəlillərlə əsaslandırılmış 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 Efiopiyaya 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 yunanlılar arasında birinci ensiklopedik zəka adlandırmışdır. Həqiqətən, Demok-

rit 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 keyfiyyətə 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 qızdır, 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 məhv edilməzliyi və yaradılmazlığı ideyasını özündə qəbul edirdi. Bu fikirlərlə Psevdo-Plutarx da razılaşırdı: «Demokrit kainat

tın 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<sup>15</sup>. 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, məhvədməzliyi, 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. Dünyalar arasında böyük 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 şərtədir. Sise-ron 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 maraqlı 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 İnan şahının taxt-tacına sahib olmaqdan üstün tutardım»<sup>16</sup>.

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 biruzə verir.

Bunlar onu göstərir ki, Demokrit hissi idraka əsas yer verir və onun rolunu əvəzənməz 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 rəsonal idrakın da rolunu və əhəmiyyətini rədd etməirdi. Sekst Empirik yazırdı: «Demokrit iki növ bilik haqqında danışırırdı. 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 – rəsonal məntiqi idrak isə ondan fərqlidir.

Demokrit təlimində söhbət hissi, məntiqi və ya rəsonal 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 idrakin və ya rəsonal məntiqi idrakin 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 rəsonal 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 məqsədmüvafiq olardı. O, iddia edirdi ki, Allahın varlığını insanlar əql vasitəsilə uydurublar. O, allahların yaranmasının materialist anlayışını vermişdir. Demokrit demişdir: «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»<sup>17</sup>.

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», «İrrəsonal 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, «müdrək adam qanuna fikir verməməli, azad yaşamalıdır».

Demokritin digər bir sıra müdrək fikirləri də diqqətimizdən kənar 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 pisdır. 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 yerdən, 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 giz-

lində, 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»<sup>18</sup>. 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. Demokritə görə, 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 narahatçılıq 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.

#### 4. 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 İrana 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 polisində işlərinə iştirak etməsinə imkan verirdi.

Belə bir şəraitdə fəlsəfənin, digər elmlərin və natiqlik mədəniyyətinin inkişafı üçün geniş imkanlar meydana gəlmişdi. 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 olmalı-

dırlar». Belə müdriklər antik fəlsəfənin klassik mərhələsində meydana gəldilər. Onlardan sofistlərin, Sokratın, Platonun, kiçik Sokrat məktəblərinin, Aristotelin adını çəkmək olar.

## SOFİSTLƏR

**Sofist** – 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, Gippi, Prodik və Antifontun adlarını çəkə bilərik.

## GEORGİ

**GEORGİ (e.ə. 483–373)** Empedoklun tələbəsi olmuş, Eley məktəbi nümayəndələrinin, Demokritin təliminə diqqət yetirmiş, relyativizm 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 tezisə doğruluğunu belə izah edirdi:

«Əgər nəşə 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 nəşə 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 işə 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 Fra-zimax və Kritiynin, Georginin tələbələri – Elkidam, Likaf-ron və Polemonun adını çəkmək olar. Onların fəlsəfi görüşlə-ri 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 ibadətqahının kahinindən xahiş edib ki, Allahdan soruşsun, görək «dünyada Sokratdan müdrik bir adam varmı?», guya Allah cavab verib ki, «ondan müdrik heç kəs yoxdur»<sup>19</sup>. 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 zara-fatla 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 tərzini, 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 adlandırır. Sokratın Ksantippadan üç oğlu vardı: Lamprok, Sofroniks (Sofroniks Sokratın atasının adı idi) və Meneksen.

Müdrüklük 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 sadələvh idealizmə oxşamırdı. Sokrat materiya ilə ruhun qarşılıqlı münasibətini qəbul etmirdi. Onun idealizmi rəasional 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 edibse, 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-qiymətinə müəyyən edə bilər. Onlardan istifadə edərək xeyir görür və özünü bədbəxt hadisələrdən qoruyur»<sup>20</sup>. Sokratın fikrincə, öz-özünü dərk etmə, 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» adlandırır. Sokrat göstərir ki, əsl həqiqətə nail olmanın zəmanətvericisi «Daymonion» olmalıdır. «Daymonion» (ilahi qüvvə, Allah, Tanrı deməkdir). Ksenofontun dediyinə görə, Sokratın «Daymonion»unu müxtəlif mənalarda başa düşürdülər. Məsələn, A.F.Losyevin fikrincə, Sokratın «Daymonion»u vicdanın, əqlin səsi idi. Sokratın «Daymonion»unda onun özünün şəxsi əqli, vicdanı, zəkası və ya sağlam fikri ifadə olunurdu. F.Nişşenin nöqtəy-nəzərincə, Sokratın «Daymonion»u «instinkt və şüurun birbirini 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, qanun-

lar 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 razılaşıır, 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 tərifə 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 bilərmə, zor işlədə bilərmi, oğurluq edə bilərmi – sualına cavab verən Sokrat hesab edir ki, bu məsələyə konkret yanaşmaq lazımdır. Düşməne münasibətdə bunlar ədalətli hərəkətlərdir, dost 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 yapışmasında 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, müəyyənədicə rol oynayan bir məsələ idi: qanunlara ciddi əməl olunması və dövlətin bacarıqla idarə edilməsi. Sokrat həyatı 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 vərdislərə 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

yyələnəcək, 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 irəliyə 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, tələbələrle 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 platonizmin banisi kimi tanınmışdır. Onun atası Yunanıstanın axırıncı çarı Kodrin, 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 şeir də yazarmış. Bir dəfə o, Sokratın keçirdiyi müsahibədə iştirak edərkən ona heyrətlə qulaq asdıqdan sonra

yazdığı şeirlərini 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, yenedən Afinaya qayıtmışdır. Bir neçə il Afinanın ictimai həyatında fəaliyyət göstərmiş, daha sonra Cənubi İtaliyaya, Siciliyaya səfərə çıxmışdır. Həmin səfərdə Platon uğur qazana bilməmiş, yenedən 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» (tərif, 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», «Meksen», «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 Meqaeraya 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 tərəküründə 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 «Qanun» («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, əbədiyinə 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 nəzəriyyəsinə 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-nəzərinə, 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 predmetlərdən 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 adlandırır. 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 «iyerarxiyası» (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», «Qanun», «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 ikiye 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, dialektikəsinə düşünesən, yəni nəyinsə eyni zamanda həm mövcud olduğu, həm də mövcud olmadığını qəbul edəsən. Platonun hə-

min 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 idealizm mövqeyi onun idrak nəzəriyyəsində aydın görünür. Həmin məsələyə o, «Fədr» və «Menon» dialoqlarında toxunur. Platon hissi idrakı rəasional 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 ideyaları hələ bədənə 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 gəncə 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 açmışdır.

Platonun qnoseoloji və ontoloji baxışları onun ruh haqqında anlayışlarına uyğun gəlir. Onun fikrincə, ruh qeyri-cismanidir, ölməzdir, o, bədənə birlikdə meydana gəlmir. Ruh əbədi mövcuddur. Bədən ona birmənalı tabedir. Ruh üç his-



sədən ibarətdir: ruhun ən yüksək hissəsi əqlidir; ikinci hissəsi iradə və xeyirxah istəklərdən ibarətdir, üçüncüsü, ruhun ən aşağı hissəsi – istək və həssaslıqdan ibarətdir. Platon göstərdirdi 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 sadıq 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 təqlid etmə, 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»<sup>21</sup>.

Platonun kosmoloji təsəvvürləri haqqında danışarkən qeyd etmək lazımdır ki, 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 yaratıcısı (demiurqu) Allah özü dünyada müəyyən qayda və ardıcılıq yaratmışdır. O bildirir ki, kosmos ruhu və əqli olan canlı varlıqdır, o, Allah tərəfindən yaradılmışdır<sup>22</sup>.

Platonun sosioloji baxışları haqqında nə demək olar? Platon həmin məsələyə iki əsər həsr etmişdir. Onun biri «Qanun», 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 vermədikdə, onlar bir-biri ilə qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşadıda 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, qədirbilməz 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 müəyyən-

ləşdirir. 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 yaxşılardan 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 mümkün 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 mənafehdən üstün tutmalarını necə təmin etmək lazım gəldiyini bütün təfərrüatı ilə göstərmişdir. Platona görə, təxminən, on səkkiz yaşına çatanaqədək bütün uşaqlar – həm oğlanlar, həm qızlar dövlət internatlarında tərbiyə edilməlidir. Daha sonra müxtəlif sınaqlar vasitəsilə iki il ərzində idarəçilik qabiliyyəti olanlar müəyyən-ləşdirilməlidir. Onlar döyüşçü, yaxud sənətkarlığa hazırlaşanlardan ayrılmalıdırlar. Sınaqların gedişində fiziki hazırlıqla mənəvi sağlamlıq hərtərəfli yoxlanılmalıdır. Platon fiziki sağlamlığı mənəvi 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 yüksəl-

tməlidirlər. 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 mənafehin cəmiyyətin mənafehərindən üstün tutulması üçün zərər qədər də imkan verməmək məqsədilə həmin adamlara nə ailə qurmağa, 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 məlumatlı olduqları üçün iş maneçilik törədə bilərlər. Platon hökmdarlara qeyri-məhdud hakimiyyət verilməsinin zəruriliyini onunla əsaslandırır ki, idarəetmə də elə, məsələn, hakimlik kimi mürəkkəb bir sənətdir. Platonun fikrincə, hazırlıqsız adama hökumətə rəhbərliyi tapşırmaq savadsız adama cərra-

hiyyə əməliyyatı zamanı cərraha nə etmək lazım gəldiyinə dair məsləhətlər verməyə 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 lazımı müalicə kursunun onun özündənsə, həkim tərəfindən müəyyənləşdirilməsi daha məqsədəuyğun olduğu kimi, hansı siyasətin və hansı qanunların xalqın mənafeələrinə daha uyğun gəldiyini də hökmdarlar – ölkəni idarə edənlər daha yaxşı bilirlər.

Platon fikirlərini yekunlaşdıraraq aşağıdakı nəticələri çıxarır: birincisi, ölkəni idarə etmə özü bir sənətdir. İkincisi, adamlar anadangəlmə idarə etmə qabiliyyətləri baxımından bir-birindən fərqlənirlər. Üçüncüsü, idarə etmə qabiliyyəti ilə fərqlənənlərə bu sənət öyrədilməli və onlar təlim keçdikdən sonra cəmiyyətin hakimləri olmalıdırlar. Dördüncüsü, bu adamlar idarə etmə 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 idarə etmənin mədəniyyət, tibb və i.a. kimi sənət olması fikrini bölüşümlər. İkincisi, Platonun dəlillərinə qarşı daha qüvvətli etiraz onun qənaətlərinin mühakimələrdən doğmadığını göstərmək cəhdindən ibarətdir. Belə ki, məsələn, idarə etmənin peşə olduğunu və fərdlərin sənətə anadangəlmə qabiliyyətlərinin müxtəlif meylini təxmin etsək də, belə fəaliyyət növü üçün həmin adamların seçilməsinin zəruriliyi ilə 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 özünüdarə şəraitində mümkündür. Bu isə o deməkdir ki, son məsuliyyəti xalqın özü daşmalıdır.

Platonun etik baxışları da böyük maraq doğurur. Onun maraq dairəsinə xeyir və şər kateroqiya daha dərindən daxil olmuşdu. Platonun fikrincə, şər biliklərin azlığından doğur. O inanırdı ki, insanlar xeyirin xeyir olduğunu anladıkları zaman pis əməllərə heç vaxt yol verməyəcəklər. Yeni əsas məsələ düzgün olanın, «yaxşı»nın, səadətin, rifahın nə olduğunu mənimləməkdən ibarətdir.

Bəs onda insanların düzgün həyat haqqında fikirləri belə fərqli olduğu halda, 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 yiyələnmişdir. O yazırdı ki, biliklərə sahib olan kəs lazımı şəkildə yaşayacaq, lakin bəzi adamlar müvafiq biliklərə malik olmadan yaxşı yaşaya bilirlər. Amma onlar bunu düşünmədən, kortəbii sürətdə edirlər. Yalnız zəruri biliklərə yiyələndikdən sonra gələcəyimizin də lazımı 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 xeyirxahlıq 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 ısrarlıdır.

Platonizm dini fəlsəfəyə nəhəng təsir göstərmişdir. Çünki əxlaqın «Oğurluq etmə», yaxud «Öldürmə» kimi qanunları Platonun baxışlarında da mütləq 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 rəşional, 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 ardıcılardan – kiçik Sokrat məktəbinin nümayəndələrindən aşağıdakı filosofların adlarını çəkmək olar: Ksenofont, Meqaralı Evklid, Miletli Evbulid, Antisfen, Sinoplu Diogen, Kirenlili 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 vəsiyyətinə 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. Paradoxs – hamı tərəfindən qəbul edilən adi fikirlərdən, mülahizələrdən kəskin surətdə fərqlənən qəribə fikir, mülahizə deməkdir. Paradoxsun 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 paradoksdə 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 sadıq qal-

mışdır. 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 İsgəndər 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 mə-

nim üzərimə düşən günəşin qabağını kəsmə. Diogen idrakda sensualizm mövqelərindən Platonun ideyalar haqqında təlimini tənqid etmişdir.

Sokrat məktəbinin sonuncu nümayəndəsi Aristipp olmuşdur.

**Aristipp (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 adlandırır. Aristippə görə, əqlə əsaslanan insan, həzz almağa təbə 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 göstərmişdi. 17 yaşında ikən Stagir şəhərini tərk edib Afınaya getmiş, orada Platon Akademiyasına daxil olmuşdur. O, ömrünün 20 ilini bu akademiya keçirmiş, özünün yara-

dıcılıq imkanlarını xeyli dərəcədə inkişaf etdirmişdi. Platonun ideyalar haqqında təlimi Aristotələ böyük təsir göstərmişdi. Lakin akademiya 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 Makedoniyanın 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 Evbey 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 – yeni Ellinizm dövründə bu əsərlər Aristotelin davamçısı Rodoslu Andronik tərəfindən toplanmış və nəşr etdirilmişdir.

Həmin əsərlər bir neçə qrupa bölünmüşdür: birinci qrupa Aristotelin antoloji 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. da-

xildir. Üçüncü qrupa Aristotelin ictimaiyyətsünaslıq 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 materiyayı 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 hissə 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. Aristotələ 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. Onun nöqteyi-nəzərinə, birinci materiyadan fərqli olaraq, hiss ilə qavranılan varlıq dərk ediləndir. 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 materiya-dan, dörd əsas elementdən gerçək, real varlığı yaradır. Yəni həqiqi varlıq materiya və formanın vəhdətindən ibarətdir.

Aristotelin materiya və forma haqqında təlimi onun bütün fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir. O, bu təlimi ilə təkə 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 təkə, 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 gəliрсən ki, Aristotelin hərəkət haqqında fikirləri ilk təkən ideyasına arxalansa da, nə qədər ziddiyyətli olsa belə, bu fikirlər təbiətin empirik tədqiqatlarının təsiri altında yazılmışdır. Məsələn, Aristotel deyirdi ki, «hərəkət şeylərdən kənarında mövcud deyildir»<sup>23</sup>. Digər tərəfdən də o, «Metafizika»da sübut etməyə çalışırdı ki, hərəkətin mənbəyi birinci hərəkətverici qüvvədir. Həmin qüvvə isə Allahdır<sup>24</sup>. «Kateqoriyalar» əsərində yazırdı ki, «hərəkətin

altı növü vardır: meydanagəlmə, məhvolma, artma, azalma, çevrilmə və yerdəyişmə<sup>25</sup>. 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: «Ümumiyyətlə, 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»<sup>26</sup>.

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, materiy-

adan (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 biruzə verir.

Bütün bunlardan aydın olur ki, Aristotelin ontoloji baxışlarında idealizmin və metafizikanın müəyyən elementləri olmuşdur. Bu özünü onun məkan və zaman, son səbəb və məqsəduyğunluq 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 biruzə 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 bərdə 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 cisimdən 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, ağılabatan ruh (bu ruh yalnız insanlara məxsusdur).

Başqa ruhlardan fərqli olaraq, ağılabatan ruhun fikir söyləmək, dərk edə bilmək xüsusiyyəti vardır. Aristotel ağılabatan ruhu bədəndən ayırır və onu əbədi hesab edirdi. O yazırdı: «Əql – ruh bədənlə əlaqədar olmasa yaxşıdır». Bu ziddiyyətli fikirlər sonralar müxtəlif mövqələrdən 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, tək-cə 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 getməsinə 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, hiss ilə rəsonalın

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 nöqtəyinə nəzərindən mübahisəlidir. Aristotel «Metafizika» əsərində Platonun ziddiyyətli fikirlərini təhlil edərək belə qərara gəlir ki, onun nəzəriyyəsi mahiyyət etibarilə qeyri-elmdir və nəticədə əsl idaraka 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 – efilə 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 formasının bir-biri ilə müqayisəsini verirdi. O, yaxşı dövlət formasına – monarxiyanı, aristokratiyanı və politeyanı, pis dövlət formasına isə – qəddar üsul-idarələri, oligarxiya 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. Aristotela 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 böldü: birinci qrupu

– ağılabatan, zəkaya uyğun (danoetik) xeyirxahlıq adlandırır. O, bu qrup xeyirxahlığı, birinci növbədə intellektual, əqli əməklə məşğul olan adamlara aid edirdi. Onun fikrincə, insan belə xeyirxahlığa öyrənmə, həyatı dərkətmə, 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 tərzini adlandırır. 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 cömərdliyə 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 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 görürük, 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 təcrübə yolla öyrənmədən, yalnız əqli mühakimələrə əsaslanaraq hansı həyat tərzinin kimin üçün daha düzgün olması barədə söz demək mümkün deyil. Bunu yalnız təcrübə 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 hissəsinə yiyələnməlidir. Aristotelin «comərdlik» adlandırdığı həmin xüsusiyyətlərin heç də hamısı mütədilliyə xas comərdliklər deyil. Cəsarət qorxaqlıqla kor-koranə dəliqanlılıq, əliaçıqlıq xəsisliklə israfçılıq, şəxsi qürur xudpəsəndliklə şəxsiyyətini itirmə arasındadır və i.a. Aristotelin «qızıl orta» fəlsəfəsi qıscaca aşağıdakı şəkildə ifadə edilə bilər: xoşbəxtlik üçün insanlar mütədilliyə 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 düşüncənin ilk dahi filosoflarından. 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 – «işığəncə 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.

## 5. YUNAN FƏLSƏFƏSİNİN ELLİNİZM MƏRHƏLƏSİ

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



Ellinizm dövrü böyük İsgəndərin yürüşlərinin başlanmasından, onun imperiyasının ayrı-ayrı xırda dövlətlərə parçalanmasından, romalıların Misiri 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 qayıdırdan sonra Aristotelin yaradıcılığında başlanan üçüncü dövrə üst-üstə düşür. Bu dəfə Aristotel Afinaya 17 yaşlı gənc kimi yox, 50 yaşlı məşhur alim-filosof kimi gəldi. Yenidən akademiya 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 tənqiddə məruz qoyduğu Platon təliminin mahiyyəti baxımından da olmasa, fəlsəfi problemlərin dərk edilməsinin nəzəri səviyyəsi baxımından özünü sözün əsl mənasında Platonun həqiqi varisi sayı 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 sadıq 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)** tapşırırdı. 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 maraqlandırır. 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 tənqiddə məruz qoymuş, fizika, fəlsəfə və etikaya dair ağılabatan 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 dəstəkləməirdi. Feofrast belə hesab edirdi ki, hiss üzvləri və təcrübə vasitəsilə əldə olunan bilik ilkin biliklərin də yeganə mənbəyidir. Daha sonrakı antik fəlsəfi ənənədə Feofrast empirizmin və sensualizmin nümayəndəsi hesab edirdilər. Ona görə də İsgəndəriyyəli Kliment deyirdi ki, Feofrast fəlsəfəsində «sübutların başlanğıcı hisslərdir»<sup>29</sup>.

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 «mahiyət», «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 təkə 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 daşıyırmırdı. 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 çıxma bilmədi. Kosmosun həqiqi quruluşu onun üçün sirr olaraq qaldı. Əlbəttə, bu, həm qədim dövr, həm də orta əsrlərin digər filosof və mütəfəkkirləri 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 Digearx, Aristoksen və Evdemin adını çəkmək olar. Onların əsli Böyük Yunanıstandandır.

**Digearx** ensiklopedik zəkaya malik coğrafiyaşünas alim idi. O, Yer in 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. Təsədüfi 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 göstərəkən burada peripatetik Stratonun təlimini istisna etmişdi. Straton Aristotel ilahiyatını rədd etmiş, hadisələrin izahını verəkən 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 razılaşırmırdı. 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 razılaşa 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 rüyaları» adlandırırdı. Straton Aristotelin dünya əqli və fəal intellekt haqqındakı təlimini də qəbul etmirdi. O, ruhun ölməzliyinin əleyhinə çıxaraq göstərirdi ki, ruh bədənle 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 gəlmiş barədə tövsiyələr verilmişdir. Stratonun vəfatı ilə Likeyin «qızıl əsri» başa çatdı. Daha sonralar Yunanıstanda yeni materialist təlimlər təşəkkül tapmağa başladı.

## EPIKÜR

**EPIKÜR (e.ə. 342–271)** antik yunan materializminin görkəmli nümayəndələrindəndir. Mənşə etibarlı 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 həcmi 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 göstərərək 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 sadələşmə-materialist şərhü dünyaya kortəbii dialektik baxışla üzvi surətdə birləşmişdir. Qədim materialist varlıqdakı bütün dəyişmələrin səbəbini



sonsuz, hərəkət edən materiyada, təbiətin özündə görmüşdür. O deyirdi ki, fəlsəfənin, elmin vəzifəsi daha mühüm səbəbləri axtarıb tapmaqdan, ölməz təbiətin qanunauyğunluqlarının dərkindən və onları izah edib, öyrənilib 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 sadələşmiş materialist müddəalar söyləmişdir. O, təbiəti, onun gizli sirlərini öyrənməyi inadla tövsiyə etmişdir. Epikürün təliminə görə, idrak müşahidə, hissi qavrayışlar əsasında inkişafdadır. Onun təbircə, cismlərin surətləri, izi (ləpəri) 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 hücum keçərək təsdiq edirdi ki, kainat sonsuzdur, qeyri-məhduddur, maddi aləmdən başqa və ondan kənar da heç bir şey yoxdur. Epikür öyrədirdi ki, insanlar nə təbiətin dəhşətli hadisələrindən, nə də allahlardan qorxmamalıdırlar. İstər

önlər, 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 tezdır 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»<sup>30</sup>. Beləliklə, Epikür üçün fəlsəfə ilə məşğul olmaq – xoşbəxtliyə aparan yoldur. Bu da elinizm fəlsəfəsinin ümumi etik istiqamətinə uyğun gəlir. Epikür fəlsəfəsində belə bir düzgün fikir də yürüdü 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 adlandırırdu. 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 rəsonal 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 bilir. Duyğular yaddaşdan da asılı deyil. Vaxtilə olub keçənlər haqqında yaddaşın 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 razılaşa 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 bil-

məz. 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 düşünür. 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 müəyyənəndirilməsi, 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 maraqlandırır.

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 mifologiyayı kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoyur. Epikürün dünyagörüşü nəinki anti-idealit, həm də antimifoloji. 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»<sup>31</sup>.

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 dönmə 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 hədd 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 təşəkkül, nə də mütləq məhv olmanı 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 cisimlərin müvəqqəti bir keyfiyyətidir. O, mövcud ola da bilər, olmaya da bilər.

Epikürçülükdən sonra mahiyyətə yeni fəlsəfi məktəblər – **kiniklər və stoiklər** meydana gəldi. Bu təlimlər **gedonizm** (yunan sözüdür, mənası həzz almaq deməkdir) yaxındır, öz mahiyyəti etibarlı ilə təskinlik fəlsəfəsilə daha çox səsleşir. 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 tərzı 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, Şərqi 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 Korint 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, nighah, din, quldarlıq (sosial

aspektdə), cah-cəlal və bütün süni ləzzətlər mənasızdır. Əgər qurtuluş yolu axtarmaq lazımdırsa, onu cəmiyyətin inkarında, sadə asketik həyata qayıdışda axtarmaq lazımdır».

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 görəcəkdə. 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 bilirlər. 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 sadıq 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 impe-



riyasının 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 məhdudiyətlərlə zəngin bir həyat tərzini, 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 məqsədmüvafiq 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. Şər-

ti olsa da stoisizmi üç əsas hissəyə bömək 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 meyillər 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 xeyrixahlıq, nemətlər və ehtiraslar haqqında təlimi öncələyir. Qavranılan dünyanın insan qəlbinə təsiri nəticəsində meyda-

na 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 nöqtəyindən nəzərinə, 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 danışdı: zəkaya uyğunluq, cəsarətlik, təmkinlilik və ədalətlik. Zenonda zəkaya uyğunluq bütün digər xeyirxahlıqlardan üstün tutulur. Sokrat kimi Zenon da xeyirxahlıqla biliyi eyniləşdirir, etikaya qüvvətli rəşonalizm çalarları gətirirdi. Belə ki, Zenon eyibləri, 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 məqsədemüvafiq 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 çatdırırdı. 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 yumşaltmış və hətta bəzilərinin ləğvinə nail olmuşdur. Kəskin məqamları aradan qaldıraraq bir sıra platonizm və peripatetizm ideyalarını qəbul etmişdir. Panetin eklettizminin təməlinə platonizm, peripatetizm və stoisizmin dərin qohumluq əlaqələrinə inam dururdu. Onun fikrincə, bunlar hamısı ümumi əcdadları olan Sokratdan bəhrələnmişlər. Mübahisəli olan isə aşağıdakı sual idi: Panetin 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 meyillənirdi. 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 sadələvhcəsinə 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 ölənliliyini 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» stotiklərin 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 vətəninə – 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 cildən 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 döv-

rümüzə 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 çalışır<sup>32</sup>.

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 fəvqəlüzvi 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 həyatı 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 mütədil 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.

## PIRRON

**PIRRON** (e.ə. 360–270) Elidada anadan olmuşdur. Onun üçün skeptisizm təkə nəzəri bilik deyil, həm də normal adamlar tərəfindən qəbul edilə bilən özünəməxsus həyat tərziidir. 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 şeirlər müəllifidir. Lakin bunların hamısı hələ Timonun öz dövründə məhv olub gedirdi. Çünki o, öz ədəbi irsinin qorunub saxlanılmasının qeydinə qalmırdı. Timon bir sıra satirik şeirlərin 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», «Müdriliklik haqqında» və «Pirron öçerkləri». Enesidem öz skeptisizmini həyatda dəyişmə, hərəkət, doğrulma 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 özlü-

yündə 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 Enesidem 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** – «sonsuzluğa uzlaşma»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 əhkamçılığa 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 eklek-

tizm müxtəlif fəlsəfi sistemlərin elementlərini əhatə edir. Həmin səbəbdən də fəlsəfi fikir tarixində eklektizm mənfi səpkidə 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 eklektiklər 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** (e.ə. 150–79; onu İskəndəriyyəli Filonla qarışdırmamalı) və **Askalonlu** (Suriya) **Antiox** (e.ə. II əsrin sonu – I əsrin ilk üçdən biri). 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** əsərləri zəmanəmizə gəlib çatmayıb. Onun fəlsəfi baxışları barədə müasirlərinin əsərləri əsasında fikir yürütmək mümkündür. Məlumdur ki, Filon eklektik akademiya 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. Eklektizmin digər bir nümayəndəsi **Askalonlu (Suriya) Antiox** idi.

Antiox 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 səadət ilə 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 deyilsə, 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 biruzə 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.

## 6. 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 təfəkkürün 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 çıxma bilməmişdi. Romada yunan fəlsəfəsinin hökmranlığı üçün zəruri şərait mövcud idi. Burada çoxlu yunan vətəndaşı, o cümlədən

yunan filosofları yaşayırdılar. Yunan dilinə hörmətlə yanaşırdı. 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 olmuşdu. 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 Neronu 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 ömri 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 gətirməməklə sözün gözəlliyinə can atırdı. Əlbəttə, onlar da son dərəcə maraqlı idi. Bəzi məsələlərdə indi də aktuallığını itirməmiş, həyatı hikmətlərin özünəməxsus xəzinəsinə çevrilmişlər. Seneka fəlsəfəsinin predmeti təbiət, əxlaq /mənevியat/ və əql olmuşdur. Təbiətə dair baxışlarında Seneka, əsasən, özündən əvvəlki stoya təliminə əsaslanmışdır. Onun baxışları özünü materiya və idrakın forması haqqındakı təlimində daha çox biruzə vermişdir. Seneka əqli (idrakı) materiya formaya 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 mənəbdən (səbəbdən və materiyadan yarandığını iddia edirlər. Onların bəzilərinin fikrincə, materiya hərəkətsizlikdə fəaliyyətsizləşir. O, hər şeyə hazırdır, lakin kimsə onu hərəkətə gətirməyincə məzmunuz 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 mənəb – 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 sadıq qalmır. Yunan stoiklərinin ardınca o da ən ilkin mənbə kimi varlığı qəbul edirdi. Təbiət haqqında təlimində Seneka aşağıdakı nöqtəyi-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 yararır. 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 yararır. Nəhayət, o belə qərara gəlir ki, «alov (dünyanın sonu, su isə mənbəyidir)». Bax beləcə, Seneka Faleslə Herakliti bəlişdirir. 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 dövrü 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 bilib 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 digər 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 əs-

gərdir. Bəli, «biz bu mizanı 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, cəmərdliyə 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 bəcarsın.

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 etsəm, 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 düşar ediləndən daha bədbəxtdir...». Bax, Senekanın əxlaqi, etik və sosial baxışları əsasən bundan ibarət idi.

## EPIKTET

**EPIKTET /təx.50-135, yaxud 138/** Frigiyadakı ticarət şəhəri Svyatoqradda dünyaya gəlmişdir. Epiktet ad deyildir, o, qulun ləqəbidir, («Epiktos» sözündən yaramıb, 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 Nusoni Rufun rəhbərliyi altında öyrənir. Azadlığa buraxıldıqdan sonra Romadan qovulur. Epirdə /Nikopol 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 növbədə, 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 əsaslandırır. Epiktetin əsas tezis 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 davan etdirir: «...ölmədən, xəstəlikdən, yaxud səfalətdən qorxursansa, heç vaxt sakit ola bilməyəcəksən»; «Əgər oğlunu və ya arvadını sevirənsə, 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 istədiyini kimi görülməsini tələb etmə, onların lazımı qaydada görülməsini arzula ki, bu yolla da qəm-qüسسəzsiz yaşayasan»; «...bolluq içində, lakin daxili sıxıntılar içində yaşamaqdansa, acıdan 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 teatrta, insanları isə aktyorlarla müqayisə edir və öz dinləyicisinə, oxucusuna deyir: «Əgər Tanrı sənin dilənçini təmsil etməni istəyirsə, onu mümkün qədər məhərətlə 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 şəhəvtlə uzun müddət məşğul olmaq. Bütün bunlar zəruri olmayanlar kimi icra edilməli, bütün səylər isə əqlinizin 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 mü-kəmməl 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 vətəndaşdır. Epiktet quldarlığı – həm köləni, həm də ağanı eyni dərəcədə təqib edən mənəvi eybəcərlik kimi pisləyir. O deyir ki, ehtirasların oyncağına 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 aydınlaşdırmağa 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 daşdırmayacaq. Özü özlüyündə məntiq həyatdan yalanın kənarlaşdırılmasına heç can ata da bilməz. Bu isə o deməkdir ki, mənəvi tərbiyə olmadan mən-

tiq 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 aşılıyır. 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? Xeyrlə şər 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 ağılabatandımı? Burada o, stoisizm üçün səciyyəvi olan bir fikrə üstünlük verərək yazır ki, dünya, təbiət ağılabatandır. 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 kiçik bir hissəciyidir. Bu mahiyyət insanın ayrılmaz tərkib hissəsidir. İnsanın əqlini əlindən almaq – onu öldürmək deməkdir. Bundan başqa, insan təkcə ağılabatan – 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 əxlaqə 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 ağılı ümumi ilahi ağılı 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 biruzə 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, yanimızdan 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 görünür. 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 ideali vardır. O göstərirdi ki, əsl insan «mərd, yetkin, dövlətin mənafeyinə sadıq 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 stoisizminin 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 adlandırır: «Mark Avreli və antik dünyanın sonu». Qeyd etdiyimiz kimi, antik Romada ikinci fəlsəfi istiqamət epikürçülük idi. Epikürçülük Roma respublikasının son dövründə imperator üsulidarəsinin 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 şeyə də bu-

raxmışdı ki, guya o, «sevgi dərmanından» aqlını 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. Altı kitabdan ibarət olan həmin əsər qədim dövlətlərin materialist təfəkkürünün 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 danışdı. 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 materiyyaya 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 ağışunda 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, «məhkəm, sıx və əsaslıdır».

Həyatın mənşəyi haqqında Lukretsi fikirləri müasir elmin nailiyyətlərinə uyğun gəlir. Əlbəttə, bu mövqə 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 – canlılığın 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 törənməsi 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 ölümlər səltənətinə qovuşur, ya da ki, başqa bir bədəndə məskunlaşır. Bu məsələ Lukretsi üçün ən mühüm problemlərdən biri idi. Səbəbi isə o idi 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 yayılmış, 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 mövhu-

matın, deməli, həm də bir çox bəlalərin 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 qüsurlar var». Dünya kamil deyil, təbiət öz-özünə 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 hüduzsuz 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, müdriqliyin Allahın əlində olduğunu sübut etməyə çalışmışdır. Ona görə də Pirron təbiət hadisələrini izah etməklə maraqlanmamışdır. O, Makedoniyalı İsgəndərin 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 tələbələrle müsahibədə bildirmişdir. Skeptisizmin nümayəndələrindən Enesidem və Sekst Empirikin adını çəkmək lazımdır.

## KNOSLU ENESİDEM

**ENESİDEM** /təx. e.ə. I əsr/ belə hesab edirdi ki, skept-

tisizm bütün mövcud fəlsəfi cərəyanlardakı ehkamçılığı aradan qaldırmaq üçün mühüm vasitələrdən biridir: O, aşağıdakı mövzularda əsərlər yazmışdır: «Pirronun səkkiz kitabdan ibarət nitqləri», «Müdrilik haqqında» və «Pirron oçerkləri». Enesidem bu əsərlərinə 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, rasionel olanla hissi olanın əlaqəsini, səbəbiyyətin məntiqi ziddiyyətlərini, etikanın əsas anlayışlarının məntiqi əsassızlığını araşdırmışdır. Enesidem skeptisizmdə Heraklitin fəlsəfəsinin ilkin əsaslarını görürdü. O, ziddiyyətliyi 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. Enesidem 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 dialektik yanaşmanın rüşeymlərinin olduğunu göstərmişdir. O dövrdə Enesidem tropları fəlsəfə tarixində möhkəm kök salmışdı. Həmin troplardan F.Bekon, Yun, Kant kimi filosoflar da istifadə etmişdilər. Skeptisizmin digər görkəmli nümayəndəsi Empirik idi.

## SEKST EMPİRİK

**EMPİRİK /II əsrin sonu – III əsrin əvvəli/ elm tari-**



xində 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 tənqiddə 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 təcürübədə 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 müddəni bir-birindən fərqləndirirdi: 1) sadə ehtimal olunan müddə; 2) ehtimal olunan və yoxlanılmış müddə; 3) hərtərəfli sübuta yetirilmiş müddə. Sekst Empirik stoiklərə qarşı çıxaraq sonsuzluq haqqında məlum müddəni irəli sürürdü. Bu müddə aşağıdakından ibarət idi: hər hansı bir sübut ilkin şərtlərin həqiqiliyini nəzərdə tutur. Öz növbəsində, bunların da sübuta ehtiyacı var və s. O, «Bitərəf troplar»ın, yəni həqiqi şəxsiz mühakimələrin mövcud ola bilməməsi barədə dəlillərə diqqət yetirirdi. Sekst Empirik həmçinin, səbəbiyyat haqqında mexaniki təsəvvürləri, sillogizmi tənqid edir və

induktiv ümumiləşdirmələrin etibarsız olduğunu göstərdi. 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, hakin adət və ənənələrə təbəçiliyi 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 Xenofan, Heraklit, Parnenid, Demokrit və başqalarının 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 təzahürüdü. O, Roma imperiyasının düşdüyü sosial çıxılmazlığa və sosial münasibətlərin artmaqda olan dağılmasına göstərilən səciyyəvi refleksiya idi.

Yeniplotonçuluğun tarixi inkişafını üç mərhələyə bölmək olar: əvvəlcə o, mahiyyətə yalnız elmi nəzəriyyə kimi təqdim olunur; ikinci mərhələdə politeizmin sistemli ilahiy-

yatı şəklində özünü göstərir. Bu dəfə o, açıq-aşkar xristianlıqla ziddiyyət təşkil edir. Nəhayət, üçüncü mərhələdə uğursuzluğa düçar olduqdan sonra, ümumiyyətlə, bütün yunan fəlsəfəsinin sxolastikəsinə birləşdirilməsinin təzahürünə çevrilir. Bu üç mərhələ İsgəndəriyyə, 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 fəvqəlhissi, fəvqəltəbii, ilahi prinsip durur. Plotin üçün Tanrı ilkin, bütün ziddiyyətlərin fəvqündə 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 rəng-rəngliyini də özündən doğurur. Lakin bunun nəticəsində heç də parçalanmır və öz varlığından heç nə vermir. Dünya Tanrının emanasiyası nəticəsində meydana gəlir. Dünya ya-

ranan zaman Tanrı parıltısını zülmətin dərinliklərinə yönəldən işıq kimi dəyişməz olaraq qalır. Bütün yarananlar hamısı işıq, Tanrının əzəmətinin inikası kimi biruzə verir. Işıq zəiflədikdə dünya tədricən qaranlıqlaşır, nəhayət, tam zülmətlə nəticələnir.

Plotinin 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 düşünlülmüş məzmun kimi əkslikləri 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 sərhədində yerləşdiyindən, onda iki tərəfi fərqləndirmək lazımdır: təkcəni və bölünənliyi, yaxud yuxarını və aşağısını. 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 mövcudluğuna qədər səadət içində olan, ölümdən sonra isə əməllərindən asılı olaraq, bu və ya digər metempsixozla 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. Işığın zülmət içində itib-gətməsi qaçılmazdır və canlar da eyni qaçılmazlıqla materiyaya doğurmalı və yaradıcı qüvvə kimi ona daxil olmalıdır. Bu sə-

bəbdən də hissi hadisələr dünyası da can kimi əbədi mövcuddur. Bütün bunlardan aydın olur ki, Plotin təbiətə tək cə teoloji baxımdan deyil, həm də sehirlə bağlı baxışlarla yanaşır. O qeyd edirdi ki, hər cür mövcudluq canın fəaliyyətidir. Saf dünyəvi candan tanrılar və səma cismlərinin ruhları, təbiətdən isə iblislər doğur. Plotin fəlsəfəsində təbiətin hər hansı bir şəkildə araşdırılmasına deyil, 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 sadıq şagirdinə çevrilmişdir. Plotinin təliminin şərhindən, müdafiəsindən başqa Porfiri, əsasən, Platon və Aristotelin əsərlərinin təfsiri ilə də məşğul olmuşdur. O, məntiq elmini xüsusilə fərqləndirirdi. Porfirinin dövrümüzdə qədər gəlib çatan «Kateqoriyalara giriş» əsəri orta əsrlərdə son dərəcə böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir. Bundan başqa, Plotinin Porfiri tərəfindən yazılan və əsərlərinin külliyyatına daxil olan tərcümeyi-halı da dövrümüzdə 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.

## YAMBLIX

**YAMBLIX /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 Maksin, imperator Yulian və onun dostu Sallyusti, nəhayət, əzabkeş qadın Hipatiya olmuşlar.

Yamblix ilahiyyatında fəlsəfi baxımdan heç bir yeni nöqtəyi-nəzər olmamışdır. Söhbət anlayışlardan ibarət olan qurumdan getdiyindən onun metafizikası və etikasına da tamamilə plotinvari səciyyə daşıyırdı. İlahiyyatçı üçün bu kifayət etmirdi. Ən müxtəlif etiqadların qarışdığı ölkədə anadan olan (xristian qnosisi də bu qarışıqdan doğub) Yamblix Plotin fəlsəfəsini dini zəmində əsaslı surətdə dəyişdirmək istəyirdi. 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 mərhələlər 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 fəlsəfəsi-

nin tarixi məzmununu dialektik baxımdan sistemləşdirməyə cəhd göstərirdi.

## PROKL

**PROKL /410–485/** Afina yeniplatonçuluğunun digər bir məktəbini təqdim edirdi. Onun yaradıcılığına müəyyən mənada yeniplatonçuluq 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 ilahiyatçı 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 sükütləşmirdi. 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 anlaşılıq 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 köməyi ilə 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 s..

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 fəvqündə durur. O fikirlər tamamilə izah olunmazdır. Yalnız sözün qeyri-ciddi mənasında vahid, xeyir, səbəb adlandırılı 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 fəvqündə 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



həllədicə 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 fəlsəfənin inkişafına səmərəli təsir göstərmişdir. Qədim yunanların, romalıların fəlsəfi təlimlərinin öyrənilməsinin böyük əhəmiyyətə malik olması da elə məhz bununla izah edilir.

Qədim yunan və romalıların təfəkkürünün 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 birləşirici 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 itti-faqda 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 qarşı-qarşıya qoyulurdu.

Eramızdan əvvəlki son yüzilliklərdə Yunanıstan və Ro-

mada Şərq dinləri geniş yayılırdı. Bütün bunlar orta əsrlər Qərbi Avropa fəlsəfəsinin formalaşmasına çox böyük təsir göstərmişdir. Bu barədə sonrakı fəsillərimizdə danışılacaqdır.

\*\*\*

Antik fəlsəfə öz ömrünü **Neoplatonizm** ilə başa vurur. Neoplatonizm yeni eranın ilk yüzilliklərində formalaşır və ayrı-ayrı məktəblər şəklində VI-VII əsrlərə qədər fəal inkişaf edir. Neoplatonizm antik dövrün sonuncu güclü, müstəqil, orijinal fəlsəfi istiqamətidir. Onun təməlini Platonun bir çox müddəaları əsasında neoplatonçular tərəfindən yaradıcı şəkildə inkişaf etdirilən təlim təşkil edirdi. Neoplatonçuların banisi **Ammoni Sakkas** (II-III əsrlər) idi. Onun ən parlaq nümayəndələri isə **Plotin** (III əsr), **Porfiri** (III-IV əsrlər), **Yamblix** (III-IV əsrlər), **Prokl** (III-IV əsrlər) olmuşdur. Neoplatonizmin həyatiliyi daha çox onunla şərtlənirdi ki, o, nəzəri metafizika, kökləri ezoterik fəlsəfəyə gedib çıxan dini-mistik ideyaların və fəlsəfi etikanın həyat tərzi qismində üzvi qarışığından ibarət idi.

Plotin fəlsəfəsinin ilkin müddəası ali ilahi prinsipdir (Vahid olan – Nemət). Kosmos iyerarxik qurulub. Tək emanasiya yolu ilə (axmaq, enmək) yolu ilə Bəşəri İdrak (yaxud Ruh) – kainatın və bütün şeylərin proobrazını yaradır. İdrakın emanasiyası Bəşəri Ruh – ümumi həyatı başlanğıc doğurur. Ruh varlığın, əsasən, aşağı – fiziki, maddi kosmik səviyyəsində, yəni təbiətdə mövcud olan canlı varlıqlar törədir. Fiziki kosmos ideal Kosmosun (Tək – İdrak – Ruh) törəməsi, surəti və ya modelidir.

İnsan ruhunun məqsədi əsl ilahi varlığa yetişmək, Təklə birləşməkdir. Təke qayıdışın Platon üsullarına Plotin öz üsulunu – mistik vəhdət, «özünü tərək etmək» (ekstaz) yolunu əla-

və edir. Ekstaz idrakda (dərək etmədə-?) da aparıcı rol oynayır. İlahi prinsipin hisslər və şüur vasitəsilə mümkün olmayan qavranışı xüsusi irrasional ruhi qabiliyyət, yəni ekstaz vasitəsilə mümkündür. O uzun sürən və güclü mənəvi canatma nəticəsində cismani və hissi olanların hamısının dəf edilməsi vasitəsilə əldə edilir. Filon ekstazı «ilahi nemətlə» eyniləşdirir.

\*\*\*

Antik fəlsəfənin varlığına 524-cü ildə Teodorix tərəfindən edam olunan Boetsinin ölümü və 529-cu ildə Bizans imperatoru Yustinianın Afina Akademiyasını bağlaması ilə son qoyulur.

#### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. «Qədin 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. Bax: «Sokrataqədərkilər», I hissə, A.Makovelskinin tərcüməsi, Qazan, 1914, səh. 111 /rus dilində/.
10. Aristotel, 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. «Qədin 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. Ksenofan. Xatirələr, IV 2, 26-27.

21. Platon. Əsərləri 3 cildə, I, 1970, II c., səh.184 /rus dilində/.
22. Yenə orada, III c., I hissə, səh. 470-471.
23. Aristotel. Əsərləri. 3-cü cild, I, 1981. səh.184 / rus dilində/.
24. Bax: Aristotel. Əsərləri. 1-ci cild, I, 1975, səh. 309, 3-cü cild, səh.258 /rus dilində/.
25. Aristotel. Əsərləri. 2-ci cild, I., 1978, səh. 88 /rus dilində/.
26. Yenə orada, səh. 89.
27. İohan Qustav Droyzen /1808–1884/ – alman tarixçisi, Hegelçi, təkcə «Ellinizm tarixi»nin deyil, «Böyük İskəndərin tarixi» əsərinin də müəllifi olmuşdur.
28. A.N.Çamşev. «Qədim və orta əsrlər fəlsəfəsi haqqında mühazirə kursu», I., 1991 /rus dilində/.
29. İskəndəriyyəli Kliment. Stromatlar. I., 1892, səh. 362 /rus dilində/.
30. Tit Lukretsi Kar. «Şeylərin təbiəti haqqında», I., 1983, səh. 315 /rus dilində/.
31. Bax: Dünya fəlsəfəsi antologiyası, I cild, I hissə, I., 1969, səh. 358.
32. Bax: Sekst Empirik. Əsərləri, 2 cildə, I cild, səh 64 /rus dilində/.

## ALTINCI FƏSİL

### ORTA ƏSR HİNDİSTAN FƏLSƏFƏSİ HİNDİSTANDA FƏLSƏFİ TƏLİMLƏR

Orta əsrlər Hindistan fəlsəfəsinə həm klassik, həm də postklassik dövr daxildir. Bu hind fəlsəfəsinin ən intensiv inkişaf dövrlərinə – vedi və klassik dövrlərə (təxminən, e. ə. II-I əsrlərə) təsadüf edir. Məhz bu zaman Hindistanda ən orijinal, dərin və miqyaslı fəlsəfi sistemlər işlənib hazırlanmışdır. Təbii ki, postklassizm dövründə də hind fəlsəfəsi inkişafdan qalmamışdı. Lakin o, artıq başqa xarakter daşıyırdı. Yeni, müstəqil təlimlər getdikcə daha az meydana çıxırdı. Bir qayda olaraq, müdriklər mövcud fəlsəfi əlyazmaların şərhinə, onların əsaslandırılması və ya tənqidinə diqqət yetirirdilər.

Bütövlükdə, həmin dövrdə hind təfəkkürünün inkişafı iki əsas ənənənin – **vedi** və ya **İnduist** (vedalara əsaslanan fəlsəfi məktəblər) və **buddaçı** ənənələrin qarşıdurması istiqamətində gedirdi. Birinciyə aşağıdakı nüfuzlu cərəyan və məktəbləri aid etmək olar – Şankaranın advayta-vedantası, Ramanucanın teizmi, vişnuizm, şivaizm və şaktizm. İkinciyə isə iki əsas dini cərəyan – mahayana və hinayana və dörd fəlsəfi məktəb – vaybhaşiklər, saurantiklər, yoqaçarlar və madhyamiklərin timsalında buddizm aid edilə bilər. Bu dövrdə materialist fəlsəfi məktəblər elə bir nüfuza malik deyildi. Orta əsrlərdə Veda fəlsəfəsinin ənənələrini Advayta-Vedanta (Şri-Şankara),

Vişşt Advayta (Ramanudja), Vişnuizm, Şivaizm, Şaktizm təlimləri davam etdirirdilər.

## 1. ŞRİ-ŞANKARANIN ADVAYTA-VEDANTASI

Şri Şankara Hindistanda ən böyük filosof, şair, alim, din islahatçısı kimi tanınmışdı. Onun nə vaxt yaşadığı dürüst müəyyənləşdirilməyib. Ən geniş yayılmış mülahizələrə görə, bu dövr VI əsrin ortaları və ya sonu, yaxud VIII-IX əsrlərdir. Şankara bramin ailəsində anadan olub. Bilik əldə etməyə çox erkən maraq göstərib, oxumağı, elmləri və vedaları öyrənməyi xoşlayıb, yoqaya bələd olub. Müasir təriflə demiş olsaq, o, xüsusi istedad sahibi idi. Qısa ömrü ərzində (cəmi 32 il yaşayıb) həddən artıq çox iş görə bilib. Dini təlimlərin fəal tərəfdarı kimi çıxış etməklə yanaşı, həm də mənəvi islahatçı kimi tanınıb. Onun xüsusi səylərinin nəticəsi hind tefəkkürünün sonrakı inkişafına təsir göstərən fəlsəfi sistemin – advayta-vedantanın yaradılmasına səbəb olub.

Şri-Şankaranın şəxsiyyətilə bağlı olan maraqlı bir əfsanə yayılıb. Onun Ali Dini Varlıqlardan birinin təcəssümü olduğu güman edilir ki, bu da onu Krişna, Zərdüşt, Budda və İsa ilə bir səviyyəyə ucaldır. Üstəlik, «Gizli Doktrina»<sup>1</sup> Budda ilə Şankara arasında müəyyən mistik əlaqə də görür. Bu, «Buddanın zərif vücudlarının energetik elementlərinin Şankaranın zərif vücudlarında təcəssümü» adlanır. Onu da iddia edirlər ki, Budda və İsa kimi, Şankara da ölməyib, varlığını digər ruhi varlıqların cismində davam etdirib və Şankaranın bir neçə ən yaxın şagirdi bundan xəbərdar olsalar da, bu barədə heç kimə heç bir söz deməyiblər.

Şankaranın əsas fəlsəfi əsərləri onun Upanişadlar, «Bhavatgita» və «Vedanta-sutra»ya şərhləri olmuşdur. O, Veda ənənələrini davam etdirsə də, dini ayinin hökmranlığına və mərə-

simlərin icrasına qarşı çıxırdı. Şankaranın fikrincə, ən əsas ruhani **bilgilərdir**. Vedantaçı olan Şankara buddaçı ideyaları da inkar etmir və onlardan öz fəlsəfi sistemində istifadə edirdi.

Şri Şankara **dünya haqqında** böyük bir təlim yaratmışdı. Onun fəlsəfəsi **advayta-vedanta** adlanırdı. «Advayta» «ikilikdən məhrum olan», yaxud Avropa filosoflarının sözləri ilə demiş olsaq, monizm fəlsəfəsi idi. Hind mütəfəkkiri dünyanın vahid mənəvi mənşədən – Mütləq Varlıq olan Brahmandan doğduğunu sübut etməyə çalışırdı. Şankaranın fikrincə, dünyada olan şeylərin çoxluğu bəşəri xülyadır (mayya). Həqiqi gerçəklik Tanrıdır (Brahman) və o, mayyanın gücü ilə hadisələr aləmi, real varlıq olmayan aləm xülyası yaradır. Bu çoxluq və bölünmə xülyasına inanan insan onun əsl varlığın – Tanrının varlığının örtüyü olduğunu anlamır. Şankara həm Tanrıda, həm də onun sehri xülya şəklindəki törəməsi olan dünyada dəyişiklikləri inkar edir. O yazırdı ki, dəyişikliklər yalnız xülyadır.

Şankaranı ən çox onda ittiham edirlər ki, o, öz ontologiyasında varlığı izah etmək əvəzinə, onu xülya sayır. Bununla yanaşı, Şankaranın obyektiv varlıq xülyasını yuxu kimi qavradığını da demək olmaz. O, gerçəkliyin iki formasından – obyektiv (oyaq olarkən) və subyektiv (yatarkən) danışır. Lakin güman edir ki, hər ikisi fərqli növ, yaxud çeşidli xülyalar olsalar da, onlar varlığın bəşəri xülyasının təzahürləridir.

Şankara **Tanrı (allah) haqqında** da yaxşı bir təlim yaratmışdı. Advayta-vedantada Tanrı iki anlamda nəzərdən keçirilir. Birincisi – adi dini, yaxud əməli anlamdır. Burada Tanrı Saquna Brahman (xassəli, atributlu Brahman), yaxud İşvara adlandırılır. Belə bir Tanrı Kainatda hər şeyə Qadir, dünyanı yaradan, idarə edən və dağdan Tanrıdır. Şankaranın fikrincə, belə Tanrıdan əməli dini məqsədlərlə istifadə etmək mümkündür. Lakin o, təhrif olunmuş, yəni həqiqi olmayandır və bunu anlamaq lazımdır.

İkinci, həqiqi anlamda, Tanrı dünyanın ilkin səbəbidir və onunla heç bir əlaqəsi olmadan mövcuddur. Tanrı varlıq deyil və insanların ona şamil etdikləri xassələrə heç bir aidiyyəti yoxdur. Şankara belə Tanrını Nirquna Brahma (atributsuz Brahma), yaxud Parabraman – Brahmandan yüksəkdə mövcud olan qeyri-müəyyən, mücərrəd Gerçəklik adlandırır. Daha zərif və alişdığımız şəkildə desək, – Mütləq Gerçəklik.

Birbaşa analogiyaya bir nümunə. Səhnədə aktyor çar rolunu ifa edə bilər. Lakin çar yalnız səhnə obrazıdır. Saquna Brahma, yəni xəyali Tanrı da elə budur. Aktyorun həqiqi xassələri kimi, Tanrının da həqiqi atributları tamamilə başqadır. Bunu gören Tanrı haqqında hamı tərəfindən qəbul olunan təsəvvürlərlə (Saquna Brahma) Həqiqi Taqrı (Nirquna Brahma) arasında fərqi anlayır. Parabraman – Mütləq Gerçəklik də elə bu sonuncu Tanrıdır.

Beləliklə, Şankaranın Tanrı haqqında təlimi teizm deyil. Bəzi fəlsəfə tarixçiləri onu fəvqəl-teizm adlandırırlar. Biz bunun **panteizmin** növlərindən biri olduğunu güman edirik.

Şankara **İnsan haqqında** da çox maraqlı bir təlim yaratmışdı. Onun fikrincə, insan candan, zərif qeyri-cismani ruhdan ibarətdir. Ruh – əsl varlıqdır. O Brahmana məxsusdur; onunla eyniyyət və vəhdət təşkil edir. Zərif ruh bədənə qovuşur. Bədən öləridir. Öləri bədənə bağlı olduğundan ruh Brahmanın bir hissəsi olduğunu unudur. O, özünü bədənə, onun hissi, heyvani istəklərilə eyniləşdirir. İnsan «Mən» (eqo) deyəndə, bədənini nəzərdə tutur və bilmir ki, həqiqi «Mən» (eqo) bədən, hisslər, düşüncələr yox, əbədi ruhdur (Atman).

İnsan həyatının məqsədi xəyalın hakimiyyətindən (mayadan) və maddi varlıqdan (sansaradan) azad olmağa (mukti) nail olmaqdır. Azad olmağın yolu – insani «Mən»lə (eqo) ruh (Brahman) arasında eyniyyətin dərk edilməsidir. Bu baş verdiyi halda, ruhun hansı durumda – bədəndə, yaxud bədənsiz olmasının əhəmiyyəti yoxdur: o, həmişə azad olaraq qalır.



## 2. RAMANUCANIN TEİZMİ

Məşhur hind mütəfəkkiri **Ramanuca** 1027-ci ildə Cənubi Hindistanda anadan olub. Atasını erkən itirib. Hələ gənc yaşlarında ikən vedantanı öyrənməyə başlayıb. Bir müddət asketik həyat tərzi keçirib, sonralar xalq arasında məşhurlaşmış.

Ramanucanın fəlsəfi düşüncələri vişnuizm axarında inkişaf edib. Şankara kimi, o da advayta-vedantanın, yeni monizmin tərəfdarı olub. Lakin onun monizmi bəzi məhdudiyətlərə malik olduğundan, **vişişit-advayta**, yeni məhdud monizm adını alıb. Onda Tanrı anlayışı teist mahiyyətə malik idi. Ramanuca «Brahma-sutra», «Bhaqavatgita»ya geniş şərhlər verib, həmçinin bir sıra orijinal əsərlər yazıb.

O, **Tanrı haqqında da təlim** yaradıb. Şankarada Tanrının mücərrəd, həddən artıq fəlsəfi anlamı bir çoxlarını qane etmirdi. Nəinki din xadimlərinin, adi insanların da çoxu dünyanın xülya olması, Tanrının isə şəxsi keyfiyyətlərə malik olmaması və canlı varlıqların həyatına aidiyyəti olmaması fikri ilə barışa bilmirdilər. Ramanucanın teizmi, yeni Tanrının Şəxsiyyət kimi anlaşılması xalq kütlələrinə Şankaranın panteizmindən daha yaxın oldu. Tanrının xalq tərəfindən dərkə personalaşdırma tələb edirdi. Ramanuca onu etdi və əsaslandırdı. Onun fikrincə, Tanrı (Brahman) mütləq, hər şeyə qadir, Şəxsiyyətə malik Varlıqdır, yəni o, düşünmək, istəmək, duymaq, hərəkətlər etmək və i. a. bacarır. Tanrı materiyanı və canlı varlıqların bir-birindən uzaq ruhlarını özündə ehtiva edir.

Ramanucanın **Dünya haqqında təlimi** də diqqəti cəlb edir. Onun fikrincə, Tanrı (Brahman) dünyanı Brahmanın bir hissəsi (atributu) olan materiyadan yaradır. O, belə hesab

edirdi ki, dünyanın yaradılması və canlı varlıqların ruhlarının meydana çıxması real aktdır (mayya deyil). Dünyanın mövcudluğu da, eynilə, gerçəkdir (mayya deyil). Ramanuca «mayya» anlayışını inkar etmir. Lakin onu Şankaradan fərqli olaraq Tanrının hansısa bir sehrli gücü kimi açıqlayırdı. O bundan bəzən qeyri-adi (möcüzəli) şeylər yaratmaq üçün istifadə edirdi.

Ramanuca deyirdi ki, əvvəlcə dünya gizli, vahid və özünü büruzə verməyən durumda (pralayya) idi. Tanrı dünyanı obyektiv (təzahür edən) həyat üçün oyadır. Əvvəlcə, üç zərif element təzahür edir – od, su və torpaq. Daha sonra həmin elementlər və onlara məxsus olan keyfiyyətlər birləşir və nəticədə, çoxlu çeşidli şeylər meydana gəlir.

Ramanucanın **İnsan haqqında təlimi** də diqqəti cəlb edir. Onun fikrincə, insan bədən, ruh və şüura malik bir varlıqdır. Şüur hansısa bir mahiyyət deyil, ruhun xassəsidir. Ruh – insanın şüur vasitəsilə ifadə olunan şəxsi «Mən»idir. Əbədi mövcud olduqlarından, ruhla şüur elə əvvəldən bədənlə bağlı olmamışlar. Bununla yanaşı, ruhlar bədəndən asılı ola da bilərlər. Ruhları müvafiq bədənlərlə bağlayan **karmalardır**. Ruh bədəndən dini ayinlərin icrası və vedantanın öyrənilməsi vasitəsilə **azad ola bilərlər**. Lakin azad olmaq üçün insanın səyləri kifayət deyil, burada Tanrının iştirakı da zəruridir.

Ramanucanın fikrincə, azad olma (mokşa) ruhun, Simasız Mütləqdə əriməsi demək deyil. Bu, bütün məhdudiyyətlərin dəf edilməsidir. Ruh Tanrıya yetişir, lakin onunla qovuşmur. O, bütün hissi istəklərdən xilas olur və bu səbəbdən, bədəndə yenidən bərpa olunmur. Təcəssüm olunmuş varlığın dövriyyəsi üzərində mövcud olur.

### 3. HİND BUDDİZMİNİN QAUTAMA BUDDADAN SONRAKI İNKİŞAFI

Qautama Buddanın vəfatından sonra onun təlimi inkişaf edir və yeni-yeni tərəfdarlar qazanırdı. Təxminən, 200-300 il sonra buddizm Hindistanda geniş yayıldı. Bu işdə Mauryev sülaləsindən olan hind imperatoru **Aşoka** (e.ə. III əsr) böyük rol oynadı

Hind çarı Kanişkanın hakimiyyətindən sonra (I minilliyin birinci yarısı) Hindistanda buddizmin inkişafı xeyli zəifləyir. Hinduizm (şəklini dəyişmiş brahmanizm) sürətlə tərəqqi edir və I minilliyin axırlarında buddizmi Hindistanın mədəni həyatından demək olar ki, sıxışdırıb çıxarır. Nəyə görə buddizm Hindistanda bərqərar ola bilmədi və ənənəvi dini kulturlar tərəfindən sıxışdırıldı? Fəlsəfə tarixçiləri bu sualı müxtəlif cür cavablandırırlar. Biz isə güman edirik ki, bunun əsas səbəbi buddaçıların mütərəqqi etik-sosial ideyaları ilə braminlərin (brahmanizm kultunun kahinləri) ortodoksal baxışları arasındakı kəskin ziddiyyətdədir. Bu ziddiyyət hind cəmiyyətinin sosial quruluşunun kasta sisteminə aiddir ki, burada braminlər onu fəal dəstəkləyir, buddaçılar isə kəskin tənqid edirdilər. Bu təsadüfi deyildi, ona görə ki, kasta sisteminin dəyişməsində çoxları maraqlı idi. Lakin hind cəmiyyətində ənənəviçilik çox güclü olduğundan, brahmanizmlə braminlərin xalqa təsiri daha güclü oldu. Nəticədə, buddizm ortodoksal hinduizm tərəfindən iflasa uğradıldı.

Bununla belə, Şərqdə buddizmin inkişafı dayanmadı. O, asanlıqla yayılır və başqa milli mədəniyyətlərə qovuşurdu. Eramızın II minilliyinin əvvəlində Çin, Tibet, Hind-Çin dövletləri və başqa ölkələrdə buddaçı mərkəzlər (həm hinayana, həm də mahayana) meydana gəlməyə başladı. Buddizmin bu ölkələrin mədəni inkişafına təsiri kifayət qədər müsbət oldu.

Beləliklə, buddizmdə iki əsas dini istiqamət (hinayana və mahayana) və dörd əsas fəlsəfi məktəb (vaybhaşika, saut-rantika, yoqaçara və madhyamika) fəaliyyət göstərirdi. Onları bir qədər ətraflı nəzərdən keçirək.

Birinci növbədə buddizmin dini istiqamətlərinə diqqət yetirək.

Onlardan biri **hinayana** adlanırdı. Adətən, bu istiqamətin adını «kiçik döyüş arabası» və ya «ensiz yol» kimi tərcümə edirlər. Onun ideya bazası, təxminən, e.ə. V-I əsrlərdə formalaşmış. Hinayana müddəaları eramızın I minilliyində daha da təkmilləşib. Hinayana Cənub-şərqi Asiyada – Şri-Lanka, Tailand, Birma, Laos kimi ölkələrdə, həmçinin Çin və Yaponiyanın bəzi ərazilərində daha çox yayılıb. Odur ki, onu tez-tez Cənubi buddizm adlandırırlar. Onların görkəmli müttəfəkkirlərindən – Budhaqxoşa və Vasubaidxunun adlarını çəkmək olar.

Hinayana tərəfdarları özlərini qədim (ilkin) buddizmin – **theravadanın** (müdrəklərin təlimi) davamçıları sayırlar. Lakin əslində, öz fəlsəfi və etik müddəalarına görə, hinayana Buddanın ilkin təlimindən fərqlənir. Odur ki, Pünhan Hikmət (?) tərəfdarları, bu cərəyanı ezoterik cərəyan hesab edirdilər.

Hinayana hər hansı bir daimi substansiyanın və fərdi həyatın mövcudluğunu inkar edir. Bu məktəbin nümayəndələri deyirdilər ki, bir varlıq kimi, məkan və nirvana mövcud deyil. Dünyada bütün əşyalar müvəqqətidir və üstəlik də anidir. Onlar dharmalardan (əbədi olaraq dəyişkən elementlərdən) yaranır və daima dəyişikliklərə məruz qalırlar. Şəxsiyyətlərin, düşünən varlıqlarında mövcudluğunu inkar edərək deyirdilər ki, yalnız ani dharmaların kombinasiyası kimi fikirlər və hisslər mövcuddur. Beləliklə, hinayanada, dəyişkənlik mütləqləşdirilir və inkişaf prosesinin digər bir tərəfinə - əbədiliyə etinasızlıq göstərilir.

Bu məktəbin tərəfdarları deyirdilər ki, insanın mövcud-

luğunun məqsədi şüurun fəaliyyətinə xitam verməsindən və nirvanaya yetişməkdən ibarət olmalıdır. Nirvananın nə olduğu və ona yetişənlərin taleyinin necə olacağı hinayanada dumanlı şəkildə şərh olunmuşdur.

Mahayanadan fərqli olaraq, hinayanada birmənalı nüfuz sahibi kimi **Qautama Budda** və onun varisi **Maytrei Budda** qəbul edilir. Burada kosmik iyerarxiya inkar edilir. Hinayana tərəfdarlarının ali ideali **arhatdır**. Onların anlamında arhat kimdir? Bu, fərdi azadlığa və nirvanaya yetişməyə can atan və ona nail olan insandır. Arhatın Buddaya çevrilib-çevrilməməsi cavabsız qalır. Lakin önəmli olanı heç də bu deyil. Önəmli olan odur ki, hinayana ardıcılıklarının etik ideali eqoistikdir. Çünki onlar yalnız şəxsi azadlığa can ataraq, digər canlı varlıqlara yardımçı olmaqdan imtina edirdilər.

Buddizmin dini istiqamətlərindən biri də **mahayana** adlanırdı. Bu cərəyanın adı «böyük döyüş arabası», yaxud «böyük yol» kimi tərcümə edilir. Bəs onun belə adlanmasının səbəbi nə idi? Əsas səbəb onun əvvəldən geniş xalq kütlələrinin mənafeyini müdafiə etməsində və heç bir müstəsnaqlıq (hinayanadakı kimi) nəzərdə tutmamasında idi. Mahayananın mənşəyində hind mənəvi mücahidi **Naqarcuna**, həmçinin mütəfəkkir və ədib **Asvaqoşa** dayanmışdılar. Mahayana Hindistandan, əsasən, şimala doğru yerləşən ərazilərdə – Tibet, Monqolustan, Çin, Kalmıkiya, Buryatiya və s. yayılırdı. Odur ki, bu cərəyanı Şimal buddizmi adlandırırlar. Öz ideaları və ideyalarına görə Buddaya yaxın olduğu üçün mahayana ezoterik təlim sayılır.

Mahayana ontologiyasına görə, hər cür varlığın mənbəyi Mütəlq Reallıqdır. O, vahid, bölünməz törəmə şəklində olan obyektiv reallığı (dünyanı) doğurur. Obyektiv kainat xülya – yuxunun bir növüdür. Bu yuxu ikili təbiətə malikdir – o həm mövcuddur və bununla yanaşı, həm də mövcud deyildir. Kainat əbədi dəyişikliklər axınındadır ki, bura canlı varlıqlar

da daxildir. Onların məqsədi dəyişikliklər və mütləq iztirablarla müşayiət olunan təcəssüm edilmiş varlıqdan qurtulmaqdır. Potensial baxımdan, hər bir varlıq azadlığa (nirvanaya) yetişməyə və Budda olmağa qadirdir.

Mahayana təkə Qautama və Maytreyanı deyil, həm də bəşəriyyətin **budda** və ya **bodhisattva** adlanan müəllimlərini də qəbul edir. İyerarxiya baxımından bodhisattvalar buddalardan aşağı olsalar da, artıq sonuncuların yüksək mənəvi durumuna yetişməyə çox yaxındırlar. Bodhisattva azadlıqdan (nirvana) iztirab çəkən bütün canlı varlıqlara yardım göstərmək naminə (nirvananı) tam azad etməkdən imtina edir. Bu səbəbdən, hər bir insan təkə öz söylərinə deyil, nurlanma və azadlıq yolunda gözlə görünməyən mənəvi dəstəyə də arxalana bilər.

Mahayana ciddi asketizm və ictimai həyatdan uzaqlaşmağı tələb etmir. Güman edilir ki, təkə tərkidünya zahidlər yox, cömərd həyat sürən və budda dharmasının göstərişlərinə əməl edən dünyəvi insanlar da nirvanaya qovuşa bilərlər.

### **Buddizmdə fəlsəfi məktəblər**

Məlum olduğu kimi, Qautama Budda hazırlığı olmayan davamçıları ilə təmaslarda metafizik mühakimələrdən yayınırdı. Odur ki, ardıcılarının bir çoxu onun təlimində ən mühüm fəlsəfi problemlərin necə edildiyindən xəbərsiz idi. Zaman keçdikcə, buddaçılar arasında ontoloji, kosmoloji, qnoseoloji və antropoloji məsələlərə dair çoxlu müxtəlif rəylər meydana çıxmağa başladı. Sonradan bunlar formalaşaraq, buddizmin dörd əsas fəlsəfi məktəbi şəklində təzahür etdi.

Onlardan ikisi hinayanaya qoşularaq, realizmə (yəni sarvasti-vadaya) meyli etdi. Bunlar **vaybhaşika** və **sautrantika** fəlsəfi məktəbləri idi.

#### **Vaybhaşika**

Bu məktəb sarvasti-vada ideyalarının birbaşa davamı və inkişafından ibarət idi. Mülahizələrdən birinə görə, onun adı

«vibhaşa» sözündən yaranmışdır. Abhidharmanın (budda metafizikasının) şərhlərində belə fikirlər yürüdü. Sutralardan fərqli olaraq, bu şərhlər nüfuzlu yazılı mənbələrdən biri sayılırdı. Vabhaşiklər Kainatda obyektin xarici aləmini və ideyaların daxili aləmini fərqləndirirdilər. Təbiətə və idraka müstəqil mövcudluq şamil edirdilər (dualizm). Onlar deyirdilər ki, təbii əşyalar daimi deyil. Lakin onların ibarət olduqları elementlərin noumenləri əbədidir (yəni substansiyalardır). Əsas elementlər dördür – torpaq, su, hava, od. Bu ənənədə Budda nirvanaya tam yetişdikdən sonra mövcudluğu başa çatan adi insan sayılırdı. Bu məktəbin görkəmli nümayəndələri – **Vasubandxa, Bhadanta, Dharmatrata** və b. olmuşlar.

### Sautrantika

Sautrantika vaybhaşikadan, təxminən eramızın II-III əsrlərində ayrılıb. Mülhazələrdən birinə görə, məktəbin adı «Sutta-Pitaka» idi. Buddanın onun davamçılarının Tripitakinin başqa hissələrindən üstün tutduqları moizələri toplusundan qaynaqlanır. Məktəbin banisi **Kumaralabdha**, görkəmli davamçıları isə – **Dharmottara** və **Yaşomitra** olmuşlar.

Sautrantika xarici aləmin obyektiv surətdə (yəni insan şüurundan asılı olmayaraq) mövcudluğunu qəbul edirdi. Onun fikrincə, bu aləmin bütün əşyaları anidir, çünki dharmalardan ibarətdir. Lakin keçmiş və gələcək dharmalar inkar edilirdi. Obyektiv aləmin bilavasitə dərk şübhə altına alınır. Müəyyən mənada, sautrantika bir çox mənada mahayana meyilli idi ki, bu da özünü onun bir sıra nəzəriyyələrində büruzə verirdi (məsələn, nirvananın Mütləq kimi qəbul edilməsində).

Beləliklə, vaybhaşika və sautrantika davamçılarının əksəriyyəti güman edirdi ki, məkan və zamanda real, insan şüurundan asılı olmayan Kainat mövcuddur. Lakin idrak və ondakı digər şeylər sonludur.

Buddizmin digər iki məktəbi mahayana axarında inkişaf

edirdi. Bunlar madhyamika və yoqaçara adlanırdı.

### **Madhyamika**

Bu məktəbin adı Buddha təliminin təriflərindən birindən əmələ gəlib. «Madhyama», «orta yol» deməkdir. Bu məktəbin davamçıları nəyisə iddia, yaxud inkar edərkən fəlsəfi ifratçılığa qapılmamağa çalışırdılar. Bununla belə, madhyamiklər həm obyektiv, həm də subyektiv aləmin real mövcudluğunu inkar edirdilər. Onların fikrincə, həqiqətən mövcud olan yalnız boşluqdur (şunya). Bu məktəbin ikinci adı da elə buradan irəli gəlir – şunya-vada.

Madhyamika buddizmdə ən qədim və görkəmli məktəblərdən biri hesab edilirdi. Onun ideyalarını II əsrdə **Naharcuna** sistemləşdirmişdir.

Buddizmin digər bir fəlsəfi məktəbi yoqaçara adını almışdı.

### **Yoqaçara**

Bu fəlsəfi məktəbdə buddizmlə klassik yoqanın ideyalarının sintezi yaranmışdı. Onun davamçıları güman edirdilər ki, ali həqiqətə və nirvanaya yalnız yoqa praktikasından istifadə ilə yetişmək mümkündür. Bu məktəbin ikinci adı – *vicnyana-vada* idi. Bu ad insanın mənəvi aləminin dəyişməsində vicnyananın – şüurun roluna işarədir. Güman edilirdi ki, Kainatda reallığın əsas forması və əsas yaradıcı qüvvəsi məhz şüurdur (fikirdir). Yoqaçaranın səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri Kainatın şüurdan asılı olmadan mövcudluğunun inkarı məsələsidir.

Deyilənlərə görə, yoqaçaranın təməlini – yarıəfsanəvi müdrik **Maytreyya**, həmçinin **Asanqa** və onun qardaşı **Vasubandhu** (IV əsr) qoymuşlar.

Hindistanda budda fəlsəfəsinin ən böyük inkişaf dövrü yeni eranın ilk yeddi əsrinə təsadüf edir. Buddizm Hindistanda təqibə məruz qaldıqdan sonra onun əsas fəlsəfi mərkəzləri Çin, Tibet və Yaponiyada məskən saldı.



#### 4. HİNDUIZMİN DİNİ FƏLSƏFƏSİ

Arilər Hindistan yarımadasında yayıldıqca, induizmin nüfuzu da yayılır və möhkəmlənirdi. Ən erkən mərhələlərdən etibarən, bu dinin üç forması inkişaf edirdi – *şivaizm*, *şaktizm* və *vişnuizm*. Sonuncu iki forma bir çox cəhətdən birbirilə yaxın idi. Ona görə də rəqabət mübarizəsi, əsasən, vişnuizmlə şivaizm (şaktizm) arasında gedirdi. Bəs bu dini cərəyanları nə birləşdirirdi? Əlbəttə, ilk növbədə, eyni mənşə (Vedalar və brahmanizm), həmçinin Tanrının vahid – teist anlayışı. Hinduizmdə Tanrı (Vişnu, Şiva və ya Şakti) ali, hər şeyə qadir, Mütləq Şəxsiyyət kimi anlaşılırdı.

Yeni eranın əvvəlində vişnuizm və şivaizm caynizm və buddizmlə fəal rəqabət aparırdı. V-VI əsrlərdə isə artıq onların ideya baxımdan əhəmiyyətli üstünlüyü müşahidə edilirdi. X əsrdə Şivaizmin fəlsəfi platforması (Şayva siddhanta) möhkəmlənir. Bir qədər sonra isə vişnuizm də fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparır.

##### **Şivaizm**

Şivaizmin davamçıları induizmin ali ilahi üçlüyünə – Brahmaya (yaradana), Vişnuya (qoruyana), Şivaya (dağıdana) səcdə edirdilər. Şiva haqqında təsəvvürlər ikili mahiyyət kəsb edirdi. Bir tərəfdən, o Mütləq Varlıq, yəni əbədi, səbəbsiz, hər yerdə olan, hər şeyi bilən Ali Reallıq kimi tanınırdı. Bu, Tanrının fəlsəfi-metafizik anlamıdır. Digər tərəfdən, Şiva insanlar üçün ali mənəvi ustad (quru), onların maddi həyatın buxovları və iztirablarından xilaskarı olan hansısa Mütləq İlahi Şəxsiyyət kimi qavranılır. Bu, Tanrının dini-teist anlamıdır.

Maddi aləmlərdə Şiva Şakti (güc) enerji vasitəsilə hərəkət edir. Şivaizm maddi varlığın illüзорluğu nəzəriyyəsinə (mayya) qəbul etmirdi.

Şivaizm təliminə görə, insan ruh, nazik və qalın cislərdən ibarətdir. Ruh – daxil olduğu vücutla qovuşan ruhani substansiyadır. Maddi aləmdə (sansara) ruh maddi və dünyəvi olanlara qovuşur. Ruhani aləmdə isə o, Tanrıda təmərküzləşir. Pralayı durumunda (Kainatın varlığının passiv dövründə) ruhlər Şivaya qovuşur və onun enerjisi kimi mövcud olur.

Şivaizmin nöqtəyi-nəzərincə, insan həyatının məqsədi – ruhun sansaradan azad edilməsidir. Bu işdə ruhani müəllimə (Quruya) – təkçə ali müəllimə (Şivaya) deyil, həm də yerdəki müəllimin roluna böyük əhəmiyyət verilir. Ruhlər azad ediləndən sonra həm təcəssüm olunmuş (vücutda), həm də açıq (vücutsuz) şəkildə mövcud ola bilərlər. Azad olmanın son mərhələsi – ruhun Şiva ilə birləşməsidir. Şivaizmin əsas kitabı – «Şayva-aqama» hesab edilirdi.

İnduizmin digər bir forması Şaktizm adlanırdı.

### Şaktizm

Şaktizmin davamçılarını Şaktiyə səcdə edirdilər. Mücərrəd fəlsəfi anlamda isə Şakti Şivanın ruhani qüvvəsidir (enerjisidir). Bunlarla birlikdə Şakti haqqında digər dini təsəvvürlər də geniş yayılmışdı. Burada Şakti qadın cinsindən olan tanrı – Şiva Tanrının xanımı kimi təqdim olunur. Həm də bu tanrının qüdrəti Brahmanın – hinduizmin ali Tanrısının qüdrətinə bərabər tutulur.

Şaktizmin ən qədim ədəbi mənbəyi Riqvedadır. Bir qədər sonra Tantrların ədəbi korpusu formalaşmağa başlayır. Şaktizmə və ya tantra-yoqaya aid olan dini-fəlsəfi traktatlar «**tantra**» («*parça sapı*» və ya «*mətn*») adlanır. Əslində, tantra-yoqa şaktizmin insan orqanizminin daxili qüvvələrinin açılmasına və ona yiyələnməyə yönəldilmiş ayini-praktik hissəsidir. Bu praktikada seksual ayinlər mühüm rol oynadığından, nəticədə bu yol bir çox təəssübkeşlər, məsələn, mahatmalar tərəfindən kəskin tənqiddə məruz qalırdı.

Bu təlimdə insan ruhunun azad edilməsi sxemi aşağıdakı qaydada verilmişdi. Azadlığa aparan yol – Şaktinin dərki-dir. Onun dərki Tanrıda əriməkdir. Ərimək metodu – tantrik yoqadır. Bu zaman şaktizm hinduizm ayinlərini – himnlər oxunması, qurban verilməsi və s. şübhə altına alır. Şaktizmin antropologiyası insan haqqında ümumi hinduist təsəvvürdən fərqlənir. Nazik vücudların, karmanın mövcudluğu və ruhun başqa şəklə düşməsi qəbul edilirdi. Hinduizmin dini-fəlsəfi təlimlərindən biri də vişnuizm adlanırdı.

### Vişnuizm

Vişnuizm Şivaizm və şaktizmə qarşı çıxan cərəyanlardan biri idi. Onun tərəfdarları Tanrı Vişnuya etiqad edirdilər. Vişnuizmin əsas dini-fəlsəfi kitabı (toplusu) «Pañcaratra sanhita» adlanır.

Orta əsrlər Hindistanında ən önəmli vişnuist təlimlər **Madhva** və **Çaytaninin** adları ilə bağlıdır. Sonralar – XX əsrdə vişnuizm fəlsəfəsinin dirçəldilməsində çoxsaylı kitab və şərhlərin müəllifi, məşhur Krişna Şüuru Cəmiyyətinin banisi **Bhaktivedanta Prabhupada** böyük rol oynamışdır.

**Madhva** XII əsrdə Hindistanda anadan olmuş və yaşamışdır. Artıq gənc yaşlarından vedaları öyrənməyə başlamış və bu işdə böyük uğurlar qazanmışdır. Zaman keçdikcə, o, asket olmuş və dini missionerliklə məşğul olmağa başlamışdır. Qanlı qurbanlar verilməsi əleyhinə mübarizə aparması onun təliminə çoxlu tərəfdarlar cəlb etmişdir.

Bütövlükdə, Madhvanın fəlsəfi təlimi dualist xarakterə malik olduğundan, o, Şankaranın monizminə qarşı çıxmışdı.

Matha Tanrı ilə fərdi ruh, Tanrı ilə materiya, fərdi ruhla materiya, müxtəlif ruhlər və müxtəlif maddi formalar arasında beş böyük fərq olduğunu vurğulayırdı.

O deyirdi ki, müstəqil mövcudluğa tək cə Tanrı Vişnu malikdir. Dünyada qalan hər şey, o cümlədən də onun doğurduğu fərdi ruhlər Vişnudan asılıdır.

Madhva güman edirdi ki, mömin əxlaqi həyat, Vedaları öyrənmək və seyr etmək (meditasiya) ruhun xilasına aparır.

Vişnuizmdə böyük dini cərəyanlardan birinin də banisi **Çaytanya** idi. O XV əsrdə yaşamışdır. Onun ideyalarını orta əsrlərin məşhur hind filosofları **Civa Qosvami** və **Baladeva** fəlsəfi cəhətdən əsaslandırıb və inkişaf etdirmişlər.

Çaytanya ehtimal edirdi ki, ali reallıq Məhəbbət və Rəhm Tanrısı, Mütləq Şəxsiyyət Vişnadır. Onun əsas keyfiyyətləri insanlara məhəbbət və sevinc bəxş etmək bacarığıdır. Tanrı çoxlu müxtəlif formalarda təzahür edə bilir. Onlardan ən əsas olanı Krişna – Vişnan təcəssümü insan-tanrı krişnadır. O yazırdı ki, Kainat Tanrı sayəsində mövcuddur. Kainatda bütün varlıqlar təcrid olunub, lakin bununla yanaşı, həm də ondan asılıdır. Kainat realdır. Mayya – canlı varlıqların maddi mövcudluğuyla şirnikləndirilməsidir ki, nəticədə, onlar Tanrını unudurlar.

Çaytanya ruhun xilası yolunu Tanrıya sevgi və sədaqət aşılmasında görürdü. Bu yol *bhakti* adlanır. Azad olmuş ruh Tanrıya yetişir, lakin ona qovuşmur, onun tərəfindən əridilmir və fərdi keyfiyyətlərini saxlayır. Çaytanya təlimi mütərəqqi sosial elementlərə malik idi, insanları kasta fərqlərindən imtina etməyə çağırırdı.

#### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Блаважская Е.И. Тайная Доктрина, Новосибирск, 1993. т.3. Отдел XVIII
2. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. Т.2. М., 1993.
3. Чаттерджи С., Дама Д. Индийская философия. М., 1994.
4. Брахман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Мудрость Востока. Бишкек, 1993. с. 305-374.

# YEDDİNCİ FƏSİL

## ORTA ƏSRLƏR ÇİN FƏLSƏFƏSİ

### 1. ÇİN MÜDRİKLƏRİ SİYASƏT VƏ FƏLSƏFƏ HAQQINDA

Orta əsrlər Çin fəlsəfəsi keşməkeşli bir dövrü əhatə edir. Bu inkişaf mərhələsi «Qızıl əsrin», yaxud Çin fəlsəfəsinin «yüz məktəbinin» e.ə. III əsrdə tənəzzülündən başlamış və b.e. XIX əsrində başa çatmışdır. Bu Ortaəsrlər dövrü adlanır.

E.ə. III əsrdə Tsin Şixuandi Çinin pərakəndə knyazlıqlarını birləşdirərək, nəhəng bir imperiya yaradır. O, saray ideoloqu Li Sının məsləhətlərinə əməl edərək, əsasında **legistlər məktəbinin** (qanunçuların) fəlsəfi ideyaları dayanan vahid totalitar ideologiya bərqərar etdi. Digər fəlsəfi təlimlər, məsələn, konfutsiçilik və daosizm qadağan edildi. Beləcə, Çin fəlsəfəsinin «yüz məktəb» dövrü başa çatdı. Lakin Tsin sülaləsinin Çində hakimiyyəti o qədər də uzun çəkmədi. İmperator və onun məmurlarının tiraniyası əleyhinə aramsız üsyanların lərzəyə gətirdiyi bu sülalə hakimiyyətdə (Çini birləşdirdikdən sonra) cəmi 15 il qala bildi.

E.ə. 206-cı ildə Xan sülaləsinin hakimiyyəti başlayır və 4 əsr – eramızın 220-ci ilinə qədər davam edir. Yeni sülalənin siyasəti də Çinin birləşdirilməsinə istiqamətlənmişdi. Bu siyasət daha uğurlu, uzaqgörən oldu və nəticədə imperiya möhkəmləndi. Orta əsrlər islahatlarının ideoloqlarından biri

də Çin mütəfəkkiri Dun Çjun-şu idi.

### **Dun Çjun-şu**

Çjun-şu təxminən 200-122-ci illərdə yaşamışdır. Məhz onun məsləhətləri əsasında Çində əlli tələbəsi olan ilk ali məktəb – «universitet» yaranmışdır. O, U-di dövrünə şöhrət gətirən Çin ədəbiyyatının «Qızıl əsri»Nin əsas nümayəndələrindən biri olmuşdur.

Onun irsi konfutsiçiliyin bərpasına və rəsmi dövlət ideologiyasının bərqərar olmasına yönəldilmişdir. Lakin bu, sonralar – mütəfəkkirin vəfatından bir neçə əsr sonra baş vermişdi. Bəs fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində onun xidməti nədən ibarət idi? İlk növbədə, o, insanla Səmanın (Səma – Təbiət və eyni zamanda Ali Mənəvi Başlangıç) sıx əlaqəsini əsaslandırmışdı. Bunun üçün Dun Çjun-şu konfutsiçiliyin sosial-siyasi doktrinasını «in-yan» məktəbinin metafizik ideyaları ilə birləşdirmişdi. O deyirdi ki, Yer üzündəki insanın Səmaya bağlanması mədəniyyət böyük əhəmiyyət kəsb edir. Filosofun fikrincə, mədəniyyət təbiətin sosial davamıdır. İnsanın təbiətini nəzərdən keçirən Dun Çjun-şu onun «hələ mərhəmətli olmadığını» deyir. Onun sələfi, filosof Men-tszı bu problemi başqa cür həll edirdi. O, güman edirdi ki, insan artıq «öz-özlüyündə mərhəmətlidir». Dun Çjun-şunun sosial etikasında insanın və ictimai münasibətlərin inkişafı üçün əxlaqın və əxlaqi qanunların önəmini xüsusi vurğulayır. Onun siyasi fəlsəfəsinin əsas ideyaları aşağıdakı kimidir:

Hökmdar rifaha, təltifə, cəzaya və edamlara əsaslanmalıdır; məmurları zümrə və mənşəyinə görə yox, bacarıq və əxlaqi keyfiyyətlərinə görə seçmək lazımdır; siyasi idarəçilik təbii proseslərlə əlaqədar olmalıdır.

O yazırdı ki, hökmdar səhv etdikdə, təbiət bu səhvləri təbii fəlakətlərlə nümayiş etdirir. Lakin filosof burada qeyri-adi heç nə olmadığını vurğulayaraq deyir ki, bu qayda ilə tə-

bii qanun təzahür edir.

Xan dövründə Çin klassik fəlsəfəsinin müxtəlif məktəbləri dirçəlir və çiçəklənir. E.ə. II-I əsrlərdə **daosizm** böyük populyarlıq qazanır. O zaman bu təlim «Xuan-Lao» adlanırdı. Lakin o, ictimai-siyasi dalğanın zirvəsində o qədər də çox duruş gətirə bilmədi. Tsinq imperiyasından sonra cəmiyyətin reabilitasiya dövrü tez keçib getdi. Yeni dövlət və ictimai münasibətləri qurmaq lazım idi. Bu məqamda fəaliyyətsizlik ideyasını yayan daosizm o qədər də işə yaramadığından, ön plana **konfutsiçilik** çıxmağa başladı.

Dun Çjun-şunun məsləhətlərini qəbul edən imperator U-di (e.ə. II-I əsrlər) konfutsiçiliyi dövlət təlimi səviyyəsinə yüksəltdi. Başqa fəlsəfi məktəb və ideologiyaların mövcudluğu mümkün sayılsa da, onlar, bugünün təbiriylə desək, dövlətdən ayrı idi və rəsmi sayılmırdı. Beləcə, orta əsrlər Çində fəlsəfi dözümlülük (tolerantlıq) və ideoloji doktrinaların rəngarəngliyi (plüralizm) bərqərar oldu.

I əsrdə **Konfutsi** və onun təlimi çox dəbdə idi və bu hadisənin öz sosial səbəbləri vardı. Cəmiyyət ədalət və humanizm ideallarını rədd edən legistlər məktəbinin fəlsəfə və ideologiyasını rədd edirdi. Bu səbəbdən xalq rəğbətini konfutsiçilik və daosizmə – öz ideyalarına görə legistlərin təsəvvürlərinə bir çox cəhətdən əks olan təlimlərə meyl etməsi qaçılmaz idi. Belə də oldu. İmperator U-di legizm, həmçinin diplomatlar məktəblərinin davamçılarının dövlət qulluğuna götürülməsini qadağan etdi. Lakin bir müddət sonra legizm münasibət bir qədər yumşaldı. Bu məktəbin ideyaları Çin imperatorlarına dövlətin praktik idarəetməsini həyata keçirməkdə yardımçı oldu. Lakin təbii ki, onlardan üstüörtülü şəkildə istifadə edilirdi və artıq konfutsiçiliklə açıq rəqabət aparılmırdı.

Təxminən I əsrdə (bəlkə bir az da tez) Çinə Hindistandan **buddizm** nüfuz etməyə başladı. O, burada kifayət qədər özü

də uzun müddət yayıldı. Əvvəlcə, ona bir qədər ehtiyatla yanaşılır, daosizm və «in-yan» məktəbi ruhunda, sirlili (magik) praktikaya meyilli yadelli mistik din kimi baxılırdı. Zaman keçdikcə, buddizm möhkəmləndi, daosizm ideyalarını özünə hopdurur və Çində 3 əsas dini-fəlsəfi təlimdən (konfutsiçilik və daosizmlə birlikdə) birinə çevrildi.

Beləliklə, konfutsiçilik ənənəvi mədəniyyət, təhsil və elmi, ideoloji baxımdan dəstəklənən dövlət təlimi kimi qəbul edildi. Daosizm yeni sosial mövqedə olduğu üçün, deməli, başqa funksiyaları icra edirdi. Obrazlı şəkildə desək, o, çinlilərin, xüsusən mistik əhval-ruhiyyədə olanların ruhlarını qidalandırır. Nəhayət daosizm konfutsiçiliyin qeyri-rəsmi ideya tərəf-müqabilinin yerini tutdu. İctimai xaos dövrlərində konfutsiçilik sosial-siyasi gücünü itirəndə daosizm dərhal mistik təsirini artırır, xalqı siyasi rejimə, aclığa və başqa fəlakətlərə qarşı mübarizədə dəstəkləyirdi. Buddizm də bir çox baxımdan daosizmə yaxın sosial funksiyalara malik idi.

220-ci ildə Xan imperiyasının süqutundan sonra Çində uzun sürən feodal parçalanması, siyasi və iqtisadi qeyri-sabitlik dövrü başladı. Qonşu ərazilərdən bura yürüş edən köçərilər daim ölkəni tarmar edirdilər. Həmin dövrdə daosizm və buddizm fəal inkişaf edirdi. Sosial xaos yalnız VI əsrin sonunda – Suy sülaləsi Çini yenidən birləşdirdikdən və daxili müharibələrə son qoyduqdan sonra aradan qalxdı.

Sonrakı dövrdə daosizm, buddizm və konfutsiçilik Çinin mədəni məkanında üstünlüklərini qoruyub saxlayaraq, XX əsrə qədər hökmranlıq etdilər. Qərb fəlsəfi təlimləri Çinə missionerlərlə birlikdə XVI-XVII əsrlərdə yol tapmağa başlasada da, yalnız XIX əsrdən etibarən önəmli rol oynamağa başladılar. Buradan da Çin fəlsəfəsinin sonrakı dövrü başlandı.



## 2. DAOSİZMİN DİRÇƏLİŞİ VƏ NEODAOSİZM

İlkin (qədim) daosizm etik-fəlsəfi təlim idi. Lakin zaman keçdikcə, başqa – dini daosizm də meydana çıxdı. Odur ki, **daotszya (fəlsəfi daosizm)** ilə **dao tszyaonu (dini daosizm)** qarışdırmaq olmaz.

Tsin hakimiyyətindən sonra daos (dao) fəlsəfəsinin (biz məhz onu neodaosizm adlandırırıq) bərpasında konfusiçiliyin «köhnə mətnlər» məktəbinin təmsilçisi **Van Çun** (I əsr) müəyyən rol oynadı. Dini daosizm bir qədər sonra – Xan sülaləsinin hakimiyyətinin sonunda (II əsr) meydana çıxdı. O, necə yarandı? «İn-yan» məktəbinin mistik ideyalarına konfusiçilikdə yer tapılmadı. Onları buradan «köhnə mətnlər» məktəbinin ideyaları sıxışdırıb çıxardı. Tədricən bu ideyaları daosizm qavramağa başladı. Bu sintez nəticəsində dini daosizm meydana çıxdı. Səbəb çox sadə idi – «in-yan» məktəbi mifologizmə və dini formalara meyilli idi olduğu üçün elementləri daosizmə gətirdi. Zaman keçdikcə, onda dinin bütün atributları – məbədlər, ayinlər, rahiblər, müqəddəs kitablar təzahür etdi. Mütəfəkkir Lao-tszi tanrı və ya tanrı-insan kimi qavranılmağa başladı. Daosizmdə o, xristianlıqda İsanın tutduğu yeri tutdu.

Dini daosizmin meydana çıxmasının başqa bir səbəbi də vardı. Fəlsəfə bir çoxları üçün əlçatmaz olaraq qalırdı. Kütlələrə mistik təlim və ya din lazım idi. Çin mədəni məkanına artıq fəal nüfuz etməyə başlayan buddizm belə bir təlim olsa da, yabançı, yadelli təlim idi (hələlik). Dini daosizm hind buddizminə «özəl», milli cavab kimi duyulsa da, lakin bu, daosların buddaçılardan onların bir sıra fəlsəfi ideyalarını və psixotexniki praktikalarını əxz etmələrinə mane olmadı.

Ümumiyyətlə, daosizm xüsusən də dini-mistik daosizm və buddizm çox yaxın idilər. Bu yaxınlıq çan-buddizmi (Çin

buddizminin bir istiqaməti) doğurdu və nəticədə buddacı və dao fəlsəfəsinin ideyaları birləşdi.

Daosizmde müxtəlif məktəb və istiqamətlər mövcud idi. Həddən artıq təfərrüatçılığa varmayaraq və Çin fəlsəfəsinin məşhur tarixçisi Fen Yu-lanın yolu ilə gedərək, postklassik dövr daos fikrinin yalnız iki böyük cərəyanını: **daos-rasionalistlər** və **daos-sentimentalistləri** fərqləndirək.

Daos fəlsəfəsində rəsonal ənənəni «syuan-syue» məktəbi («**ən məhrəm olan haqqında təlim**» kimi tərcümə edilir) inkişaf etdirirdi. Bu məktəbin davamçıları Konfutsiyə hörmət edir, hətta onu Lao-tszı və Çjuan-tszıdan daha möhtəşəm sayırdılar. III-IV əsrlərdə onlar «adlar məktəbi»nin irsini – onların dialektik ideyalarını fəal öyrəndilər. Həmin dövr daosçularının ən əhəmiyyətli əsəri «Çjuan-tszı»ya «Şərh» adlanırdı. Onun Çin filosofu **Qo Syana** (III-IV əsrlər) aid olduğunu desələr də, bəzi tarixçilər burada başqa bir filosofun – Qo Syanın ondan yaşca böyük müasiri **Syan Syunun** (III-IV əsrlər) da iştirakı olduğunu güman edirlər. Onların hər ikisini «məhrəm olan haqqında təlim» məktəbinin patriarxları adlandırmaq olar.

Qo Syanın əsərində erkən daos ontologiyasının bəzi önəmli ideya və anlayışları yeni şəkildə şərh edilir. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir:

*Bu əsərdə dao* «heç nə» («heçlik») kimi qavranılır. Bu, buddizmin «şunya» (boşluq) və ya müasir fizikanın «mütləq vakuüm» terminilə səsleşir. Lao-tszı və Çjun-tszı kimi, Syan Syu və Qo Syan da bütün dünyanı və şeylərin müxtəlifliyini yaradan hansısa Mütləq Şəxsiyyətin (varlığın) mövcudluğunu inkar edirlər. Neodaoslar güman edirlər ki, əşyaları *dao* doğurur, yəni onlar «heç nə»dən yaranırlar.

Daha sonra Qo Syan yazır ki, şeylər daodan *təbii şəkildə* (*du xua*) doğur və daim bir-birilə əlaqədə olur. Kosmos (dünya) *aramsız* dəyişir, deməli, cəmiyyət də dəyişir. Odur

ki, sosial normalar, əxlaq da dəyişməlidir. Lakin burada nihilizm yoxdur. Neodaos mütəfəkkirləri, sadəcə, güman edirdilər ki, yeni ictimai formaya yeni məzmun (yəni normalar, qanunlar və əxlaq) müvafiq olmalıdır.

Neodaoslar ənənəvi *yuvey* (əməl, fəaliyyət) və *uvey* (fəaliyyətsizlik) daos anlayışlarından istifadə edir, lakin onlara yeni məna aşılayırdılar. Belə ki, sosial dəyişikliklərin sərbəst gerçəkləşməsinə, insan qabiliyyətinin azad inkişafına yol vermək, onların fikrincə, bu təbii proseslərə insanın öz iradəsinin hökmü ilə müdaxilə etməməsi «fəaliyyətsizlik»dir. İctimai dəyişikliklərə müdaxilə, köhnə norma, prinsip və normaları saxlamağa cəhd göstərmə və ya insana hansısa inkişaf sxemlərini aşılamağa çalışmaq «fəaliyyət»dir. Məlum olduğu kimi, daosizmde «*fəaliyyətsizlik*» «*fəaliyyət*»dən daha yüksək qiymətləndirilir.

İnsan tam *azadlıq* və *səadət*i necə əldə etməlidir? sualına Neodaoslar belə cavab verirdilər: Şeylərin məhdudlaşdırılması və bölünməsi dünyasının hüdudlarını aşmaqla; başqa sözlə, özünü kosmos və ya Səma (Tyan Tyan-di) ilə eyniləşdirməklə buna nail olmaq mümkündür. Görünür, neodaosizm mistik naturalizmlə dolu olmuşdur. Burada insanın kəməlləşməsi (inkişafı) kosmosa *qovuşma* və onun nəhayətsizliyində əriyib yox olma kimi başa düşülürdü.

Bütövlükdə, neodaosizmin «ən məhrəm olan haqqında təlim»ində ezoterik fəlsəfə elementləri duyulur. Belə bir rəvayət var ki, bəzi daos patriarxları Şambalanın Böyük Müəllimlərindən nəsihətlər alıblar.

Beləliklə, daosizmin bütün davamçıları şübhə etmirdilər ki, «fəaliyyətsizlik» «fəaliyyət»dən, «təbii» «süni»dən üstündür, cəmiyyətdə şeylərin təbii axarına uyğunlaşaraq yaşamaq insanların uydurduqları göstəriş və normalar əsasında yaşamaqdan yaxşıdır. Lakin bundan o yana vəhdət pozulurdu. Bəziləri (onları **rasionalistlər** adlandıraraq)güman edirdilər ki,

insan öz ağına əsaslanıb təbii yaşamalıdır. Digərləri (onları **sentimentalistlər** adlandıraraq) düşünürdülər ki, daxili təhrikin (istək və ya hissə) gücünə əsaslanaraq, təbii yaşamaq lazımdır.

«**Təhrikə əsaslanan**» **həyat haqqında təlim** «Le-tzi» adlanan (IV əsrin əvvəlləri) daos traktatında ən radikal şəkildə açıqlanır. Belə həyat tərzinin maraqlı təsvirlərinə Li İ-tsin (V əsr) tərəfindən tərtib edilən «Şi şo sin yuy» əsərində («Dünyada dolaşan yeni hekayətlər») rast gəlinir.

Daos-sentimentalistlərin «təhriklərə müvafiq» həyat haqqında ideyalarının insanı müstəsna olaraq kortəbii istəklərə tabe etmək və hər hansı bir şüurluluqdan imtina məqsədi güddüyünü düşünmək lazım deyil. Yəqin ki, məqsəd tamamilə başqadır. Əslində Çin müdrikləri belə hesab edirdilər ki, insanların zərif impulslarını və hissi istəklərini duymaq vəsiyyəsilə təbiiliyə və daxili harmoniyaya yaxınlaşmaq lazımdır.

Erkən daosizmde emosiyaları və hissi istəkləri dəf etmək ideyası həyata keçirilirdi. Çjun-tszının dediyi kimi, tam müdrik insan emosiyalara qapılmır. Lakin daosizmde emosiyaların önəmli yer tutduğu cərəyanlar meydana çıxırdı. Təbii ki, biz daos sentimentalizmini nəzərdə tuturuq. Qeyd etmək lazımdır ki, daoslarda şəxsi həyatın epizodlarından daha çox, təbii həyatın hadisələri emosional şəkildə qavranırdı.

Neodaosçu-sentimentalistlər nə iləsə Avropanın filosof-romantiklərini xatırladırlar. Həm birincilər, həm də ikincilərdə əsl dünyəvi məhəbbət problemi önəmli rol oynayırdı. Bununla belə, neodaoslar heç də daim hissi zövqə meyl edən epikurçular deyil. Onlar məhəbbətin seksual tərəfini daha təmkinlə qəbul edirlər, orda estetizm elementi hissiliyi üstələyir. Kamil çin mütəfəkkiri, ona həyat enerjisi, şeylərin mahiyyətini dərk etmə, uzunömürlülük və hətta ölümsüzlük bəxş edən seksual enerjini (substansiyanı) sərf etməyi məqsədmüvafiq hesab etmirdi. Elə əsl daos əqidəsi də belədir.

Daosizmə **mistik metafizika** və yoqa elementləri xasdır.

Qeyd edildiyi kimi, metafizika və yoqa praktikasının əhəmiyyətli yer tutduğu buddizm də Daosizmə önəmli təsir göstərib. Zaman keçdikcə **daos yoqası** adlanan təlim meydana çıxıb. Ədəbiyyatda bu terminlə psixotexnikanın daos metodikaları bildirilir. Onlar nəyə yönəldilmişdi? Çin müdrikləri belə hesab edirlər ki, onlar sağlamlığın möhkəmləndirilməsi və həyatın uzadılmasına, həmçinin insan orqanizminin gizli həm fiziki, həm də psixi gücünün inkişaf etdirilməsinə yönəlmişdir. Onu da demək lazımdır ki, bu məsələdə daoslar, həqiqətən, uğur qazanmışdılar. Çinin bir çox döyüş məharəti məktəbi daosların psixotexniki metodikasını əxz etmişdir. Onların təbii, həqiqətən, fantastik nəticələr verirdi. Belə ki, məsələn, Şaolin məktəbi ustaları həyat və sağlamlıqları üçün təhlükə olmadan iti qılıncla çılpaq sinələrinə vurulan zərbəyə duruş gətirə, yaxud körpücük sümüyü çökəyinə dirənmiş iti bambuku bədənlərinin ağırlığı ilə sındırmağı bacarırlar. Yəqin ki, adi, məşq etməmiş adam üçün belə hərəkətlərin ölümə nəticələndiyinə şübhə edilməməlidir.

Lakin daos yoqasının ali məqsədi belə uğurlara nail olmaq deyil, ölümsüzlüyə yetişmək idi. Həm buradan da bir çox Qərb tədqiqatçılarının güman etdiyi kimi, burada məqsəd fiziki ölümsüzlük deyil, mənəvi ölümsüzlüyə nail olmaqdan ibarətdir. Bununla daosizmin ən müqəddəs hissələri biruzə verir. Beləliklə o, buddizm, xristianlıq, islam və digər mənəvi təlimlərin bəzi ezoterik aspektlərini bürüyən müəmma pərdəsindən heç də az olmayan bir sirr örtüyünə bürünür. Məhrəm Müdriklik iddia edir ki, insan orqanizminin xüsusi **energetik dəyişməsi** mümkündür. Onun nəticəsində, vücuda ölməsinə baxmayaraq, şüur sabit avtonom mövcudluq kəsb edir. İnsan **ruhani (qeyri-maddi) mahiyyətə** çevrilir və onun həyatı maddi şəraitdən asılı olmur. Şambala təliminə görə, Budda, İsa, Mahatma Kut Humi, Mahatma Moriya və bəzi digər ruhani fərdlər belə mahiyyət kəsb ediblər.

### 3. ÇİN BUDDİZMİNİN YARANMASI VƏ İNKİŞAFI

Belə hesab edirlər ki, Çində buddizm, təxminən I əsrdə, imperator Min-dinin hakimiyyəti dövründə meydana çıxıb. Əvvəlcə, buddizm daosizmin sektalarından biri kimi qəbul edilirdi. Buddanı Lao-tzının şagirdi sayır, hind budda sutralarını isə «Dao de tszin»in çevirməsi kimi qarşılayırdılar. Lakin əslində, buddizmlə daosizmin oxşarlığının səbəbi başqa şeydə idi – onların ortaq ezoterik qaynaqlara malik olmasıydı.

III-IV əsrlərdə buddizm öz mövqelərini gücləndirir və onu müstəqil fəlsəfi cərəyan kimi qəbul etməyə başlayırlar. V əsrin sonlarında Çin ərazisində artıq iki minə yaxın buddaçı mərkəz (monastır, icma və s.) vardı. Buddizmin belə sürətlə möhkəmlənməsi və yayılmasına səbəb nə idi? Birincisi, Çindəki sosial-siyasi durum – aramsız müharibələr, qiyam və çevrilişlər;

İkincisi, ənənəvi Çin mədəniyyətinin sabit elementlərinə əsaslanmağa, bu mədəniyyətlə qovuşmağa can atan buddizmin özünün təşəbbüsü buna zəmin yaratmışdı. Məsələn, çinli buddaçı **Sun Ço** (IV əsr) Buddanı daonun təcəssümü elan etmişdi.

Lakin Çin mədəniyyətində əriyən buddizm çox böyük sürətlə dəyişirdi. Onda yeni, ənənəvi olmayan çalarlar meydana çıxırdı. Məsələn, Çin buddizminin patriarxı Dao-şen (IV əsr) Qautama Budda tərəfindən vəsiyyət olunan yeni gələcək Budda Mayreyn kultunu gücləndirirdi. Xuey-yuan (IV-V əsrlər) Amitaba – «Qərb Cənnəti»nin Budda-himayəçisinin kultunu inkişaf etdirirdi. Tədricən Çin buddizmində ruhani varlıqların bütöv bir panteonu (Allahların şərəfinə tikilən məbəd, görkəmli xadimlərin basdırıldığı yer və s.) meydana çıxırdı. Ruhani mərhəmət ilahəsi və iztirab çəkən ruhların himayəçisi Quan-İn – bodhisattva Avalokitevaranın qadın

təcəssümü xüsusi ehtiram qazanmışdı. Beləliklə, savadsız xalq kütlələri buddizmdə yeni din gördülər və onda, ilk növbədə, iztirabdan azad olma ideyasını qiymətləndirdilər.

Buddizm fəlsəfəsi də diqqətdən kənar qalmadı. Çinlilər hind buddaçılarından iki önəmli ideyanı: «**ümumbəşəri şüur**» ideyasını və **neqativ metafizikani**, yəni Ali Reallığı rasional vasitələrlə təsvir etməyin mümkünsüzlüyünə inamı əxz etdilər. Təbii ki, digər budda ideyaları da qavranılmışdı (lakin məktəblərdə müxtəlif şəkildə). Onlar aşağıdakılardan ibarətdir:

**İztirabların səbəbi** – ən önəmli həyati problemlər sahəsində cahillikdir; azad olma **fikir açıqlığı** vasitəsilə əldə edilir; **nirvana** azad olma durumudur ki, bunu vəhdətin dərki və fərdi şüurun bəşəri şüurda əriməsi kimi başa düşmək lazımdır.

Buddizm Çində yayılarkən müxtəlif məktəblər şəklində formalaşmışdır. Onlardan bəzilərini qeyd edək:

1. «**Vey-şi tszun**» **məktəbi** – «*yalnız şüur haqqında təlim*» adlanırdı. Bu məktəb Çində o qədər də Çin qarışığı olmayan hind buddizmini təmsil edirdi. 2. «**Kun-tsaun**» **məktəbi** – «*boşluq*» (*yaxud «orta yol»*) **məktəbi**. Mahayana ideyalarına əsaslanırdı və daosizmə yaxın idi. 3. **Çan-buddizm məktəbi** – burada buddizmlə daosizmin sintezi həyata keçirilirdi. 4. «**Sin-tszun**» **məktəbi** – «*bəşəri ağıl*» **məktəbi** adlanırdı. O, Mahayana buddizminin Çin variantından ibarət idi.

Çin fəlsəfəsinə mahayana buddizmi daha çox təsir etmişdir. Çin buddizminin ən orijinal iki məktəbini – «boşluq» məktəbi və «çan-buddizmi» bir qədər ətraflı nəzərdən keçirək. «**Boşluq**» **məktəbi** («orta yol»).

Bu məktəbin banisi ömrünü Çində buddizmin yayılmasına həsr edən hindli **Kumaraciva** olmuşdur (V əsr). O, xeyli budda mətnlərini tərcümə etmişdir. Ən məşhur şagirdləri – **Sen-çjao** və **Dao-şen** hesab edilməlidirlər. Sonuncunun ideyaları o dövrün buddaçılarına qeyri-adi görünsə də, əslində

Dao-şen erkən hind buddaçılarının təsəvvürlərini yenidən canlandırmış və onlara yeni həyat vermişdir.

Dao-şenin fəlsəfəsinin ən mühüm müddəaları aşağıdakılardan ibarət idi.

Budda durumu ani *aydınlaşma* zamanı vahid ruh yüksəkliyi ilə əldə edilir. Dao-şenin fikrincə, bu, bəşəri şüurla birləşmədir. Belə aydınlaşma insanın bütün *əvvəlki həyatı* tərəfindən hazırlanır; Potensial baxımdan, bütün varlıqlar **«bəşəri şüura»** (yəni «Budda mahiyyətinə») malikdir, lakin bunu heç kəs anlamır; Sözlər **mənanı (ideyanı)** ifadə edən simvollarıdır (*rəmzlərdir*). İdeyaya yetişdikdə sözlərə ehtiyac qalmır; Dao-şen iddia edirdi ki, xeyirxah əməllərin *«qarşılığı yoxdur»*. Burada bir izahat tələb olunur. Yoqa fəlsəfəsində (Hindistanın digər fəlsəfi məktəblərində də) öz hərəkətlərinin bəhrəsinə bağlılıqdan, deməli, hər hansı – həm pis, həm də yaxşı karmadan qurtulma ideyası vardı. Səbəb ondan ibarətdir ki, istənilən karma insanı iztirablarla dolu olan dünyəvi cismani həyata bağlayır. Odur ki, Dao-şen, güman ki, onu nəzərdə tuturdu ki, xeyirxah əməllər *tərki-dünya vəziyyətində* edilirsə, bu əməllər şüurun onların nəticələrinə bağlılığını törətmir. Bu isə, öz növbəsində, *karma doğurmur*.

### **«Boşluq» məktəbi**

Bu məktəbin ardıcılılarının fəlsəfi ideyaları Çin buddizminin qeyri-adi cərəyanının – çan-buddizmin meydana gəlməsini hazırladı. Burada hind buddizminin ənənəvi müddəaları daosizm prizmasında qavranılır və tamamilə özünəməxsus şəkildə təzahür edir.

### **Çan-buddizm məktəbi**

Çinlilərdəki «çan» anlayışı hindlilərdəki «dhyana» anlayışının fonetik təhrifidir ki, bu da «seyr etmə», «təmərküzləşmə» və ya «meditasiya» kimi tərcümə edilir. Çanın mənbəyi qədim budda dhyana (yəni meditasiya) ənənəsidir. Burada *özünəqapanma* və *seyr etməyə, açıqlanmaya* aparan



yola da böyük əhəmiyyət verilirdi. Bu məktəbin nümayəndələrinin fikrincə, insan öz şüurunun dərinliklərinə baş vurmaqla nurlanmaya yaxınlaşır. Hesab edilirdi ki, Budda Həqiqətə məhz belə yiyələnmişdi.

Mediativ buddizm mətnləri Çində ən azı IV əsrdən məlum idi. Onların bir çoxunu Çin dilinə Dao-şen tərcümə etmişdi. Lakin geniş yayılmış əfsanəyə görə, çan-buddizmin həqiqi təşəkkülü VI əsrdən başlanır. Bu zaman Çinə missioner məqsədlərlə hind buddizminin ən böyük patriarxı **Bodhidharma** gəlir. Çanın banisi də elə onu sayırlar. Lakin bu, əfsanədir. Tarixçilər başqa versiya irəli sürürlər. VII əsrdə Çin buddizminin beşinci patriarxı **Xun-jenin** iki əsas şagirdi (**Şen-syu** və **Xuey-nen**) arasında fikir ayrılıqları yaranır. **Şimal məktəbinə** başçılıq edən Şen-syu nurlanma probleminə ənənəvi baxışların tərəfdarı idi. O, güman edirdi ki, bu, *uzunmüddətli seyr, özünə qapanma və düşüncələrin* nəticəsidir. **Cənub məktəbinə** rəhbərlik edən Xuey-nen isə radikal baxışlara meyilli idi. Onun fikrincə, nurlanma şüurun **gözlənilməz intuitiv partlayışının** nəticəsidir.

Taleyin hökmü ilə Xuey-nen altıncı patriarx olur, onun məktəbi uğurla inkişaf edərək, çan-buddizm adlandırdığımız təlimə çevrilir. Xuey-nenin ideyaları kanonik «Altıncı patriarxın sutrası»nda təsbit edilir. Şimal məktəbi isə tədrisən tənzüülə uğrayır.

Çan-buddizmin əsas fəlsəfi ideyalarını nəzərdən keçirək. Bu təlimə görə - **İlkin başlanğıcı** (ilkin prinsip – «u») müəyyən etmək mümkün deyildir. Şagird bu barədə müəlliminə sual verməməlidir, çünki ilkin başlanğıc haqqında danışmaq səmərəsizdir. Şagird bu sirri özü müstəqil dərk etməlidir.

Bəs onda *U* nədir? Sualına necə cavab vermək olar. Müəyyən mənada, *U*, «bəşəri şüur»dur («yəni «Budda şüuru»dur). Lakin bu tam olmayan bir tərifdir. Bəs onda Budda

durumuna necə yüksəlmək olar. **Budda durumuna kamilləşmə** və nurlanma vasitəsilə yüksəlmək mümkündür.

- **Kamilləşmənin ən yaxşı metodu** nədir? Bu suala Can buddizm məktəbinin nümayəndələri belə cavab verirlər: Ən yaxşı metod məqsədsiz, istiqamətlənmiş səylər olmadan hərəkət etməkdir. Çan-buddaçı İ-syuan bu barədə yazırdı: «*Budda durumuna yetişmək üçün düşünülmüş səylər lazım deyil. Yeganə yol adı olanları icra etməkdir: daxili yüngülləşdirmək, artıq mayeni xaric etmək, paltar geyinmək və qidalanmaq, yorulduqda isə uzanıb yatmaq*».<sup>2</sup>

Digər bir sual:

**Nurlanmaya** (həqiqətin dərkinə) necə nail olmalı?

Onlar bu suala belə cavab verirlər. Bunun üçün kitabdan gələn, intellektual bilikdən imtina etmək və intuisiyanı inkişaf etdirmək lazımdır; Meditasiya zamanı qəfil qışqırıq, itələmə və zərbələr; Paradoks-tapmacalardan istifadə etmək. Məsələn, «*Budda kimdir?*» sualına şagird belə bir cavab ala bilərdi: «*Üç qucaq pambıq*». Şagird təbii aləmin paradoksallığını belə paradokslar vasitəsilə anlamağı öyrənməli idi.<sup>3</sup>

Nurlanma tərbiyəçi ilə şagird arasında dialoqlar zamanında mümkündür. Onların məqsədi şagirddə problemin intuitiv dərkinə yardımçı olan müəyyən assosiasiyalar doğurmaqdır.

Çan-buddizmdə Qautama Buddanın ilkin təliminin **təhriflərini də** görmək mümkündür. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, **ehtiyacı olana kömək göstərmək prinsipi** nüfuzdan salınırdı. Əzab çəkənlərə yardım etmək əvəzinə, etinasızlıq göstərilirdi, şagirdə yalnız özü üçün yaşamaq tövsiyə olunurdu.

İkincisi, daimi fəal mənəvi özünükamilləşdirmə ideyası **kamilləşməyə ehtiyac olmaması ideyası** ilə əvəzlənirdi.

Üçüncüsü, nirvana, həqiqət və Buddaya yetişməyin (can atmağın) zəruriliyi ideyası inkar olunurdu. Belə hesab edilirdi

ki, onlar insanın ətrafındadır, sadəcə, onları görməyi və anlamağı bacarmaq lazımdır. İnsan bu məqsədlər naminə deyil, həyatın özü naminə yaşamalı. O, həqiqət, nirvana və Buddanı hər şeydə görməlidir. Çan-buddaçıların bu əqidələrində müəyyən qədər həqiqət vardı. Lakin onlar Budda təlimində əsas olanı – **iztirab dünyasından xilas**ı və **varlığın başqa, mənəvi sahəsinə** keçidi qəbul etmirdilər.

**Çində buddizmin sonrakı inkişafı** haqqında nə demək olar? Çin buddizminin ən çiçəklənən dövrü Tan sülaləsi dövrünə (VII-X əsrlər) təsadüf edir. Buna siyasi qeyri-sabitlik, feodal müharibələri və konfutsiçiliyin tənəzzülü də yardımçı olmuşdu. Buddizmin gələcək tənəzzülünün əsası da elə həmin dövrdə qoyuldu. Mərkəzləşdirilmiş imperiya yenidən möhkəmləndikdə, onun rəsmi dövlət təliminin (konfutsiçilik) daosizm və buddizm kimi rəqiblərə ehtiyacı yox idi. Tan imperiyası hökmdarları daosizmi sıxışdırmadılar və ideya rəqibi rolu buddizmə nəsisib oldu. Artıq IX əsrdə imperator U-tsuzun bir neçə fərman verərək, buddizmin və Budda monastırlarının ideya, sosial və iqtisadi inkişafını məhdudlaşdırdı. Tarixçilərin bildirdiklərinə görə, həmin dövrdə təxminən 5000 Budda monastır və məbədi bağlanmışdı.

XIII əsrdə imperator Hubilay dövründə buddizmin vəziyyəti yenə möhkəmlənsə də, bu, həmin təlimin Çində sonrakı inkişafına az təsir etdi. XX əsrə qədər hakim təlim kimi konfutsiçilik fəaliyyət göstərdi, buddizm və daosizm isə tabe vəziyyətdə qaldı.

Hindistan və Çində sıxışdırılan buddaçılar yeni məkanlar axtarmaq məcburiyyətində qaldılar. Beləcə, Tibet və Monqolustanda sığınacaq tapan buddizm, oralarda milli mifoloji və dini təlimlərlə assimilyasiya edərək, möhkəmlənir və tədricən bu ölkələrin mənəvi mədəniyyətində ön mövqələrə çıxdı.

#### 4. KONFUTSİÇİLİK VƏ NEOKONFUTSİÇİLİK POSTKLASSİK DÖVRDƏ

İki min ildən artıq bir müddətdə konfutsiçilik Çin tarixində əsas yeri tutmasa da, şübhəsiz onun inkişafında aparıcı rol oynayır. Bu təlimin ən mühüm prinsipləri aşağıdakılardan ibarət idi:

##### 1) böyüklərə hörmət və ehtiram

Cəmiyyətdə, ailədə mövqeyinə və yaşına görə göstərmək; 2) ictimai ənənələrin qorunub saxlanması və onlara riayət edilməsinə nail olmaq; 3) ictimai tarazlığı qoruyub saxlamaq və **sosial münaqişələrdən** imtina etmək.

Konfutsiçiliyin tarixi uğuru və uzunömürlüliyünün sirri də elə məhz bu prinsiplərlə əlaqədar idi. Feodal müharibələri, qarışıqlıq və çevrilişlər dövründə **sosial sabitliyə** çağıran belə təlim son dərəcə zəruri idi. Çin hökmdarlarının bir çoxu bunu yaxşı başa düşürdü.

Konfutsinin vəfatından sonra iki yüz il ərzində onun ardıcıllarının müxtəlif məktəbləri meydana çıxsa da, ilk zamanlar elə böyük nüfuza malik deyildi və o qədər də geniş yayılmamışdı. Lakin e.ə. III əsrin əvvəllərində ona yaxın məktəblər meydana gəldi. Tədrisən konfutsiçiliyin inkişafının iki əsas xətti formalaşdı. Onlar böyük Çin mütəfəkkirləri **Men-tszı** və **Syuan-tszının** (e.ə. IV-III əsrlər) adları ilə bağlı idilər. Men-tszı fəlsəfədə idealizm mövqelərindən çıxış edirdi. Sonralar o, konfutsiçiliyin **yeni mətnlər məktəbini** doğurdu. Bu məktəbin tərəfdarları Konfutsini ilahi Qara İmperatorun oğlu sayır ona xariqüladə bacarıqlar şamil edirdilər. Bu məktəbə Dun Çjun-şu daha yaxın idi.

Syuan-tzı **köhnə mətnlər məktəbini** meydana çıxardı. Burada Konfutsini tanrı-insan, hökmdar yox, sadə mütəfəkkir

sayırdılar. Bu məktəbin məşhur təmsilçiləri – **Yan Syun** (e.ə. I əsr) və **Van Çun** (e.ə. I əsr) idilər.

Tsin hakimiyyəti dövründə konfutsiçilik tənəzzülə uğramışdı. Xan dövründə isə o, dirçəldi və dövlət tərəfindən tanındı.

Bu dövrdə dövlət məmurları üçün konfutsiçiliyə əsaslanan imtahanlar tətbiq edilirdi. XX əsrə qədər bu təlim zaman-zaman Çinin ideoloji həyatında mühüm rol oynadı. Sabit siyasi durum və güclü dövlət hakimiyyəti konfutsiçiliyin möhkəmlənməsinə dəstək oldu. Sosial-siyasi qarışıqlıq dövrlərində o daosizm və buddizmə güzəştə getməyə məcbur oldu. Konfutsiçiliyin çiçəklənməsinin ən parlaq dövrü XI-XII əsrlərə (Sun sülaləsi) və XV əsrə (Min sülaləsi) təsadüf edirdi. Konfutsiçiliyin ölkənin mədəni həyatından kənar edilməsi XX əsrdə Çinin kommunist lideri Mao Tsedunun rəhbərliyi altında həyata keçirilən «mədəni inqilab» dövründə baş verdi. Lakin XX əsrin son rübündə Konfutsi təlimi reabilitasiya edildi.

### **Neokonfutsiçiliyin formalaşması**

Eramızın I minilliyinin əvvəlində Çində daosizm və buddizm fəlsəfələrinin fəal inkişafı müşahidə edilirdi. Bu dövrdə ön plana *metafizik problemlər* çəkilirdi. Onlar kosmik təkamül qanunları, dünya və insanın talei, insanın mənəvi kamilləşməsi haqqında təlimlərdən ibarət idi. Konfutsiçi filosoflar onlar üçün o qədər də ənənəvi olmayan problemlərin həlli axtarışlarına qoşulmaq məcburiyyətində qalmışdılar. Bu andan *neokonfutsiçiliyin* təməli qoyulmağa başladı. Onun arxasında **Van Tun** (VI-VII əsrlər), **Xan Yuy** və **Li Ao** (VIII-IX əsrlər) dayanmışdılar.

Neokonfutsiçiliyin əsas ideya qaynaqları bunlardır:

konfutsiçiliyin özü; - çan-buddizm şəklində budda və daos fəlsəfələri; - «in-yan» məktəbinin kosmologiyası ilə da-

os dini.

Neokonfutsiçilik bütövlükdə, müstəqil fəlsəfi cərəyan kimi, XI əsrdə formalaşır və **Men-tszı** mistik-ideoloji xəttinin inkişafını təmsil edirdi.

Bu yeni cərəyanın məqsədləri aşağıdakılardan ibarət idi: əsl (ilkin) konfutsiçiliyi bərpa etmək; daosizm və bud-dizm tərəfindən irəli sürülən aktual fəlsəfi problemlərə cavablar işləyib hazırlamaq.

Bu məsələləri ilk həll etməyə başlayan konfutsiçi mütə-fəkkir **Çjou Dunyi** (XI əsr) oldu. «Dəyişikliklər kitabı» əsa-sında o, *kosmoloji problematikanı* işləyib hazırlayırdı. Onun əsas əsərləri «Böyük Hədd planı», «Böyük Hədd planının izahı» adlanır. Bu əsərlərdə qədim Çin *dialektikası* ideyası uğurla inkişaf etdirilir.

Çjou Dunyi «Hüduzsuz» və «Böyük Hüdud»un mövc-udluğu barədə müxtəlif fikirlər yürüdür. Onun fikrincə so-nuncu birincinin daxilindədir. Böyük Hüdudun hərəkəti *yan* prinsipini doğurur. Hərəkət son həddə çatdıqda, o, sükunətə çevrilir. Sükunət *in* prinsipini doğurur. Sükunət son həddə çatdıqda, yenidən hərəkət meydana çıxır. Hərəkət və sükunət daim bir-birini doğurur. *Yan* və *in* ayrılında şeylərin iki prin-sipi (formas) meydana gəlir. Onların dəyişməsi beş element doğurur – Su, Od, Ağac, Metal, Torpaq.

Konfutsiçilikdə belə kosmoqonik-ontoloji problematika heç vaxt mərkəzi yer tutmayıb, onun dərkisi isə məqsəd ol-mayıb. Konfutsi təliminin və onun davamçılarının son məq-sədi *insana necə kamil mütəfəkkir olmağı öyrətməkdir*. Onla-rın fikrincə, insanın mənəvi kamilləşməsi üsulu sadədir və ona yiyələnmək mümkündür. Bu, insanın adı, gündəlik *təbii həyatıdır*. Burada çan-buddizmin təsiri aşkardır.<sup>4</sup>

Bu ideyanı neokonfutsiçi kosmoloq **Çjan Tszay** aşağı-dakı kimi izah edirdi. O deyirdi ki, kamil mütəfəkkir «*həyatın*

*heç nə vermədiyini*», «*ölümün isə heç nəyi almadığını*» dərk etməlidir. Deməli, insana yalnız yaşamaq, özünün təbii və ictimai borcunu yerinə yetirmək qalır. Vaxtı çatanda isə təbii şəkildə ölmək zəruridir. Beləliklə, neokonfutsiçi kosmoloqlar insanın varlığını adi dünyəvi həyatdan kənarında dərk etməyə cəhd göstərmir və insana kamil mütəfəkkir olmağın, ümumiyyətlə, onun nəyə lazım olduğunu izah etmirlər. Neokonfutsiçilik ontologiyası buddaçı və ya xristian anlamında həqiqi metafizikadan məhrumdur. Deməli, insanın varlığının məqsəd və mənası qaçılmaz olaraq yer üzündəki mövcudluğu ilə məhdudlaşır.

Tədrisən neokonfutsiçilikdə iki cərəyan fərqlənməyə başladı və bir müddət sonra onlar iki müstəqil məktəb kimi formalaşdı. Bunlardan birinin mənşəyində **Çen İ** (XI-XII əsrlər) dayanırdı. Onun təlimini **Çju Si** inkişaf etdirdi və tamamladı (XII əsr). Onun yaratdığı məktəb **Çen-Çju məktəbi** və ya **li syue təlimi (prinsip haqqında təlim)** adlanırdı, bəzən də onu «Platon ideyaları məktəbi» adlandırırdılar, çünki o, Platon metafizikasına çox yaxın idi.

Digər bir cərəyanın başında Çen İ-nin böyük qardaşı **Çen Xao** (XI əsr) dayanırdı. Onun işini **Lu Tszyu-yuan** (XII əsr) davam etdirirdi, **Van Yan-min** (Van Şou-jen; XV-XVI əsrlər) isə başa çatdırdı. Cərəyanı **Lu-Van məktəbi** və ya **sin-syue (ürək-şüur haqqında təlim)** adlandırmağa başladılar.

Bu məktəblər arasında fikir ayrılığı yaradan əsas məsələ *təbiətlə şüurun nisbəti* məsələsi idi.

#### «Li-syue» məktəbi («prinsip haqqında təlim»)

Orta əsrlərdə Çində ən nüfuzlu filosoflardan biri Çju Si sayılırdı. Dövlət imtahanlarının Çin sistemi onun ən nümunəvi əsərləri sayılan «Dörd kitab»a («Lun Yuy», «Men-tszı», «Çjun yun», «Da syue»yə əsaslanırdı.

Çju Si təliminin əsasını *li* təşkil edir. Çen İ kimi, o da bu anlayışla mücərrəd prinsipləri və ya əşyaların proobrazlarını vurğulayır və onu Platonun *eydos* (ideya) adandırdığı təlimlə müqayisə edirdi. O deyirdi ki, maddi aləm meydana çıxmamışdan əvvəl mövcud idi. *Li* tsini yaratmış, ondan da predmetlər, əşyalar yaranmışdır.

Çju Si *tsi* anlayışı ilə materiyani bildirir və güman edir ki, onsuz yalnız *li* (proobrazlar) mövcud ola bilər.

Bu mütəfəkkirin kosmologiyası Çjou Dun-i-nin nəzəriyyəsinə yaxındır. Bu nəzəriyyəyə görə *in-yan* qarşılıqlı əlaqədədir. Onlar *beş element* doğurur, həmin elementlər isə maddi kosmosu formalaşdırır. Onun fikrincə, təbiətlə şüurun nisbəti problemi aşağıdakı kimi həll edilməlidir; təbiət və şüur bir-birindən fərqlidir. Birincisi – *li*, ikincisi – mənəvidir. Mənəvi qabiliyyətlər, o cümlədən bilik və intuisiya insanda *li tsi* birləşməsindən əmələ gəlir. «İnsan təbiətinin» mahiyyəti – «insaniyyət *li*-si» hər bir kəsdə var. *Li* bütün insanlar üçün vahiddir. *Tsi* hər bir insanın özünəməxsusdur. İnsanların fərqləri ondan asılıdır, çünki «saf» və «bulanıq» *tsi*-lər var. «Bulanıq» *tsi*-si olan insanlar cahil və şərdir. İnsanda şərin mənşəyi belə izah edilir.

Çju Si insanın mənəvi cəhətdən kamilləşməsi məsələlərinə də toxunmuşdu: onun fikrincə, insanın mənəvi kamilləşməsi «biliyin sona (yəni Böyük Həddə) çatdırılması» deməkdir. Buna nail olmaq üçün «şeylərin mahiyyətinin dərki etmək» və «şüura ehtiramı göstərmək lazımdır». Bu yolla insanda nurlanma baş verir.

Çju Sinin sosial-siyasi fəlsəfəsinin əsası kimi də «*li*» anlayışı çıxış edir. O, dövlətin «dövlətçilik *li*-sinə» malik olduğunu bildirir. Bu *li* – keçmişdəki kamil mütəfəkkir olan hökmdarların belə olduqları, istifadə etdikləri və qoruduqları kamil idarəçilik prinsipidir. Əgər dövlət bu kamil prinsipə



müvafiq idarə edilirsə, çiçəklənir, ondan uzaqlaşır, fəlakətə uğrayır.

**«Sin-syue» («ürək-şüür haqqında təlim») məktəbi**

Bu məktəbdə şüurla maddi təbiətin nisbəti problemi tamamilə fərqli şəkildə həll edilir. Bu məktəbin nümayəndəsi Lu Tszyu-yuan iddia edir: «*Kosmos – mənim şüurum, mənim şüurum isə – kosmosdur*». Başqa sözlə, təbiətlə şüür eyni şeydir və onlar arasında fərq yoxdur. Yalnız bir dünya, bir təbiət və bir kosmos mövcuddur – şüür dünyası. Şüür *li-dir*.<sup>5</sup>

Sonralar bu ideyaları Van Yan-min inkişaf etdirdi. O belə hesab edirdi ki, kosmos (təbiət) – vahid mənəvi tamdır ki, onun mahiyyəti də şüurdur (*li*).

Van Yan-min insanın kamilləşməsi təliminə də böyük diqqət yetirirdi. Onun əsasında *etik prinsiplər* («üç sim») və *praktik həyat prinsipləri* («səkkiz kiçik sap») durur.

«Üç sim» aşağıdakılardan ibarətdir:

1) «Xeyirxah olmaq»; 2) «insanlara məhəbbət»; 3) «yüksək səadətə yetişmə».

Bəs «Səkkiz kiçik sap» nədir?

1) «biliyin sona çatdırılması»; 2) «şeylərin mahiyyətinin dərki»; 3) «fikrin səmimiliyi»; 4) «şüurun təshihisi»; 5) özünü-kamilləşdirmə; 6) ailədə qayda-qanun yaradılması; 7) dövlətdə nizam-intizam yaradılması; 8) Səma İmperiyasının sakitləşdirilməsi.

Van Yan-minin etik antropologiyasının mühüm elementi «*xoşniyyətlik*» ideyasıdır. Onun mahiyyəti aşağıdakılardan ibarətdir: ilk əvvəldən hər bir insan potensial baxımdan kamil müdrikdir. O qəlbində nəyin Xeyir, nəyin Şər olduğunu bilir. Lakin real müdrik olmaq üçün «xoşniyyətlili» biruzə vermək, yəni onun səsini eşitmək və ona riayət etmək lazımdır.<sup>6</sup>

Nəhayət, neokonfutsiçilikdə mənəvi kamilləşmənin zəruri aspekti sayılan «*şüurun ehtiramlılığı*» məsələsinə də diq-

qət yetirmək lazımdır. Burada problem «kamilliyə can atanın nəyə (kimə) ehtiram göstərməsidir?» sualına cavab verməkdən ibarətdir. Bu suala Çen Xao («sin-syue» məktəbi) dürüst cavab vermişdir. O yazırdı ki, əvvəlcə, ən əsas olanı – *jen-i* (humanizm, insanpərvərlik) dərk etmək, sonra isə ona ehtiramla riayət etmək lazımdır. Onu ardıcılığının nəyin əsas olduğunu dərk etmədən, şeylərin mahiyyətini anlamağa can atdıqlarına görə tənqid edirdilər.

Yuxarıda haqqında danışdığımız problemlər neokonfutsiçilikdə XIX əsrin sonlarına qədər mərkəzi yer tutmuşdur. Bu zamandan etibarən isə Konfutsinin davamçıları Qərb fəlsəfəsinin ideyalarını fəal şəkildə qavramağa başladılar. Bu vaxt konkret sosial-siyasi və etik problemlər ön plana gəldi.

#### **İstifadə edilmiş ədəbiyyat**

1. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 258-259.
2. Абаев Н.В. Чань – буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. М., 1989.
3. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
4. Перелетов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
5. Лю Гуань Юй. Даосская йога. Ал-химия и бессмертие // Мудрость Востока. Бишкек, 1993. с. 177-304.
6. Китайская философия. Энциклопедический словарь М., 1994.

## SƏKKİZİNCİ FƏSİL

### ORTA ƏSRLƏR YAPON FƏLSƏFƏSİ

Yaponiyada fəlsəfə əsasən Çin təlimləri üzərində bərqərar olmuşdur. Bu ölkə üçün ən önəmli təlim buddizm olmuş, konfutsiçilik isə nisbətən az əhəmiyyət kəsb etmişdir. Daosizm bunlardan xeyli aşağı tutulsa da, o dzen-buddizmin inkişafında böyük rol oynamışdır.

Yapon fəlsəfə tarixində görkəmli şəxsiyyətlər çox olmuşdur. Buna baxmayaraq dərsliyin bu fəslində bir neçə ən önəmli mütəfəkkirlər üzərində dayanılacaq, sonra isə birbaşa XII–XIII yüzillərin yapon buddizmi formalarının şərhinə keçiləcəkdir.

Orijinal yapon buddizmi formalarının çoxu orta əsrlərdə əmələ gəlmişdir. Lakin bir qədər sonra Yaponiya mədəniyyəti tənəzzülə uğradı. Bu dövrdə Budda təliminin gerçəkləşdirilməsi, demək olar, qeyri-mümkün olmuşdu. Belə bir şəraitdə mappo adlanan əsrin «cırlaşması» ideyası meydana gəldi. Bu ideya Yaponiya üçün xüsusi bir önəm daşıyırdı. Onun əsasında «təmiz torpaq» adlanan fəlsəfi məktəblər yarandı; işıqlanmanın elitaya məxsusluğu təsəvvürü rədd edildi; özünəməxsus gündəlik həyat buddizmi əmələ gəldi. Bu buddizm özünü dzenin rəsm çəkmək, bağ salmaq və çayıçmə mərasimləri formasında bürüzə verdi.

«Təmiz torpaq» məktəbi Çin və hind ənənələrindən qaynaqlanan buddaçı cərəyan olub, Buddanın fərdi cəhdləri

dəstəkləmək bacarığını nümayiş etdirirdi. «Təmiz torpaq» Amida budda tərəfindən idarə olunan özünəməxsus cənnət hesab olunurdu. Amida transsendent (o dünyaya) aid olan varlıqdır: onun təcəssümü və ya avatarası – tarixi Buddanın özüdür. Buddaçının məqsədi Təmiz torpaqda doğulmaqdır, Amida budda orada doğulanlara işıqlanma yolunu göstərəcəkdir. Bu təlimin orijinal izahı **Xonen** və **Sinran** tərəfindən verilmişdir: buna cavab olaraq Nitiren «Şanagülü söyləmi» (sutrası) əsasında Tenday adı verdiyi öz «yüngül və ya asan» buddaçılıq formasını yaratmışdır. Bu dövrün ən önəmli təlimlərindən biri «asan və ya yüngül yol»dan çox, intellektualçılığa və elitarçılığa qarşı yönəlmiş dzen-buddizm olmuşdur. Eysay «Rindzay» adı verildiyi birdən-birə işıqlanma məktəbi, onun şagirdi, bütün Şərqi Asiyə yayıldığı ən parlaq mütəfəkkirlərdən biri olan **Dogen** isə «Soto» adı verdiyi işıqlanma məktəbi yaratmışdır. Hazırda Rindzay daha geniş yayılmışdır; bu, xeyli dərəcədə XVIII yüzildə yaşamış rahib **Xakuinin** fəaliyyəti ilə bağlıdır. O, Rindzayı yoxsullar üçün praktik təlim olaraq dirçəltmiş və bir çox dzen koanları yaratmışdır; məşhur «əl çalınanda səs çıxır, bir əlin çalınmasını eşit» koanı bunlardan biridir. Xakuin dzen praktikası kimi, mürəkkəblə şəkil çəkməyi və xəttatlığı da gündəmə gətirmişdir. Dzenin kökü Çinə bağlı olsa da, çağdaş görünüşü və adı Yaponiyaya məxsusdur; dzen-buddizm burada incəsənətin, həyatın və mədəniyyətin bir çox istiqamətləri ilə sıx bağlıdır.

Bununla belə, yapon fəlsəfəsinin ən maraqlı dövrü, güman ki, XX yüzildir. Bu yeni dövrdə Kioto məktəbinin banisi **Nisida** yetişmişdir.

Orta əsrlərdə – XII yüzildə yapon buddizmi tənəzzülə uğramışdı. Bəzi monastırlar boşalmış, bəziləri özlərini qorumaq üçün mühafizə olunur, qalaya çevrilirdi.

Buddaçılığın ilk görkəmli islahatçısı **Xonen (1113-1212)** idi. O düşünürdü ki, yapon mədəniyyətinin tənəzzülü yalnız buddizmin sadə və yüngül formasının yaranması zərurətindəndir. Bu ideya Buddadan sonra tarixin deqredasiyası nəzəriyyəsinin mappo konsepsiyası ətrafında formalaşmışdı. Xonen özünü tənəzzülün üçüncü – son fazasında yaşayan hesab edirdi.

Xenon ayrıca bir məktəb kimi Təmiz torpaq buddaçılığının banisidir. Ancaq bu baxışın bir çox məqamları Tenday və Sinqan yapon məktəblərində artıq mövcud idi. Xonen Xi-ey dağında monax Tendaydan klassik təhsil almışdı. Təxminən 1175-ci ildə o bu nəticəyə gəlir ki, *nembutsu* kimi tanınmış «Budda Amidaya alqış» mantrasının təkrar edilməsi buddaçı praktikasının ən yaxşı və səmərəli formasıdır. Budda Amida Təmiz torpaq buddaçılığının başlıca ilahisidir. Bu təlim Hindistanda yaranmışdır; onun əsasını insanın bir ömür boyunca topladığı xeyirli əməllərin Yer üzündə deyil, Təmiz torpaq cənnətində doğulub, orada işıqlanmaya aparan praktikaları davam etdirmək üçün yetərli olduğuna inam təşkil edir. Bu cür yenidəndöğulmə qayıtmanın mümkünsüzlüyü deməkdir: Təmiz torpağa yetdikdən sonra işıqlanma mütləq baş tutacaqdır.

Xenon praktikanın nembutsuya bərabər tutulmasını çox ifrat (radikal) qərar sayır və onu özünün ən yaxın şagirdlərindən başqa hamıdan gizli saxlamağa çalışırdı. O öz təlimini yazıya alıb onun yalnız ölümündən sonra xalqa açıqlanmasını buyurmuşdu. Buna baxmayaraq, Xonenin ideyaları məşhurlaşdı və o bir neçə ardıcılı ilə birlikdə (Sinran da aralarında olmaqla) qısamüddətli sürgünə göndərildi. Sonra onlar azad edildilər, ancaq ortodoksal məktəblərlə münasibətləri mürəkkəb olaraq qaldı.

Xonenlə şagirdi Sinranı xristianlığın protestant islahat-

çısı Martin Lüterlə müqayisə etmək olar. Yiyələrini təmiz torpağa aparası xeyirli əməllər toplamaq üzərində düşünmək əvəzinə Xonen budda Amidanın rolunu vurğulayır: guya o əhd edibmiş ki, onun adını tələffüz edənlər Təmiz torpağa yetişəcəklər; sanki hər hansı başqa bir təcrübə keçmək və ya meditasiya etmək, hətta nembutsunun nə demək olduğunu bilmək gərək deyil: yalnız təkrar eləmək kifayətdir; indiyədək buddaçılıqda birinci mühüm addım olan işıqlanmaya canatma belə, tələb olunmur. «Yüngül» və ya «asan» nembutsu yolu işıqlanmaya öz qüvvələri ilə çatmaq istəyənlərin mürəkkəb yollarına qarşı qoyulur. Xonenin yolu işlə deyil (yaxud işdən çox) inamla əlaqəlidir; burada mərhəmət qeyrətdən, ləyaqətdən irəlidir.

Yapon Təmiz torpaq məktəbinin əsasını Xonen qoymuşdur. O, işıqlanmanın yüngül yolu kimi nembutsu formulunun təkrarlanmasını öyrədirdi. Xonen öz təliminin əhəmiyyətini heç cür açıqlamırdı ki, bu da ardıcıllarında şübhə doğururdu. Onun ən görkəmli davamçısı **Sinran (1173-1263)** idi. Sonralar o öz məktəbini – bütün Təmiz torpaq buddizminin zirvəsi sayılan bir məktəbi yaratdı. Burada budda Amidaya tarixi Buddanın transsendent mahiyyəti kimi baxılır. Budda Siddhartha Qautama «Şakyamuni» adı ilə tanınır ki, bu da «Şakilər soyundan olan müdrək» anlamına gəlir. Təmiz torpaq buddaçıları onu, Txeravadanın bəyan etdiyi kimi, adi insan deyil, Amidanın təcəssümü sayırlar.

Sinran 1207-ci ildə Xonenlə birlikdə təqib edilib Etiqo sahillərinə qısamüddətli sürgünə göndərilənlərdən biri idi. Burada Qutoku – «Səfeh» adını qəbul edir, saçını qısa qırxdırır və evlənir. Kanto bölgəsinə köçüb gedərək iyirmi il orada camaat arasında yaşayır, xeyli sayda ardıcıl toplayır. Yetmiş yaşlarında Kiotoya qayıdıb öz məktəbini yaradır. Sinran da Xonen kimi, budda Amidanın rəhimdilliliyinə inam üzərində

buddaçılığa özünəməxsus yanaşma işləyib hazırlamışdır. O, yolu daha da yüngülləşdirir. Amida vəd etmişdi ki, onun adını çəkən hər kəs Təmiz torpaqda doğulacaq və Sinrana görə, nembutsunu bircə dəfə təkrar dilə gətirmək yetərlidir.

Bu o demək deyil ki, inanmışlar özlərinin azadlığını təmin olunmuş hesab edə bilərlər. Amidaya mütləq inam Sinranda şəxsi məğrurluğun bütün formalarda inkarı ilə yanaşı gedir. Xonen işıqlanmaya canatmanın ənənəvi buddaçı təsəvvürlərindən imtina etmişdi. Sinran şəxsi eqoist «mən»in bütün təzahürlərini inkar edir. *Eko* və ya «keçici nemət» o deməkdir ki, insanın topladığı xeyirli hərəkətlər, heç bir fərq qoymadan, ümuminin işıqlanmasına xidmət edir. Sinran özünəməxsus belə bir ideya söyləyir ki, eko şəxsin xeyirli hərəkəti deyil, Amidin öz fəaliyyətinin bir hissəsidir.

Təmiz torpaq buddaçısının məqsədi Təmiz torpaqda doğulmaqdır. Əvvəllər düşündülər ki, bundan sonra geriye yol qalmır və insan mütləq işıqlanmaya çatır. Ancaq Sinran guşə daşı olaraq sindzin, yəni Buddha şüuru tələbini irəli sürür. Belə hadisə ikiliyin aradan qalxması kimi başa düşülməlidir; burada həqiqətlə gerçəklik, samsara ilə yənidən doğulmalar arasında fərq itir. Sinran öyrədir ki, qayıtmama – sindzinə yetişmiş olduğunu göstərir. Bu belə bir ideyanın yaranmasına səbəb olur ki, Təmiz torpaq işıqlanmaya çatmaq yeri deyil, sadəcə yekundakı addım, yaxud artıq əldə olunmuş nirvanadır. İşıqlanmış (buna, yəqin ki, «aydınlanmış» da demək olar) varlıq Yerə qayıdır ki, başqalarına da aydınlanmaqda kömək olsun.

Həqiqi Təmiz torpaq buddaçılığın radikal qanadını təşkil edir; orada Buddanın öyrətdiyi xeyirli niyyət və xeyirli əməl əslində anlamını itirir. Bununla belə, Sinranın dərddə şərikliyi və barışıqlığı, eləcə də buddaçı prinsiplərin əməli işdəki tətbiqi Buddha ideyalarının özünəməxsus izahetmə

nümunəsi kimi ortaya çıxır. Sinran İsa (Xristos ) sayığı, müqəddəslik iddialarına qarşı çıxıb öyrədir ki, günahkar da azad ola bilər. Onun buddaçılığa yanaşması – yaponların möminliyə sevgisinin ifadəsinə çevrilir. Bununla belə, gündəlik həyatın ruhaniliyini qəbul edən bu təlim dzen-buddizmə tamamilə zidd bir meyldir.

Buddaçı Tenday məktəbinin süqutu və «dünyanın sonu çatıb» duyğusu Yaponiyada cürbəcür islahatçı cərəyanların əmələ gəlməsinə səbəb oldu. Bir tərəfdə Sinranın əsl Təmiz torpağı dayanıb budda Amidanın dünya əhəmiyyətini vurğulayırdı. O biri tərəfdə Eysayın Rindzay məktəbi insanı və öz gücünə inamı diqqət mərkəzində saxlayırdı.

**Eysay (1141-1215)** ortodoksal Tenday ənənəsi əsasında tərbiyə almışdı. O 28 yaşında Çindən əlyazma gətirməyə gəlir. İyirmi il sonra ikinci dəfə səfərə çıxıb çan-buddizm müəllimi ilə görüşür. Müəllim onunla tanış olub deyir ki, Eysay aydınlığa (ışıqlanmaya) çatıb.

Eysay vurğulayırdı ki, Tenday məktəbinin banisi böyük buddaçı monax **Sayte (764–822)** dzen-buddizm haqqında bilmiş və onu alqışlamışdır. Ancaq yapon buddizminin banisi məhz Eysayın özüdür. O, Yaponiyada yalnız dzen meditasiyasını və satorini tətbiq etməklə qalmamış, həm də dzen-buddizmə aydın yapon səciyyəsi gətirmişdir.

Təmiz torpaq kimi, Rindzay da gündəlik həyata hörmətlə yanaşırdı, bu isə adi gündəlik yaşamın bəzi hadisələrinin müqəddəsləşdirilməsinə səbəb olurdu – məsələn, çay içmə mərasimi kimi. Eysay Çindən çay gətirib Yaponiyada çay içmə mərasimlərinin əsasını qoymuşdur. Çay, rahibləri yalnız canlandırmaqla qalmır, bunun üçün süfrə açılması mədəniyyəti bir növ meditasiya rolu oynayırdı. Oxatma, bağçılıq, çənlənghormə, xəttatlıq, rəssamlıq kimi bir çox dzen praktikaları yapon mədəniyyətinin tərkib hissələrinə çevrildi.



**Dogen (1200-1253)** tanınmış ailədə doğulmuş, iki yaşında atadan, yeddi yaşında anadan yetim qalmışdı. Dogen deyir ki, anasının dəfni zamanı ətirli tüstünün yuxarı qalxıb yox olmasını gördükdə dünyada heç nəyin əbədi olmadığını birdən-birə anlayıb. O, saray karyerasından imtina edərək buddaçı yoluna düşüb, 13 yaşında rahibliyə gedib. Tenday məktəbinin süqutunu görüb ruhdan düşərək, tezliklə Xiey dağından çıxıb gedir, Rindzay yapon məktəbinin banisi ahıl yaşlarında olan Eysayın şagirdi olur. Eysay onda dərin təəssürat oyadır. 1214-cü ildə Eysay ölür, 14 yaşlı Dogen üç il səyahətlərdə olub qayıdır, Eysayın böyük yaşlı şagirdi Mödzenin başçılığı ilə təhsil alır, 23 yaşında olarkən Mödzendən izn alıb Çinə, dzeni öyrənməyə gedir. Burada o, Rindzayın Çində istifadə olunan variantı ilə tanış olur, ancaq onu heç bəyənmir. Saodun məktəbinin başçısı Jutszinlə görüş onun həyatını dəyişir. Jutszin, ləyaqətini görüb 25 yaşlı Dogeni özünün rəsmi varisi elan edir. Dogen Yaponiyaya qayıtdıqdan sonra Saodun burada Soto adı ilə tanınmağa başladı.

Rahibliyinin ilk günlərindən Dogeni Tendayda, iki səviyyədə işıqlanma konsepsiyasının gündəmə gətirilməsi məsələsi düşündürürdü: *xonqaku*, yaxud ilkin işıqlanma və *sika-ku*, yaxud sonadək işıqlanma. Hər kəsin xonqakuya malik olduğu güman edilirsə, çalışmalar nəyə gerekmiş? Dogen anlamaq istəyirdi: hətta aydınlanmış buddalar da müdrikliyə yetmək üçün niyə bu və ya başqa praktikadan istifadə etməlidirlər. Onun fikrincə, buddizm ya nəzəriyyəyə dərin dala bilmədiyindən, ya da sözüne uyğun praktikalar seçə bilmədiyindən süquta uğramışdır. Buddizmdə nə vaxtsa çatıla bilən həqiqətlər olub, indi onlar əlçatmazdır. Bu durumda bircə çıxış yolu varsa, o da «yüngül yol»dur. Dogen fatalizmə «yox» deyir: «Sən burada, indi «çöküş zamanı gəlib» bəhanəsilə işıqlanmağa can atmırsansa, doğulmaların hansında

işıqlanacaqsan?»

Yapon Soto məktəbinin fərqləndirici xüsusiyyəti Dogen tərəfindən bayağı orta hədlərin kəskinliklə rədd edilməsidir. Rindzay (məktəbi) koan-təzadların öyrənilməsinə əsaslanan birdən-birə işıqlanmadan danışır, Soto rahibləri tədrisi dzadzen yolunu və ya daimi meditasiyaları üstün tuturlar. Bununla belə, Dogenin Sotosu dzadzəndən də, koanlardan da istifadə edir. Dogen koanlara daha incə xüsusiyyətlər imkanı yaradan yeni metodologiya tətbiq edir. Rindzay koanı tətbiq etməklə fikrin adi gedişini pozaraq, birdən-birə işıqlanmaya yetmək istəyirsə, Dogenə görə, koan bütün varlığın yalnız substansional boşluğunu (şunyatanı) ifadə edə bilər.

Rindzayı Təmiz şüur məktəbi olan Yoqaçarla müqayisə etmək olar; o, şüurun adi axışını koanlar vasitəsilə pozuntuya uğradır. Koan adi qavrayışda kollaps (qəfil dayanma) yaratmaqla əsil şüura həyat verir. Digər tərəfdən, Dogenin Sotosu **Naqarcunanın** yaratdığı və Orta yol anlamına gələn modhiyamika ilə müqayisə olunur. Orta yol – hər hansı bir şeyin varlığını mütləq şəkildə nə danır, nə də tanıyır. Rindzay isə adi şüuru rədd edir; Soto adi və ali şüurları bir səviyyəyə qoyur. Bu, nirvana ilə samsaranı eyniləşdirən qədim bir təzadın izahıdır. Heç nə mütləq şəkildə qeyri-real deyil. Budda şüuru – yalançı şüurun paxırını açan əsl şüur deyil, sonda şüurun bütün hallarının sabitsizliyinin daimi dərkidir. Dogen Naqarcunadan da irəli gedərək vurğulayır ki, Budda təbiətinin özü də dayanmadan dəyişilir və zaman axarının təsirinə uğrayır. Naqarcunanın irəli sürdüyü *boşluq anlayışı* reallıq üçün yeni özlü yaradılmasına yol açdı. Bu doktrina Buddaya xas bir çox ümumi anlayışlarını itirərək, hinduizmdən seçilməmək halına gəlmişdir. Naqarcuna üçün boşluq yeganə dayanıqlı nöqtə (konstanta), deməli, nəfəs dərilə bilən yeganə dayanacaq idi. Dogen isə (İsa kimi) belə bir yer tapa bilmir.

Onun nəzəriyyəsi daxili yığcamlıqla maddi aləm obyektlərinə səngiməyən daimi diqqət praktikasını uzlaşdırır. Dünyəvi, praktikanın əhəmiyyətini dana bilməz, rahib isə maddi aləmin gərəkliliyini dana bilməz. Ancaq bu, həmin iki baxışın hansısa qarşılıqlı anlaşma kombinasiyası deyil. Dogen istedadından, tərcümeyi-halından asılı olmayaraq, hər kəsi qardaşlığa çağırır. Onun öz cəmiyyətinin qəbul meyarı səmimilikdir. Naqarcuna mövcudluğun boşluğunu, Dogen dolğunluğunu vurğulayır.

«Mən»in ön plana keçib saysız şeylərin varlığını vurğulaması – ilğimdir; saysız maddələrin irəli çıxıb «Mən»in mövcudluğunu vurğulaması – işıqlanmadır. Problemimizin özümüzdən kənarında deyil, onun bizdən kənarında olmasına inanmağımızdadır; gerçəkliyi bütövlükdə qəbul etmək əvəzinə, onun bir bölümünü hasara alıb «Mən» adlandırmağımızdadır.

Sotonun meditasiyaya baxışı qədim buddaçı Theravada təliminə bənzəyir, ancaq Sotoda dünyadan imtina yoxdur. Dogen həm də təpədən-dırnağa şairdir, onun təbiətə qovuşması doaçuluğa yaxındır. O, praktikanın gərəkliliyi üstündə əsərək, qətiyyətlə öz zəmanəsinə qarşı gedir, bu da daha asan yol tutanlarla qarşılaşmada onun üçün çətinliklər yaradır və seçilmişlər arasında onun məşhurluğunu azaldır. Dogen yalnız böyük buddaçı sayılmaqla qalmır, həm də güman ki, Yaponiyanın ən böyük filosofu sayılır. Onun vəhyləri hələ də müzakirələr mövzudur; onlar bizim günlərdə dzenin dirçəlməsi üçün əsas rol oynayır və o, yeganə Şərqi fəlsəfidir ki, Qərb onu onun öz şərtləriylə bütünlükdə qəbul etmişdir (güman edirik ki, Şərqi bütünlükdə qəbul etdiyi heç bir Qərb fəlsəfəsi yoxdur).

XII əsrdə Yaponiyada Təmiz torpaq və dzen buddizm məktəblərində baş verən dəyişikliklər mappo ideyasından

güc almışdı. Mappo – buddizmin süquta uğradığı üçüncü – sonuncu dövrünü ifadə eləyirdi. «Asan yol» axtarışı buna cavab idi və qarışıqlıq tənəzzül zamanının adamlarına qurtuluş işində kömək etməliydi. Öz dövrünün siyasi ağalarına qarşı çıxış edən qətiyyətli və sərt rahib **Nitirenin (1222-1282)** məktəbi üçüncü böyük hərəkət idi.

Nitiren Tenday ənənələrində tərbiyə almışdı. Onun fikrincə, buddaçılığın canı «Şanagülü söyləmi»ndə ifadə olunmuşdur. Buddaçıdan gözlənilməyən hal idi ki, o öz dövrünün bütün başqa təlimlərini bidət adlandırır, qanundan kənar elan etmişdi. Misal üçün, Təmiz torpağın və dzenin yenilikçi ruhu onu narazı salmışdı. O deyir ki, təbii fəlakətlər, Kubilay xan monqollarının Yaponiyaya soxulma təhlükəsi yaponların «Şanagülü söyləmi» yolundan dönmələri nəticəsində baş verir.

Nitiren iki dəfə sürgünə göndərilmişdi, üçüncü sürgündən yayınmaq üçün ardıcılıqları ilə birlikdə Minobu dağına çəkilmişdi. Nitirenin siyasətə qatılması ən azı buddaçı üçün gözlənilməz olmuş və uğur da gətirməmişdi. O, yalnız sonralar özünün səmimi millətçiliyi və «Yaponiyanın dayağı, Yaponiyanın gözü, Yaponiyanın böyük gəmisi» olduqda təsirli bir kimsəyə çevrilmişdi. Nitirenin bugünədək yaşayan orijinal məktəbi daha bir neçə yeni axın və təlimlər yaranmasına başlanğıc vermişdir.

Təmiz torpaq məktəbinin nümayəndələri Xonen və Sinran kimi, Nitiren də öz təliminin məğzini hansısa bir minimuma endirmişdi. Onun fikrincə, «Namu mexo renqe ke» - «Xeyirli Qanunun Şanagülü Söyləminə Alqış» formulunu bircə dəfə təkrarlamaq qurtulma (xilas) üçün yetərlidir. Xələfləri kimi, o da vurğulayırdı ki, «Şanagülü söyləmi»ni başa düşmək vacib deyil, sözlərini demək kifayətdir. Hətta birisi doğru yol tapmayıbsa və Təmiz torpağın yanlış formulu olan

nembutsunu təkrarlayarsa, bu da işıqlanma üçün yetər. Niti-  
ren öz dövrünün «qadınlar qabaqcadan kişi olaraq yenidən  
doğulmanı keçmədən işıqlanmaya yetə bilərlər» deyə öyrə-  
dən yeganə filosofu olmuşdur.

#### **İstifadə edilmiş ədəbiyyat**

1. Adıvar A.A. Tarih boyunca ilim ve din. İstanbul, 1969
2. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997
3. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, 2004
4. Бродский В.Е. Японское классическое искусство. М., 1969
5. Воробьев М.В. Япония в III-VII в.в. М., 1980
6. Жуков Е.М. История Японии. М., 1939
7. Эйдус Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. М., 1969

## DOQQUZUNCU FƏSİL

### ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN ŞƏRQİ ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏSİ

#### 1. MÜSƏLMAN ŞƏRQİ FƏLSƏFƏSİNİN QAYNAQLARI VƏ ONUN ƏSAS İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ

Müsəlman Şərqi fəlsəfəsi Hindistan, Çin və yunan fəlsəfəsindən xeyli sonra yaranmışdır. O dövrdə ərəb qəbilələri mədəni inkişaf baxımından digər Şərq xalqlarından və avropalılardan geridə idilər. Ərəbistan yarımadasında mədəniyyətin güclü inkişafı yalnız VII yüzillikdə monoteist **islam** dininin meydana gəlməsilə başlandı.

İslam dini təşəkkül tapdığı ilk gündən özü ilə həyata yeni bir dünyabaxışı gətirdi və bu düşüncə tərzi ildən-ilə, əsrdən-əsrə keçdikcə milyonların şüuruna hopdu, cilalandı və əbədi olaraq daşlaşdı. İslam feodal Şərq dünyasına çox tez uyuşaraq cəmiyyətin bütün sahələrini öz təsiri altına aldı. Orta əsrlərdə o, artıq həm hüquqi nəzəriyyə, həm mənəvi təlim, həm də bütöv bir siyasi və fəlsəfi sistem kimi təşəkkül tapmışdı.

İslam dininin banisi **Məhəmməd peyğəmbər** (VI-VII əsrlər) ərəb tayfa birlikləri içərisində ən nüfuzlusu sayılan Qüreyşilər qəbiləsindən idi. İslam dini təliminin başlıca yazı-

lı qaynağı olan **Quran** (hərfən «mütaliə», «oxuma») – müsəlmanların müqəddəs kitabı vəhylər məcmusundan (ayələr toplusundan) ibarətdir. Quran ilahiyyat, etik, esxatoloji (dünyanın sonu haqqında dini təlim) və hüquqi məsələlərə dair 114 fəsildən (surə) ibarətdir. İslamın bundan az önəmli olmayan başqa bir qaynağı **Sünnədir**. Adət, nümunə, ənənə toplusu olan sünnə Məhəmməd peyğəmbərin hikmətlər toplusu və onun əməllərinin təsviri sayılır.

Müsəlman Şərqi fəlsəfəsi islam icmasına daxil olan etnosların mütəfəkkir alimlərinin, filosoflarının, eləcə də ilahiyyatçı islam alimlərinin (teoloqların), kəlamçıların dini-fəlsəfi dünyagörüşlərinin məcmusundan ibarətdir. Bu fəlsəfənin yaranmasında ərəblərlə yanaşı, farslar, türklər, misirlilər, yəhudilər, özbəklər, taciklər və başqaları da yaxından iştirak etmişlər.

Müsəlman Şərqi filosoflarının sələfləri filosofluq edən erkən müsəlman ilahiyyatçıları – **mötəzililər** («ayrılmışlar») olmuşlar. Onlar bir bilik sahəsi kimi, islam hüququndan (fiqh) fərqli müstəqil islam ilahiyyatının (kəlam) əsasını qoyanlardır. Dini məsələlərin şərhində antik fəlsəfənin rəasional metodlarını ilk dəfə mötəzililər tətbiq etmişlər.

Ərəblər antik filosofların təlimləri barədə məlumatı Şərqi xristianlardan (suriyalılar və s.) almışdılar. Öncə ən böyük diqqət **Platona və platonçulara** yönəlmişdi. Ancaq get-gedə maraqlar **Aristotelə** yönəlir. Fəlsəfə tarixçilərinin fikrincə, məhz onun metafizikaya, fizikaya və məntiqə dair əsərləri müsəlman fəlsəfi baxışlarına güclü təsir göstərmişdir. Bununla belə, o da nəzərə alınmalıdır ki, müsəlmanların götürdükləri aristotelçilik bir çox baxımlardan yeni platonçuluq səviyyəsində idi. Birincisi, ona görə ki, onların Aristoteli öyrəndikləri ilkin ədəbiyyata («Aristotel teologiyası», «Səbəblər haqqında kitab») yeni platonçuların (Plotin və Prok-

lun) əsərlərindən parçalar salınmışdı. İkincisi, yeni platonçu fəlsəfə çox hallarda islam ilahiyyatçılarının qarşısında dayanan spesifik məsələlərin həllinə kömək edirdi.

Müsəlman Şərqi fəlsəfəsi VII-IX əsrlərdə yaranmışdır. Bu dövrdə İslam dini inkişaf etmiş, ilk fəlsəfi təlimlər meydana çıxmışdır. X-XII əsrlərdə müsəlman Şərqi fəlsəfəsinin çiçəklənmə dövrü başlanmış, orijinal fəlsəfi təlimlər hərtərəfli işlənib hazırlanmışdı.

XIII əsrdə islam fəlsəfəsi tənəzzülə uğramış, rəasional fəlsəfi ənənələri ortodoksal islam ilahiyyatçılığı üstələmişdir.

Orta əsrlərdə müsəlman ölkələrində dərin fəlsəfi və dini tərəkürə, ensiklopedik biliyə malik olan filosoflar və ilahiyyatçılar yetişmişdir. Həmin illərdə Şərq ölkələrində, xüsusən də islam dini çevrəsində universalizm ənənələri mövcud idi. Hər bir islam aliminin bu vərdişlərə yiyələnmədən elmi dairələrdə nüfuz qazanması qeyri-mümkün idi. Hətta orta əsr müsəlman saraylarında belə, istər sırf dini nöqtəy-nəzərdən, istərsə də elmi aspektdən olan istənilən ilahiyyatçının və yaxud üləmanın yaradıcılığına qiymət onun ilahi və dünyəvi elmlərdən nə dərəcədə məlumatlı olması ilə nisbət-də verilirdi. Bu alimlər, istər Şərq və istərsə də Qərb ölkələrində, dini-fəlsəfi təlimlərin, fəlsəfi cərəyanların meydana gəlməsi və inkişafına son dərəcə böyük təsir göstərmişlər.

İslam dini feodal Şərqi həyatında bir təkən rolunu oynamış və milyonların şüurunda baş verən təkamül nəticəsində dünya tarixində yeni bir sivilizasiya – «müsəlman mədəniyyəti» yaranmışdır. Müsəlman mədəniyyəti Şərq aləmində feodalizmin ictimai-iqtisadi formasiya kimi yüksəlişinə səbəb olub, onlarla qüdrətli islam dövlətlərinin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Mərkəzi dövlətçilik ideologiyası özü ilə bərabər cəmiyyət həyatında yeni ictimai istehsal münasibətləri yarıdaraq, istehsalın vüsətini yüksəltmiş, məhsuldarlıq xeyli artmış



və zəngin mədəni, mənəvi dəyərlər formalaşmışdır. Müsəlman Şərqiində elm, təhsil, mədəniyyət inkişaf etdirilərək yüz-lərlə mədrəsələr, məşhur universitetlər və digər təhsil ocaq-ları açılmış, elmin bir çox sahələri üzrə dünya mədəniyyətini zənginləşdirmiş çoxlu sayda nailiyyətlər qazanılmışdır.

Orta əsrlər Şərqiində minlərlə dövlət və elm xadimləri, filosoflar, şairlər yetişərək, müsəlman mədəniyyətini göylərə ucaltımlar. Bu gün dünya mədəniyyətini öz sirli-sehrli təsiri altında saxlayan müsəlman Şərqi elminin belə nümayəndələri – ustadları, müəllimləri, mürşidləri öz ilahi kəramətləri, zən-gin yaradıcılıqları, fəlsəfi görüşləri, dini baxışları ilə dünya xalqları üçün kəşf olunmamış möcüzəni xatırladır.

## 2. MÜSƏLMAN ŞƏRQİ FİLOSOFLARI VƏ İLAHIYYATÇILARI

### ƏL-ƏŞƏRİ

**Əbülhəsən Əli ibn İsmayıl əl-Əşəri (873 – 935)** islam sxolastikasının – əşəriyyətin banisidir. İraqın Bəsrə şəhərində anadan olmuş əl-Əşəri Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) əs-habələrindən birinin xələfi olduğundan, müsəlman aristokra-tiyasına mənsub idi. Kifayət qədər imkanlı olan əl-Əşərinin özünü bütünlüklə ilahiyyətin öyrənilməsinə həsr etmək im-kanı vardı. O, Abbasilərin hakimiyyəti dövründə təhsilin in-kişaf etdirilməsinə yardımçı olmuş, yunan filosoflarının əsər-lərinin tərcüməsinə də elə məhz bu dövrdə başlamışdı. Tə-məlini əl-Əşərinin qoyduğu ilahiyyat məktəbinin sonralar əl-Qəzali və İbn Xəldun kimi yetişdirmələri oldu. Mötəzililər, liderlərindən biri əl-Əşəri olan rəşadətli məzhəbli ilahiy-atçılar *kəlamın* – son dərəcə məşhurlaşan diskussiyalar ənə-nəsinin əsasını qoydular. Lakin bu ənənə quru və məzmun-

suz, gerçəklikdən uzaq səciyyə kəsb etdi, üstəlik, ənənəvi islamdan da uzaqlaşdı. Odur ki, 40 yaşlı Əl-Əşəri mötəzililərlə əlaqələrinə xitam verdi. Əbülhəsən Əşəri 300-ə yaxın traktatın müəllifidir. Onun əsərləri içərisində ən məşhuru «Məqalət əl-İslamiyyin» («Müsəlmanların təlimi») traktatıdır. Uzun illər boyu mötəzililərlə ortodoksal islam qütbləşirdi – mötəzililər hər şeyi şübhə altına alır, dini ehkamların müzakirəsiz qəbul edilməli olduğunu iddia edən ortodoksallıq isə getdikcə daha da antiintellektual olurdu. Ortodoksal mövqə aşkar dayanıqsız olduğundan, Əl-Əşəri kəlama ortodoksal baxışlara cavab verən yeni yanaşmanı inkişaf etdirdi. Vəhyin kəlamın mühakimələri qarşısında üstünlüyünü qəbul edən əşərilər rasionalizmdən imtina edirlər (*fəlsəfə* ilə bağlı Əl-Kindi də eyni cür hərəkət etmişdi). Daha bir önəmli aspekt – xeyirlə şərin nisbəti idi. Əl-Əşəri iddia edirdi ki, xeyirlə şər hərəkətə daxilən xas deyil, onlar Quran və şəriət qanunları ilə müəyyənləşib, yəni xeyirlə şər özlüyündə mövcud deyil, onları vəhy belə edir.

Əl-Əşəri müsəlmanların əksəriyyətinin qəbul etdiyi mülayim kurs seçdi. Məsələn, Quranın əbədi, yoxsa yaradılmış olması barədə diskussiya aparılırdı. Ortodokslar Quranın əbədi, onun yaradılmış olması barədə bəyanatların isə «uydurma» olduğunu iddia edirdilər. Əl-Əşəri isə bildirdi ki, Məhəmməd peyğəmbər (s.ə.s.) bu sualı cavabsız qoyduğundan, Quranın əbədi olması barədə açıqlamalar da «uydurmadan» başqa bir şey deyil. Rəqiblərinin dəlillərini təkzib edən Əl-Əşəri məsələnin həllini təklif etdi: Quranı önəmi baxımdan əbədi, sözləri baxımından isə yaradılmış saymaq zəruridir. O dövr ilahiyyatşünaslığının daha bir önəmli məsələsi Allahın keyfiyyətlərinin (rəhim, qadir, bağışlayan və s.) onun mahiyyətini təşkil edib-etməməsi məsələsi idi. Rasionalistlər bu suala müsbət cavab verərək hesab edirdilər ki, bu xassələr

Allahın obrazını son dərəcə ziddiyyətli edir və tam obrazın yaranmasına mane olur. Ortodoksların fikrincə, bu keyfiyyətlər heç də Allahın mahiyyətini təşkil etmir – burada induizmdə olduğu kimi, antropomorflaşdırmaya və Tanrının çoxsimalı olmasına meyl özünü göstərir. Bu halda, əl-Əşərinin dəlilləri *bhedabhedanın* (eyniyyət fərqlədir) hind təmsilçilərinin dəlillərini xatırladır: bu keyfiyyətləri həm ilahi mahiyyətin hissələri, həm də səthi təzahürlər kimi nəzərdən keçirmək mümkündür. Məsələn, Allah mahiyyət etibarilə müdrik deyil, lakin praktikada Onun sözləri müdriklik keyfiyyəti kəsb edir. Beləliklə, xassə ilə mahiyyət nə tam eyniləşdirilmiş, nə də tamamilə fərqli şəkildə təqdim edilmir.

Azad iradə məsələsində əşərizm həm fatalizmdən, həm də nəhayətsiz seçim sərbəstliyinin təbliğindən uzaq olmağa can atır. Əl-Əşəri iddia edir ki, insan xeyirlə şər arasında seçim edə bilər və bu, son nəticədə onu ya cənnətə, ya da cəhənnəmə gətirib çıxaracaq. Lakin bu iradə konsepsiyasında fəal prinsip qismində Allah çıxış edir. O, insana seçim imkanı verərək, onu mümkün edir, seçimi hərəkətə gətirir və onun nəticələrini həyata keçirir. Bu nəzəriyyədə başlıca prinsip mövcud olan hər şeyin yaratıcısı və təməli qismində Allah haqqında təsəvvürü fərdi məsuliyyətin daxil edilməsinin zəruriliyi ilə əlaqələndirmək cəhdidir. Bu halda, əl-Əşəri ziddiyyətli fikirlər irəli sürür və onun bəzi davamçılarna əl gəlirdi ki, ortodoksal determinizm özünü daha çox doğruldu. Əl-Əşəri sünni məzhəblərindən hənəbəli məktəbinə daha çox ehtiram bəsləsə də, onun nəzəriyyəsi əsasən şafilər arasında geniş yayıldı. Hənəbəlilər isə əşərilərin qəti əleyhdarları oldular.

Bir sıra tədqiqatçıların fikrincə, əl-Bakillaninin işləyib tamamladığı və dolğunlaşdırdığı nəzəriyyəsini əl-Əşəri Aristotel sistemi üzərində qurur. Dünya daimi olmayan və Allah

tərəfindən yaradılan, sonra isə yox olan atomlardan ibarətdir. Sözün adət etdiyimiz anlamında və təbiət qanunları baxımından, səbəbiyyət yoxdur, mövcud olanların hamısı Allah tərəfindən yaradılır. Ağacı yanmağa məcbur edən alov deyil: Allah alovu yaradır, onu ağacın yanında yerləşdirir və bir qayda olaraq, ağacı yanmağa məcbur edir. Möcüzələr istisna təşkil etsə də, Allahın nöqtəyi-nəzərindən, onlar da digər hadisələrdən fərqlənmir. Makdonald əşərilərin metafizikasını «ən cəsarətli metafizik sistem, eyni zamanda, bütün zamanlarda mövcud olmuş ilahiyyət sistemləri arasında ən kamili» sayır. Burada okkazionalizm, həmçinin qarşısına tamamilə başqa məqsədlər qoysa da, səbəbiyyət və daimilik əleyhinə buddizm dəlilləri arasında paralellər aparmaq mümkündür. Əl-Əşəri sonrakı mütəfəkkirlərə, xüsusən əl-Qəzaliyə güclü təsir göstərdi və o, əl-Əşəri ideyalarından filosofları, ilk növbədə, İbn Sina və əl-Fərabini tənqid etmək üçün yararlandı. Əl-Qəzalinin təsiri əşərizmin islamın əsas ilahiyyət məktəbinə çevrilməsinə yardımçı oldu.

## ƏL-QƏZALİ

**Əbu Həmid Məhəmməd Qəzali (1059-1111)** orta əsrlərin ən görkəmli ilahiyyətçilərindən biri idi. O, ilkin təhsilini İranda – doğma şəhəri Tusda almış, daha sonra o vaxtlar Məlikşahın iqamətgahının yerləşdiyi Nişapurda davam etdirmişdir. Qəzalinin ilahiyyət elmlərinin ən yaxşı bilicisi olması kimi məşhurlaşması ona Səlcuqlar dövlətinin qüdrətli vəziri Nizamülmülkün rəğbətini qazandırdı. 1091-ci ildə Nizamülmülk onu Bağdaddakı «Nizamiyyə» tədris müəssisəsinin rəhbəri təyin edir. Qəzalinin intensiv fəlsəfi fəaliyyəti də elə burada başlayır. Bu barədə o, avtobioqrafik traktatında yazır:

«... qollarımı çırmalayıb, kitablara girişdim və bu elmi (fəlsəfəni – M.Z.) səylə öyrənməyə başladım. Bu zaman yalnız oxuduqlarıma əsaslanır, hansısa hamı və ya müəllimin köməyindən istifadə etmirdim. Bu məşğələlərə müsəlman hüququna dair kitab yazmaq və mühazirələr oxumaqdan sonra qalan vaxtımı sərf edirdim, halbuki tədris fəaliyyəti çox ağır idi – Bağdadda 300 nəfərdən artıq tələbəyə mühazirə oxuyur və dərs deyirdim. Ulu Allahın köməyilə, heç iki il keçmədi ki, təkcə mütləq sayəsində fəlsəfə elmlərinin tam həcminə yiyələndim. Onları mənimsəyəndən sonra, demək olar ki, daha bir il ərzində aramsız olaraq onlar üzərində düşünür, onların pünhan sirlərini dəfələrlə nəzərdən keçirirdim. Nəhayət, onlarda nəyin aldadıcı və yalan, nəyin ədalətli, nəyin xəyali olduğunu dəqiq müəyyənləşdirdim».

Qəzalinin fəlsəfi sistemi heç də birdən yaranmadı. O, bir çox fəlsəfi təsirlərə məruz qalaraq, önəmli dəyişikliklərə uğradı. Avtobioqrafik «Yanlışıqlardan xilas edən» traktatında Qəzali özünün ideya formalaşmasının keçdiyi bütün yolu açıqlayır.

Qəzalinin fəlsəfi baxımdan formalaşmasında insanın real gerçəkliyi dərk etmək qabiliyyəti məsələsinin həllindən asılı olaraq, bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənən iki mərhələni fərqləndirmək lazımdır. Birinci mərhələyə aid araşdırmalarda filosofun, adətən, dərkedilməz olanları dərk etməyə qadir olması barədə əminliyi özünü göstərir. Bu dövrdə ona Şərq peripatetizminin, xüsusən də Aristotel, Fərabî və İbn Sina fəlsəfəsinin güclü təsiri müşahidə edilir. Qəzali məntiq, fizika, metafizika, siyasət və etikanı öyrənir. «Filosofların meylləri» kitabında o, məntiq, fizika və metafizikanı Fərabî və İbn Sinanın şərhinə uyğun şəkildə açıqlayır.

Bunun ardınca Qəzali başqa bir fəlsəfi əsərini – səma cismləri və onların hərəkətləri haqqında danışılan «Suallara

cavablar»ı yazdı. Müəllif fəlsəfənin mahiyyət etibarilə islam ehkamlarına zidd olan geniş nəzəri-idraki problemlərinin araşdırılmasına tərəfdar çıxır. Məsələn, o, göy qübbəsinin hərəkətinin əbədiliyindən danışır. Feodal mövhumatçılarının (dini fanatiklərin – M.Z.) təqiblərindən qorxaraq, Qəzali kitabın sonunda yaxın dostlarına bu kitab barədə yalnız sağlam düşüncəyə və xeyirxah şüura malik insanlara məlumat vermələri barədə xahişlə müraciət edir. Lakin buna baxmayaraq, Qəzali rəsmi hakimiyyətlə ciddi münaqişədən yayına bilmədi, çünki onun əsərləri müsəlman ilahiyyatçıları arasında çox böyük hiddət doğurdu. Fəlsəfənin aristotelçilik ruhunda təfsiri islamın ehkam prinsiplərinin əleyhinə kobud etiraz kimi qiymətləndirildi və Qəzali müəllimlikdən kənarlaşdırıldı.

Qəzaliyə görə, dünya yalnız Yaradanın istəyinə görə mövcuddur, o, məkan və zaman baxımından məhduddur. Məkan və zaman Allahın bizdə yaratdığı anlayışlar arasında, sadəcə, münasibətlərdir. Şeylər aləmində səbəbiyyət mövcuddur, lakin bu səbəbiyyət Allahdan gəlir.

Ölülərin dirilməsini və axirət həyatına inamı inkar edən Fərabî və İbn Sinanın əksinə olaraq, Qəzali belə bir antielmi prinsip irəli sürür ki, əşyalara (varlıq – M.Z.) ideya şəklində olan həmişəyaşar ruh xasdır ki, o, əşya məhv olduqdan sonra da mövcudiyyətini davam etdirir. Qəzaliyə görə, cismə yerləşməzdən əvvəl ruh ideyalar aləmində olur və Tanrını birbaşa müşahidə edir. Qəzalinin fikrincə, insana elə gəlir ki, idrak prosesində o, nə isə təzə bir şey öyrənir. Əslində, onun ruhu, sadəcə, hələ insanın doğulmasından da əvvəl ona bəlli olanları xatırlayır. İnsanlar ruha ilahi ideyaları xatırlamaqda yardımçı olmalı, bu işi asanlaşdırmalıdırlar. Buna hissiyyət mücəssəməsi olan bədəndən təcrid olmaq və öz ruhunun mücərrəd seyrinə dalmaqla nail olmaq mümkündür. Odur ki, Qəzali həm şüura əks olan mühakimələrin doğurduğu hissələ-

rə, həm də şüura etibar etmir, çünki onun prinsiplərinin düzgünlüyünü heç nə sübut etmir.

Qəzali fəlsəfəsinin inkişafının ikinci mərhələsində müəllif bütövlüklə skeptisizm və pessimizm mövqələrinə keçir. O yazır: «Özümü bunda şübhələnməyə vadar etdiyim uzun düşüncələr nəticəsində hissi məlumatlara da etibar edə bilməyəcəyim haqqında qənaətə gəldim. Mənim hissi məlumatlar barədə şübhələrim daha da artmağa başladı».

Qəzali inandırır ki, nə elmi və fəlsəfi fikir nümayəndələri, nə müsəlman ehkamçıları əşyaların ruhunu dərk etməyə qadir deyillər. Guya bu, yalnız sufilik əsasında mümkündür. O, şüurun insan qabiliyyətlərindən ən alisi olması barədə Aristotel, Fərabî və İbn Sina təlimlərinə qarşı çıxış etdi. Qəzali şüurun yalnız tənzimləyici önəmə malik olduğunu qəbul edirdi. Dürüst nəzəri idrak vasitəsi olmayan şüur yalnız dərkəni məqsədə doğru istiqamətləndirir, lakin heç vaxt predmetin dərkinə gətirib çıxara bilmir.

Əxlaq məsələlərinə dair əsərlərində Qəzali dünyanın mövcud nizamı ilə insanın əxlaqi mahiyyəti arasında ziddiyyətin qaçılmazlığı və aradan qaldırılmasının mümkünsüzlüyü haqqında müddəaları inkişaf etdirirdi. O deyirdi ki, mövcud nizam elədir ki, insanın heç bir mənəvi davranışı nə onun xoşbəxtliyinin, nə də (bu cəhət Qəzali üçün daha önəmli idi) mənəvi məmnunluğunun zəmanəti ola bilməz. Filosofun iddiasına görə, təcrübə göstərir ki, ayrıca bir insanın davranışı ilə dövrünün ictimai-siyasi quruluşunun əxlaqi nizamı arasında hər hansı bir uyğunluq, harmoniya yoxdur və ola da bilməz. Əxlaqi məmnunluq yerdəki təbiət aləmi və insan həyatının təcrübəsi hüdudlarında mümkünsüzdür. Qəzaliyə görə, bu, yalnız axirət dünyasında mümkündür. O yazır: «Mənə aydın oldu ki, axirət dünyasında səadətə yalnız o adam ümid edə bilər ki, mömin həyat tərzini sürsün və dünyəvi istəklərdən

uzaq olsun. Ən əsası isə – ruhu dünyəvi aləmlə birləşdirən əlaqələri qırmaq, fanilikdən uzaqlaşmaq və əbədiyyət məkanına üz tutmaq, bütün diqqəti qadیر Allaha yönəltməkdir».

Qəzali dini həyatın mahiyyətini ruhun intuitiv həyatının inkişaf etdirilməsində, mistik özünəqapılma durumunda görür. Qəzaliyə görə, bu duruma mənəvi kamilləşmənin bir neçə pilləsini keçməklə yüksəlmək mümkündür ki, bu da guya axirətdəki səadətə yol açır. Bütün bunlar insanların yer üzərindəki həyatının yaxşılaşdırılmasına ümidləri rədd edir, insanın insan tərəfindən istismarına əsaslanan nizamı əbədiləşdirirdi.

Təbiidir ki, Qəzali fəlsəfəsi mütərəqqi mütəfəkkirlərin kəskin tənqid obyektinə çevrildi. Ömər Xəyyam, İbn Tüfeyl, İbn Rüşd və başqaları bu fəlsəfəni dünyanın dərk edilən olmasını və idrakda şüurun rolunu inkar etməsinə, mistikanı bərqərar etməsinə görə tənqid edirdilər.

## İBN ƏRƏBİ

**Mühəddin Məhəmməd ibn Əli (1165-1240)** Ərəb-sufi fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndəsidir. Sufiliyin ideya kredosunu ilk dəfə ardıcıl şəkildə qələmə alan Böyük Şeyx İbn Ərəbi olmuşdur.

İbn Ərəbinin əsərləri içərisində «Məkkə vəhyləri» və «Müdrilik inciləri» («Fusus əl-hikam») daha çox məşhurdur. Bunların birincisi çox geniş olub, «sufiliyin ensiklopediyası» sayılır. İkinci əsəri isə yığcamlığı ilə seçilir və Böyük Şeyxin fəlsəfəsinin təməlini təşkil edir. «Fusus» sözü («fəss»in cəmi) «üzüyün qaşığı» anlamına gəlməklə peyğəmbərlərə işarə vurur; onlar Allah biliyinin müxtəlif hədlərini təmsil edirlər. 27 peyğəmbər dövrünü əhatə edən bu sıra



Adəmdən başlayıb Xatəmdə – peyğəmbərlərin sonuncusu olan Məhəmmədlə bitir.

Sufilərin mistik panteizmi müsəlman teizminə qarşı dayanmışdı. Bu baxış isə özünün dolğun ifadəsini «teosofiya mistisizminin apostolu», «ərəblərin ən böyük mistik dahisi» sayılan İbn Ərəbidə tapmışdır. Sonralar «vəhdət-əl-vücut» adlandırılan və sufi fikrinin ən önəmli yönünə çevrilən konsepsiya məhz onun əsərlərində, xüsusilə də «Fusus əl-hikam» əsərində işlənib ərsəyə gətirilmişdir.

«Vəhdət-əl-vücut» (varlığın birliyi) konsepsiyasının monist prinsipi İbn Ərəbi tərəfindən iki planda gözdən keçirilir; bunları şərti olaraq, «kosmik» və «fenomenal» adlandırmaq olar. Varlığın Birliyi (böyük anlamda) üç səviyyədə özünü göstərir: Mütləq, Adlar (arxetiplər), hadisələr Aləmi (fenomenal aləm). Bunların birincisi özlüyündə varlıq olanıdır – öz mövcudluğunu özü irəliyə sürəndir. Qeyri-varlıqdan mövcudluq törəyə bilməz, əksinə, o, mütləq Varlıqdır, onun özündən başqa qaynağı yoxdur. Bir sözlə, O, məhdudiyətsiz və şərtsiz mütləq varlıqdır.

İbn Ərəbi birinci səviyyədəki varlığı Mütləq, Allah, Həqiqət adlandırır. O – yeganə məğzli, mahiyyətli gerçəklikdir (həqiqidir), mütləq kamillikdir, bütün mövcud gerçəkliklər onda «gizlənir».

Allah hər şeydirsə, içində yaşadığımız dünya nədir? - «Allahın kölgəsi». Onun üzə çıxışı (təzahürü) – Allahın Özünü aşkarlama yolu ilə öz mahiyyətini görmək istəyidir. Bu istək – Onun «təklük kədərindən», heç kəsin Onu tanımamasından, bilməməsindən, Adını dilə gətirməməsindən duyduğu iztirabdan qaynaqlanır. Dünya Allahın Özünü «tanıtmağa» çalışmasının sonucudur.

Bir çox başqa sufilər kimi, İbn Ərəbi də bu cür izahın əsasını müqəddəs hədislə bağlayır (müqəddəs hədis – Mə-

həmmədə deyil, Allahın özünə isnad verilir). Həmin hədisdə deyilir ki, Davud peyğəmbər üz tutub Allahdan dünyanı niyə yaratdığını soruşduqda Allah ona cavab verir: «Mən gizli bir xəzinə idim, aşkarlanmaq istədim. Dünyanı buna görə yaratdım». Bu hədisdən çıxış edən sufilər dünyanın əmələ gəlməsini Allahın öz gizli mahiyyətini açığa çıxarmaq diləyi kimi izah edirlər. Ancaq Allah özünü tam açıqlamır, daim nəyi isə «gizli saxlayır». O, qaranlığın pərdəsi arxasında gizlənir; bu qaranlıq təbiət ruhlarıdır, çünki dünya nazik və qaba maddədən xələq olmuşdur. (Allahın özünü bu cür «aparması» vedantizmde *lila* kimi təsvirlənir; bu bir «ilahi oyundur» ki, onun gedişində Mütləq öz üzünə örtük – *mayya* çəkir).

İbn Ərəbi üçün «inam»dan fərqli olaraq, dinin forma baxımından heç bir əhəmiyyəti və fərqi yoxdur. Hər hansı bir din ehkamını inkar etmək olar, ancaq qəlbədə dini inkar etmək qeyri-mümkündür. İbn Ərəbinin fikrincə, dinin forması əsas şərt deyil, həm məsciddə, həm xristian kilsəsində, həm yəhudi məbəbində və hətta yazısı olan bütخانələrdəki bütlər qarşısında belə ibadət etmək mümkündür, yalnız bir şərtlə: sən yaddan çıxartmamalısan ki, ibadətində bütlərə deyil, Allaha dua edirsən və ancaq Ona inanırsan. Bununla yanaşı, İbn Ərəbi belə bir fikrə gəlir ki, islam daha münasib din formasıdır, sufizm isə əsl islam fəlsəfəsidir. Buna görə də o özünü mömin müsəlman hesab edərək, sufilərə şəriət qaydalarına düzgün əməl etməyi məsləhət görürdü.

*Vəhdət-əl-vüçudçuların* baxışlarına görə, ilahi yaradıcılıq əməli Yaradanın yaratdıqları vasitəsilə aşkarlanmasıdır. Yaradıcılıq – imkanın təzahürə keçməsidir, yəni sonsuz imkanlar aləmində İlahi Varlığın ibarət olduğu zərurətin gerçəkləşmə prosesidir.

İlahi təzahürünün (*ət-təcəllə*) iki səviyyəsini fərqləndirirlər: birinci, İlahi Varlığın Allahın adlarında açıqlanması və

ikinci, duyğusal adəmin konkret anlamı ilə Ondan seçilir: hər ad Vahidin məqamlarından birini açıqlayır və özünün mahiyyət səbəbiyyətində o biri adlardan fərqlənir. Bu müəyyənlikdə hər Adın məhdudluğu, çoxalanlar cərgəsinə aidliyi üzə çıxır.

Adlar mütləq varlıqla (*mütləq vücut*) maddi aləmlə eyniləşdirilən məhdud varlıq (müqəyyəd vücut) arasındakı sferadır. Adlar Mütləq Dünya arasında vasitəçi kimi çıxış etməklə, birinciyə tabe, ikinciyə ağa mövqeyində olurlar, çünki Dünya onların törətdiyi, birbaşa manifestasiyalarıdır. İbn Ərəbi deyir ki, biz İlahi Adlara münasibətdə onların tanrısəl böyüklüklərinin bəhrələriyik. Allahın adları işığa bənzəyir, bu işıq Onun kölgəsini Onun yaratdığı dünyaya aparır. İşıqsız kölgə olmur, işıq da onu şüalandıran ilk qaynaqsız olmur.

Allahın adları yalnız ilahinin sifətlərini təsbit edən teoloji kateqoriya deyil, həm də fəlsəfi universalilərdir. Sufi, onların Allahın mütləq varlığına nisbətini açıqlayaraq yazır: «Universalilər (*ömr külliyyə*) varlıqda təcəssüm etmədən də ölümlü – intelligebel (məqul) və bilinən varlıqlar kimi ağılda mövcud olurlar». Və davam edir: «Onlar gizli (batin) olduqlarından təcəssümlü-mövcudluqlu varlıqdan ayrılmazdır və bu cür varlığa malik olan nə varsa, hamısına müəyyənlik gətirir və təsir edir. Hətta o, başqa heç nəyin deyil, məhz onların təcəssümüdür (mən təcəssümlü varlığı olan mövcudluğun təcəllə tapmış mahiyyətini nəzərdə tuturam)».

Böyük şeyx universalilər gerçəkliyinin özəlliyini dönə-dönə vurğulayır. O öz mövqeyini açıqlayarkən insanilik universalisinə müraciət edir. Onun sözüne görə, bu universalilər hər bir insan fərdinin həyatında onun tərkib hissəsi kimi mövcud olmaqla, fərq və saya isə malik olmamaqla fərdiyyətlərə təsir göstərir və xalis intellektual gerçəklik olmağından qalmır.

İlahi adlar qeyb aləmində Allahın təzahürüdür, fenomenal dünya (aləm Əş-şahid) isə onun təzahürüdür. Varlığın birliyi (vəhdət-əl-vücut) eyni zamanda həm Allahın (fenomenal dünyaya) münasibətdə Allahın transsendentallığını, həm də ona daxildən xas olduğunu (ona immanentliyini) bildirir. İbn Ərəbi Dünyanın ilahi varlığa bənzəyişini rədd edən baxışları «avamlıq» kimi səciyyələndirir. Transsendentallığın ardıcıl surətdə qəbul edilməsi dualizmə aparıb çıxarır. Vəhdət-əl-vücut konsepsiyasının ardıcılıları isə monizm mövqeyindən belə deyirdilər: «Sən – O deyilsən, sən bunu bilirsen, və sən - Osan: Onu sən burada, öz ərtafında Bağlı və Mütləq olaraq görürsən».

İbn Ərəbi dünyanın törəmə olduğunu, İlahi varlığından asılılığını daim vurğulasa da, dünyanın gerçək olmasını - Allah Mütləqliyinin təzahür biçimi olmasını, zərurinin mümkündə gerçəkləşdirildiyini qəbul edir: «Allahın varlıq bəxş etdiyi bütöv kainat isə ruhsuz bədən (şəbahi müsəvvan) və buna görə də sanki cilasız güzgü idi». Allahdan törənmiş «tutum (qab)» ilahi axarı qəbul edir. Allahın təzahür imkanı sonsuzdur, ona görə də dünyanın əlvanlığı tükənməzdir. Allah təzahürlərinin biçim sonsuzluğu daimi, arasıkəsilməz manifestasiya prosesləri ilə, Allahın xalis imkanı kimi mövcud olduğu təzahürsüzlük durumundan təzahür durumuna keçməsi ilə bağlıdır.

Beləliklə, dünyada mövcud olan əlvanlıq vahid Allah varlığından törəmədir. İbn Ərəbinin yuxarıda misal gətirilən deyimlərində platonçuluğun təsiri aydın görünür. Son misalda yeni platonçu ideya Böyük Şeyx tərəfindən, guman ki, antik çağın son görkəmli nümayəndəsi olan Proklin (410-485) təsiri ilə dilə gətirilmişdir. Proklin triadasında Vahid öncə özündə olur, sonra özündən kənara çıxır, sonda özünə qayıdır. Vəhdət-əl-vücut sistemində fenomenal dünyada adi, sifət-

ləri olmayan İlahi varlıq daim özünün ilkin başlanğıc halına «qayıtmağa» dartınır: başdan-ayağa bütün gerçəklik təkçə bir Allahdan gəlir və ona da qayıdır.

## ŞİHABƏDDİN SÜHRƏVƏRDİ

Şeyx əl-İşraq və ya əl-Məqtul («öldürülmüş») adı ilə məşhur olan **Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya Həbəş oğlu Sührəvərdi (1154-1191)** Marağa yaxınlığında yerləşən Sührəvərd kəndində anadan olmuşdur. Bu kəndin əhalisi soy etibarilə Azərbaycan türkləridir. Əhalisinin sayı o qədər də çox olmayan həmin yaşayış məntəqəsindən çıxan neçə-neçə nəhəng şəxsiyyətlər, mütəfəkkir-alimlər, filosof və şairlər «Sührəvərdi» təxəllüsü ilə orta əsrlər dövründə Şərq (İslam) mədəniyyətini, elmini, fəlsəfəsini ümumdünya miqyasında ləyaqətlə təmsil etmişlər. Təkçə üç böyük şəxsiyyətin adını qeyd etmək kifayət edər ki, Şərq – müsəlman mədəniyyətinin inkişafında Sührəvərd kəndinin xidmətlərini yetərinçə dəyərləndirə biləsən. Bunlar sufi sührəvərdiyyə təriqətinin banisi Əbunəsib Sührəvərdi, onun qardaşı oğlu, Sührəvərdiyyə təriqətinin əsas təbliğatçılarından biri, məşhur sufi nəzəriyyəçisi Əbuhəfs Sührəvərdi və işraqilik təliminin əsasını qoymuş Şihabəddin Yəhya Sührəvərdidir.

Şeyx əl-İşraq ilk təhsilini Marağada Nəcməddin Gilanidən almışdır. XIX əsrin sufi filosofu Əhməd Əflaki «Ariflərin menkibeleri» əsərində qeyd edir: «Şihabəddin ilk təhsilini () məmləkətində tamamladıqdan sonra Anadoluya gəlmiş Səlcuq sultanlarından II Kılıc Arslanın sarayında sultanın oğullarına öz fəlsəfəsini oxutmuş, burada sultan və şahzadələrin iltifatını qazanmış və onların adına bir çox əsərlər yazmışdır. Bir müddət sonra təkrar Azərbaycana gəlmiş, oradan yenə Anadoluya, Anadoludan da Hələbə keçmişdir.»

Şihabəddin Sührəvərdi fikirlərində yəqinlik hasil etmək üçün gələcəkdə onun yollarına işıq salacaq Nurun həqiqətinə qovuşmaq həvəsilə səyahətə çıxmaq qərarına gəlir. Yaxın və Orta Şərqi bir sıra şəhərlərini dolaşan Şührəvərdi müxtəlif təriqətlərə mənsub zaviyələrə baş vurur. Günlərlə dini və elmi məclislərdə iştirak edir. Müzakirə olunan mövzularla bağlı mübahisə açmaqdan çəkinmir, əksinə, tutarlı dəlilləri ilə əksəriyyətin diqqətini özünə cəlb edir. Öncə sufi təliminə, xüsusən də Mənsur Həllac və Əbu Yəzid Bistami görüşlərinə ehtiram bəsləyən Şihabəddin Sührəvərdi peripatetiklərin nəzəri baxışları ilə də yaxından tanış olur. Nəhayətdə öz fəlsəfi görüşlərini sistemləşdirən Sührəvərdi yeni təlimin – İşraqilik fəlsəfəsinin əsasını qoyur. Müxtəlif ölkələrə səfəri zamanı bu təlimin təbliğini qarşısına başlıca məqsəd qoyan Şeyx əl-İşraq ona hörmət edənlərin sayının çox olduğunu qeyd etsə də, həqiqi dost, həmməslək tapmadığını təəssüf hissilə qeyd edir: «Budur sinni otuzu haqlamışdır. Ömrümün çoxu səfərlərdə, soraqda, elmlərə bələd həmfikir arayıb seçməkdə keçir. Şərəfli elmlərdən xəbərdar və onlara inanan bir kəs tapmışam». Şeyx axtardığı həmfikri Hələb şəhərində tapsa da, bu tanışlıq ona həyatı bahasına başa gəldi. Hələb şəhərindəki disputlarda aktiv iştirak edən Sührəvərdinin sorağını eşidən Hələb hakimi əl-Məlik əz-Zahiri şeyxi öz sarayına dəvət edir. Şeyxlə söhbətdə onun biliyinin zənginliyinə, məntiqi mühakimələrinin kamilliyinə heyran qalan gənc hakim ilk görüşdəcə ona qarşı olan məhəbbətini gizlətmir. Əz-Zahirinin Sührəvərdiyə olan hüsn-rəğbəti tezliklə onlar arasında dostluğa çevrilir.

Hakimin qəlbindən məhəbbət Şeyx əl-İşraqın Hələb sarayında sözü keçərli nüfuz sahibləri olan düşmənlərində ona qarşı nifrət hissini alovlanmasına rəvac verir. Şihabəddin Sührəvərdini bidətçilikdə, küfr əməllərdə günahkar bilən

üləmlər onu «dinsizlikdə» ittiham edərək Əyyubi hökmdarı Sultan Səlahəddinə oğlu Hələb hakimi əl-Məlik əz-Zahirini şeyxin «təhlükəli» təsirindən qorumağa çağırıdılar. Sultan Səlahəddinin hökmü ilə Şihabəddin Sührəvərdi 1191-ci ildə qətlə yetirildi.

Əhməd Əflaki «Ariflərin menkibeleri» əsərində Mövlana Şəmsəddinə istinadən yazır: «Şamda Şihabəddin Məqbula kafir deyirlərdi. Mən isə deyirəm: O Şihab, necə kafir olur? Çünki nura aiddir. Bəli, Günəşin (Şəmsin) yanında Şihab (ulduz) kafir (örtülən, qeyb olan) olur. Şihab içəri girib tam bir doğruluqla niyaz tapanlara qarşı çox sadəlövh, başqalarına qarşı isə çox qürurlu oluram. Şihabəddinin elmi ağılına qalibdir. Halbuki ağılın elmə qalib və hakim olması lazımdır. Ağılı yeri zəifləmişdir. Bir tayfa, ruh aləmində zövq gördü, oraya yerləşdi və ilahi aləmdən bəhs etdi. Halbuki onlar oranı ruh aləmi olduğu halda, ilahi bir aləm hesab edirlər.

Şihabəddin Şührevərdi şəxsiyyətinə verilən doğru-dürüst qiymət onun məzarı üzərində tarixin daş yaddaşına dönmüş bu böyük fikirlərdən ibarətdir: «Bu qəbrin sahibi gizli gövhər idi. Allah onu şərəfdən yaratmışdı. Zəmanə o gövhərin qədr-qiymətini bilməmiş, buna görə də Allah onu qeyrətlə sədəfə salmışdır».

Şeyx əl-İşraqın ən sadıq davamçılarından biri olan Şəmsəddin Məhəmməd Şəhrəzuri «Ruhlar əyləncəsi və sevinclər bağı» («Hüzrət əl-Ərvah və Paydet əl-Əfral») kitabında öz ustasını orta əsrlərin ən məhsuldar alimlərindən biri kimi xarakterizə edərək onun çoxsaylı əsərləri haqqında zəngin məlumat vermişdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin elm aləminə hələlik 52 əsəri məlumdur ki, bunlardan 15-i sufizmə, 13-ü peripatetizmə, 8-i işraqiliyə və digər 16-sı isə müxtəlif mövzulara həsr olunmuşdur. Filosofun görüşləri (İşraq fəlsəfəsi) sufizmlə peripa-

tetizm arasında orta mövqedə dayanır. Əslində, İşraq fəlsəfəsi bu iki təlimin müqayisəli təhlilindən (qaranlıq – M.Z.) doğan, son nəticə olaraq zühur edən (ışıq – M.Z.), yalnız Sührəvərdiyə məxsus yeni fəlsəfi sistemdir.

Filosofun əsərləri içərisində daha çox məşhur olanları «İşıq heykəlləri» («Həyakil ən-nur») və «Filosofların görüşləri» («Əqaid əl-hükəma») traktatlarıdır. «Filosofların görüşləri» əsəri peripatetizmə, daha doğrusu, Şərq peripatetiklərinin fəlsəfi görüşlərinin şərhinə və müdafiəsinə həsr olunmuşdur. Sührəvərdi peripatetizmə həsr etdiyi əsərlərində «birinci müəllimi» (Aristoteli) şərh edənlərin şərhini bir qədər də konkretləşdirirdi.

Şəmsəddin Şəhrəzuri onun bu sahədəki fəaliyyətini belə qiymətləndirir: «Bəhsi fəlsəfəyə gəldikdə, Şihabəddin Sührəvərdi onun binasını möhkəmlətməmiş, dayaqlarını qurmuş, qısa, gözəl ibarələrlə onun düzgün, incə mənalarnı ifadə etmişdir».

Sührəvərdi yaradıcılığının zirvəsində duran işraqilik təliminin əsasını təşkil edən «İşıq heykəlləri» («Həyakil ən-nur») əsəridir. Traktat bir müqəddimədən və yeddi heykəldən (insan cismi, varlığı və yaxud əhval-ruhiyyəsi) ibarətdir.

İşraq fəlsəfəsinin əsasında mütləq bir Vahid-İşıqlar İşığı («Nur əl-ənvar») durur. Mövcudatın varlığı bütünlüklə onun iradəsindən asılıdır. «Ən güclü işıq ən zəif işığın işıq saçmasına müstəqillik imkanı vermədiyi kimi, itaətədirici vacib qüvvə də öz aşib-daşmasının bolluğu və qüvvəsinin kamilliyi üzündən vasitələrə müstəqillik imkanı vermir».

Sührəvərdiyə görə, aləmlər üç ünsürdən ibarətdir: *əqli*, *nəfsani*, *cismani*. Cismani aləm işığın təsiri nəticəsində çoxlu sayda ünsürlərə bölünür. Nəfs aləmi dedikdə ruhlar dünyası nəzərdə tutulur. İşraqi fəlsəfəsində ruh ölməzdir, əbədidir. Nəfs ünsiyyətdə olsa da, o, bədənin puçluğu ilə yox olmur.

Sührəvərdi əqli aləmi üç hissəyə ayırırdı: *vacib*, *müm-*



*kün, qeyri-mümkün.* Vacib öz-özlüyündə zəruri varlıqdır. Mümkün varlığın yaranışında hər hansı bir səbəbin olması gərəkdir. Onun mövcudluğunda zərurət yoxdur. Mümkün varlıq başqasının səbəbinə əsasən yaranır. Deməli, vacib varlıq səbəb, mümkün varlıq nəticədir. Qeyri-mümkün isə varlığı olmayan zəruri yoxluqdur.

Şihabəddin Yəhya Sühreverdî Tövhidlə bağlı bir sıra maraqlı fikirlər söyləyərək İlahi Ruhun bölünməzliyi fikrinə gəlmişdir. «Bir qrup belə güman etmişdir ki, o, İlahidən bir hissədir. Bu, həqiqətdən kənardır. Allahın cismi olmadığı sübut edildikdə, o, hissələrə necə bölünüb, qisimlərə ayrılır?»

Orta əsrlərdə Şərqi fəlsəfəsinə uzun müddət hakim kəsilən Sühreverdinin işraqilik təlimi sonrakı mərhələdə, xüsusən yeni dövr Avropa filosoflarının yaradıcılığına güclü təsir göstərirdi.

## İBN XƏLDUN

**İbn Xəldun (1332-1406)** müsəlman mədəniyyətində fəvqəladə hadisədir və o, istənilən başqa bir mədəniyyətdə fəvqəladə adlanmağa layiqdir. O özünü yeni, əsl elm yaradıcısı sayırdı, onun məşğul olduğu sahəni bizim dövrümüzdə mədəniyyət salnaməsi (tarixi) və ya sosiologiya deyə adlandırırlar. İbn Xəldunun bəzi ideyaları, Qərbi elminin yalnız bu son dövrlərdə özünə çıxdığı (öz adına yazdığı) nailiyyətləri yüzillərcə qabaqlamışdır. Buna görə də əslində müsəlman mütəfəkkirlərinin heç bir kateqoriyasına aid edilə bilinməyən İbn Xəldunu islamın ən böyük dühalarından biri sayırdılar. O yalnız yeni bir təlim yaratmaqla qalmamış, zəmanəsinin ən böyük ilahiyatçısı və fəlsəfə tənqidçilərindən biri olmuşdur. Onun yaşamı əyləncəli bir tarixçəyə bənzəyir; onun XIV yüzilin əlçatmaz idrakçılarından biri olduğu şübhə doğurmur.

Onun siyasi və diplomatik bacarıqları da fəvqəladə idi.

İbn Xəldun Tunisdə doğulmuşdur və tanınmış ərəb (yaxud ola bilsin bərbər) ailəsindəndir. O, uşaqlığında Quranı əzbər öyrənmiş, sonra ilahiyyat, ritorika və hüquq təhsili almışdı. Ömrünün sakit illərini 1349-cu il taunu pozmuşdu. O vaxt bu xəstəlik Afrikanın quzeyini də, Avropanı da silib süpürmüşdü. Onun valideynləri və bütün hami-tərbiyəçiləri, öz sözü ilə desək, «dörd yanına insan meyidlərindən xalı döşəyən» taundan qırılmışdı.

İbn Xəldun harayasa köçüb getmək istərkən Tunis hakimindən vəzifə alır. Bu vaxt onun 20 yaşı vardı. Bu vəzifə onun parlaq siyasi fəaliyyətinin başlanğıcı olur. Sonrakı 25 il müddətində İbn Xəldun istənilən vəzifələrdə özünə sərvət və şöhrət qazanmaq bacarığında olduğunu dönə-dönə sübut etmişdi. Ölkənin tac-taxtına yeni hökmdar gələn kimi İbn Xəldun onun tərəfinə keçmişdi. Beləliklə, o, saraydan-saraya keçərək, bütün Quzey Afrikanı və Əndəlisi gəzib dolaşır və hər cür saray çəkişmələrinə canla-başla qatılır. Ancaq dostu İbn əl-Xətib işgəncələr verilməklə öldürüldükdən sonra İbn Xəldun siyasətdən soyuyur; onun özü Afrika üçün kim idisə, əl-Xətib də Əndəlisdə elə bir sima idi: - ən böyük alim, şair və siyasi fəsadçı.

İbn-Xəldun oturaq həyat tərzinə keçib öz «Tarix» əsərini yazmağa başlayır və bu işi 1382-ci ildə başa çatdırır. Ancaq unudulmayan fəsadçı keçmişini onu rahat buraxmır, odur ki, Məkkəyə ziyarət adı ilə Tunisdən Qahirəyə qaçmalı olur. Burada onu sevinclə qarşılayır və çox keçmədən şəhərin ən yüksək məhkəmə vəzifələrindən birinə təyin edirlər. Yeni rola girən İbn Xəldun hüquqa var gücylə qapılır və korrupsiyanı qanundan üstün tutmağa alışmış yerli qanunçuların əlayaqlarını döşlərinə yığmağa elə ruh yüksəkliyi ilə girişir ki... yeni vəzifədə bir ildən artıq tab gətirə bilmir. Sonralar

daha beş dəfə qısa müddətə vəzifəyə qaytarılıb vəzifədən atılır, sanki siyasi fəsadlar onun üçün bir həyat meydan idi.

İbn Xəldun Şərqə səfər edərək, Məkkə ziyarətinə gedir, Qüdsə baş çəkir. O, Dəməşq şəhərində olarkən böyük türk sərkərdəsi Əmir Teymur şəhəri mühasirəyə almışdı. İbn Xəldun özünə xas inadla qaladan enib Teymurun çadırına gedir, şəhəri təslim etmək barədə uğurlu bir plan təklif edir. Ömrünün son illərini Qahirədə yaşayır, siyasi oyunlara qatılır, ancaq daha hec vaxt onun zirvələrinə qalxa bilmədən, 1406-cı ildə dünyasını dəyişir.

İbn Xəldunun fəlsəfi və teoloji tənqidi «Müqəddimə» və «Tarix» əsərlərində verilmişdir. O, yeni elmi həm siyasət fəlsəfəsindən, həm də dialektik ilahiyyat saydığı ritorikadan uzaq tutmağa çalışırdı. O, nə insanları necə idarə etmək barədə məsləhət vermək, nə də müsəlman sisteminin yeganə mümkün sistem olduğuna kimsəni inandırmaq istəyir. Onun məqsədi bütün zamanlarda mövcud olmuş müxtəlif idarəetmə tiplərini, bunların insan təbiətinə uyğunluğu baxımından, araşdırıb öyrənməkdir. Bu, hakimiyyətin təbii şəkildə meydana gəlmə yollarını anlamağa, onun təbii formalarını bilməyə, eləcə də çağdaş gerçəkliyi müşahidələrə əsaslanaraq tarixi daha düzgün başa düşməyə imkan yaradır. Alim yazır ki, «suyun suya bənzəməsindən çox, gələcək keçmişə bənzəyir». Onun, özündən öncəki tarixçiləri tənqid etməsi islamın qaçılmaz və təbii, olmalı bir gələcək kimi təqdim olunması meyillərinə qarşı yönəlmişdi. Deyirlər ki, hökmdara hakimiyyət peyğəmbər vasitəsi ilə Allah tərəfindən verilir və o, ilahi qanun və vəhylər əsasında dövləti idarə etməlidir. İbn Xəldun göstərir ki, cəmiyyətlərin çoxu müsəlman cəmiyyəti deyil və xalqların da çoxuna «müqəddəs kitablar» endirilməyib (Məhəmməd peyğəmbər «kitablı xalq» adı altında yəhudiləri, xristianları və zərdüştləri nəzərdə tuturdu),

ancaq bununla belə, onlar özlərini elmi biliklər əsasında düzgün idarə edə bilirlər. Buradan o, belə bir nəticə çıxarır ki, insana təbiətdən müəyyən keyfiyyətlər xasdır; bu keyfiyyətlər əsasında insanlar da, toplumlar da, hakimiyyətlər də mövcudluqlarını sürdürə bilirlər; İbn Xəldun bunları müsbət mövcudluqlar sayır. O öz sələflərini sağlam düşüncəyə əsaslanmamaqda, məsələn, həddindən artıq böyük ordu və xəzinə sərvətləri təsvirinin uydurma olduğuna diqqət yetirməkdə suçlayır.

Bənzər səbəblərə görə, İbn Xəldun Platonun və əl-Fərabinin ənənələrinə tənqidi yanaşırdı. O, təbii ağılla ilahi ağılı bir-birindən fərqləndirir (bu bölgünü də İbn Sinadan götürmüşdür) və belə hesab edir ki, bəşəriyyət təbiətşünaslığı heç vaxt kamil bilməyəcək. İlahi bilik xeyirə can atır və metafizik məsələlər üzərində cəmlənir (məsələn, öz təbiəti barədə); bunlar isə vəhy və ya filosofluq yolu ilə həllini tapıb bilər. Vəhy sübut istəmir, fəlsəfəçilik də ritorikdir, çünki onun həqiqətləri sübutedilməzdir. Təbiətşünaslıq isə sübut oluna bilən həqiqətləri axtarır.

Burada İbn Xəldunun tənqidi dinə qarşı yönəlməmişdir və elmi fəlsəfəçiliyə də qarşı deyildir; ilahiliyin rəsonal (elmi) sübutuna iddia edənlərə qarşı yönəlmişdir. Bunu isə İbn Xəldun xalis sözcülük (bəlağət, ritorika) sayır. «İdrakdan Allahın birliyi, o dünya, peyğəmbərlik həqiqəti, ilahi keyfiyyətlərin əsl təbiəti, yaxud aqlın fəvqündəki mövcudluqlar kimi məsələlərin həllində istifadə edilməməlidir».

Əl-Qəzali kimi İbn Xəldun da Allah varlığının sübut edilməsinin mümkünliyünü inkar edirdi, ancaq ondan fərqli olaraq, özünə aid işlərlə məşğul olan fəlsəfəni dəstəkləyirdi. İbn Xəldunun tənqidinə uğramayan yeganə hüquqçu filosof İbn Rüşd idi. İbn Rüşd də xalis dinlə xalis fəlsəfəni ayrı-ayrılıqda götürürdü. Fəlsəfə sahəsində İbn Xəldun çağdaş fəl-

səfənin müjdəçisi, ilahiyyatçı kimi isə mütəkəllim idi və ya dialektik teologiyanın hələ kəşf olunmadığı zamanları istəyirdi. Ondən sufizmə hücum da gözləmək olardı, ancaq o, burada əl-Qəzaliyə yaxın bir mövqedə dayandı. Onun poeziyası üslubca sufianə idi.

Fəlsəfədən keçək İbn Xəldunun «elm-əl ümran» («mədəniyyət haqqında elm») adlandırdığı sahəyə. Ümran (mədəniyyət və ya sivilizasiya) İbn Xəldunun konsepsiyası ilə sıx bağlı olan açar qismində iki anlayışdan biridir. İkinci anlayış isə «əsabiyyə» (sosial iilişkilər) idi ki, bunu o, köçəri ərəblərlə bağlayırdı. İbn Xəldun iki başlıca sosial qrupu fərqləndirirdi: köçərilər, şəhərlilər. O da Fukidid kimi, tarixi silsilələr şəklində görünürdü (ola bilsin ki, Fukididin tərcümeyi-halı ilə tanış imiş), xeyli dərəcədə də bədbin idi, qeyri-sabitliyi və korrupsiyanı sağalmaz yaralar sayırdı. Köçərilər mərddirlər, dəliqanlıdırlar, onların aralarındakı sosial tellər möhkəmdir; şəhər əhli oxumur və varlılar, həm fərdlər kimi, həm də toplum halında zəifdirlər. Ümran nəzəriyyəsinə görə, köçərilər şəhərləri tutub, onları üç nəsil ömrü (120 il) qədər idarə edir və bu müddətdə özləri onların bütün çürüklüklərinə tutulurlar. Sonra hökmdar muzdlular tutmaqla hakimiyyətini qorumağa məcbur olur, ancaq onun imperiyası da elə ilk sarsıdıcı zərbədən dağılır.

İbn Xəldunun konsepsiyası öz dövrünün vəziyyətlərilə bağlı məhdud olsa da, toplanmış materialların təhlilində uğurludur. Cəmiyyətin aristokratiyadan tiranlığa doğru deqradasiyası haqqında Platon nəzəriyyəsi bəzi maraqlı məqamlarına baxmayaraq, müəllifin metafizikasına nəzərən ikinci mövqedədir. Bu yönümdə İbn Xəldun daha radikal metodologiya irəli sürür və orijinal bir araşdırıcı kimi onun önəmi insanın təbiəti haqqındakı düşüncələrində və tarixilik anlayışını irəli sürməsinədir.

## ƏL BİRÜNİ

**Əbu Reyhan əl Biruni (973-1048)** qədim Xarəzmin paytaxtı Kət şəhərində anadan olmuş və ilkin təhsilini də burada almışdı.

Dahi yenilikçi Biruni elmin bir sıra həlledici problemlərində zəmanəsini qabaqlamışdı. O, əsərlərində səma cismlərinin hərəkətini izləməsinin nəticələrini açıqlayır. Burada Biruni Yer in hərəkətsiz olması barədə dini təsəvvürləri şübhə altına alır, onun Günəş ətrafında fırlanmasının mümkünlüyü haqqında mülahizələrini bildirir.

O, bitkilər və heyvanlar arasında təbii seçimin rolu barədə mühakimələr yürüdür. Onun Şimali Hind və Turan düzənliklərinin yaranması barədə təlimi Leonardo da Vinçinin Lombardiya ovalığı materialı əsasında işləyib hazırladığı nəzəriyyəni qabaqlamışdı. Avropa kartoqrafiyası tarixində Köhnə dünyanın dəniz və kontinentləri barədə onun təsvirlərinə bənzər təsəvvürlər yalnız XV-XVI əsrlərdə formalaşır.

Biruni təbiətin tədqiqi metoduna böyük önəm verirdi. O, tədqiqatçıdan köhnəlmiş təsəvvürlərdən, fanatizmdən, rəqabətdən, nüfuz əldə etmək ehtirasından və digər bu kimi hisslərdən beynini, düşüncəsini təmizləməyi, təbiət hadisələrinin izahında təbiətin özündən, faktlardan, təcrübədən çıxış etməyi, predmetin araşdırılmasına onun ibarət olduğu elementlərdən başlamağı, obyektiv müşahidə aparmağı, əldə olunan məlumatları başqalarının fikrile müqayisə etməyi, tutuşdurmağı, tədqiqatda məlumdan məchula, yaxından uzağa istiqamətində getməyi tələb edirdi. Bu metodu əldə rəhbər tutaraq, Biruni çoxcəhətli fəaliyyətində önəmli nailiyyətlər əldə edib.

«Keçmiş nəsillərin abidələri» kitabında Biruni yunanlar, romalılar, farslar, soqdlər, xarəzmlilər, xristianlar, yəhudilər və islamaqədərki ərəblərin adətləri, dinləri, riyazi, coğrafi təsəvvürləri barədə yazılı mənbələri və şifahi xalq yaradıcılığını araşdırmaq yolu ilə topladığı həddən artıq qiymətli məlumatları çatdırır.

Birunini elm aləmində məşhurlaşdıran ən mühüm tarixi əsəri Hindistanın çaylarını, torpağının məhsuldarlığını, iqlimini təsvir etdiyi, onun xalqları barədə xeyli etnoqrafik məlumat verdiyi, brəhmənlərin mifoloji təsəvvürlərini ciddi tənqiddə məruz qoyduğu «Hindistan» kitabıdır.

Biruninin məşhur «Mineralogiya» əsəri təxminən 50 növ mineral və metalın təhlilinə həsr olunub. Bu əsər Biruninin mineralogiya məsələlərinə dərinləndən bələd olduğuna dələlət edir. Alim minerallar və materialların yaranmasının təbii səbəblərini tapmağa can atırdı.

1010-cu ildə Birunini Xarəzm Akademiyasına dəvət etdilər; burada ən görkəmli alimlər işləyirdi. Bu akademiya da bir çox müxtəlif dillərdə yazılmış olduqca dəyərli əlyazmalar qorunub saxlanılırdı. Biruni burada kainatın quruluşuna dair İbn-Sina ilə mübahisəyə girişdi. Biruni Aristotelin səmialar dünyasının mövcudluğu haqqında təlimini şübhə altına aldı və Aristotelin naturfəlsəfəsinin idealist elementlərini tənqid etdi. Biruni qeyd edirdi ki, sələfləri belə məsələlərə sırf xarici təzahürlərə əsaslanaraq yanaşmışlar. O həmçinin qeyd edirdi ki, ulduzların düzxətli hərəkəti istisna edilmir və Aristotel yunan atomistlərinin baxışlarını nahaq yerə təkzib etmişdir; əlbəttə, onların baxışlarında da mühüm qüsurlar olmuşdur, lakin peripatetiklərin materiyanın quruluşu haqqında baxışları atomistlərin təsəvvürlərindən daha zəif və daha səhvdir.

Təbiət hadisələrinin çox məharətli müşahidəçisi kimi

Biruni cismlərin fiziki xüsusiyyətləri haqqında bir sıra dəyərli fikirlər irəli sürmüşdür. Onun İbn Sina ilə işığın mahiyyətinə dair mübahisəsi maraqlıdır. İbn Sinanın əqidə-sincə, işıq-şəffaf cismin kamilliyidir (məziyyətidir), amma Biruninin nəzərincə, işıq yalnız şəffaf cismlərin atributudur (əlamətidir).

1017-ci ildə Biruninin həyatında faciəli hadisə baş verdi – o, ömrünün sonunadək qəddar fanat Mahmud Qəznəvinin əsiri oldu. O yazırdı: «Hazırkı dövr elmə müsbət şərait yaratmır. Elmi biliklərdə və yeni elmi kəşflərdə tərəqqi mümkün deyildir».

Lakin Biruni bu ağır şəraitdə də elmi yaradıcılığını davam etdirmişdir. Nə təhdidlər, nə də sultanın gümüş pulları onu sarayın quluna çevirə bilmədi və o, ömrü boyu elm xadimi, elmi tərəqqinin müdafiəçisi, elmi həqiqətin cəsəretli axtarıcısı olaraq qaldı. O, qürurla deyə bilirdi: «...insanlar bilirlər ki, gümüş gedəndir, amma elm qalandır. Mən ağılın buyruğuna tabeyəm və heç zaman əbədi, qeyri-müvəqqəti elmi biliyi qısamüddətli saxta parıltıya dəyişməyəm (satmam)».

Biruni özünün ilk hərtərəfli əsəri olan «Keçmiş nəsillərin abidələri» kitabında Yaxın Şərq xalqlarının təbiət elmlərinə dair baxışlarını özünün dərin yaradıcı tədqiqi ilə uyğunlaşdırmışdır. Onun şərhini dini mürtəce metodologiya qarşısında meydan oxuyan tənqidi – analitik metoda əsaslanır.

Biruni dini müddəaları skeptikcəsinə araşdırır və ya birbaşa təkzib edir, keçmiş nəsillərin astronomik təlimlərini, həmçinin öz müşahidələrinin nəticələrini şərh edir. O, yunanların, romalıların, farsların, soqdlilərin, xarəzmlilərin, xristianların, yəhudilərin və ərəblərin tarix hesablamaları sistemini və dini bayramlarını hərtərəfli müqayisə etmiş və bu dini bayramların mənşəyini şərh edərək Asiya və Avropa xalq-



larının dini etiqlarının bir çox müddəalarını şübhə altına almışdır.

Biruninin astronomiya, riyaziyyat, tarix və minerologiya sahəsindəki tədqiqatları insan əqli və zəkasına olan inamı, insanın obyektiv dünyanın hadisələri və qanunauyğunluqlarını dərk etmək qabiliyyətinə inamı möhkəmləndirirdi.

Biruninin nəzərinə, təbiət müstəqil varlıqdır və təbiət-dəki proseslər və hadisələr öz mahiyyəti və təzahürləri etibarlı ilə təbiidirlər. Bütün cismlərin əsasını materiya təşkil edir. O, obrazlı şəkildə belə deyir: «Materiya konkretlik libası geyir, bu və ya digər cism şəklində təzahür edir».

Biruninin əqidəsincə, materiya cismləri yaratmaq qabiliyyətinə malikdir və o, hərəkətsiz vəziyyətdə olmur. «Varlıq dəyişilir və inkişaf edir – təbiətin qüvvəsi bundan ibarətdir».

Biruninin təbiətə dair baxışlarında materializm və dialektikanın elementləri mövcuddur. O özünün materiyanın yaradıcı fəallığı haqqındakı fikirlərini belə ifadə edir: «Bütün hərəkətlər materiyyaya aiddir. Materiya özü cismlərin formasını əlaqədənirir və dəyişdirir. Beləliklə, həmin materiya yaradandır». Biruninin bu kimi baxışları dünyanın İlahi tərəfindən yaradılmasına dair dini əfsanələri təkzib edirdi.

Biruni dünya haqqında dini təsəvvürləri rədd edərək dinin elmi işlərə müdaxilə etməməsini tələb edirdi. O bildirirdi ki, dinə o zaman müraciət edirlər ki, elmdə düzgün yol tapa bilmirlər. Məsələn, suyun yuxarı qalxması və fəvvarələrin işləməsi səbəbini şərh edə bilməyənlər belə hərəkət etmişlər. Biruni yazırdı: «Fizika elmində bilmədiklərini Allahın müdrikliyinə aid edən bir çox insanlar bu məsələdə mənə qarşı iddialı idilər...».

Bu böyük alim təbiət hadisələrinin dini şərhinə qarşı çıxaraq, onu açıq-aşkar yanlış adlandırmışdır. Məsələn, o, hind ilahiyatçılarını günəş tutulmalarına dair şərhlərinə görə kəs-

kin tənqid atəşinə tutmuşdur. O, belə yazırdı: «Onlar bu hadisəni Ay və Günəşi yeyən bir varlıq kimi izah edirlər və bunu qarmaq yemini udan balığa bənzədirlər. Hər bir xalqın içərisində cahil və nadan insanlar vardır və onların savadlı olduğunu iddia edənlər isə daha cahildirlər. Əslində isə müəllimlər də şagirdləri kimi nadandırlar».

Biruni Orta Asiya və Hindistan xalqlarının mədəni yaxınlaşmasının ilk pionerlərindəndir. Onun nəzərinə, bu cür yaxınlaşmanın yolları dünya haqqında təbiət elmləri ilə fəlsəfi biliklərin qarşılıqlı mübadiləsidir.

Biruniyə orta əsrlərin dahi alimi şöhrəti qazandırmış görkəmli əsəri onun Hindistan haqqında kitabı olmuşdur. Rus şərqşünası V.R.Rozen bu barədə belə yazırdı: «Bu, öz növündə yeganə abidədir və Qərb və Şərqdə qədim və orta əsrlərin elmi ədəbiyyatı içərisində ona tay yoxdur. Ondan qərəzsiz, tənqidi, dini, irqi, milli və digər fikirlərə dözümsüzlükdən uzaq mülahizə və təsəvvürlərin, ehtiyatlı tənqid – yeni elmin ən qüdrətli silahını, yəni müqayisəli metodu gözəl tərzdə işlədən, elmin hüdudunu aydın şəkildə anlayan, kifayət qədər olmayan və ya kifayət qədər yoxlanılmamış faktlar üzərində qurulmuş nəticələrə nisbətən susmağa üstünlük verən tənqid qoxusu gəlir, ondan həqiqətən də valehedici baxışların genişliyi rayihəsi gəlir – bir sözlə, ondan, sözün müasir anlamında, həqiqi elm rayihəsi gəlir».

Biruninin «Hindistan» əsəri müəllifin hind alimləri ilə birbaşa münasibəti və qədim sanskrit ədəbiyyatı abidələrini tədqiq etməsi nəticəsində yaranmışdır. Hindistanın zəngin mədəniyyəti bu ərəb mütəfəkkirinin diqqətini hələ o, Xarəzmdə olduğu dövrdə özünə cəlb etmişdi – o, Xarəzmdə Hindistan haqqında olan bütün ərəbdilli və qədim fars ədəbiyyatında mövcud olan hər bir şeyi öyrənə bilmişdi. Lakin hind mədəniyyəti haqqında olan ədəbiyyat olduqca məhdud

idi. Biruni hind xalqının özünəməxsus (orijinal), çoxəsrlik mədəniyyətini anlamağa və dəyərləndirməyə çalışaraq, Qəznəvilər dövlətinin paytaxtı Qəznədə, Sultan Mahmudun Sarayında olan hind alimlərinin köməyi ilə ömrünün 45-ci ilində qədim hind dili olan sanskrit dilini öyrənməyə başlayır. Bu böyük filosof xüsusilə çoxsaylı işğalçı yürüşlər zamanı Mahmud Qəznəvini Hindistan ərazisində müşayiət edərkən (1018-1030) üzünmüddət bu ölkənin ərazisində olduğu zaman hind mədəniyyəti ilə yaxından tanış olmuşdur. Biruni Hindistanda olduğu müddətdə ölkə ərazisində uzun səyahətlərə çıxmış, brəhmənlər və alimlərlə görüşmüşdür.

Biruni Hindistanda antik Yunanıstan və Yaxın Şərq xalqlarının elmi və fəlsəfi nailiyyətlərini yaymışdır. O, Evklidin «Elementlər», Ptolomeyin «Almagest» əsərini və özünün astronomiyaya dair bir elmi əsərini sanskrit dilinə tərcümə etmişdir.

Özünün bir çox sələflərindən fərqli olaraq, Biruni sülalələrin, müharibələrin və dövlət çevrilişlərinin tarixi ilə deyil, daha çox hindlilərin astronomiya, riyaziyyat, ədəbiyyat, fəlsəfə, mənəvi görüşləri və etiqadları ilə maraqlanmışdır. O, hind astronomları və riyaziyyatçıları – Pavlis, Bramahupta və Ariabxatanın əsərlərinə xüsusi diqqət yetirir, tarix hesablamada cədvəllərinə, günlərin, ayların və illərin hesablanması üsullarını öyrənib tədqiq edir. O öz kitabında Hindistanın coğrafiyası, xüsusilə də çayları, onların mənşəyi və axınları haqqında maraqlı faktlar təqdim etmişdir.

Biruni Hindistanda yaşayan xalqların təkcə təbiət elmləri sahəsindəki nailiyyətləri ilə deyil, həm də onların maddi və mənəvi həyatı ilə maraqlanır. O, hind xalqının məişəti haqqında böyük səylə məlumatlar toplayır, onların mədəniyyəti, adət-ənənəsi, ailə, nikah, mülkiyyətçilik və ictimai təbəqələrini təsvir edir.

Biruni nədən yazırdısa yazsın, nəyi tədqiq edirdisə etsin, həmişə tənqidi müşahidəçi, ciddi tədqiqatçı olaraq qalırdı və öz dövründə qabaqcıl olan metodologiyalardan istifadə edirdi.

Biruni qədim yunan və qədim hind mədəniyyətlərini müqayisə edirdi. O, kortəbii surətdə yalnız qədim yunan mədəniyyətinin müdafiəçisi kimi çıxış etmirdi, faktlara hər bir xalqın mədəniyyətində ümumi və spesifik, güclü və zəif tərəfləri görəndə alim-humanist kimi yanaşırdı.

Bu ərəb alimi bildirirdi ki, mən hinduların nəzəriyyəsini oxuculara necə varsa, eləcə də təqdim edirəm, onlarla əlaqədar olaraq digər xalqların da müvafiq nəzəriyyələri haqqında məlumat verirəm və bununla da onlar arasındakı qohumluğu göstərirəm».

Xüsusilə də, Biruni qədim Hindistan və Yunanıstan üçün ümumi olan və Allah ilə kainatın vəhdəti haqqında təlimə, yəni İslam monoteizminə əks olan təbiətin tədqiqi zamanı elmi yanaşma üçün imkan yaradan panteist baxışları mühüm hesab edirdi.

Orta əsr mütəfəkkirləri içərisində ilk dəfə olaraq Biruni hindlilərin öz dinlərinə skeptik münasibətini hiss etdi. O yazır: «Onlar dinə münasibətdə bizdən tamamilə fərqlənirlər, belə ki, biz onların inandıqlarından heç nəyə inanmırıq və əksinə. Ümumiyyətlə, onlar arasında ilahiyyat məsələlərinə dair çox az mübahisələr baş verir; uzaqbaşı onlar sözlər vasitəsilə mübarizə aparırlar (söz yürüdürlər), lakin din xatirinə öz ruhlarını, canlarını və ya mülklərini təhlükə altına almazlar».

Biruni həqiqi humanist kimi İslam prinsipi olan «müqəddəs» müharibəyə («etiqaad yolunda mübarizə») əleyhinə çıxırdı, halbuki Mahmud Qəznəvi özünün Hindistana qarətçi yürüşlərini bu prinsiplə əsaslandırır.

Bu alim ardıcıl surətdə islam dini ilə induizmin fəlsəfi

əsaslarında prinsipial fərqlərin olmadığı, bütün dinlərin bərabər dərəcədə dəyərli olması fikrini irəli sürür. O bildirir ki, öz mahiyyəti etibarını ilə Quran «digər dini etiqadlarla birbaşa harmoniyadadır.

Dinin bu cür dəyərləndirilməsi islamı «həqiqi» din, başqa dinlərdən tamamilə fərqlənən və müsəlmanların bütün qeyri-müsəlmanlar üzərində hökmranlığına bəraət qazandıran din olduğunu hesab edən müsəlman ruhanilərin marağına tamamilə zidd idi.

Biruni «müqəddəs müharibə» bəradə fanatik, dini – mövhumatçı islam müddəasına özünün düşməncəsinə münasibəti ilə islama etiqad edən Şərq xalqları ilə induizmin hakim din olduğu Hindistan xalqları arasında dostluq, qardaşlıq münasibətlərinin möhkəmlənməsinə kömək edirdi.

Biruninin böyük xidməti həm də bundan ibarət idi ki, o, Hindistanın feodal hakimlərinin tamahkarlığını, mənəviyyətsizliyini və əxlaqsızlığını ifşa etmişdir. O, vergilərlə, töycülərlə yüklənmiş hind xalqının əzablarını görürdü və xalq kütlələrinin ağır vəziyyətindən özlərinin varlanması üçün istifadə edən feodal hakimlərini həmin vəziyyətə görə çox düzgün olaraq ittiham edirdi. Ərəb alimi özünün «Hindistan» əsərində elə bir qanunların yaradılması istəyi ilə çıxış edirdi ki, xalq kütlələrini müharibələrdən, zorakılıqdan və feodal hakimlərin tamahkarlığından qoruya bilsin.

Biruninin «Məsud Kanome» əsəri astronomiya və riyaziyyata dair görkəmli bir əsər kimi çox ciddi əhəmiyyətə malikdir. Bu əsərdə Biruninin özünün və onun sələflərinin astronomiya və riyaziyyat sahəsində əldə etdikləri elmi nəticələr o dövr üçün olduqca dolğun tərzdə ümumiləşdirilmişdir.

Biruninin elmdə mühüm xidməti həm də onun Yer in Günəş ətrafında fırlanmasına dair fərziyyəsi olmuşdur. Astronomiyaya dair ötən dövrlərin ədəbiyyatı, xüsusilə də qə-

dim yunan və hind ədəbiyyatı ilə yaxından tanış olan Biruni bildirdi ki, geosentrik sistemlə yanaşı həmin irsdə əks, heliosentrik baxışların elementləri də mövcuddur. Xüsusilə də onun yaxşı tanıdığı, V-VI əsrlərin hind astronomu Ariabnata Günəşin gündəlik dövrətməsi ideyasını müdafiə edirdi.

Biruni özünün astronomiyaya dair elmi əsərlərində formal olaraq geosentrizm mövqeyində dayanmağa məcbur idi, çünki bunu qətiyyətli surətdə islam ortodoksiyası tələb edirdi, lakin o, elə buradaca yazırdı: «Yerin fırlanması (öz oxu ətrafında) heç bir vəchlə astronomiyaya zərər vurmurdu, çünki bütün astronomik hadisələr bu nəzəriyyəyə əsasən əks nəzəriyyədə olduğu kimi, yəni geosentrist nəzəriyyə yaxşı şərh oluna bilər».

Biruni özünün «ərəblərin Yerin hərəkətinə dair baxışları haqqında», «Yer hərəkət edir və ya hərəkətsizdir» elmi əsərlərində elə ideyalar irəli sürmüşdür ki, sonralar bu ideyaları tamamilə fərqli sosial şəraitdə və elmin fərqli səviyyəyə malik olduğu bir şəraitdə və ərazilərdə dahi astronomları Kopernik və Kepler yenidən kəşf edib isbatlamışlar.

Biruniyə tamamilə aydın idi ki, təbiət hadisələrinin düzgün və obyektiv dəyərləndirilməsi və göy cismlərinin (ulduzların) məhsuldar şəkildə tədqiq olunması astronomiya və riyaziyyatın inkişafını tələb edir. O özünün astrologiyanı tənqid edən astronomiyaya dair «Astrologiya sənətinin başlanğıcını öyrənmək üçün kitab» adlı elmi əsərində təbiət hadisələrini dəqiq elmlər əsasında (hesab, həndəsə və astronomiya) tədqiq etməyə çağırırdı.

## ÖMƏR XƏYYAM

**Ömər Xəyyam (1040-1123)** Səlcuqilər dövlətinin elmi, fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrinin ən görkəmli nümayəndələ-

rindəndir. O, Nişapur şəhərində anadan olmuş, burada təbiət elmləri sahəsində çalışmış və fəlsəfi təhsil almışdır.

Əsərlərində Xəyyam nəinki antik dövrün ən görkəmli nümayəndələrinin (Aristotel, Ptolomey, Evklid və b.), Orta Asiya və İran mütəfəkkirlərinin (Xarəzmi, Fərabı, Biruni və İbn Sina) təlimlərini inkişaf etdirmiş, həm də özünü orijinal bir alim kimi göstərmişdir.

Orta əsrlərin mütəfəkkirləri (Şəhrəzuri, əl-Kifti, Qəzvini və Nəcm əl-Dina Razi) onu materialist və ateist adlandırırlar.

Mühəmmər Şəhrəzuri yazır ki, Ömər Xəyyam Nişapuri mənşə və doğum baxımından «fəlsəfə elmlərində Əbu Əliyə (İbn Sina – M.Z.) bərabər olsa da, xasiyyəti pis olduğundan, elm adamları onu az ziyarət edirdilər. Bir dəfə o, İsfahanda bir kitabı yeddi dəfə nəzərdən keçirdi və bütövlüklə yadda saxladı. Nişapura qayıdıandan sonra həmin kitabı yaddaşı əsasında yazıya köçürdü, orijinala tutuşdurdu məlum oldu ki, fərq çox cüzdür. Tədrisdə və yazmaqda bir qədər xəsis idi: fizikaya dair çox da iri olmayan bir əsəri, varlıq haqqında traktatı, mövcudiyat və bərc haqqında iki traktatı var. O, qanunçuluq, dilçilik və tarix sahələrində savadlı idi».

XIII əsrin ortalarının məşhur tarixçisi əl-Kifti «Müdrilərin tarixi»ndə Ömər Xəyyam haqqında belə yazır: «Astronomiya və fəlsəfədə onun tayı yox idi – həmin sahələrdə məsələ çevrilmişdi; əgər ona Tanrıya itaətsizlikdən uzaq olmaq da bəxş edilse idi!».

XIII əsrin sonlarının tarixçisi Zəkəriyyə Qəzvini Ömər Xəyyamı fəlsəfənin bütün sahələrində, həm də riyaziyyatda güclü olan bir alim kimi səciyyələndirir. Qəzalinin öz mistik baxışları ilə məşhur olan ən qüdrətli və nüfuzlu davamçılarından biri – Nəcm əd din-Razi Xəyyamı «bədbəxt filosof və materialist» adlandırır.

XIX əsr Avropa tədqiqatçıları – Renan, Müller, Vepke

və b. Ömər Xəyyamı azad fikirli, dini sarsıdan, allahsız və materialist, mistisizmi məsxərəyə qoyan və panteist bir insan kimi səciyyələndirirdilər.

Ömər Xəyyam müxtəlif təbiət elmlərinə dair bir sıra əsərlər yazsa da, onlardan yalnız cüzi hissəsi dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır. O, dövrünün ensiklopedik alimi – riyaziyyatçı, astronom, filosof və şairi idi. Alim öz adını təqvim islahatı ilə əbədiləşdirmişdir. 1074-cü ildə o, Mərv şəhərindəki rəsədxananın astronomu təyin olunmuş və orada öz dövrü üçün ən dəqiq astronomik cədvəllər tərtib etmişdir. Elə həmin ildə Məlikşah ona mövcud təqvimin islahatını tapşırırdı.

Qəməri ili əlverişsiz və qarışıq sayan Ömər Xəyyam Orta Asiya və İranda ərəb hökmranlığına qədər işlənən və 365 sutkadan ibarət günəş təqviminə qayıtdı. Onun tərtib etdiyi 33 illik təqvimdə, 25 ildə 365, 8 ildə isə 366 sutka var idi. Bu isə hər ilin uzunluğunun 365 sutka 5 saat 49 dəqiqə 5,45 saniyə kimi müəyyənləşdirirdi. 4, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 33-cü illər uzun illər idi.

İndi də qüvvədə olan və sultanın adı ilə «Cəlaləddin erası» adlandırılan bu təqvim islahatı 15 mart 1079-cu ildə qəbul edildi.

Ömər Xəyyam riyaziyyat sahəsində çoxlu maraqlı ideyalar irəli sürmüşdür. Onun bütövlükdə bərabərliklərin, xüsusən də kuba yüksələn bərabərliklərin həllinin tam nəzəriyyəsinə təqdim edən traktatı məlumdur.

Orta əsrlərdə Ömər Xəyyam cəbrlə həndəsənin bağlılığı məsələsini qaldıran ilk alimlərdən biri olmuşdur. O yazırdı: «...Cəbr bir elmi incəsənətdir. Onun predmeti mütləq rəqəm, məlum olmayan, lakin hər hansı bir məlum əşyaya aid edildikdə müəyyənləşdirilməsi mümkün olan, ölçülə birlən rəqəmlərdir. Həmin məlum əşya miqdar, yaxud fərdi şəkilə müəyyənləşdirilmiş münasibətdir və ona məsələnin



şertini təhlil edərək yaxınlaşırlar; bu incəsənətdə məsələdə verilənləri yuxarıda deyilən qaydada cəbrin predmetini təşkil edən məlum olmayanla bağlayan nisbətləri axtarırlar. Bu incəsənətin kamilliyi həm rəqəmli, həm də həndəsi məlum olmayanların müəyyənləşdirilməsinə yardımçı olan riyazi üsullara bələd olmaqdan ibarətdir.

XVIII əsrə qədər Avropa riyaziyyatçıları Ömər Xəyyamın riyazi traktatından xəbərsiz idi. Elm tarixinin sovet dövrü tədqiqatçılarından biri A.P.Yuşkeviç yazır: «Ömər Xəyyamın kitabının XV-XVI əsrlərə qədər Avropa elminə məlum olmamasına yalnız təəssüflənmək olar. Kuba yüksəldilmiş tənliyin rəqəmli həlli məsələsi nə qədər tez qaldırırlar, yeni – ali cəbr yaradanların işi nə qədər asanlaşardı!

Hadisələr başqa axarda cərəyan etdi və avropalı alimlər əsasını onlardan çox-çox əvvəl dahi Şərq riyaziyyatçı və şairinin qoyduğu yolu keçmək üçün xeyli zəhmət çəkməli oldular».

Bunun müsəlman ideoloqları tərəfindən təqiblərə gətirib çıxaracağını bilsə də, Ömər Xəyyam elmi cəmiyyətin mütərəqqi qüvvələrinin xidmətinə yönəltməyə can atırdı. O yazırdı: «Mən həmişə ardıcıl olaraq tənliklərin bütün növlərini dəqiq araşdırmağa can atır, həmçinin ayrı-ayrı halların arasında hər cür mümkünləri mümkünsüzlərdən fərqləndirməyə çalışırdım. Bu zaman sübutlara əsaslanırdım, çünki çətin problemlərin həlli zamanı bu teoremlərə olan böyük ehtiyacdan xəbərdar idim. Lakin nə bu qəbildən olan işlərdə lazımı səy göstərə, nə də onlar üzərində uzun müddət düşünə bilmirdim, çünki ictimai həyatın fəlakətləri mane olurdu. Biz hazırda sayları çox cüzi, fəlakətləri isə möhtəşəm olan elm adamlarının məhvinin şahidi oluruq. Amansız tale isə onların üzərinə bu ağır dövrdə özlərini elmin kamilləşdirilməsinə və elmi araşdırmalara həsr etmək kimi möhtəşəm bir vəzifə qoy-

muşdur. Lakin hazırda alim görkəminə malik olanların əksəriyyəti həqiqətə yalan donu geyindirir, riyə və lovğalıq çərçivəsindən kənara çıxa bilmir, malik olduqları bilikləri xudpəsənd və bəd məqsədlərə xidmət etməyə məcbur edirlər. Araşdırmalarında həqiqət və ədalət axtarışlarına, fanilik və yalanı, lovğalıq və riyanı rədd etməsinə görə məhəbbətə layiq insan meydana çıxdıqda isə o, istehza və nifrət predmetinə çevrilir».

Ömər Xəyyamın yazdığı girişdəki bu hissə ikili dəyərə malikdir. Birincisi, bizə həmin dövrdə alimlərin hansı şəraitdə, mühitdə olduqlarını nümayiş etdirir. İkincisi isə Ö.Xəyyamın sözlərindən belə bir durumun köklü sosial səbəblərlə şərtləndiyini anlamaq o qədər də çətin deyil.

Unutmaq olmaz ki, o dövr elminin demək olar ki, bütün sahələrindən, xüsusən də fəlsəfə və dini-mistik cərəyanlardan hərtərəfli xəbərdar olan Ömər Xəyyam daxilən onlarla razılaşmadığı halda, riyə maskası taxaraq, özü üçün sakit, ən əsası, təhlükəsiz həyat təmin edə bilərdi.

Lakin Ömər Xəyyam bir çox həmkarları, müasiri Qəzali kimi etmədi; feodal cəhalətpərəstliyi, islamın doqmatik prinsipləri və Qəzalinin mistik fəlsəfəsinə qarşı fəal və cəsəətli mübariz oldu.

Öz elmi əsərlərilə Ömər Xəyyam islam ehkamlarını təkzib edir və mütərəqqi fəlsəfi təlimlərin inkişafına yardımçı olurdu. O, yeni fəlsəfənin inkişafı üçün elmi araşdırmaların önəmini başa düşürdü. Alim yazırdı: «...fəlsəfə elmlərinin riyaziyyat adı altında tanınan bölməsinin ehtiyac duyduğu riyazi nəzəriyyələrdən biri həm rəqəmli, həm də həndəsi məlum olmayanları müəyyənləşdirən cəbr sənətidir». Elmlə fəlsəfə arasındakı qarşılıqlı əlaqənin belə bir etirafı o dövr üçün əsl inqilabi hadisə idi.

Prof. A.Müller yazır: «Biliklərini zənginləşdirməsi, fəlsəfə, riyaziyyat və təbiət elmlərilə məşğul olması sayəsində

öz inkişafında Ömər Xəyyam sufiliyə qapanmadı, panteist meyilli skeptik-azadfikirliyə, ilk növbədə, bir neçə onillik əvvəl yaşca böyük sələfi Əbül-əlanın Suriyada maskasını yırtdığı siyasi-dini riyakarlığın ən qatı düşməninə çevrildi. Nifrət dolu şeirlərində səmərəsiz vaxt sərfinə etirazını açıqlayan və ərəblərə xas inadını büruzə verən ərəb sələfi kimi, bu istedadlı fars da sufi-fəlsəfi səciyyəli poeziyada bir qədər əvvəl istifadə olunmağa başlayan dörd misralıq şeirlərində Məhəmməd təriqətinin ziddiyyətləri və qəribəliklərini amansız istehzaya məruz qoyurdu».

Ömər Xəyyamın astronomiya və riyaziyyat sahəsindəki bütün fəaliyyəti Qəzalinin mistik fəhminin əleyhinə yönəlmişdi.

Ömər Xəyyam «Bütün varlıq haqqında» traktatını Səlcuqilər dövlətinin baş vəziri Nizamülmülkün oğlu xeyriyyəçi Fəxr əl-Mülk üçün yazmışdı və güman ki, sifarişçisinin ideya yönəldicisi sayılırdı. Odur ki, traktatda sufilik ideyaları əks olunsada, Xəyyam onları Qəzalinin təfsirində qəbul etməmişdi.

Qəzali söylərini qabaqcıl fəlsəfənin rolunun inkarına yönəltdiyi halda, qorxu nə olduğunu bilməyən Ömər Xəyyam islam ehkamları və sufiliyin mistik fəlsəfəsinə qarşı mübarizədə onun üçün sipər rolunu oynayan sufi panteizmi vasitəsilə İbn Sinanın tanrının təbiətə qovuşması panteist prinsipindən çıxış edir, varlığın mahiyyətini dərk etməyə can atırdı.

Xəyyama görə, varlıq mürəkkəbdən (maddə, materiya) və sadədən (ilkin qaynaqlar, ilkin təməllər), ümumi bölünən və bölünməyənlərdən ibarətdir. Ümumini bilənin xüsusi anlaması zəruridir. Mahiyyətlərin fərqindən asılı olaraq, sadə ümumiliyin iki xassəsinə malikdir – şüur və ruha.

Ömər Xəyyam yazır: «Bil ki, xüsusi beş çeşiddə olur: nəsil, növ, önəmli xassə, xüsusi xassə, təsadüfi xassə. Bu növ-

lərdən hər biri özü-özlüyündə ümumidir. Belə ki, məsələn, nəsil çoxluğu ehtiva edən vahid ümumi sözdür. Bədən və varlıq da hər biri çoxluğu ehtiva edən ümumilərdir. Varlıq, yarıdan istisna olmaqla, bütün dərk olunanları bildiren sözdür».

Xəyyama görə, varlıq iki yerə bölünür: böyüyən və böyüməyən. Böyüyən də, öz növbəsində, canlılar aləminə və cansızlar aləminə bölünür. Canlılar aləmi iki növdən ibarətdir: danışanlar və danışmayanlar. Bir bölməni digəri ilə əlaqələndirən qaynaq nəsildir.

Öz növbəsində, nəsil növlərə, növlər hissələrə bölünür; bunların hər biri eyni zamanda həm ümumi, həm də xüsusidir.

Bəs nəsil və növlərin belə bir çoxluğundan necə baş açmalı – sualına cavab verən Ömər Xəyyam bunu kateqoriyalar vasitəsilə etməyi məsləhət görür, çünki kateqoriyalar nəsil və növ üçün səciyyəvi olan bütün ümumi olanları ehtiva edir. Belə ki, məsələn, canlı – ümumi, danışan və danışmayan isə onun növləridir.

Ömər Xəyyam belə bir cəsarətli qənaətə gəlir ki, fərdi bədənələr, o cümlədən də insan bədəni varlığın törəməsidir. O, insanı təbiətə, heyvanlara qarşı qoymur, onu varlığın yaradıcı şüura malik ən mükəmməl növü kimi nəzərdən keçirir və deyir: «Bil ki, dərk oluna bilənin dərkində şüur müstəqildir...». Bütün digər canlı bədənəldən fərqli olaraq, insan tək cə hissi deyil, şüurlu davranışa da qadirdir.

Xəyyam deyirdi ki, varlıq aramsız inkişafdadır. O, həyatın qeyri-üzvi aləmin hadisələrində müşahidə edilə bilən rüşeymlərindən tədricən yüksələrək, insanın təmsil etdiyi ali formaya yetişir. Hər sferanın idrakına ruh uyğun gəlir. Ruh – hərəkətverici qüvvə, idrak – məhəbbət rəmzidir. Bu vəhdətdə rəhbər qüvvə idrakdır, çünki o, ruhdan daha ucadır. Lakin ruh idrakdan daha yüksək olmağa can atır. Sferalarda inkişaf məhz ruhun idraka qarşı qoyulması sayəsində baş verir.

Beləliklə, Xəyyam təlimi idealist səciyyə daşıyırdı. O, ümumi idrak, ümumi ruh və ümumi bədəni bütün mövcud olanın ilkin təməli sayırdı.

O yazırdı: «Bilmək lazımdır ki, əbədi olan ümumi varlıq zəruri varlığın nəticəsidir, bunlardan birincisi – yaradıcı idrak, daha sonra – ümumi ruh, ondan da sonra – ümumi bədəndir».

Lakin Xəyyam Tanrını mücərrəd olan bir şey kimi təsəvvür edirdi ki, bu da varlığın quruluşu haqqında fikirləri daha sərbəst ifadə etmək imkanı verirdi.

Xəyyama görə, ümumi bədən səma, planetlər və təbiət varlığından ibarətdir. Təbiət varlığı dörd ilkin təməldən formalaşır: od, hava, su və torpaq. Bu elementlər sferaların isti ilə soyuğun (torpağın) əksliyindən doğan dövretmədən yaranır. Bu iki qütb arasında hava və su yerləşir.

Yer minerallar, bitkilər və canlılardan ibarətdir. Canlılar aləminin ən ali növü digər canlılardan danışmaq qabiliyyətilə seçilən insandır.

Sferalar və öz növbəsində onların elementləri bölünəndir, hissələri isə həm öz inkişaflarında, həm də parçalanmada sonsuzdur. Buna görə də Xəyyam deyir ki, dərkətmə insanın məqsədi olmalıdır, çünki əks halda, o, zülmət və cəhalətdə qalmağa məhkumdur.

Xəyyam dünyanın maddiliyini və özünün mütləq qanunlarına malik olmasını deməkdən qorxmadı. Varlıq – nə əvvəli, nə də sonu olmayan əbədi axındır. Materiyanın bir mövcudiyat formasından digərinə, bir keyfiyyət durumundan başqasına sonsuz keçidləri varlığın təbii durumudur.

İnsan xoşbəxt yaşamaq üçün doğulur. Bu xoşbəxtliyin təməli təbiətdir, lakin onun sərvətlərindən istifadə etmək üçün onu öyrənmək lazımdır.

## ŞƏRQ PERİPATETİKLƏRİ

## ƏL-KİNDİ

**Əbu Yusif Yaqub bin İshaq əl-Kindi (800-873)** ərəb fəlsəfəsinin banisidir. İbn ən-Nədim, Cəmaləddin əl-Qifti, Cahiz və b. orta əsrlərin ərəb tarixçi və alimlərindən əldə olunan cüzi məlumatlara görə, «ərəblərin filosofu» əl-Kindi məşhur hökmdar Kindi (Yəməndə) nəslindən idi – atası Kufə əmiri olmuşdu. Əl-Kindi Bəsrə şəhərində təxminən 800-cü ildə anadan olmuş, Bağdadda təhsil almış və həyatının yetkin çağlarını da burada keçirmişdir.

Bir filosof kimi, əl-Kindinin yaradıcılığı o dövrün qabaqcıl mütəfəkkirləri olan mötəzililərin təlimi ilə sıx bağlı idi. Əl-Kindinin taleyi də elə onların taleyi ilə eyni oldu: «ərəblərin filosofu», mötəzililərə himayədarlıq edən xəlifə əl-Möminin (813-833) və onun qardaşı əl-Mötəsimin (833-842) sevimlisi xəlifə əl-Mütəvəkkil zamanında təqiblərə məruz qaldı. Bu dövrdə sünni «möminliyini» dəstəkləməyə fanatikcəsinə can atan xəlifə hakimiyyəti mötəzililəri və müsəlman dini ehkamlarına rəsonal təfsir verməyə cəhd göstərənlərin hamısını amansızcasına təqib etməyə başladı. Əl-Kindinin nə vaxt vəfat etdiyi dəqiq müəyyənləşdirilməyib; tədqiqatçılar 860-879-cu illər arasında müxtəlif tarixlər göstərirlər.

Əl-Kindi ərəblər arasında əsl ensiklopedik zəka sahibi idi. Onun çoxsaylı əsərlərində (orta əsr ərəb mənbələrinə görə, onların sayı 272-yə çatırsa da, təəssüf ki, əksəriyyəti bizə gəlib çatmayıb) o dövrün bilikləri arasında bu və ya digər dərəcədə toxunmadığı sahə, demək olar ki, yoxdur. Əl-Kindinin elmi maraq dairəsinə metafizika, məntiq, etika, riyaziyyat, astronomiya, təbabət, metrologiya, musiqi nəzəriyyəsi, optika daxil idi. «Ərəblərin filosofu» həmvətənlərinin antik mütəfəkkirlərin əsərləri ilə tanış olmaları üçün çox işlər görüb (bəzi tədqiqatçılar onun yunan dilini yaxşı bildiy-

ini iddia edirlər). O, Aristotelin «Metafizika»sını, Ptolomeyin «Coğrafiya»sını, Evklidin əsərlərinin tərcümələrini redaktə etmişdir. Bundan başqa, o, Aristotelin «Poetika» və Porfirinin «Girişlər» əsərlərinin ərəb dilində qısa açıqlamalarını vermiş, Aristotelin «Kateqoriyalar», «İkinci Analitika», Ptolomeyin «Almagest» və Evklidin «Elementlər» əsərlərinə şərhlər yazmışdır.

Əl-Kindi təkcə Yaxın Şərq xalqlarında fəlsəfi fikrin sonrakı inkişafına təsir göstərməyib. Onun traktatları latın dilinə tərcümə olunaraq, orta əsrlər Avropasında da geniş yayılmışdı. Əl-Kindinin əsərlərini X-XI əsrlərin məşhur alimi Herbert (sonradan papa II Silvester) tərcümə etmiş, Rocer Bekon və məşhur italyan alimi Kardon (o, əl-Kindini dünyanın 12 ən görkəmli mütəfəkkiri sırasında göstərib) bu əsərlərdən öyrənmişlər.

Son zamanlara qədər əl-Kindinin fəlsəfi əsərlərinin əksəriyyəti itirilmiş sayılırdı. Lakin keçən əsrin 30-cu illərində alman şərqşünası H.Ritter İstanbulda əl-Kindinin 29 traktatının olduğu qədim əlyazma aşkar etmişdi. Bu əsərlərin əksəriyyəti «ilk fəlsəfə», məntiq və qnoseologiyaya aiddir (bu əsərlərin redaktəsi üzrə işləri misirli alim Əbu-Rid başa çatdırıb). Əl-Kindinin ən önəmli fəlsəfi araşdırmaları «Aristotelin kitablarının sayı haqqında risalə», «İdrak haqqında», «İlk fəlsəfə haqqında», «Şeylərin tərifi və təsviri haqqında», «Ruh haqqında fikirlər», «Yaranış və məhvin təsir göstərən yaxın səbəbləri haqqında risalə», «Beş mətləb», «Beş mətləb haqqında kitab». O özünün bu əsərlərində məntiq və qnoseologiya məsələlərinə də diqqət yetirmişdir. Əl-Kindi Aristotelin əsərlərini şərh edərkən bu problemlər üzərində işləmişdir. Onu maraqlandıran fəlsəfi məsələlərdən biri də hadisələrin səbəbiyyət əlaqəsi məsələsi idi. Filosof təbiət və cəmiyyət hadisələrinin səbəbiyyət əlaqəsi ilə bağlılığını, bu hadisələ-

rin qanuna uyğun xarakterə malik olduğunu birmənalı qəbul edirdi. O, Allahı bütün hadisələrin «uzaqlaşmış səbəbi» hesab edir, dünyanın Allah tərəfindən yaradıldığını məntiqi mühakimələrlə sübut etməyə çalışırdı.

## ƏL-FƏRABİ

**Əbu Nəsr Fərabî (873-950)** Sırdərya çayı sahilində yerləşən Fərab şəhərində türk sərkərdəsi ailəsində anadan olmuşdu. İbtidai təhsilini vətənində almış, biliklərini Dəməşqdə kamilləşdirmişdi.

Ensiklopedik bir şəxsiyyət olan Fərabî riyaziyyat, astronomiya, fəlsəfə, təbabət, etika, siyasət, psixologiya, məntiq və musiqini araşdırsa da, ilk növbədə, filosof kimi məşhurlaşaraq, fəxri «əl-müəllim əs-səni» tituluunu (Aristoteldən sonra «ikinci müəllim») almışdı. O, Aristotelin «Kateqoriyalar», «Germenevtika», «Analitika», «Topika», «Sofistika», «Ritorika» və «Poetika» əsərlərinə şərhlər yazmışdır. Bundan başqa, neoplatonçu Porfirinin fəlsəfi traktatına şərhlər də onun qələminə məxsusdur. Bunlarla yanaşı, çoxlu orijinal əsərlərin müəllifidir.

«Elmin mənşəyi haqqında» risaləsində Fərabî fəlsəfənin digər elmlərlə nisbətində toxunaraq göstərir ki, ayrı-ayrı elmlərin hamısı yaranmalarına görə substansiyanın müəyyən xassələrinə borcludur. Məsələn, o riyaziyyatın mənşəyini onunla izah edir ki, təbiəti etibarilə, substansiya sonsuzluğa qədər parçalanır: vahidlərdən ibarət çoxluğu təmsil edən rəqəm onun sayəsində meydana çıxıb ki, substansiya bir çox üsullarla bölünə bilir və müxtəlif hissələrdən ibarətdir. Fərabî həndəsənin də mənşəyini eyni şəkildə izah edir: öz təbiəti etibarilə, substansiya çoxsaylı hissələrə bölündüyündən, o, müəyyən formalar kəsb edir – üçbucaqlar, dördbucaqlar, çev-



rələr və s. Bununla əlaqədar fiqurları öyrənən və ölçən elmə tələbat yaranıb.

Rəqəmlər haqqında elm (riyaziyyat) və ölçən elmlə (həndəsə) astronomiya – səma cisimlərinin hərəkəti haqqında elm sıx bağlıdır. Bu elm mənşəyini substansiyanın təbiət etibarilə hərəkətli olmasından götürür.

Fərəbinin iddiasına görə, maddi aləm substansiyadan və onun aksidensiyasından ibarətdir. O yazır: «Mövcud olan hər şey ya öz-özünə mövcuddur, ya da öz-özünə mövcud deyil. Bu, ziddiyyət vasitəsilə bölgüdür və ona əsasən, onlar arasında orta olan nə isə bir şey düşünmək və anlamaq mümkünsüzdür. Öz-özünə mövcud olan substansiya adlanır... Öz-özünə mövcud olmayanı isə biz aksidensiya adlandırırıq».

«Substansiyanın yaradıcısına» – Tanrıya gəldikdə, filosof aşağıdakı açıqlama ilə kifayətlənir: «Onu sübuta yetirmək qalır ki, şeyləri yaradan onlardan kənarıdır (yəni substansiya və aksidensiyadan – red.), varlığı bəxş edən onlardan fərqli bir şeydir; bu, substansiya və aksidensiyayı yaradan Tanrıdır və ondan başqa Tanrı yoxdur. Lakin bu, əyani əlamətlər və heyrətamiz möcüzələr sayəsində ən təcrübəli insanlar üçün aşkar olduğundan, onu sübuta yetirmək fikrində deyilik, çünki belə bir niyyətimiz yoxdur».

Fərəbi idealist idi, «ilahi şüur» və «ümumi ruh»un ölməzliyindən danışırdı. Fərəbiyə görə, şeylərin altı prinsipi var: ilahi prinsip, yaxud birinci səbəb; ikinci səbəblər, yaxud səma sferaları; fəal dərrakə; ruh; forma; abstrakt materiya. O, insandan asılı olmayan xarici aləmin mövcudluğunu və onun hislər vasitəsilə dərkini qəbul edirdi.

Fərəbiyə görə, dünya maddi elementlərdən yaranan şeylərdən ibarətdir. Şeylər meydana çıxır, dəyişir və məhv olurlar, elementlər isə əbədi mövcuddur. Hərəkət cismin xüsusiyyətidir. Əşyavi aləm özü-özündə hərəkət imkanını

ehtiva edir.

Fərəbinin irsi məzmunlu, zəngin və çoxcəhətli dir. O öz dövrü üçün elmin məşhur sahələri olan etikanı, siyasəti, psixologiyani, təbiətsünashlığı, musiqini dərin dən öyrənmişdi. Lakin bu elmlər içərisində fəlsəfə və xüsusilə də məntiq birinci yerdə dayanırdı. Onun məntiqə dair əsərləri Yaxın Şərqi bütü n ölkələrində geniş şöhrət qazanmasına səbəb oldu.

Fərəbi təbiət elmləri və fəlsəfənin tarixinə dair yüzə yaxın əsər yazmışdır və bunlardan yalnız az bir qismi bizə məlumdur. Onun fəlsəfi əsərlərinin əsas hissəsi Aristotel fəlsəfəsinin tədqiqatına həsr olunmuşdur. O, «Kateqoriyalar», «Təfsir elmi», birinci və ikinci «Analitika», «Topika», «Sofistika», «Ritorika» və «Poetika» əsərlərini şərh etmişdir. Bundan başqa, «İsaqaq» («Fəlsəfəyə giriş») əsərinin şərh i də ona məxsusdur – bu əsərin müəllifi neoplatonçu Porfiridir. Bütü n bu əsərlər göstərir ki, Fərəbi Platon və neoplatonçuların idealizminə deyil, Aristotelin ensiklopedik irsinə diqqət yetirir.

Ancaq Fərəbinin fəaliyyəti bununla bitmir. O, çox saylı orijinal əsərlər yaratmışdır. Onların içərisində «Hikmət (müdrilik) incisi» daha çox şöhrət qazanmışdır. Bu kiçik həcmli elmi əsər Fərəbinin təlimlərinin mahiyyətini sıx şəkildə təcəssüm etdirir. «Xeyirxah şəhərin sakinlərinin baxışları» elmi əsəri də böyük maraq doğurur. Platonun dövlət haqqında kitabı bu əsərə öz təsirini göstərmişdir. Müəllif burada bir sıra ən vacib suallara cavab verməyə çalışır. Məsələn, dövlətin mənşəyi, ictimai qeyri-bərabərlik və s. haqqında suallara cavab tapmağa çalışır. Fərəbi həmçinin «Substansiya», «Zaman», «Vakuum», «Platon və Aristotel fəlsəfələrinin vəhdəti» adlı əsərlər də yazmışdır. Fərəbi göy qübbəsinin hərəkəti və psixologiyaya dair bir sıra elmi əsərlər yazmışdır: «Ruh haqqında», «Ruhun gücü haqqında», «Çoxlu və tək

haqqında», «Ağıl və anlayış» və digər əsərləri Avropa dillərinə tərcümə olunaraq Qərb ölkələrində o dövrdə belə geniş yayılmışdır. Fərabî həmçinin musiqiyə dair bir neçə əsər yazmış və həmin əsərlər Yaxın Şərqdə böyük şöhrət qazanmışdır.

Fərabî özünün fəlsəfi nəzəriyyəsində dünyaya panteist baxışa əsaslanırdı. Onun nəzərinə, dünya İlahinin emanasiyasıdır (şüalanmasıdır) və burada zəruri ardıcılıqla bir sıra pillələr yolu ilə forma və materiya meydana gəlir. Lakin Fərabî təbiətin müstəqil və təbiətdəki proseslərin öz xarakteri etibarlı ilə təbii olduğunu qeyd edərək ehtimal edir ki, Allah dünyanın yaranmasının yalnız ilkin səbəbidir (o dövrdə Allahı yad etmədən heç bir fəlsəfi əsər meydana gələ bilməzdi). Fərabî bildirirdi ki, formanın dəyişməsinə baxmayaraq, materiya daima əsas olaraq qalır.

Beləliklə, Fərabî fəlsəfəsinin başlanğıc prinsipləri təbiət hadisələrinin şərhində doqmatikcəsinə müdriklik və Allahın hər şeyə qadir olması mövqeyindən çıxış edən islam sxo-lastlarının əleyhinə yönəlmişdi.

Fərabinin əqidəsinə, dünya maddi cisimlərdən təşkil olunmuşdur. O, od, hava, su, torpaq və bunlarla eyni növ olan buxar, alov və s.; daşları və onunla eyni növ olanları: bitkilər, heyvanlar, ağılsız və ağıllı heyvanları təbiət cisimləri adlandırır.

Fərabinin nəzərinə, ilkin elementlərin müxtəlif tərzdə birləşməsi və uyğunlaşması kainatı təşkil edir. O yazır: «Beləliklə, göy cisimlərinin hərəkətləri bu cisimlərin bir-birinə təsiri ilə uyğunlaşır və bu uyğunlaşmadan digər qarışıqlar və birləşmələrin böyük bir çoxluğu meydana gəlir, özü də bu qarışıqların hər bir növündə çoxlu müxtəlif individual (fərdi) cismlər mövcuddur. Göy qübbələrinin altında yerləşən təbiət cisimlərinin mövcudluğunun səbəbləri bunlardır».

Fərabî bütün təbiət hadisələrini təbii qanunauyğunluqlara əsaslanaraq izah etməyə çalışır. O yazır: «Bütün göy cismləri ümumi bir təbiətə malikdir və məhz onun sayəsində hərəkətə gəlmişlər».

Fərabî Yerdə baş verən bütün hadisələrin səbəblərini qarmaqarışq göy cismlərində axtaran astroloqları tənqid edir. O, həmçinin belə bir fikri səhv hesab edir ki, guya bəzi ulduzlar xoşbəxtlik, bəziləri isə bədbəxtlik gətirir. Fərabî bildirir ki, göylərin təbiəti hər yerdə eyni cürdür. Onun nəzərincə, yalnız astronomiya və riyaziyyat mötəbər (doğru) biliklər verir, ölümdən sonrakı həyat barəsində hekayələr isə boş-boş söhbətlərdir. Fərabî Aristotelin «Etika» əsərinə dair şərhində yazır ki, yüksək və ali rifah yalnız bizim dünyada mövcuddur və yalnız ağılsız insanlar hesab edirlər ki, o, yerdən kənar bir dünyada mövcuddur. Təsadüfi deyildi ki, islam sxolastları Fərabini mütərəqqi ideyalarına görə təqib edirdilər.

Fərabinin ağıl haqqında təlimi böyük maraq doğurur. O, «Ağıl haqqında» elmi əsərində insan aqlını İlahinin rasionalist ruhunun təzahürü kimi dəyərləndirir. Lakin həmin ruhun funksiyası imkanın təzahürü ilə məhdudlaşır. Ruh yalnız indiyədək imkan vəziyyətində olanı hərəkətə gətirir, imkan isə gerçəkliyin mövcudluğu zamanı təzahür edir. İmkanın gerçəklikdən asılılığı insan aqlının mahiyyətini səciyyələndirir. Bu müddət sayəsində Fərabî fəal insan aqlı nəzəriyyəsinə gəlib çıxdı və həmin nəzəriyyəyə əsasən, insan sağlam aqla malikdir və öz aqlından xeyiri şərdən fərqləndirmək (ayırmaq) üçün istifadə edir.

Fərabinin fikrincə, əgər insan nəzəri təfəkkür qabiliyyəti vasitəsilə xoşbəxtliyi dərk etmişsə, öz qarşısında müəyyən məqsəd qoymuşsa, ehtiras doğuran qüvvənin təsiri altında qalmışsa və mühakimə yürütmək qabiliyyəti vasitəsilə bunun əldə edilməsi üçün zəruri olan təxəyyül və duymaq

qüvvəsinin lazım olduğu nəticəni əldə etmişsə, sonra isə ehtiras doğuran qüvvə vasitəsilə idarə olunan orqanların vasitəsilə bu hərəkətləri icra etmişsə, deməli, insanın bütün bu hərəkətləri xeyirxah və gözəl hərəkətlərdir.

Fərabî idrak nəzəriyyəsinin məsələləri ilə də məşğul olmuşdur. O bildirirdi ki, elm dünyanın dərk olunması üçün bir vasitədir. Fərabî elmləri nəzəri və praktiki olaraq iki yerə bölürdü. Birinci hissəyə məntiqi, təbiət elmlərini, metafizikanı, ikinci hissəyə isə etika və siyasəti daxil edirdi. O deyirdi ki, elm üç əsas elementdən ibarətdir: dəqiq məzmun, düzgün faktlar və sübutlar; elmin üç mənbəyi vardır: duyğu orqanları, ağıl (idrak, zəhin), abstrakt (mücərrəd) təfəkkür. Duyğu orqanları və ağıl vasitəsilə birbaşa idrak (dərk etmə) hasil olur, mücərrəd mühakimə vasitəsilə isə cismlərin mahiyyəti (əsas) əldə edilir. Onun nəzərinə, həqiqi elm mücərrəd mühakimə üzərində qurulur.

Fərabinin nəzərinə, məntiq həqiqini yalandan ayıra bilmək üçün vasitədir. Buna görə də o, məntiqin öyrənilməsini elm üçün olduqca dəyərli hesab etmişdir. O bildirirdi ki, məntiq ağılın əsasıdır, çünki o, doğru yola aparır və səhvlər etməkdən saxlayır. Məntiqin ağıla münasibəti sintaksisin dilə münasibəti kimidir.

Fərabiyə görə, gerçəkliyə münasibətdən asılı olaraq, məntiq iki hissəyə bölünür. Birinci hissə anlayışlar və təyin etmələr nəzəriyyəsindən, ikinci hissə isə mülahizələr, nəticələr və sübutlar nəzəriyyəsindən ibarətdir.

Fərabî ən sadə psixoloji formaları (duyğularla qavranma nəticəsində ayrı-ayrı cismlər haqqında təsəvvürlər), həmçinin zəruri, mümkün və gerçək kimi lap başlanğıcdan insan beynində əks olunmuş anlayışlara aid etmişdir. O bildirirdi ki, həqiqi mülahizələrə görə əsas əldə etmək üçün nəticələr və sübutlar prosesindən, eləcə də, ilk başlanğıcdan anlaşılan,

məlum olan və gələcəkdə sübuta ehtiyacı olmayan müəyyən müddəalardan keçmək lazımdır. Fərabiyə görə, məntiqin məqsədi sübutları öyrənməkdir, çünki sübut (dəlil) zəruri biliklərə gətirib çıxarır. O, sübutlar nəzəriyyəsini elmlərə, həqiqətə doğru düzgün yol göstərən məntiqin metodologiyası hesab edirdi.

Fərabî ziddiyyət qanununu məntiqin ən ali prinsipi hesab etmişdir. O bildirirdi ki, bu qanuna əsasən, hər hansı müddəanın ədalətliliyi və zəruriliyi və eyni zamanda əks tərəfin ədalətsizliyi və qeyri-zəruriliyi bir dərkətmə aktı (prosesi) zamanı üzə çıxır. Fərabinin nəzərinə, eyni bir şey eyni bir zamanda mövcud ola və ya mövcud olmaya bilməz.

Məntiqin, bütün digər elmlərin əldə etdiyi məlumatları, o cümlədən fəlsəfənin məlumatlarını tədqiq etmək və düzgün dəyərləndirməyə kömək edən elm olduğuna dair baxış o dövrdə cəsarətli və mütərəqqi bir baxış idi.

Fərabinin etika və ictimai-siyasi mövzularda yazdığı elmi əsərlərdə bir çox maraqlı fikirlər irəli sürülmüşdür. O bildirirdi ki, məntiq insan idrakının prinsiplərini izah etməli olduğu kimi, etika da insan əxlaqının əsas qaydalarına aiddir. İnsanın yaradıcı fəaliyyətini inkar edən ilahiyyətçilərdən fərqli olaraq, Fərabî göstərirdi ki, yalnız insan ağı nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu müəyyən edə bilər.

Fərabî dəfələrlə qeyd edir ki, irəlicədən görmə insan ağılığının mühüm qabiliyyətlərindən biridir. Lakin irəlicədən görmənin düzgün olması üçün hər şeydən əvvəl elmi biliklərə malik olmaq lazımdır. Peyğəmbərlik anadangəlmə istedad, mistik ilham deyildir.

Fəal ağılla idarə olunan insanın yaradıcı fəaliyyəti, Fərabinin əqidəsinə, etika və siyasət sahəsində tərəqqinin şərtidir. O özünün «Xeyrixah şəhərin sakinlərinin baxışları» və «Vətəndaş siyasəti» əsərlərində orta əsrlərin Yaxın və Orta

Şərqiində ilk dəfə olaraq ictimai ziddiyyətlərlə dolu olan feodal cəmiyyətinin siyasi və mənəvi vəziyyətini dəyərləndirməyə çalışır.

Özünün etik-siyasi məsələlərə həsr etdiyi bir sıra başqa əsərləri kimi «Vətəndaş siyasəti» elmi əsərində də Fərabî xalqların həyatının müxtəlifliyi səbəbi haqqındakı məsələnin dövrə xas olan idealistcəsinə şərhindən qaçmağa səy göstərir. O, «Vətəndaş siyasəti» əsərində yazır: «Xalq başqa xalqdan iki təbii şeylə fərqlənir: təbii mənəviyyat və təbii xüsusiyyətlərlə, həmçinin üçüncü bir şeylə... - dil ilə fərqlənir». Onun nəzərinə, xalqların təbii mənəviyyatları və xüsusiyyətləri bu və ya digər coğrafi şəraitin təsiri altında yaranır.

Müsəlman mütəfəkkirinin bu mülahizələri nə qədər sadələh olsa da, onun xalqların mənəvi xüsusiyyətlərinin fərqiə dair şərhə həmin dövrdə insan və insan mənəviyyatına hakim kəsilmiş dini mülahizələrlə müqayisədə irəliyə doğru atılmış bir addım idi.

Fərabinin bu fikirləri dahi ərəb filosofu və sosioloqu İbn Xəldun tərəfindən genişləndirilmiş və inkişaf etdirilmişdir. İbn Xəldun, eləcə də orta əsr müsəlman mütəfəkkirlərinin əksəriyyəti Fərabinin güclü təsiri altında olmuşdur.

Fərabî özünün siyasi nəzəriyyəsində dövrün kəskin məsələlərini, hər şeydən əvvəl dövlətin cəmiyyətə münasibəti məsələsini irəli sürmüş və həll etmişdir. O, dövləti insan tələbatlarının müştərək və ictimai surətdə təmin edilməsi üçün bir təşkilat hesab etmiş və göstərmişdir ki, tək cə təşkilatın təşəkkülü və onun inkişaf pillələrini deyil, bəlkə də insan rifahının bərqərar olmasının ictimai yollarını öyrənmək daha çox zəruridir.

Fərabinin nəzərinə, dövlətlər xeyirxah və qeyri-xeyirxah olurlar. Dövlət o zaman xeyirxah olur ki, öz həyatını quruculuğun başlanğıcında əsaslandırır.

Burada yaradıcı fəallıq və elmi dərk etmələr, istənilən anda cismlərin vəziyyətini və gələcək hadisələri dərk etməyə imkan verən fərasətlilik (gözüaçıqlıq) və anlaşıqlı olmaq xüsusi ehtirama malikdir».

Lakin eyni zamanda Fərabî qeyd edir ki, insan təkbaşına hər şeyə nail ola bilməz. İdrak və özünü təkmilləşdirmək üçün o, başqa insanlarla münasibətdə olmalıdır.

Böyük mütəfəkkir yazır: «Hər bir insan öz təbiəti etibarını ilə elə quruluşa malikdir ki, özünün mövcud olması və ən yüksək kamilliyə yetişmək üçün bir çox şeylərə ehtiyacı vardır, o, hər şeyi təklikdə əldə edə bilməz və onları əldə etmək üçün insanların birliyinə ehtiyacı vardır; bu insanlardan hər biri ayrı-ayrılıqda onun tələb etdiyi şeylərdən hansı birinə ona çatdırır. Bu zaman hər bir insan başqaları ilə münasibətdə eynilə bu rolunu oynayır. Məhz bu səbəbdəndir ki, mövcud olmaları üçün bir-birlərinə müəyyən bir şey çatdıran və bir-birinə kömək edən çoxsaylı insanlar birliyi vasitəsilə insan öz təbiəti etibarını ilə məhkum olduğu kamilliyi əldə edə bilər. Belə bir birliyin bütün üzvlərinin fəaliyyəti yekunda (məcmu şəkildə) onların hər birinə mövcud olmaq və kamilləşmək üçün möhtac olduqlarını əldə etməyə səbəb olur».

Beləliklə, Fərabî orta əsrlərdə insanın ictimai varlıq olmasına dair Aristotelin dəyərli fikrini yenidən dirçəltdi.

Fərabî bildirirdi ki, hər bir xeyirxahlıq həqiqətdə istək və azad seçki sayəsində əldə edilir. İnsanlar öz maraqları və istəklərini birləşdirərək xeyirxah dövlətlər yaradırlar.

Fərabî yazırdı: «O şəhər ki, harada insan birlikləri həqiqi xoşbəxtliyin əldə edilməsi üçün görülən işlərdə qarşılıqlı yardım göstərmək məqsədi qoymuşlar, bu, xeyirxah şəhərdir və o cəmiyyət ki, harada insanlar xoşbəxtliyə qovuşmaq üçün bir-birlərinə kömək edirlər, bu, xeyirxah cəmiyyətdir. O xalq ki, bütün şəhərlərə bir-birinə xoşbəxtlik



əldə etmək üçün kömək edir, xeyirxah xalqdır. Eyni ilə bu şəkildə əgər Yer kürəsində yaşayan xalqlar xoşbəxtlik qazanmaq üçün bir-birinə kömək edəcəklərsə, bütün Yer kürəsi xeyirxah olacaqdır».

Burada çox mühüm olan cəhət bundan ibarətdir ki, Fə-rabi cəmiyyətdə insanlar arasında qeyri-bərabərliyi görməklə yanaşı, həm də bu qeyri-bərabərliyi tənqid etmişdir. Bununla belə, o ehtimal edirdi ki, xeyirxah dövlətdə bütün insanlar öz ictimai vəziyyətlərindən asılı olmayaraq maariflənmək yolu ilə öz xoşbəxtliklərini əldə edə bilərlər, çünki bu dövlət baş-da xeyirxah hökmdar olmaqla elmi insanlar tərəfindən idarə olunacaqdır.

Fə-rabi çox böyük səmimiyyətlə inanırdı ki, xeyirxah dövlətin yaranması hər şeydən əvvəl onun rəhbərindən asılıdır və bu rəhbər qabiliyyətli, ağıllı, iradəli, elmi sevən bir şəxs olmalıdır. Onun nəzərincə, xeyirxah dövlətin başçısı «öz təbiəti etibarını ilə ona deyilən hər bir şeyi çox yaxşı anlamalı və təsəvvür etməlidir, deyənin məqsədinin və vəziyyətin özlüyündə necə olduğunu yaxşı bilərək ona deyilən sözün mənasını anlamalıdır; o, anladığı, gördüyü, eşitdiyi və qavradığı hər bir şeyi heç nəyi unutmadan yaxşı yadda saxlamalıdır; hər şeyi qavrayan və uzaqgörən ağla malik olmalıdır ki, hər hansı bir cismin xırdaca əlamətini hiss edərək tezəcə ayırd edə bilsin ki, bu əlamət nəyi göstərir; öyrənmək və dərk etməyə məhəbbət bəsləməli, öyrənməkdən yorğunluq və bu işdən əzab hiss etməməlidir; həqiqət və həqiqət tərəfdarlarını sevməli, yalan və yalandan faydalananlara nifrət etməlidir; öz təbiəti etibarını ilə ədalət və onun tərəfdarlarını sevməli, ədalətsizlik və despotizmə və bunların mənşəyinə nifrət etməlidir;... ədalətli olmalı, amma inadkar (tərs) olmamalı, öz karakterini göstərməməli və ədalətlə üz-üzə inadçı olmamalı, amma heç bir ədalətsizlik və alçaqlıq qarşısında boyun

əyməməli; zəruri hesab etdiyi işi gördükdə qətiyyətli olmalı və bu zaman cəsəətli, fədakar olmalı, qorxu və daşürəkli olmaqdan uzaq olmalıdır».

Xeyirxah dövlət və təhsilli hökmdar haqqında nəzəriyyə idealist bir əsasa malik idi, lakin erkən orta əsrlərdə sosioloji və etik fikir sahəsində irəliyə doğru tarixi bir addım idi. Fərabinin müdafiə etdiyi maariflənmə ideyaları başlıca olaraq elmi və fəlsəfi biliklərin inkişafına yönəlmişdi və o ehtimal edirdi ki, bu biliklərin sayəsində cəmiyyət xeyirxah olacaqdır.

Bu ideyanın həyata keçməsinə mane olan hər bir şey Fərabini tərəfindən tənqid olunurdu. O bildirirdi ki, ən az inkişafı o dövlət əldə edir ki, orada elmi və fəlsəfi bilikləri dəyərləndirmirlər və orada cahillik, xəsislik, hərislik və zorakılıq hakim kəsilmişdir. Böyük filosof öz hərislikləri və istibdadı ilə cəmiyyətin mənəvi qüvvələrini dağıdaraq, tamahkarlıq və yırtıcılığa əsaslanan dövlət quran feodal hökmdarların despotizminə qarşı çıxırdı. Onun nəzərinə, belə bir dövlət savadsız, cahil və bədxah insanların zorakılığı sayəsində idarə olunur. Onlar yalnız sərvət, hakimiyyət və ləzzəti dəyərləndirirlər. Belə insanlar dini-ilahiyyətçi uydurmalar vasitəsilə digər xalqlar üzərində öz hakimiyyətlərini bərqərar etməyə səy göstərirlər. Ədalətin tapdandığı bədxah dövlətdə despotizm bərqərar olur, elmi və fəlsəfi biliklər boğulur və obskurantizm (cəhalətpərəstlik) formalaşmağa başlayır.

Fərabini yazırdı: «Bəziləri belə ehtimal edirlər ki, insanlar arasında yadlaşma, təbii və icbari əlaqələr mövcud deyildir və hər bir insan başqasının maraqlarına qarşı çıxmaldır, iki insan zərurət üzündən birləşsə və ancaq ehtiyac üzündən razılığa gələ bilər və birləşdikdə isə bir insan həmişə qalib olacaq, digəri isə məğlub. Əgər qeyri-daxili (xarici) bir amil onları birləşməyə və razılığa sövq edərsə, onlar bunu yalnız zə-

rurət üzündən edəcəklər və məhz nə isə xarici bir amilin məcbur etməsi üzündən edəcəklər və elə ki, həmin xarici amil yox olub gedəcəkdir, bu insanlar arasında mütləq yadlaşma bərqərar olacaq və onlar ayrılmalı olacaqlar. Bəşəriyyətə xas olan baxışlardan bir qismi belədir».

Fərəbi qeyri-xeyrixah dövlətdən bəhs edərək orta əsrlər dövründə ilk dəfə olaraq Abbasilər xilafətinin ictimai ziddiyyətlərini göstərmiş və onları nəzəri surətdə izah etməyə çalışmışdır.

Fərəbi inanırdı ki, əvvəl-axır şər məhv olacaq və yer üzündə xeyrixah başlanğıclar (əsaslar) təntənə çalacaq. Onun sosial ideyaları olduqca mütərəqqi və humanistdir.

Fərəbi feodal istibdadı və müharibələri dövründə çox cəsarətlə zorakılıq və quldarlıqdan uzaq cəmiyyət ideali, yer üzərində yaşayan bütün xalqlar arasında sülhsevər və dostluq münasibətləri idealını irəli sürmüşdür.

Siyasətdə Fərəbi başda ziyalı hökmdar-imam olan tək-hakimiyyətlilik sistemini müdafiə edirdi. Fərəbi dövlətlərin mənşəyi, sosial bərabərsizliyin səbəbləri məsələlərinə baxışlarını «Xeyrixah şəhərin sakinlərinin baxışları» risaləsində açıqlayır.

Fərəbinin fikrincə, dövlət insanların birləşmək və qarşılıqlı yardım göstərmək tələbatından yaranıb. İnsanlar təkbaşına öz tələbatlarını ödəməyə qadir deyillər. Bunun üçün insanın cəmiyyətin əldə etdiklərinin məcmusundan hər hansı bir şeyi ona çatdıran insanlar birliyinə ehtiyacı var. Fərəbi yazır: «Bu zaman hər bir insan digərinə münasibətdə tam əyni vəziyyətdədir. Bu səbəbdəndir ki, insan təbiəti etibarilə nəzərdə tutulan kamilliyə yalnız hər kəsin bir-birinə kömək edən, digərinin mövcudluğu üçün zəruri olanın bir hissəsini çatdıran insanların birliyi vasitəsilə yetişə bilər».

Fərəbi Aristotelin dövlətin ailədən yaranması barədə

nəzəriyyəsinə tam şəriki çıxırdı.

Fəribi üçün həyatın məqsədi – ali kamilliyə yetişməkdir. Onun təfsirində etik olan şüuri (səmərəli) olanın bir hissəsidir. Buradan çıxış edərək, o, dövlətin əsasən iki formasından danışıq: xeyrixah və cahil.

«Cahil o şəhərdir ki, sakinləri heç vaxt xoşbəxt olmayıblar və ona can atmaq heç ağıllarına da gəlməyib. Onlar onu heç vaxt görməyiblər və ona inanmayıblar. Nemətlərə gəldikdə, yalnız zahirən insanların rəyində nemət sayılan və yalnız onların rəyində həyatın məqsədi qismində çıxış edənləri tanıyırlar ki, bunlara cismani sağlamlıq, var-dövlət, öz ehtiraslarına qapılmaq azadlığı, həzz, ehtiram və şan-şöhrət aiddir».

«Xeyrixah şəhərin sakinlərinin baxışları haqqında risələ»də Fəribi yazırdı: «İnsan birliyinin qarşısına həqiqi səadət bəxş edən işlərdə qarşılıqlı yardımın məqsəd qoyulduğu şəhər xeyrixah şəhərdir və insanların səadətə yetişmək üçün bir-birinə kömək etdikləri cəmiyyət xeyrixah cəmiyyətdir. Bütün şəhərləri səadətə yetişmək üçün bir-birinə yardımçı olan xalq xeyrixah xalqdır. Bütün xalqlar səadətə yetişmək üçün bir-birinə yardımçı olduğu halda, bütün yer üzü xeyrixah olacaq».

Fəribi insanları aşağıdakı qruplara bölür: zəhmətkeşlər, ticarətçilər, aristokratlar, hərbi aristokratlar, ruhanilər.

Teokratik dövlətin şeriksiz hökmran olduğu və müsəlman ruhanilərinin aktiv fəaliyyət göstərdiyi X əsrdə Fəribi «ideal cəmiyyətə» yetişməyin başda ziyalı hökmdar olan təkhakimiyətlik sistemindən başqa üsulunu təklif edə bilməzdi.

**Əbu Əli İbn Sina (Avitsenna) (980-1037)** Buxara şəhəri yaxınlığındakı Əfşan kəndində dünyaya gəlib. Atası Abdullaha Buxarada maliyyə idarəsinin məmuru idi. İbn Sina uşaqlıq və gənclik illərini Buxarada keçirib, ilkin təhsilini burada alıb, sonra isə dövrünün görkəmli alimlərinin rəhbərliyi altında fəlsəfə, təbabət, fizika, riyaziyyat, astronomiya və digər elmləri öyrənib.

İbn Sinanın elmi fəaliyyəti orta əsr biliklərinin bütün sahələrini əhatə edib. O, təbabət, riyaziyyat, astronomiya, kimya, fizika, musiqi, psixologiya, məntiq və fəlsəfəyə dair külli miqdarda əsər yazıb. Əsərləri əvvəlcə Şərqdə, daha sonra isə Avropada geniş yayılıb.

Təbabət tarixində İbn Sinanın adı haqlı olaraq Hippokrat və Halenlə bir sırada dayanır. O, təbabətə dair 50-dən artıq əsərin müəllifidir. Ona əbədi şöhrət gətirən ən əhəmiyyətli əsəri «Qanun-fit-Tibb» («Təbabət qanunları») əsəridir. «Qanunlar»ın latın dilinə tərcüməsi orta əsr Avropa alimlərinə Şərq xalqlarının təbabət sahəsindəki nailiyyətlərilə tanış olmaq imkanı verdi. Orta əsrlər Avropa təbabətinin inkişafına Şərqi təsiri bunda təzahür etdi. XIII-XIV əsrlərdə Avropada çoxlu alim İbn Sinanın bu əsərini xüsusi olaraq öyrənir və ona şərhlər yazırdılar. XV əsrdə kitab çapı icad edildikdən sonra isə Avropada çap edilən ilk kitablardan biri məhz Neapolda latın dilinə tərcümədə 1491-ci ildə çapdan çıxmış həmin əsər oldu. XV-XVI əsrlərdə «Qanunlar»ın latın dilinə tərcüməsinin Avropada 35-dən artıq nəşri işıq üzü gördü. Qədim Rusiyada İbn Sinanın əsərlərilə çox erkən tanış olmuşdular. Çoxsaylı müalicə kitablarında, otlar haqqında kitablarda Rusiyada Avisenna adı altında tanınan İbn Sinanın adına, reseptlərinə rast gəlinir.

Təbabətin sonrakı dövrlərə aid olan kəşflərini qabaqlayan İbn Sina Pasterdən səkkiz əsrdən də çox əvvəl yoluxucu

(infeksion) xəstəliklərin təkcə su deyil, hava vasitəsilə də keçə bilən gözəgörünməz törədiciləri barədə fərziyyə irəli sürür. İbn Sina nəbz, uşaq yaşının dietikası, qızılca və çiçək kimi xəstəliklərin profilaktikası və müalicəsi barədə orijinal təlim yaradıb. O, fizioterapiyanın banisidir, patologiya sahəsində xeyli kəşflər edib. Fiziologiya məhz ona göz əzələlərinin ilk düzgün təsviri və əşyanın təsvirinin göz büllurunun deyil, tor qişanın ötürməsinin sübutuna görə minnətdardır. İbn Sinanın kimya, coğrafiya, mineralogiyanın inkişafında böyük xidmətləri vardır.

İbn Sinanın təbiətşünaslığa baxışları «Kitab əş-Şəfa» («Şəfa kitabı») və təbabətə dair çoxsaylı əsərlərində açıqlanıb. «Şəfa kitabı»nın on üç bölməsi dünyanın təsvirinə həsr olunub. Burada o dövrün fizika, kimya, botanika, zoologiya, geologiya, meteorologiya, astronomiya, riyaziyyat və musiqi (akustika) haqqında bütün təbiətşünaslıq biliklərinin şərhi yer alıb.

Vaxtilə mineral cismlərin İbn Sina tərəfindən təklif olunan təsnifatı geniş yayılmışdı. Bu təsnifat aşağıdakı kimi idi: daşlar, əridilən cismlər (metallar), kükürlü (yanan) maddələr və duzlar.

Hələ XI əsrin əvvəllərində, elmə geologiya məsələlərinə həsr edilmiş xüsusi araşdırmalar bəlli olmadığı bir vaxtda İbn Sinanın dağ, vadi və dərələrin sular və küləklərin eroziya fəaliyyətinin nəticəsi olması barədə fərziyyəsi və zəlzələlərin səbəbləri barədə təxminləri onun bu elmin tarixindəki rolunu müəyyənləşdirir. Geologiyanın sonrakı kəşflərini qabaqlayaraq, İbn Sina Avropada latınca «Conglutinatione lapidum» adı altında tanınan risaləsində yazırdı: «İndi əhəlinin məskunlaşdığı ərazilər qədimdə insan yaşamayan yerlər idi, dənizin altında idi... Bunun (daşlaşmanın) qurunun yüksəlməsi və onun gili suvaşqan olduğundan, daşlaşmağa qadir

oldu. Bu səbəbdəndir ki, daş süxurların əksəriyyətini əzdikdən sonra, onlarda balıqqulağı və s. kimi suda yaşayanların hissələri aşkarlanır». Əbu Əli İbn Sinanın bir çox təxmin və ehtimalları müasir elmdə öz təsdiqini tapır.

İbn Sinanın geoloji proseslər barədə fikirləri böyük maraq doğurur, çünki onlar Yerin bircə anda yaranması barədə dini təsəvvürlərlə ziddiyyət təşkil edirdi.

İbn Sina astrologiyaya mənfi münasibət bəsləyirdi. O hesab edirdi ki, zodiak işarələri real şəkildə mövcud deyil və onlara xassələr aşılamaqla bağlı istənilən cəhd, xüsusən də onların insanların həyatına təsirindən danışmaq cəfəngiyyətdir. Portuqaliyalı Petro Nunietsdən 500 il əvvəl İbn Sina astronomik müşahidələr və bucaq məsafələrinin ölçülməsi üçün cihaz icad etmişdi. O, meteorologiyaya dair bir çox dəyərli fikirlərin müəllifidir.

İbn Sina dilçi, yazıçı və şair kimi də məşhur idi. Onun «Yəkzanın oğlu Həyya» və «Ət-Tayr» əsərləri ərəb ölkələri, İran, Əfqanıstan və Orta Asiya xalqlarının ədəbiyyatının inkişafına möhtəşəm təsir göstərmişdir.

İbn Sinanın əsərlərinin uzun siyahısında böyük yeri fəlsəfi məzmunlu risalələr tutur. Onun ən iri fəlsəfi əsərləri aşağıdakılardır: «Kitab əş-şəfa», «Nicat» «Kitab əl-İşarət», «Danişnamə» («Bilik kitabı»).

İbn Sinanın məşhur fəlsəfi ensiklopediyası – «Kitab əş-şəfa» dörd hissədən ibarətdir: 1) məntiq, 2) fizika (bütövlükdə təbiətşünaslıq kimi başa düşülür). 3) dəqiq elmlər, yəni riyaziyyat, astronomiya və musiqi (akustika), 4) metafizika.

Qədim yunanlarda olduğu kimi, İbn Sinanın təsəvvüründə də fəlsəfə elmlər məcmusu, yəni, ümumiyyətlə, varlıq haqqında elmdir. Fəlsəfənin vəzifəsi həqiqət və xeyirxahlığı dərk etməkdir. Buradan çıxış edərək, İbn Sina fəlsəfəni mücərrəd və praktik kimi bölür. Öz növbəsində, mücərrəd fəlsə-

fə də 3 hissəyə bölünür: aşağı elm – fizika (sözün geniş anlamında, yəni təbiətşünaslıq); orta elm – riyaziyyat və ali, yaxud birinci elm – ilahiyyat.

Praktik fəlsəfə də 3 hissədən ibarətdir: etika – insan fərd qismində kim olmalıdır; iqtisadiyyat – insanın öz evi, arvadı, övladları və əmlakına münasibətdə davranışı haqqında elm; siyasət – şəhərlərin təşkili və idarə olunması haqqında elm.

İbn Sina hesab edirdi ki, fizika sahəsinə aid olan heç bir şey materiyasız düşünülə bilməz, metafizika isə mücərrəd, materiya ilə əlaqəsi olmayan hadisələri ehtiva edir. Dəqiq elmlər – riyaziyyat və başqaları isə müəyyən mənada, aralıq pillədədir. Məntiqi anlayışlar kimi, riyazi təriflər də materiyadan kənar təsəvvür edilə bilər. Lakin digər tərəfdən, məntiqi mühakimələr yalnız təfəkkürdə mövcud olduğu halda, riyazilər konkret şəkildə təqdim və təsvir oluna bilər.

Metafizikanı nəzəri elmlər sırasına aid etməklə, İbn Sina hesab edir ki, o, varlığı, onun elementlərini və mahiyyətə onunla bağlı olanları araşdırır. İbn Sina üç əsas anlayış müəyyənləşdirir: mümkün olan, gerçək olan və zəruri olan. Bunlar ən universal və qarşılıqlı asılılığa malik olanlardır, çünki zəruri dedikdə, artıq mümkün və gerçək olanlar, mümkün olan anlayışında isə artıq gerçək olan nəzərdə tutulur.

Bu anlayışlardan istifadə edərək, İbn Sina özünün emanasiya nəzəriyyəsini açıqlayır. O iddia edir ki, mümkünlük ya subyektin özündədir, ya da mümkün olan deyil. Mümkünlük subyektə olmasaydı, o, özü-özünün substansiyası olardı ki, belə bir şey də ola bilməz. Beləliklə, mümkün olan hər şey üçün mümkünlük subyekti nəzərdə tutulmalıdır ki, o, meydana çıxanın mümkünlüyünü özündə ehtiva etsin. Həmin mümkünlük subyekti materiyadır. Gerçək olan hər şeyin ilkin şərti olmaqla, e, ilkin, nə yaranan, nə də yox olandır. Lakin mate-



riya bütün şeylərin mümkünlüyü qismində təxmin edildiyi kimi, eynilə, zəruri səbəb də mümkün sayılmalıdır, çünki o, şeyləri mümkündən gerçəyə çevirir. Bu səbəb – zəruri mahiyyətdir və o, nə cism, nə materiya, nə cismdə olan forma, nə də fəvqəlhissi formanın qavranılması üçün materiya deyil.

İbn Sinanın fikrincə, yalnız bir zəruri mahiyyət mümkündür. Bir neçə zəruri mahiyyətin mümkünlüyü qəbul edilərsə, onlar ya növlərinə və daxili mahiyyətinə görə, ya da eynicinsli fərdlər kimi, onların anlayışlarına görə fərqlənəcəklər. Zəruri mahiyyətlər çox ola bilməz. Zəruri mahiyyət təkdir və belə bir vahid zəruri mahiyyət Tanrıdır. Beləliklə, İbn Sina bir deyil, iki müxtəlif – maddi və ideal substansiyanı varlığın başlanğıcı kimi qəbul etsə də, onun sisteminə materiya, sadəcə, mövcud olan hər şeyin mümkünlüyünün daşıyıcısıdır, materiyadan yuxarıda isə gerçək olanların hamısının əbədi, zəruri səbəbi – Tanrı dayanır. Dünya ilahi varlıqdan emanasiya (şüalanma) nəticəsində yaranır və öz inkişafında bir sıra pillələri keçməklə həqiqi görkəm kəsb edir. Lakin dünya Tanrının iradəsilə yox, mütləq zərurət üzündən yarandığından, deməli, mütləq başlanğıc – Tanrı kimi, o da əbədidir, çünki səbəblə hərəkət (nəticə) həmişə eyni zamanda mövcud olur. Əgər dünyanın səbəbi – Tanrı əbədidirsə, onun hərəkətinin nəticəsi – dünya da əbədidir.

Maddi aləmin əbədiliyi dünyanın Tanrı tərəfindən yaradılması haqqında islam ehkamlarına zidd olduğundan, müsəlman ilahiyatçıları İbn Sinanın bu doktrinası ilə razılaşa bilməzdilər. Onlar İbn Sinanı kafir adlandırdılar və təqib etdilər.

Fəlsəfi əsərlərində İbn Sina xüsusi olaraq ruh haqqında təlim işləyib hazırladı. Ənənəvi dualist konsepsiyanı dağıtmağa çalışaraq, o, substansiyasına görə ruhla eyni olsa da, at-

ributlarına görə bədənə yaxın və onun bilavasitə hərəkətvericisi olan aralıq instansiya – can (nəfs) müəyyənləşdirir.

Aristotel kimi, İbn Sina da hesab edirdi ki, bütün təbii vücutlar materiya və formadan ibarətdir. Təbii vücutlar birbirindən materiya deyil, forma vasitəsilə fərqlənilir, çünki forma əşyanın kamilliyidir. Can vücutun forması və onun birinci kamilliyidir. Lakin bütün vücutlar yox, yalnız üzvi vücutlar cana malik ola bilər. Can canlı olanların hamısının mahiyyəti, canlı varlığın bütün hərəkətləri və bütün fəaliyyətinin əsasıdır.

Aristotelin ardınca İbn Sina da iddia edirdi ki, can üç çeşidə malik bir növdür: bitki, heyvani və idraki. İbn Sina sistemində bu üç növ şüursuz bitki həyat qüvvəsindən insanın şüurlu fəaliyyətinə qədər inkişafın özünəməxsus pillələrini təşkil edir.

İbn Sina şüuru pilləvari yerləşən qüvvələr seriyasına bölür. Hər bir qüvvə mütləq potensiya durumundadır: məsələn, uşağın yazmağı öyrənməklə bağlı ilkin imkanı bunlardanıdır. İbn Sina bu qüvvəni «təbii», yaxud «maddi» adlandırır. Daha sonra bu qüvvə hərəkət üçün yetişsə də, müəyyən alət və ya bilik olmadığından, hərəkət hələ gerçəkləşmir. Filosof bu ikinci qüvvəni «mümkün» adlandırır. Nəhayət, qüvvənin üçüncü durumu elə bir durumdur ki, bu zaman hərəkət üçün yalnız iradə çatışmır.

Əql özü də üç durumla səciyyələnir. Onun birinci durumu (və ya pilləsi) – maddi, yalnız mütləq dərk etmə qabiliyyətinə malik əqldir; əqlin ikinci durumu – əvvəlkinə münasibətdə daha fəal olanıdır; üçüncü pilləni İbn Sina «hərəkətdə olan əql» adlandırsa da, əslində, bu, potensiyada əqlin ali pilləsidir və gerçəkliyin formalarının anlaşılması da elə məhz bu durumda reallaşır, əql «fəaliyyət göstərən əqlə çevrilir». İbn Sinaya görə, universal olanın başa düşülməsi şüu-

run, təfsilatların başa düşülməsi isə hissələrin funksiyasıdır.

Hissi qavrama canın bütün əməliyyatlarının təməlidir. Lakin hissələrə malik olan şüurlu can düşünülə bilən qavramaq üçün hissədən getdikcə daha çox uzaqlaşır və təbiətinə uyğun olaraq, universal gerçəkliklərə yaxınlaşır. O öz mahiyyətinə getdikcə daha çox yaxınlaşır, deməli, sırf əqli mühakimələrə yüksəlmək üçün materiyadan getdikcə daha çox azad olur.

Bu fərziyyədə İbn Sina tamamilə əks baxışları birləşdirməyə can atır. Bir tərəfdən, hissi qavramanın fəal rolunu qəbul etməklə, o, məsələnin materialist həllinə müəyyən yer ayırır; digər tərəfdən, idrakı maddi substratdan ayırmaqla, idealizmə meyl edir. Bu idealist müddəadan çıxış edən İbn Sina «şüurlu can»ın ruhi təbiətini sübut edir.

İbn Sinanın ölümlərin dirilməsi haqqında dini təlimə münasibəti maraqlıdır. O, həmin təlimin xalqın yer üzündəki pis əməllərə görə cavabdehlik ideyasının anlaşılıq olmasına xidmət edir. Məhz bu səbəbdən «qanun» öyrədir ki, ölümlər ölü qalmır, dirilirlər, dirilənlər ya hissi sevinclərini tam ödəyir, ya da hər cür cismani iztirablara məruz qalırlar. Bu, xalqın inanmalı olduğudur. Əgər xalq buna inanmazsa, ruhun ölməzliyinə və o dünyadakı cavabdehliyə hər hansı bir inamı tamamilə itirər.

Beləliklə, İbn Sina ölümlərin dirilməsi haqqında təlimi dinin predmeti kimi təsəvvür etsə də, şüur və elm baxımından bu təlimi qətiyyətlə rədd edir.

İbn Sinanın fikrincə, insanın ruhu bədəninəndən əvvəl mövcud olmur. Hər bir ruh bədənin təşəkkül tapdığı anda yaranır və bədənə münasibətdə xüsusi adaptasiya alır. Ruh bədənəndən zamana görə yox, yalnız dərəcə və kamilliyə görə irəlidedir.

İbn Sina idrak nəzəriyyəsini fizika bölməsinə daxil

edib. Burada o, emanasiya prinsipindən müəyyən dərəcədə uzaqlaşır.

İbn Sinaya görə, düşünən insanın ruhunda iki bacarıq fərqləndirilməlidir: praktik və nəzəri. Bu iki bacarıqdan hər biri idrakın təzahürüdür. Bu səbəbdən də mütəfəkkir gah praktik, gah da nəzəri idrakdan danışır.

Bədənlərə müxtəlif təsirlərin, ehtirasların qıcıqlanmasının, istəklərin idarə olunmasının və i. a. təməli praktik şüurdadır. Praktik şüur passiv yox, aktiv bacarıqdır, əxlaq şərtləri ondan doğur. Eyni zamanda, praktik şüurda passiv məqam da var. Praktik şüurun bir hissəsi aşağı – bədənlərə, digəri isə yuxarı – ali prinsiplərə istiqamətlənib.

Nəzəri şüur düşünmək qabiliyyətinin ali inkişafıdır ki, bu zaman ayrı-ayrı empirik biliklər arxa plana keçərək, yerlərini universal fəaliyyət göstərən idraki qüvvəyə verirlər. Əgər praktik şüur vasitəsilə insan xeyir və şəri fərqləndirirsə, nəzəri şüur vasitəsilə o, yanlışlığa qarşı həqiqətə üstünlük verir.

Nəzəri şüurun dörd pilləsi var: birincidə o, heç bir sübuta ehtiyacı olmayan prinsipləri dərk edir (məsələn, hissənin tamdan kiçik olduğunu); ikinci pillədə əşya və ya hadisələri sübutlar vasitəsilə dərk edir; üçüncü pillədə mücərrəd anlayış hakimdir; nəhayət, dördüncü pillədə şüur mücərrəd ideyaları onların mahiyyətilə dərk edir, yəni şüur özü-özünü dərk etmə predmetinə çevrilir.

İdrak obyektiv şəkildə dərk edən subyektdən asılı olmayaraq mövcud olan və öz mahiyyətini dərk edən şüurda həkk olan əşyanın hissi qavranmasına əsaslanır. İbn Sina əşyanın dərk olunmasını onun dərk edənə bilavasitə təsir göstərən xassələrinin qavranması, şüur tərəfindən «ehtiva edilməsi» kimi başa düşür. Onun mücərrədliyin pillələri prinsipi də elə bu sensualist təmələ əsaslanır. İnsan intellektual inki-

şafin zirvəsinə – mücərrəd təfəkkürə hissdən təxəyyülə, daha sonra isə idraka ardıcıl keçid vasitəsilə yetişir.

İbn Sinanın idrak nəzəriyyəsində metafizik baxışlar və idealist cəhətlər şübhə doğurmur. Bütövlükdə, İbn Sina idealist mühakimələrin əsiri olaraq qalır. Onun təliminin materialist meyli isə özünü təbiətşünaslıq məsələlərində və idrak nəzəriyyəsinin təbiət elmlərilə həmsərhəd problemlərində, məsələn, hisslər nəzəriyyəsinin işlənilib hazırlanması və təsəvvürlərin empirik əsaslarının təhlilində büruzə verir. İbn Sina obyektiv müşahidə metoduna böyük önəm verərək, emosiyaların orqanizmə təsirini və onların ürək, qan-damar sistemi, nəfəs orqanları və s. fəaliyyətində doğurduğu dəyişiklikləri öyrənirdi.

Məntiq sahəsində İbn Sina Aristotel məntiqinin əsas prinsiplərini müdafiə və inkişaf etdirirdi.

«Nicat» və «Danışnamə» kitablarında filosof elm qismində məntiqin məqsədini aşağıdakı kimi açıqlayır. Bilik – ya təsəvvür, ya da əqidədir. Təsəvvür – ilk bilik, insanın hadisə və ya predmeti onlara hər hansı müsbət, yaxud mənfi tərif vermədən dərk etməsidir. Əqidə – elə bir bilikdir ki, predmet və ya hadisəni dərk edən insan onlara müsbət, yaxud mənfi tərif verə bilir. Təsəvvür tərif və ona yaxın olanlar; əqidə isə yalnız hökm və ona yaxın olanlar vasitəsilə əldə edilir. Tərif və hökm biliyi meydana çıxaran iki alətdir. İbn Sina deyir ki, bu iki alət vasitəsilə insan biliklərin 3 növünü əldə edir: qismən real, gerçəkliklə oxşar, qismən qeyri-real və qismən yalan.

Aristotel məntiqini ardıcıl şəkildə açıqlayan İbn Sina sillogizm haqqında təlim üzərində xüsusi olaraq dayanır.

Səciyyəvidir ki, İbn Sinanın əsərlərində sillogizmin eramızın II əsrində daxil edilmiş dördüncü fiqurunun adı çəkilmir. Güman ki, Qalen fiquru süni səciyyəli olduğundan,

İbn Sina ona böyük əhəmiyyət vermir. İbn Sinaya görə, birinci və ikinci fiqurların dörd, üçüncü fiqurun isə altı modusu var. Birinci fiqurun moduslarına böyük önəm verən İbn Sina sillogizm fiqurlarının birləşdirilməsi yollarını göstərir.

İbn Sina yazır ki, sillogizmlərin bütün tipləri arasında ən önəmliləri ikisidir: istifadə olunmaq üçün – sübutedicisi və uzaq olmaq üçün – yanlış (sofistik).

Öz dövrünün ən qüdrətli alimlərindən biri olan İbn Sina Orta əsr Şərqi aristotelizminin fəlsəfi və təbiətşünaslıq düşüncəsində silinməz iz qoymuşdur.

İbn Sina öz fəlsəfi sistemində orta əsrlərdə ən geniş yayılmış fəlsəfi istiqamətlərdən biri olan peripatetizməndən gəlmişdir. Peripatetiklər Aristotel təlimini neoplaton ənənəsində qəbul etdilər ki, bu da Aristotellə Platonun fəlsəfi sistemləri arasında fərqləri aradan qaldırır və bir çox platonik ideyaları Aristotellə şamil edirdi. İbn Sina Şərqi peripatetizmə tənqidi yanaşdı və Platon idealizmini rədd etdi.

«Onların dedikləri düz olduğu halda da (İbn Sina platonçular və pifaqorçuların baxışlarını nəzərdə tutur), biz bu araşdırmada özümüzə arxalanmaq istəyirik, çünki bunun elm üçün faydalı olacağına ümid edirik. Bu faydadan həmin baxışlara qarşı çıxış edərkən danışacağıq (İbn Sina platonçular və pifaqorçuların baxışlarını nəzərdə tutur). Bu fayda artıq əvvəlki mühakimə və izahlarda müşahidə edilir».

Məlum olduğu kimi, Aristotelin özü materializmlə idealizm arasında tərəddüd edirdi. Aristotel təlimindən çıxış edərək, İbn Sina yeni, orijinal, mütərəqqi ideyalar söyləyir. Onun fəlsəfəsində aristotelçiliyin materialist meyilləri daha da inkişaf etdirilir.

Aristotel fəlsəfəsinin yayılması və inkişaf etdirilməsində İbn Sinanın müstəsna xidmətlərini qeyd edən ərəb filosofu İbn Tüfeyl (1100-1185) özünün məşhur «Yakzanın oğlu

Hay haqqında roman» adlı fəlsəfi əsərində yazır: «Aristotelin əsərlərinin açıqlamasını şeyx Əbu Əli təqdim etmişdir. «Kitabül-nicat» əsərində onun (Aristotelin – M.Z.) fəlsəfəsinin yolunu tutmuş, əsərin əvvəlində göstərmişdir ki, həqiqət onda deyil, bu əsəri isə yalnız peripatetiklərin təliminə əməl edərək yazıb. Saf həqiqət axtarışında olanlar isə «Şərqi fəlsəfəsi haqqında» əsərinə müraciət etməlidirlər. Özünə əziyyət verib «Kitabül-nicat»ı və Aristotelin əsərlərini oxuyana isə aydın olacaq ki, onlar bir çox cəhətdən üst-üstə düşür, halbuki «Kitabül-nicat»da Aristoteldən bizə gəlib çatmayan şeylər də var».

Orta əsrlərdə Yaxın Şərqi xalqlarının fəlsəfi fikir tarixinin bir çox tədqiqatçıları İbn Sinanı yalnız Aristotel fəlsəfəsinin şərhçisi qismində təqdim etməyə cəhd göstərməsələr də, İbn Sinanın fəlsəfi əsərləri onların söylərini puça çıxarır. Bir hissəsi bizə gəlib çatan «Şərqi fəlsəfəsi» əsərində İbn Sina yazır: «...Biz əvvəlki peripatetiklər arasında ən möhtəşəm olanını dahi alim kimi qəbul edirik, çünki o (Aristotel – M.Z.), dostları və müəllimlərinin onun haqqında bilmədiklərini açıqlamış, elmləri fərqləndirmiş, onları ən yaxşı şəkildə sistemləşdirmiş, bir çox məsələlərin düzgün həllini tapmış və bunların hamısı barədə həmvətənlərini məlumatlandırmışdı. Şübhəsiz, dolaşiq problemləri araşdırmağa və düzgün olanı naqisdən fərqləndirməyə başlayan ilk adam kimi, Aristotel insanın adi imkanlarının hüdudlarından kənara çıxan möhtəşəm bir iş görmüşdür. Ondan sonra gələn isə onun səhvlərini düzəltməli idi. Lakin davamçıları bunu etməmiş, onun güclü təsiri altından çıxıb bilməmiş, ömürlərini onun təlimindəki doğru məqamları anlamağa sərf etmiş, əslində, onun yanlış baxışlarını müdafiə etmişlər».

Qabaqcıl fikrin nümayəndəsi kimi, İbn Sina elmi tərəqqini dəstəkləyən və sürətləndirən fəlsəfi sistemə can atırdı.

İbn Sinanın nəzəri irsindəki dini anlayışlar heç bir əhəmiyyətə malik deyil. O dövrdə istənilən mütərəqqi fəlsəfi cərəyan dini görüşlərlə çulğalaşdı. İbn Sina fəlsəfəsində bizi, ilk növbədə, onun islamın idealistik ənənəsinin yükünü nə dərəcədə dəf edə bilməsi, rəsmi din və ilahiyyatın mütləq göstərişlərinin hüduqlarından çıxıb bilməsi maraqlandırır.

İbn Sina təliminə görə, şüur - fəal, yaradıcı qüvvə, kainatın dərki alətidir. Lakin dərketmə ilkin hissi təcrübəsiz mümkünsüzdür. Bu təcrübə prosesində kainatın qanunauyğunluqları öyrənilir, şeylər və hadisələr haqqında ümumi anlayışlar yaranır.

İnsan şüuru ümumi haqqında anlayışı müqayisə yolu ilə yaradır. Lakin müqayisənin təməli kimi həmişə əşyaların gerçəkliyin özündə mövcud olan oxşarlığı, yaxud oxşar olmaları çıxış edir. Anlayış – real gerçəkliyin insan şüurunda əksidir. Anlayışlardan əvvəl maddi aləm və ayrı-ayrı şeylər olur. Buradan da İbn Sina belə bir nəticə çıxarır ki, insan şüuru öz biliklərini yalnız hissi qavrama, ağır təfərrüatlı elmi iş vasitəsilə zənginləşdirə bilər. Guya ki, bilik aşılama bilən mistik ekstaz mövcud deyil. Şüur xarici aləm haqqında biliklər, anlayışlar əldə etmək qabiliyyətinə malikdir. Həqiqətin dərki yolu belədir. Cism və əşyaların mahiyyəti həqiqətdə əks olunur. İbn Sina yazır: «Hər bir şeyin həqiqəti onun varlığının səciyyəvi xüsusiyyəti, xassəsidir, onlara sabit müəyyənlik bəxş edən əlamətdir».

İbn Sina həqiqətin dərkində məntiqin böyük yardım göstərdiyini qeyd edir. Odur ki, o öz əsərlərində məntiqə xüsusi yer verir. İbn Sina yazır: «Məntiq insan şüurunda olan şeylərdən, onun dərkinə əldə etməyə can atdığı şeylərə keçidin müxtəlif üsullarının dərki edilməsinə yardımçı olan elmdir».

Məlumdur ki, Aristotelin məntiqi traktatlarının orta əsr tərcüməçiləri onun əsərlərinin məntiqi rüşeymini pərdələmiş



və təhrif etmişdilər. İbn Sina Aristotel təlimini idealistlərin aşıladiqları sxolastik təbəqələrdən təmizləməyə çalışmışdır. O deyirdi ki, ən əsası məntiqi kateqoriya və prinsiplərin şeylərə uyğunluğudur. Orta əsrlərdə müsəlman sxolastlarının məntiqi elm kimi deyil, yalnız incəsənət kimi təqdim etməyə can atdıqlarını nəzərə alsaq, İbn Sinanın bu deyimi çox böyük əhəmiyyətə malik idi.

İbn Sina ümumi ilə xüsusi probleminin həllini məntiqin predmeti sayır. O, iddia edirdi ki, şeylərdə, ayrı-ayrı əşyalar da olan ümumi onların mahiyyətini təşkil edir. İnsanın şüurunda ümumi real ayrı-ayrı qeydlərin dərkisi əsasında mövcud olur. Ümumi – abstraksiyadır (müçərrədlikdir). Kainat vahidlərdən ibarətdir.

İbn Sina fizika, məntiq və metafizikanın qarşılıqlı əlaqəsinə diqqət yetirirdi. Fizika məntiqə aidlik ideyasını bəxş edir, məntiq fizikanı metodla silahlandırır. İbn Sina yazırdı: «Ali elmin (metafizikanın) predmeti ayrı-ayrı şeylər deyil. Onun predmeti mütləq varlıqdır, çünki o, mütləqdir. Onun məsələlərinin mahiyyəti varlığın, onun özündən doğan və ayrılmaz xassəsi olan durumlarıdır».

İbn Sina deyirdi ki, kainat onun öz strukturundan irəli gələn zəruri qanunlarla idarə olunur və səbəbsiz heç nə baş vermir. «Təkdən yalnız tək törəyir». Əlçatmaz və dərk edilməyən, heç bir qanunun tətbiq olunmadığı ikinci bir aləm yoxdur. Əvvəlcə özlüyündə varlığı, daha sonra isə ondan doğanı, yəni varlığın vahidlə çoxluğa, ümumi ilə xüsusiyyə, mümkün olanla zəruriyə bölünməsinə də elə məhz metafizika araşdırmalıdır.

Metafizikada mərkəzi yeri emanasiya nəzəriyyəsi tutur. Kainat – Tanrının emanasiyası, Tanrı – zəruri varlıq, bütün mövcud olanın birinci gerçəkliyidir. Lakin kainatdakı zəruri nizam obyektiv xarakterə malikdir, o, Tanrının əmri ilə ya-

ranmır və Tanrıdan asılı olmayaraq, özü-özlüyündə məqsədəuyğundur. Kainatdakı nizam – məntiqi ardıcılığın zəruri nəticəsidir. O heç vəchlə Tanrı tərəfindən dəyişikliyə məruz qoyula bilməz. «Kainatın Tanrıdan bu şəkildə törəməsi mümkünsüzdür. Ola bilməz ki, Tanrı kainatın bizim təsəvvür etdiyimiz şəkildə yaranmasına və mövcud olmasına bir məqsəd kimi can atsın; bu halda, o, başqa cəhətdən gerçək olmalı idi». Tanrı yalnız ondan asılı olmayaraq potensial baxımdan zəruri olanı həyata keçirir. İmkan olmadıqda, o, mənbəyi materiya olan heç bir şey yaratmağa qadir deyil.

Filosof yazır: «Materiya həmişə ondan ibarət olan mümkün əşyanın varlığından əvvəldir».

İbn Sina deyir ki, belə bir şərait yoxdursa, gerçəklik də yoxdur, tək-cə imkan (mümkünlüyü) qalır. Materiya imkanın əbədi mənbəyidir. Bununla da, İbn Sina Tanrı iradəsinin məhdudluğunu və varlığın qanunauyğunluğunun mütləqliyini vurğulayır, Tanrının dəyişən əşyalar aləminə bilavasitə təsirini inkar edir.

Dünyanın yaranması barədə dini əfsanələrin əksinə olaraq, İbn Sina dünyanın mənşəyinin təməli kimi, «varlığın elə durumlarını qəbul edir ki, onlar varlığın özündən doğur və onun ayrılmaz xassəsidir...».

İbn Sina materiyanın obyektiv varlığına, onun sonsuzluğuna, sonradan yaradılan olmadığına və əbədiliyinə inanırdı. O yazır: «İnsanlar müxtəlif formalar kəsb edən və sonsuz olan varlığın mövcudluğuna şübhə etmirlər. Belə varlıq materiya adlanır».

İbn Sina təbiət hadisələrini onun öz qanunauyğunluqları əsasında izah etməyə çalışır. Xariqülədə qüvvənin təbiətdəki hadisələrə hər hansı bir təsiri yoxdur. Tanrı yalnız ilk təkan verir ki, bundan sonrakıların ona heç bir aidiyyəti olmur, çünki dünya öz qanunları əsasında inkişaf edir. İbn Sina mü-

səlman sxolastlarının atomistik nəzəriyyəsinə qarşı məhz bu determinist mövqedən çıxış etdi, çünki həmin nəzəriyyəni Quranı əsaslandırın fatalist nəzəriyyənin əsas mənbəyi sayırdı. O, boşluq ideyasını rədd edirdi, əks halda, alimin fikrincə, boşluq təkcə varlığa deyil, mahiyyətə, miqdara və substansiyyaya da malik olar. Filosof deyirdi: «Materiyadan kənarında olan aramsız məkan..., məsafə ola bilən boşluq mövcud deyil». Materiyadan kənarında məkan yoxdur, məkan - bədənin xassəsidir. Materiya istənilən səbəbli inkişafın və hərəkətin zəruri şərtidir. Bədəndən kənarında hərəkət yoxdur, hərəkət bədənin xüsusiyyətidir.

İbn Sina yazırdı: «Təbii hərəkət o hərəkətdir ki, öz-özünə baş verir. Məsələn, daşın düşməsi, suyun tökülməsi, alovun və havanın qalxması kimi. Əgər daşın düşməsi, suyun tökülməsi, alovun və havanın qalxması, suyun havanı sıxışdırıb özündən çıxardığını deyən bəzi alimlərin, yaxud bütün havanın torpağın bir hissəsini özünə cəlb etdiyini deyən digərlərinin və ya səmanın alovu özünə cəzb etdiyini deyən üçüncülərin iddia etdiyi kimi, məcburiyyət üzündən olsaydı, onda belə çıxardı ki, balaca olan böyük olandan daha sürətlə hərəkət etməlidir. Gərəkləkdə isə biz bunun əksini görürük. Deməli, bu, təbii hərəkətdir və o, cismin öz yerini axtarması üzündən baş verir».

İbn Sina deyirdi ki, cisimdən kənarında zaman yoxdur, çünki «baş verən hərəkət və onun müddəti də belədir və bu da bölünməz hissəciklərdən ibarətdir, zaman hərəkətdən başqa bir şey deyil».

Zaman obyektiv şəkildə mövcuddur, o, müstəqil şəkildə deyil, hərəkətdə olan materiyaya sayəsində realdır. İbn Sinaya görə, hərəkət, məkan və zaman həmişə bircədir və onları ayrılıqda təsəvvür etmək mümkünsüzdür.

İbn Sina hər şeyin yoxdan var edilməsi barədə dini tə-

limi orijinal şəkildə təkzib edir. O deyir ki, əgər yoxdan var etmək mümkündürsə, bu, o deməkdir ki, kainatın yaradıcı qüvvəsi olmaqla, Tanrı onu yaratmazdan əvvəl yaradıcı səbəb olmayıb və yaradıcı səbəb olmaq heç də Tanrının mütləq xüsusiyyəti deyil və bu, Tanrının bütün xassələrinin mütləq zəruriliyinə ziddir. Üstəlik, buna qədər olmadığı halda, səbəb olmaq məcburiyyətində qalsaydı, o, dəyişkən olmalı idi ki, bu da onun kamilliyinə uyğun deyil.

Ərəb fəlsəfəsi tarixinin məşhur tədqiqatçısı fransız alimi E.Renan Tanrı anlayışının İbn Sina tərəfindən dərkini səciyyələndirərək yazır: «Mütləq vəhdət olan Tanrı dünyaya birbaşa təsir göstərə bilməz, o, ayrı-ayrı şeylərin axarına müdaxilə etmir, təkərin mərkəzi olmaqla, kənarlara istədiyi kimi fırlanmaq imkanı verir».

İbn Sinaya görə, Tanrı təbiətin yaradıcısı kimi, ona qarşı qoyulmur, əksinə, təbiətlə ayrılmaz bütöv təşkil edir, Tanrı ilə təbiət eyniyyətdir və Tanrı təbiətə daxilən xasdır. Aristotelin səbəblə hərəkətin həmişə yanaşı olması müddəasını qəbul edən filosof aşağıdakı qənaətə gəlir: Tanrı təbiətdə ümuminin, qanunauyğun olanın səbəbi olduğundan, maddi aləm Tanrısız, Tanrı isə onsuz mövcud ola bilməz. Bu, İbn Sina panteizmə gətirib çıxarırdı ki, məlum olduğu kimi, panteizm dəfələrlə materializmə yanaşma zamanı körpü rolunu oynamışdır.

İbn Sina fəlsəfəsinin əhəmiyyəti onun hamı üçün ümumi olan cəhətlər və münasibətlər (məsələn, təsadüf, zərurət və mümküniyyət arasında, kəmiyyətlə keyfiyyət arasında, hərəkətlə dəyişiklik arasında, yaranışla yoxolma arasında və i. a.) haqqında başqa elmlərə biliklər verməsidir.

Aristotelin ardınca İbn Sina da materiya və forma probleminə böyük diqqət yetirir. Məlum olduğu kimi, materiya və forma probleminə toxunarkən Aristotel iddia edirdi ki, forma

materiyadan əvvəldir, forma fəaldır və materiyaya hərəkət verən də elə odur. Bu, formanı materiyadan ayırır və idealizmə yol açır. Materiya və forma probleminin Aristotel həllini qəbul edən İbn Sina antik filosofun təlimindəki materialist meyilləri inkişaf etdirdi. O iddia edirdi ki, forma ilə materiya maddi aləmin şeylərində birləşmişdir.

İbn Sina yazırdı: «...materiyanın mövcudiyatının yeganə səbəbi olan formanın yox olması materiyanın varlığına son qoyardı. Formaların gerçək olmaması və materiyanın gerçəklik durumuna gətirilməsində iştirak etməmələri də mümkünsüzdür, əks halda, materiya formasız mövcud olardı».

İbn Sina nə materiyanın, nə də formanın üstünlüyə malik olduğu ilə razılaşa bilmir: materiya və forma bir birindən qarşılıqlı asılıdır, bir-birini şərtləndirir. O deyir ki, formasız materiya və materiyasız forma sırf abstraksiyadır və onların birinin digəri olmadan mövcudluğu mümkünsüzdür. Beləliklə, İbn Sina Aristotələ xas olan xüsusiyyəti – formanın məzundan ayrılmasını dəf edir. İbn Sina göstərir ki, materiyanın formaya münasibəti «misin heykələ olan münasibətidir», forma inkişaf edən materiya ilə əlaqədardır; hər bir cism «bütöv», forma ilə materiyanın vəhdətidir. Cismin forması materiyadır. Bu forma və bu materiyadan cism əmələ gəlir... Cism forması materiyasız mövcud deyil.

İbn Sina Platonun «insan» anlayışında biri – öteri, hissi baxımdan duyulan, digəri isə – dərk olunan, cismi olmayan, əbədi, dəyişməyən iki insan olduğunu iddia edən ideyalar haqqında təlimilə mübarizə aparırdı. İbn Sinaya görə, ümumi anlayış – nə ayrıca fərd, nə də, ümumiyyətlə, ayrılıqda gerçək əşya deyil.

Forma və materiya haqqında Aristotel təlimini inkişaf etdirən İbn Sina materiyanın sonradan yaradılan olmaması

ideyasına tərəfdar çıxırdı – formalar Tanrıdan asılı deyil.

O, Platonun ideallaşdırılmış nəzəriyyəsini empirik dərk üçün əlçatmaz, bu səbəbdən də təbiətşünas üçün gərəksiz olan predmetlərdən danışan, elm üçün faydasız olan nəzəriyyə adlandırırdı. İbn Sina deyir: «Əgər heyvan bir çoxlarının güman etdiyi kimi, qeyri-maddi substansiya kimi mövcud olsa idi, bizə lazım olan və hazırda haqqında mühakimə yürütdüyümüz heyvan olmazdı...».

İbn Sina rəqəmlərin neopifaqorçulardakı mistikası ilə razılaşırdı. O deyir ki, həndəsə və hesab maddi aləm haqqında elmlərdir. Filosof yazır: «Həndəsənin araşdırdığı şeylər xətlər, səthlər və üçölçülü cismlərdir. Aydınır ki, mahiyyətə, onun predmeti gerçəklikdən ayrılmayıb». O iddia edirdi ki, rəqəm şeylərdə real şəkildə mövcud olduğundan, «kim-sə rəqəmin fərdlər aləmində təqdim olunan sayılan predmetlərdən ayrı mövcud olmadığını dedikdə, tamamilə haqlıdır». Rəqəmlər və həndəsi anlayışlar idrakın mücərrədləşdirici fəaliyyətinin nəticəsidir.

İbn Sina deyir: «Həqiqi fəlsəfənin təliminə görə, nöqtə yalnız xətdə, öz növbəsində, xətt – müstəvidə, o isə materiyadakı cismin formasında mövcuddur».

İbn Sina islam sxolastlarının şərhi mənbəyi saydıqları materiyaya qarşı qoyulan hər hansı bir obyektiv dəyərlərin rəqəmlərə aid edilməsinin əleyhinə çıxırdı. Platon və pifaqorçuların müxtəlif idealist nəzəriyyələrində təbliğ edilən riyazi araşdırmalar kultu həmişə ali idrak həqiqiliyi və aşkarlığı bəxş edən və guya mütləq olan biliyin varlığının sübut olunmasına yönəlmişdi. Əslində, belə bir nəzəriyyə mistik açıqlamalara geniş meydan açmalı idi. Bu konsepsiya orta əsrlərin ən görkəmli üləmalarından biri olan Qəzalinin mistik fəlsəfəsinin ən mühüm hissələrindən biridir.

İbn Sinanın bu nəzəriyyəyə qarşı etirazı da onun qə-

tiyyətli empirik və təbiətsünas kimi, səmərəsiz möhtəkirlinin elmdə yalnız dünyanın həqiqətən dərkinə xidmət edənləri qiymətləndirən düşməni kimi mövqeyini aşkar nümayiş etdirir. Materiyanın obyektivliyi, əbədiliyi və ilkinliyi, forma ilə materiyanın vəhdəti haqqında müddəalar İbn Sina fəlsəfəsinə daha çox materialist xarakter aşılayır.

İbn Sina optimist idi. O, insan şüuruna inanırdı.

İbn Sina qaynar siyasi həyatda fəal iştirak edirdi. Doğrudur, o, cəmiyyətə baxışları haqqında o qədər də çox yazmayıb, lakin onun ictimai-siyasi problemlərə dair bizə gəlib çatan cüzi mühakimələri dahi filosofun bu sahədə də mütərəqqi ideyaları əldə rəhbər tutduğuna dəlalət edir.

İbn Sina xalqın və mütərəqqi cəbhəyə mənsub adamların ağır taleyini görürdü. «Quşlar» alleqoriyasında filosof o dövrün həyatının parlaq təsvirini verir. İnsan ruhları ovçunun tutduğu və qəfəsə saldığı quşlardır. Quşlar əsirlikdən xilas olur və dağ zirvələrinin üstündən uçaraq, qüdrətli hökmdarın sarayına üz tutur, onları əl-ayaqlarını buxovlayan zəncirlərdən qurtarmasını xahiş edirlər. Hökmdar onlara zülmkarın yanına qasid göndərəcəyini və buxovlarını açmağı əmr edəcəyini vəd etsə də, qasid ölüm mələyi olur.

Alleqoriyanın mənası belədir: quşların saxlandığı qəfəs – insanları buxovlayan feodal dövlətidir; hökmdarlar və xəlifələrə ünvanlanan yalvarışlar səmərəsizdir; hökmdarlar xalqa qarşı amansızdır; yeganə və əsl xilaskar ölümdür.

Orta Asiya və İrənin mütərəqqi qüvvələrinin nümayəndəsi kimi, İbn Sina elə bir dövlət quruluşuna tərəfdar çıxır ki, orada ideal ictimai qayda-qanun bərqərarlıdır, bekarçılıq təqdir edilmir və sələmçilik qadağan edilir. Belə bir dövlətdə əhali idarə edənlərdən, istehsalçılardan və qoşundan ibarət olmalıdır. Əlamətdardır ki, «avara» adlandırdığı ruhanilərin və zadəganların isə adını çəkmir. O deyirdi ki, dövlətdə hər bir

adam hansısa faydalı bir fəaliyyətlə məşğul olmalıdır.

İbn Sina elmlərin çiçəkləndiyi dövləti mükəmməl sayır. Fərabî kimi, o da müxtəlif şəhərlərin ticarətə əsaslanan sıx əlaqələrinə tərəfdardır.

İbn Sina yazır: «İnsan öz şəxsi tələbatlarını yalnız başqa insanlarla təmasda təmin edə bilər. Əgər hər bir kəs hər şeyi özü etsə idi, hər adamın çiyinə həddən artıq ağır və çətin ki, öhdəsindən gələ biləcəyi bir yük düşərdi. Deməli, insanlar arasında razılaşmalar zəruridir».

İnsan cəmiyyətdən kənarında yaşaya bilmir və heyvanlardan da elə bununla fərqlənir. Yaşamaq üçün insanlar bir-birilə əməkdaşlıq etməyə bilməzlər. Lakin münasibətlər müdrik, elmi sevən, ədalətli hökmdar tərəfindən həyata keçirilən ədalət normalarına müvafiq olmalıdır. Lakin İbn Sina qeyd edir ki, əgər qanunverici ədalətli deyilsə, «...ona qarşı üsyan cəmiyyət bəraət qazandırır».

İbn Sinanın qabaqcıl fəlsəfi və ictimai-siyasi baxışları mütərəqqi qüvvələrin islam ehkamları və mütəkəllimlərin dini-idealistik fəlsəfəsinə qarşı mübarizəsinə yardımçı oldu. Tərəqqinin tərəfdarı olan İbn Sina cəsarətli elmi və fəlsəfi əsərlərlə Yaxın Şərq xalqlarının elmi fikrini irəli aparmış, Avropa ölkələrində elmin və fəlsəfənin inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Bir neçə əsr ərzində o, mütləq nüfuz sahibi olmuşdur.

Odur ki, XI əsrin sonu – XII əsrin əvvəllərinin dini-idealistik fəlsəfəsinin nümayəndəsi olan Qəzalinin orta əsrlərdə məşhur olan «Filosofların təkzib edilməsi» əsərində, ilk növbədə, İbn Sinanın fəlsəfi sisteminin əleyhinə çıxması heç də təsadüfi deyil. Qəzali İbn Sinanı düşüncəyə, yaradıcı insan şüuruna inamına görə qınayır. Onu xüsusilə qəzəbləndirən isə İbn Sinanın əbədiyyət və dünyanın qanunauyğun inkişafı haqqında materialist fikirləri, real gerçəkliyin heç bir mistik fəhm olmadan insan şüuru tərəfindən dərkini mümkünlüyünü qəbul etməsi idi.



## İBN RÜŞD

Orta əsrlər dövründə ərəbdilli müsəlman mədəniyyətinin inkişafında müsəlman İspaniyası (Əndəlüs) böyük rol oynamışdır. Bu mənada həmin mədəniyyət şərti olaraq müsəlman Şərqi mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi qəbul edilir. Xüsusən müsəlman fəlsəfəsinin inkişafında Əndəlüslü filosoflar (peripatetiklər) daha çox fəallıq göstərmişlər. İbn Baccə (1070-1138), İbn Tüfeyl (1110-185) və İbn Rüşd (1126-1198) kimi görkəmli filosofların fəlsəfi görüşləri nəinki Şərfin, eləcə də Qərb fəlsəfəsinin inkişafına güclü təsir göstərmişdir.

**Əbu Valid Mühəmməd ibn Əhməd ibn Rüşd (1126-1198)** (orta əsrlərdə Avropada Averroes adı ilə tanınırdı) Kordova şəhərində anadan olmuşdur. Ziyalı şəxs olan atası şəhərin qazisi (hakim) vəzifəsini tuturdu.

Gələcək filosof atasının rəhbərliyi altında erkən yaşlarından ilahiyyəti və müsəlman hüququnu, ərəb ədəbiyyatı və poeziyasını, bir qədər sonra isə təbabət, riyaziyyat və fəlsəfəni öyrənmişdi.

1153-cü ildə İbn Rüşd Müvəhhidi hökmdarı Əbdül Möminin dəvəti ilə Mərakeşə yollanır, burada elm və maarif mərkəzləri təşkil edir və məşhur ərəb filosofu İbn Tüfeyl vasitəsilə Əbd əl-Möminin təzəcə «möminlərin hökmdarı» titulu almış oğlu Əbu Yaqub Yusiflə tanış olur.

1171-ci ildə xəlifə İbn Rüşdu əvvəlcə Sevilya, sonra isə Kordova şəhərinin qazisi təyin edir. Bir neçə il ərzində İbn Rüşd Aristotelin fəlsəfi əsərlərini dərindən öyrənir və şərh edir, bu baxışlarını neoplatonçuluğun aşılacağı qatlardan təmizləməyə cəhd göstərir, öz əsərlərini yazır. 1182-ci ildə xəlifə onu yenidən Mərakeşə çağırır və öz şəxsi həkimi təyin edir, bir qədər sonra isə baş qazi vəzifəsinin icrası üçün yeni-

dən Kordovaya göndərir.

Lakin 1195-ci ildə İbn Rüşdün vəziyyəti kəskin şəkildə dəyişir. Bir dəfə o, Kordova üləmaları və qazilərinin toplantısına çağırılır, orada öz fəlsəfi təlimləri barədə sorğu-suala tutulur. Toplantı iştirakçıları bu filosofun baxışlarının «kafirənə» olması qərarına gəlirlər. Bundan sonra İbn Rüşd göz-dən düşür və Kordovadan 50 km aralıda yerləşən və yəhudilərin yaşadıkları kiçik əl-Yəsanə yaşayış məntəqəsinə sürgün edilir.

Xəlifənin əmri ilə filosofun əsərləri (təbabət, riyaziyyat və astronomiyanın əsaslarına dair əsərlər istisna edilməklə) Kordovanın küçələrində «mömin» kütlənin hayqırtı və lənətləri altında yandırılır. Yalnız ölümündən bir qədər əvvəl İbn Rüşd yenidən xəlifə tərəfindən Kordovaya dəvət olundu. 1198-ci ilin 10 dekabrında isə o vəfat etdi.

İbn Rüşd ən məhsuldar ərəb alimlərindən biri idi. Əbu Üseybiyə (?) görə, o, cəmi 50 (E.Renan filosofun 78 kitab və traktatının olduğunu göstərir) iri əsər yazmışdır ki, bunların da əksəriyyəti hələ də əlyazma şəklində qalmaqdadır. İbn Rüşdün bir sıra əsərlərinin ərəb dilindəki orijinaları bizə gəlib çatmayıb, onların yalnız qədim yəhudi və latın dillərində tərcümələri məlumdur.

İbn Rüşd həm qədim yunan, həm də ərəb və Orta Asiya mütəfəkkirlərinin fəlsəfi əsərlərinə çoxsaylı parafrazlar və şərhlər tərtib etmişdir. Bunların arasında birincilik Arisotelin əsərlərinə yazılmış şərhlərə məxsusdur. İbn Rüşd bu şərhləri üç üsulla tərtib edirdi: 1) müəllif mətninin şərhçinin sözlərindən fərqləndirilmədiyi kiçik parafrazlar şəklində; 2) müəllif mətnindəki ardıcılıqla, lakin müəllif mətnindən hər bölmənin yalnız ilk sözlərini verməklə tərtib olunan orta həcmli şərhlər şəklində; 3) müəllif mətninin şərhçinin sözlərindən aşkar ayrıldığı və ümumi strukturu saxlanılmaqla iqtibas edil-

diyi iri şərh şəklində.

İbn Rüşd yunan dilini bilmirdi. Staqirtə verdiyi şərhlər ona «dahi şərhçi» şöhrətini gətirsə də, buna görə o, yalnız və yalnız öz fəlsəfi istedadına və sələflərinin tərcümə və şərhələrinin araşdırılması üçün işləyib hazırladığı müqayisəli araşdırma metoduna minnətdardır. Bu yolla İbn Rüşd Aristotelin cəmi 18 əsərini işləmişdir ki, bunların arasında aşağıdakı kitablar var: «Heyvanlar haqqında» (1169), «Kateqoriyalar», «Fizika» (1170 və 1186), «Səma haqqında», «Dünya haqqında» (1171), «Ritorika», «Poetika», «Metafizika» (1174), «Nikomax etikası» (1176), «Ruh haqqında» (1181), məntiqi əsərlər və s. Bundan başqa, İbn Rüşd Platon, Afrodisiyalı Aleksandr, Dəməşqli Nikolay, Ptolomey, Qalen, Fərabî, İbn Sina, Qəzali və İbn Baccənin (?) əsərlərinə şərhlər də tərtib etmişdir.

İbn Rüşdün fəlsəfi əsərləri sırasında ən geniş yayılanları Qəzalinin mistik fəlsəfəsinin əleyhinə yönəlmiş «Təzkibin təkzibi» əsəri, məntiqə dair araşdırmaları, «Səma cisminin hərəkətinə dair mühakimələr», «Zaman problemi», «Əbədi mövcudluq və müvəqqəti mövcudluq haqqında», «İlk mühərrik haqqında», «Ruh haqqında elmin problemləri», «İdrak haqqında mühakimələr», «Fəlsəfə məsələləri», «Dinin fəlsəfə ilə razılığı haqqında» və b.

İbn Rüşd klassik ərəb fəlsəfəsinin sonuncu böyük nümayəndələrindən biri idi. O, varlığın əbədiliyi haqqında təlimlə çıxış edir, burada dünyanın ilahi mənşəyi və fərdin ruhunun əbədiliyini inkar edirdi. Filosof deyirdi ki, maddi aləmdə baş verən bütün proseslər Tanrının müdaxiləsindən asılı deyil və dünyadakı hər bir hadisə səbəb əlaqəsi ilə şərtlənmişdir.

İbn Rüşd iddia edirdi ki, kamilliyə zahidlik və mistik ekstaz yox, elmi-fəlsəfi idrak aparır. Onun «ikili həqiqət» haqqında təlimi elmlə din arasındakı fikir ayrılığını əsaslan-

dırmışdır.

Fəlsəfənin əsas məsələsinin həllində İbn Rüşd İbn Sınanın universalıyalar haqqında təlimindən çıxış edirdi. O deyirdi ki, bütün biliklərimiz hissi təcrübədən irəli gəlir. Hər bir halda, idrakın hüdudları insan şüuru tərəfindən deyil, hərəkətdə olan təbiətlə müəyyənləşdirilir.

Dahi ərəb filosofu iddia edirdi ki, materiya əbədidir. O, ayrı-ayrı şeylərdən ibarətdir. Materiya əbədi olduğundan ayrı-ayrı şeylərin sayı da sonsuzdur. Ümumi anlayışların maddi həyatı yoxdur. Tək olanlar, Platonun iddia etdiyi kimi, ümumi anlayışlardan deyil, tək olandan törəyir. Odur ki, İbn Rüşdün xüsusi vurğuladığı kimi, bizi Platonun ideyalarını qəbul etməyə heç nə məcbur etmir. İnsanı insan, atı at yaradır, tək olan təkdən törəyir. Xüsusi olan ümumidən deyil, təbiətin özündən doğur.

İbn Rüşd rəqəmlərdə şeylərin prinsiplərini görəndə Pifaqorun qənaətini də təkzib edir. O deyirdi ki, riyazi ümumi anlayışlar tək predmetlər olmadığından, onları yalnız təkrarlamağa bildiyindən, müstəqil mövcudluq bəxş edə bilən materiyyaya malik deyillər. Məsələn, obyektiv gerçəklikdə mövcud olan küre həm həndəsə, həm də cəbrdəki küre ideyasından əvvəldir.

İbn Rüşdə görə, anlayış yalnız mücərrədləşdirmə prosesində meydana çıxır ki, bu zaman eyni qrupa aid tək şeylərin fərqləri nəzərə alınmır, yalnız onları birləşdirənlər fərqləndirilir. O deyir: «Dərək olunan təbiət ikinci dərəcəli keyfiyyətlərinə görə fərqi, lakin öz-özlüyündə universaldır». İbn Rüşd ümumi anlayışlarda tək şeylərin önəmli keyfiyyətinin əks olunmasını görür.

Məlum olduğu kimi, Qəzali sübut etməyə çalışırdı ki, maddi aləmdə imkan mövcud deyil və o, subyektiv mənşəyə malikdir. Bu iddia ilə razılaşmayan İbn Rüşd göstərir ki, imkan materiyyadadır. İmkan – maddi aləmin daxili təhrikedici

gücüdür (impuls). Əgər intellekt şeylərdə hansısa müəyyən imkan barədə mühakimə irəli sürürsə, bununla o, materiyanın əbədi dəyişmə prosesinə daxilən xas olan konkret durumu fikrən canlandırır.

Qəzali gerçəklikdə səbəbiyyəti qəbul etmirdi. İbn Rüşd isə idealistin belə bir iddiasını «son dərəcə mümkünsüz» adlandırır. O deyirdi ki, əbədi hərəkətin sonsuz səbəbiyyət zəncirində səbəbi maddi aləmdə olmayan bir dənə də olsun halqa yoxdur. Onun fikrincə, hansısa sonuncu səbəb yoxdur. Əgər səbəbiyyət zənciri haradasa müvəqqəti olaraq qırılsa, materiyanın əbədi hərəkətilə bərpa olunur, lakin ixtiyari olaraq mümkün sayılan birinci sövqediciyə, Yaradana müraciət etmir. Hərəkətə gətirilmək üçün materiyanın heç bir xarici səbəblərə ehtiyacı yoxdur.

İbn Rüşd Tanrıdan irəli gəldikləri üçün səbəblərini qavramağın mümkünsüz olduğu bəzi hərəkətlərin mövcud olduğunu iddia edən ilahiyatçıları tənqid edir. O deyir ki, hətta təbiətşünaslığın hansısa prosesi aydınlaşdırma bilmədiyi hallarda da səbəb hissiyyatla duyulan, yəni mövcud olan şeylərdədir.

İbn Sina kimi İbn Rüşd də materiya və forma haqqında Aristotel təliminin idealistik tərəfini qəbul etmir. Onun fikrincə, maddi aləm mütəhərrik vahid obyektiv gerçəklikdir. Hərəkətin mənbəyi elə materiyanın özündədir. Forma materiyasız mövcud ola bilməz. Materiyadan xaricdə ona öz mahiyyətini aşılamaq bilən və bununla da hərəkət və inkişafda iştiraka məcbur edə bilən hər hansı bir «forma səbəbi» yoxdur. İbn Rüşd deyir ki, materiyanı onun özündə olandan başqa heç bir şey dəyişdirmir. Materiya formadan əvvəl mövcuddur, forma materiyanın təzahür formasıdır. Konkret predmetdə obrazla materiya vəhdətdə mövcuddur, lakin materiya bir çox obrazlar qəbul etməyə qadirdir ki, bu da, İbn Rüşdə görə, materiyanın qeyd-şərtsiz üstünlüyüdür.

Materiya təkçə formanı deyil, potensiyanı (imkanı – M.Z.) da doğurur. Potensiyanın materiyadan asılılığının müəyyənləşdirilməsi o cəhətdən də düzgündür ki, burada da İbn Rüşd yaradılma aktını istisna edir. Potensiya materiya ilə yanaşı müstəqil forma şəklində mövcud deyil. Dəyişilmək imkanı kimi, yaradıcılıq prinsipi də materiyanın özündədir.

Filosof deyir ki, materiya əbədi yeniləşmə, dəyişmə və inkişafdadır. Materiyayı öyrənmək – onun formalarının dəyişməsini araşdırmaq deməkdir.

Qəzalinin hərəkət edən istənilən cismin ondan kənarında yerləşən mühərriklə hərəkətə gətirilməsinin zəruriliyi barədə iddiasını rədd edən İbn Rüşd bildirir ki, hərəkət obyektiv xarakterə malikdir.

İbn Rüşd zamanı da hərəkət edən materiyanın obyektiv forması sayır. Onun fikrincə, hərəkətdə olan materiyanın əbədi aramsızlığı zamanın aramsızlığını şərtləndirir.

Hərəkətin mənbəyini, bununla da formanı materiyaya köçürən və buna İbn Sinaya nisbətən daha ardıcıl şəkildə əməl edən İbn Rüşd Aristotelin hərəkətin son mənbəyi barədə baxışlarındakı məhdudluğu dəf etmək üçün həlledici dəlili tapır. Bununla da, orta əsrlər Avropasına İntibah dövründə təbii biliklər əldə edilməsini asanlaşdıran materialist prinsip təqdim edildi.

İbn Rüşdün möhtəşəm xidməti ondan ibarət oldu ki, Aristotel və İbn Sina fəlsəfəsini əxz edərək, o, fəlsəfədə materialist istiqaməti aşkar etməyi və onu gələcək nəsillər üçün qoruyub saxlamağı bacardı. Görkəmli rus inqilabçı demokrati A.İ.Gertsen də bunu qeyd etməkdə tamamilə haqlı idi. O deyirdi ki, «Aristotel qədim dünyanın xərəbələri altında həmin ərəb onu dirildənə, zülmət və cəhalət dəryasına qər q olmuş Avropaya təqdim edənə qədər qaldı...».

İbn Rüşd fəlsəfəsi Qərbi Avropa ölkələrində geniş ya-

yıldı. XII əsrin birinci yarısında Toledoda Xarəzmi, Fərabı, İbn Sina və İbn Rüşdinin əsas əsərləri ərəb dilindən latın dilinə tərcümə edildi. XIII əsrin əvvəlində Fərabı, İbn Sina və İbn Rüşdün əsərləri Parisdə yayıldı. İbn Rüşd fəlsəfəsi Paris Universitetində aparılan fəlsəfi mübahisələrin mərkəzində dururdu. Bu mübahisələr panteist, materialist və ateist baxışlar sistemlərinin meydana çıxmasına yardımçı olurdu.

Paris Universitetində averroizmin görkəmli nümayəndəsi Brabantlı Siger ən görkəmli nümayəndələri Akvinli Foma, Böyük Albert və b. olan rəsmi katolisizm fəlsəfəsinə qarşı çıxış etdi.

İbn Rüşd fəlsəfəsini məhz Akvinli Foma təhrif etmiş və xristian teologiyasına bəraət qazandırmaq üçün bütöv bir baxışlar sistemi yaratmışdı.

Aristoteli və İbn Rüşdü Akvinli Foma ruhunda qanuniləşdirən kapitalizmlə kəskin mübarizə şəraitində, F.Bekon, Brabantlı Ster və Duns Skott İbn Rüşdün materialist təlimini inkişaf etdirdilər.

XIII əsrin sonunda Paris yepiskopu Tempye 13 averroist tezi lənətlədi. Lakin averroistlərin katolik kilsə tərəfindən təqib olunması averroizmin yayılmasının qarşısını ala bilmədi. XIV-XVI əsrlərdə averroizmin İtaliyada çoxlu tərəfdarı var idi (Pomponasi, Vanini, İkillini, Sabarella, Kremonini və b.) və o, materializm və allahsızlığın sinoniminə çevrilmişdi.

Artıq qeyd edildiyi kimi, bəzi Qərb fəlsəfə tarixçilərinin əsərlərində Şərq xalqlarının fəlsəfi baxışlarının elə əzəldən keyfiyyətsiz olması barədə qeyri-elmi, irqçi baxışları geniş yayılmışdır. Bu konsepsiyaları Asiya və Afrika xalqlarının daha çox inkişaf etməsi və onların milli-azadlıq hərəkatının güclənməsindən narazı olan Qərb fəlsəfə tarixçiləri təbliğ edirlər.

Şərq fəlsəfəsini Qərbi Avropa ölkələrinin fəlsəfəsinə

qarşı qoyan burjua alimləri sübut etməyə çalışırlar ki, Şərq fəlsəfəsi həmişə dinlə sıx bağlı olub, onun əsas metodu isə rasionalizm deyil, mistika idi. Onlar oxucularını inandırmağa can atırlar ki, Şərq xalqlarının fəlsəfi təlimləri təbiət elmlərindən ibarət olan təmələ əsaslanmır və yer üzündə ömür sürən insanın həyatı ilə maraqlanmırdı.

Şərq fəlsəfəsi tarixini belə təhrif edənlərin bu qəbildən olan mülahizələrinin heç bir elmi əsası yoxdur və onlar Fərabinin, İbn Sinanın, Ömər Xəyyamın, İbn Rüşdün və b. mütərəqqi fəlsəfi təlimləri ilə təkzib edilir.

Şərq xalqlarının fəlsəfə tarixində zəngin rasionalizm və materializm ənənələrinin olmasına ərəb Şərqinin Fərabidən İbn Rüşdə qədər bütün qabaqcıl mütəfəkkirlərinin traktatları dəlalət edir. Yaxın Şərq xalqlarının mütəfəkkirlərinin fəlsəfi baxışlarında rasionel və materialist elementlərin olması məhz onunla izah edilir ki, onların baxışları o dövrün təbiət elmləri ilə qırılmaz tellərlə bağlı idi. Əbəs yerə deyil ki, artıq İbn Sina elmlərə verdiyi klassik təsnifatda «birinci fəlsəfə»dən öndə, fəlsəfə elmlərinin təməli kimi, dəqiq elmləri və təbiət elmlərini göstərir.

Fərabî və İbn Sinanın təsiri altında olan dahi ərəb mütəfəkkiri İbn Rüşdün fəlsəfi əsərləri aydın şəkildə göstərir ki, Orta Asiya və İran xalqlarının fəlsəfəsində olduğu kimi, ərəb fəlsəfəsində də «konkret insan cəmiyyətinə», insanın həqiqi səadətə yetişə biləcəyi yollara canlı maraq var. Görkəmli ərəb sosioloqu İbn Xəldunun sosioloji təlimində isə ictimai həyatın inkişaf yolları barədə dahiyənə qeydlər var.

Bəzi Qərb tədqiqatçılarının Orta Asiya, İran və ərəb xalqları filosoflarının yalnız antik fəlsəfəni təqlid və şərh etməklə məşğul olmaları barədə iddiaları da həqiqətdən tamamilə uzaqdır. Əslində, həmin xalqların mütərəqqi nümayəndələri öz sələflərinə əsaslanaraq, dünya elmini yeni müddəalarla zənginləşdirdilər, onların materialist və rasionel meyillərini daha da inkişaf etdirdilər.



### 3. MÜSƏLMAN ŞƏRQİ DİNİ-FƏLSƏFİ CƏRƏYANLARI

#### QURAN FƏLSƏFƏSİ

İslam dininin ehkamları islamın müqəddəs kitabı olan Quranda öz ifadəsini tapmışdır («Quran» ərəb sözüdür, mənası «mütaliə», «oxumaq» deməkdir). Quran Tanrı tərəfindən Məhəmməd peyğəmbərə nazil olan ilahi vəhylərin məcmusudur. 114 surədən, 6236-dək ayədən ibarət olan Quranda əsasən dini, etik, tərbiyəvi, hüquqi, təsərrüfat xarakterli məlumatlar, qaydalar, qadağalar, göstərişlər vardır. Dini təlim mənbəyi kimi Quran müsəlmanlar üçün ikinci ən mühüm mənbə ilə – sünnə ilə tamamlanır. Sünnə isə hədislərdən (peyğəmbər haqqında rəvayətlər), icma, qiyas və rəydən ibarətdir. Quran fəlsəfəsinə əsasən, hər şeyin ilkin əsası və səbəbi Allahdır (Allah – ərəbcə «illah» - «səcdəgah» sözüdür). Bu bərdə Quranda deyilir: «Allahdan başqa allah yoxdur». Mövcud olan hər şey Allahın «Ol» («Kun») əmri ilə altı gündə (burada gün anlayışı, bizim üçün məlum olan 24 saatlıq vaxtdan fərqli bir zamandır. – M.Z.) yaranmışdır; Yer torpaqdan, göylər buxardan, heyvanlar sudan, şeytan oddan əmələ gəlmişdir. Qurana əsasən, maddi aləm öz mövcudluğunun yalnız başlanğıcında deyil, həm də sonunda zamanca məhduddur. Belə ki, maddi aləm əbədi deyil, keçicidir, yalnız «müəyyən müddət»də mövcud olacaqdır. Əvvəlcə buxar yığından ibarət olan səma, Allah tərəfindən 7 hissəyə bölünmüşdür: ən aşağı – Yerə yaxın səma ulduzlarla (göy cismləri) bəzədilmiş və gözətçilərlə təmin olunmuşdur. Quran Allahın qüdrətini təsdiq etmək naminə, materiyanın daxili

səbəblərindən törəyən inkişafı və təkamül prosesini inkar edir. Quranda deyilir ki, Yerdə və səmalarda mövcud olan hər şey – dağlar, dənizlər, çaylar, bitki və heyvanların bütün növləri – yağış və küləklər, ulduzlar, planetlər Allahın yaradıcılıq aktının birbaşa nəticəsidir. Allahın yaradıcılığının tacı – insandır. Allah insana öz nəfəsinin bir hissəsini vermiş, onu cövhər və gildən yaratmışdır. Lakin Allahın fəaliyyəti dünyanı onun bütün müxtəlifliyi ilə yaratmaqla məhdudlaşmır. Təbiətdəki bütün dəyişikliklər əvvəlcədən Allah tərəfindən müəyyən olunmuşdur və onun iradəsindən asılıdır.

Quran ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin təşəkkül tapmasına böyük təsir göstərmişdir. Buna görə də Quran vəhylərinin daha səciyyəvi dünyagörüşü təsəvvürlərini qeyd edək. Quran monoteizmin parlaq nümunəsidir. Quranda göstərilir ki, Allah vahiddir və hər şeyə qadirdir, kainat və onda mövcud olan hər bir şey Allah tərəfindən yaradılmışdır. Xilqət (yaradılma) Onun güc və müdrikliyinin «əlamət» və təzahürüdür, Onun səxavət və mərhəmətinin əlamətidir, çünki O, hər şeyi insanın mənfəəti üçün yaradır. O, heç nədən və qısa müddət içərisində – altı gün ərzində görünən dünyanı: səmanı, torpağı, işığı, suyu, qurunu, dənizi, bitkiləri, göy cismlərini, həşəratları, quşları, balıqları və insanı yaratmışdır. Allah Adəm və onun zövcəsini yaratdı, Adəm və bütün Adəm övladına buyurdu ki, Allahdan başqa heç kəsə boyun əyməsinlər, Ona pərəstiş etsinlər və ona tabe olsunlar. Lakin Adəm ilahi hökmü (qadağanı) pozdu və Yer üzünə endirildi. O, Allahdan bağışlanılmasını istədi və Allah onu bağışladı və insan qarşısında Yer üzündə yaşadığı müddətdə iki vəzifə qoydu: təbiəti özünə tabe etsin və öz-özünü, öz instinktlərini də tamamilə özünə tabe etsin. Bu vəzifələri icra etmək üçün Adəmin hər bir şeyi vardı: ağıl – biliklə nurlanmış ağıl və nəhəng yaradıcılıq imkanları. Lakin insan öz təbiəti etibarını ilə zəifdir və

əvvəlcədən özündə proqramlaşdırılmış istəklərə yol verərək Şeytanın fitnələrinin qurbanı olur. Bu zaman ona İlahi vəhy gəlir: «Amma əgər sizə Mənim tərəfimdən rəhbərlik gələrsə, hər kim Mənim rəhbərliyimin ardınca gedərsə, qorxusu olmayacaq və onlar kədərlənməyəcəklər» (Quran, 2:38).

Quran müsəlman təfəkkürünə fəvqəladə dərəcədə mühüm amil – İlahi ədalət haqqında ideyanı daxil etmişdir: Allah ədalətlidir və O, insanlara etdikləri, fikirləşdikləri və danışdıqlarının qarşılığını verir. Mühakimə (Qiyamət) günü «insanlar dəstə-dəstə çıxacaqlar və kim ki, zərrə boyda yaxşılıq etmişsə, onu görəcek və kim ki, zərrə boyda pislik etmişdir, onu görməyəcəkdir» (Quran, 99: 6-8). Bütün fərdlər özünəməxsus təfəkkür və davranış tərzi seçmək hüququna malik olduğu üçün öz hərəkətlərinə cavabdeh olmalıdır və həqiqətən də ədalətli Ali Məhkəmədə öz hərəkətləri üçün cavab verməlidir. Öz təbiətini dəyişməyə qadir olmayan insan, buna baxmayaraq, şüurlu surətdə xeyir və ya şəri seçərək və buna müvafiq surətdə mükafat və ya cəzanı seçərək öz hiss və seylərini idarə etməlidir. Allah insana əsas mənəvi məsələnin, onun yerdəki varlığı məsələsinin həllində tam azadlıq vermişdir. Lakin insanın məsuliyyəti də böyükdür – onun özündən başqa heç kim onun taleyini müəyyən etməyəcəkdir – yaxın və uzaq həyatda.

Bir ideal olaraq Allahın atributları haqqında Quran təlimi böyük etik məzmunu malikdir, Ona bənzəməyə çalışmaq insanın mənəvi kamilləşməsinin özək və hərəkətverici qüvvəsini təşkil edir. Əlbəttə, insanın ilahi ideala real surətdə nail olması prinsipcə qeyri-mümkündür, lakin buna can atmağın özü insanın qarşısında mənəvi inkişaf üfüqləri açır.

Daha bir məntiqi nəticə: təbiətin dərk olunması ilk olaraq islamda verilmişdir, çünki hər şey Allah tərəfindən yaradılmışdır və şeylərin və hadisələrin mahiyyətinə varmaq –

İlahi niyyət və fikrə sirayət etmək və Allaha yaxınlaşmaqdır. Bu cür yanaşma, həmçinin Quranın insanı nəcibləşdirən biliyə olan ehtiram dolu münasibətilə də dəstəklənir.

Biliyə möhtərəm münasibət təkçə rasionlizmin böyük yer tutduğu Quran vasitəsilə təşviq edilmir, həmçinin öz dini təfəkkür sistemində biliyə böyük əhəmiyyət verən peyğəmbər Həzrəti Məhəmmədin hədisləri tərəfindən də təşviq olunur. O, bilik axtarışını hər bir müsəlmanın dini borcu hesab etmişdir: «Bilik axtar, əgər o, hətta Çində olmuş olarsa belə». Dərk etməyə göstərilən səy, Həzrəti Məhəmmədin (s.ə.s.) nəzərincə, Allaha doğru yol açır: «Hər kim özü özünü tanıyarsa, öz hökmdarın tanıyır». «İnsanın o biri dünyada qüdrəti onun bu dünyada öz ruhunun qüdrətini nə qədər tanımasından asılı olaraq müəyyən olacaqdır».

Orta əsrlər ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin tarixçisi olan Q.Saymühəmbətova maraqlı sualla çıxış edir: ilahi din olan islamın yayıldığı regionda fəlsəfə və dinin nisbəti məsələsini necə şərh etməli? O öz sualının cavabını xristianlığın irəli sürdüyü dindarlıq formasından fərqli olan islam dindarlığının doqmatik hissəsinin xüsusiyyətlərində axtarır. İslam doqmatizminin səciyyəvi xüsusiyyətləri: birinci, Allahın «üç sifəti» haqqında xristian doqmatından uzaq olan olduqca ciddi monoteizm; ikinci, bir institut və ruhanilərin müəyyən iyerarxiyası kimi kilsənin mövcud olmaması, cəmiyyətin varlığının dini və dünyəvi başlanğıcı bölgüsünün olmaması; üçüncü, normativ və tənzimləyici aspektlərin əslində izahedici – rasionalist aspektlərə nisbətən üstünlük təşkil etməsi.

Bu xüsusiyyətlər müsəlman dünyasında intellektual vəziyyətin özünəməxsusluğunu müəyyən etmişlər: ilahiyyatın abstrakt (mücərrəd) doqmatik sistem kimi meydana gəlməsi üçün mühüm əsas olan ilahi, təbiət və insanın qarşılıqlı münasibətlər problematikasını istisna edən dini doqmalar və

monoteizmin rasionalist analizinə qarşı kəskin tənqidi münasibət. Müsəlman dünyasında ilahiyyatın Müqəddəs Kitabın rasionalistcəsinə analizi kimi məhdud inkişafı və əksinə, fiqh – hüquq elminin güclü inkişafının səbəbi budur. İlahiyyatın dini ehkamlar haqqında spekulyativ – (təcrübəyə əsaslanmayan) təlim kimi zəifliyinin səbəbi digər amillərlə yanaşı, orta əsrlərin müsəlman aləmində bu dövr üçün misilsiz səciyyəyə malik olan fəlsəfi təfəkkürün mövcud olması idi. Bu təfəkkür antiavtoritar, rasionalist, antiehkamçı, dünyəvi təmayüllü, təbiət elmi ilə sıx əlaqədə idi.

Bütün bunlar müsəlman şərqində islam dünyagörüşü sisteminin hüdudlarında və onun güclü təsiri altında fəlsəfənin inkişafı üçün zəruri olan mənəvi və intellektual atmosferin yaranmasına yardım göstərirdi. Bu xüsusiyyət sayəsində ərəb – islam aləminin fəlsəfi fikri orta əsrlərdə aşağıdakı cərəyanlar şəklində təzahür edirdi: 1) «Safliq qardaşları» təlimi; 2) rasionalist kəlam nəzəriyyəsi; 3) Şərq peripatetizmi; 4) sufizm.

## MÖTƏZİLİLİK

Əgər təriqətlərin yaranmasına səbəb ali hakimiyyət uğrunda əqidə ixtilafları olmuşdusa, fəlsəfi cərəyanlar Quranın məzmununun təfsiri və dərk olunması məsələsindən törəmişdir. Kəlamın tarixi rolu ondan ibarətdir ki, o, islamda fəlsəfi baza yaratdı və başqa dinlərə, sivilizasiyalara qarşı müsəlman birliklərinin hakim təbəqəsinin əlində ideologiya silahına çevrildi.

Quran şüurlarda düşüncə tərzini dəyişdirərək, insanları yeni dünyabaxışı ilə həyatı anlamağa sövq etmişdi. Beləliklə, islam dəyərləri müsəlman icmasının həyat tərzinin bütün sahələrinə, əxlaqına, məişətinə hopduqca daha sağlam təfəkkür forması da inkişaf etməyə başladı. Yeni düşüncənin inkişafı

ilə yanaşı, qədim mənbələr araşdırıldı, dövrə yararlılar yenidən bərpa edildi. Xüsusən qədim yunan filosoflarının əsərləri xilafət saraylarına ayaq açmağa başladılar.

Müsəlman Şərqi alimlərinin qarşısında ilk növbədə aşağıdakı problemlərin həlli və yaxud yozumu dayanırdı:

Allahın varlığı, onun ilahi keyfiyyətləri; Allahın zatının qədimliyi; Allahın atributlarının mövcudluğu; Alın yazısı və iradə azadlığı; Quranın yaranışı və s.

Bu suallar ətrafında gedən qızğın mübahisələr müsəlman ilahiyyatçılarını islam fəlsəfəsini yaratmağa sövq etdi. Birinci olaraq, cəbrilər mütləq alın yazısı ideyası ilə çıxış etdilər. Cəbrilər insanda iradə azadlığını inkar edərək onun müstəqilliyini tamamilə məhdudlaşdırdılar. Alın yazısının müsəlmanlar tərəfindən qeyd-şərtsiz qəbul olunmasını tələb edən cəbrilər belə bir fikri təlqin etməyə çalışırdılar ki, Allah insanları yaratmamışdan öncə onların gələcək taleyini müəyyənləşdirmişdir.

**Xalid Cəhni (VIII əsr)** adlı müsəlman ilahiyyatçısı cəbrilərin alın yazısı ideyasının əleyhinə çıxaraq iradə azadlığının da mövcudluğunu söylədi və qədəri (alın yazısı) iradə azadlığı ilə məhdudlaşdırdı. Quranın əzəliliyi məsələsində də, daha doğrusu, sonradan yaranıb yaranmaması ilə bağlı həm qədərilər, həm cəbrilər zidd mövqelərdən çıxış etdilər. Allahın atributları ilə bağlı mübahisələrdə qədərilər daha çox sifatlərə qarşı çıxış edirdilər. Sifatlər Allahın ilahi keyfiyyətlərinin şərhində daha çox ifrata vararaq onun insaniləşdirilmiş obrazını (ilahi insan) formalaşdırmağa çalışırdılar. Qədərilər isə əksinə, Allahı ilahi Ruh kimi qəbul edirdilər və onda hər hansı bir formanın qəbulunu inkar edirdilər. Cəbrilər isə Allahın öz yaratdığı ilə (Quran) qədim və əzəl olduğunu söyləyirdilər.

Qeyd olunan problemlərin həllində sistemli şəkildə nə-

zəri görüşlərlə çıxış edən təlim mötəzililik oldu. Mötəzililər qəderilərin iradə azadlığı ideyalarını daha dəqiq və mükəmməl sistem şəklində inkişaf etdirdilər. Mötəzililərin ən böyük xidməti ondan ibarətdir ki, onlar dini dərk etmək üçün şüuru (əqli) bir meyar kimi götürmüşdülər. Bu prinsip nəticəsində onlar təkallahlılıq ideyasını müsəlman icmasında daha da möhkəmləndirdilər.

Mötəzilili təlimində Allah insan düşüncəsində saf və müəyyənolunmaz tamlıqdır, öz yaratdıqlarına bənzəmir və insanlar tərəfindən dərk olunmağı qeyri-mümkündür. Allah adildir, xeyirxah işlər sahibidir. Şərin törədiciləri isə bəndlər özləridir.

Mötəzililiyin ən böyük tədqiqatçılarından olan Q.Şteyner çox ədalətli olaraq yazırdı ki, mötəzililik tarixi əhəmiyyət kəsb edir, belə ki, onlar sarsılmaz ortodoksiyanı dəf etməyə və islama yeni elementlər gətirməyə səy göstərirdilər.

Mötəzililiyin inkişafında bir neçə mərhələ müəyyən etmək olar. Birinci mərhələ, Əməvi xəlifəliyi dövrünə təsadüf edir. Həmin dövrdə mötəzililikdə küfrün ilkin əlamətləri özünü büruzə verir. Bunun əsas prinsipi ondan ibarətdir ki, insan təfəkkürü həqiqət axtarışında ilahi alın yazısı məfhumundan uzaq olmalıdır. Mötəzililik küfrünün ilk banilərindən biri iranlı Vasil ibn-Əta (700-749) idi. Mötəzililərin alın yazısı haqqında ehkama qarşı mübarizəsi, onların insan ağı və zəkasını idrakın yeganə mənbəyi və meyarı hesab etmələri o dövrdə müstəsna əhəmiyyətə malik idi. Onlar Yaxın və Orta Şərq xalqlarının mütərəqqi qüvvələrinin dünyəvi elmlər və fikir azadlığına doğru can atmalarını əks etdirirdilər. Mötəzililər bildirdilər ki, alın yazısı nəzəriyyəsi insan azadlığını inkar edir. Bu isə Allahın dünyada şəh mənbəyi olmasını etiraf etməyə gətirib çıxarır. Belə ki, əks halda şərin mövcud olan dünyada hakim olan digər mənbəyini tapmaq mümkün

deyildir. Amma əgər Allah şərin mənbəyidirsə, bəs İlahi xeyirxahlığın mütləq olması nədən ibarətdir? Mötəzililərin nəzərinə, bütün insan hərəkətlərinin əvvəlcədən fatalistcəsinə təyin olunması ideyası İlahi ədalət haqqındakı əhkama ziddir. Mötəzililər də öz sələfləri qədərilər kimi təsdiq edirdilər ki, insanın iradə azadlığını qəbul etməklə bütün bu ziddiyyətləri həll etmək mümkündür.

Mötəzililər Quranı qəbul edirdilər, lakin belə hesab edirdilər ki, onu Allahın mütləq mahiyyətinin təcəssümü (ifadəsi) kimi dəyərləndirmək olmaz. Onlar belə ehtimal edirdilər ki, Allah kəlamının əzəliliyinə etiqad Allahın ilkin başlanğıc olması, hər yerdə mövcudluğu və müxtəlif cür təzahürlərə malik olması haqqındakı təsəvvürə ziddir. Mötəzililər bu müddəanı sübut edərək Quranın mətninə əsaslanır və göstərirdilər ki, Quranda onların müasirlərinə çox yaxşı tanış olan bir çox cismlər haqqında heç bir məlumat yoxdur. Buna görə də Quranı «Allah kəlamı» hesab etmək olmaz. Mötəzililər bildirirdilər ki, Qurana hər cür səcdə və tərif axmaqlıq əlamətidir. İnsan özü Quransız Allahı dərk edə və Allah olmadan da xeyir və şəər törədə bilər. Mötəzililər alın yazısı haqqında islam təliminin tənqidini Quranın müqəddəsliyi və irəli olması fikrinin tənqidi ilə əlaqələndirirlər.

Mötəzililər, həmçinin Allahın atributları haqqında islam təliminə qarşı da çıxırdılar. Bu məsələdə onların baxışlarına Aristotel təlimi kifayət qədər təsir göstərmişdir. Allahın heç bir cisimdən ibarət olmaması haqqında mötəzililərin dəlillərində sonu olan və sonsuz haqqındakı Aristotel təliminin təsirini hiss etmək olar. Mötəzililərin nəzərinə, Allaha hər hansı sonu olan atributların şamil edilməsi onun hər yerdə mövcud olması, hər şeyə qadir olması və qeyri-məhdud varlıq olması kimi anlaşılmasına ziddir. Bu nöqtəyi-nəzərdən çıxış edərək, mötəzililər Allahın atributlarının çoxcəhətli olmasının inkarı-



na gəlib çıxırdılar.

Mötəzilə küfrü Orta Asiya və İran xalqlarının Əməvi xəlifəliyinin ideologiyasının doqmatizmi (ehkamçılığı) və konservatizminə qarşı mübarizə tarixində dönüş nöqtəsi oldu. Mötəzililər əməvilər tərəfindən çox sərt formada təqib olunur, buna görə də çoxu gizlənməyə və öz ideyalarını məxfi yaymağa məcbur olurdular. Xəlifəliyin hakim dairələrindəki mütərəqqi düşüncəli insanlar mötəzililərin ətrafında toplanırdılar. Bu dairələrin nümayəndələri xalq kütlələrinin xilafətə qarşı mübarizəsinə rəhbərlik edirdilər. Onlar Abbasilər adını qazanmış güclü ərəb siyasi qruplaşmasına xilafətdə öz hakimiyyətini bərqərar etməkdə köməkçi oldular.

Mötəzililərin Hindistan və antik Yunanıstan xalqlarının elmi və fəlsəfi əsərləri ilə tanışlıq onların qarşısında yeni dünya açdı. Yaxın Şərq xalqlarının mütərəqqi ənənələri, Demokrit, Epikür və Aristotelin fəlsəfəsi ilə yaxından tanışlıq Mötəzililiyə öz inkişafının yeni mərhələsinə daxil olmaqda yaxından köməklik göstərdi.

✓ Mötəzililərin ikinci nəslinin daha görkəmli nümayəndəsi Bəlx sakini **İbrahim ibn Səyyar ibn-Hani** (845-ci ildə vəfat edib) idi. O, tarixdə **Ən-Nəzzam** adı ilə tanınmışdır.

Q.Şteyner yazır ki, mötəzililər hərəkətinin ilk başlanğıcı islamın özünün təsirindən asılı olmayaraq baş vermişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz bu yeni təlimin sonrakı təşəkkülünə yunan fəlsəfəsi ilə tanışlıq xüsusilə böyük təsir göstərmişdir. Ən-Nəzzam bildirir ki, onlar yunan fəlsəfəsini öyrənmiş və onun baxışlarını öz sələflərinin təlimləri ilə birləşdirmişlər. Sonrakı dövrlərin bir çox tədqiqatçıları onun davamçısı olmuşlar. Təsdiq edə bilərik ki, mötəzililər təkcə Mənsur və Məmunun hakimiyyəti dövründə yaşayıb-yaratmış filosoflar və təbiətşünasların tərcümələrinin ilk oxucuları deyildilər, həmçinin yunan təhsilini yenidən işləyib

hazırlamağa, öz fikirlərini yeni bir yola çıxarmağa çalışırdılar.

Ən-Nəzzam da ilk mötəzililər kimi alın yazısı haqqındakı ehkama qarşı çıxır. O özünün Allaha dair mülahizələrində panteist təsəvvürlərdən çıxış edir. Onun nəzərinə, Allah həyatın hərəkətinin mənbəyidir. Kainat və insan hərəkət etmək üçün Allahdan təkan almalıdır. Dünyanın meydana gəlməsi zəruri olaraq Allahın özünün təbiətindən doğur. Buna görə də onu Allahın azad yaradıcılığının aktı hesab etmək olmaz. Ən-Nəzzamın fikrincə, dünya yaradılan və məhv edilən deyildir. Ən-Nəzzam da antik dövrdəki öz böyük sələfləri kimi dünyanın quruluşu haqqındakı sualın cavabını tapmağa çalışırdı. O, dünyanı sonsuza qədər bölünə bilən maddi cismlərin müxtəlif birləşmələri və parçalanmalarının nəticəsi kimi təsəvvür edirdi. Ən-Nəzzamın maddi cismləri Levkipp və Demokritin atomlarından fərqli olaraq biri-digərinə nüfuz etmək xüsusiyyətinə malikdirlər. Nəzəm sükutu inkar edirdi və təbiətdəki bütün dəyişiklikləri maddi cismlərin sonsuz hərəkət prosesi kimi dəyərləndirirdi. Bildirirdi ki, hərəkət və dəyişikliklər Allahın müdaxiləsindən asılı deyildir. Onlar maddi cismlərin səbəbiyyət əlaqəsi və qarşılıqlı asılılığından doğur.

**Əbu-əl-Güzeyl** (840-cı ildə vəfat etmişdir) mötəzililərin görkəmli nümayəndələrindən biridir. Onun nəzərinə, insan digər varlıqlardan fərqli olaraq dərk etmə qabiliyyətinə malikdir. O, taleyin əvvəlcədən müəyyən olunmasına dair islam təlimini yalnız o biri dünyaya şamil edərək bildirirdi ki, insan Qurandan asılı olmayaraq iradə azadlığına uyğun surətdə hərəkət etməlidir. O bildirir ki, insan Allahı müşahidələr və əqli nəticələrin sayəsində, kənar kömək almadan dərk etməlidir. O, həmçinin bilməlidir ki, nə yaxşı və nə pisdir, birinciyə doğru can atmalı və ikincidən uzaq durmalıdır.

Əbu-əl-Güzeyl mənəviyyatın islam dinindən asılı olmadığını sübut etməyə çalışırdı, bu isə o dövrdə görünməmiş bir cəsərət idi.

Mötəzili ideoloqları arasında görkəmli yer tutanlardan biri də **Məmər bin-Əbbad** idi.

Şəhristaninin verdiyi məlumata əsasən, Məmər bin – Əbbada görə, Allah heç bir xüsusiyyətlərə, hətta hər şeyi görə bilmək xüsusiyyətinə malik deyildir. O özü-özünü tanımağa (bilməyə) belə qadir deyildir, əks təqdirdə, ehtimal etmək olardı ki, dərk edən və dərk olunan eyni bir şeydir və bu, ağılasıgmazdır.

Əbbad taleyin əvvəlcədən müəyyən olunması tezisinə qarşı çıxaraq İlahi atributların olmaması haqqında təlimi məntiqi surətdə inkişaf etdirərək özünü dərk edən Allahın inkar olunması fikrinə gəlib çıxır.

Doğrudan da, Əbbad Allahı təbiətdə əridir və onun fəvqəltəbii başlanğıcını inkar edir, ruh və materiyanın ziddiyyətini barişdırır (aradan götürür), bu isə orta əsrlərdə mütərəqqi mahiyyət daşıyırdı.

Yunan fəlsəfəsinin artmaqda olan təsiri, mötəzili təliminin inkişafı ortodoks İSLAM ideoloqlarının ciddi narahatlığına səbəb olurdu. Əgər islamın hakim kəsildiyi başlanğıc mərhələdə Quran əhkamları etiqad kimi heç bir sübuta ehtiyac olmadan qəbul olunurdusa, indi dünyanın yaradılmasına, insanın bütün hərəkətlərinin Allah tərəfindən əvvəlcədən müəyyən edilməsinə, Yaradanın sarsılmazlığı və mütləq olmasına inam tərəddüdə məruz qalmışdı. Məmunun xələfi (varisi) Mütəvəkkilin (847-861) dövründə başlanmış ideya mübarizəsinə xas olan cəhət mötəzililərin kəskin təqibi islamın Abbasilər xilafətinin rəsmi etiqadı kimi təsdiq olunması idi. İngilis tədqiqatçısı D.Darmsteter Abbasilər xilafətində ideya mübarizəsini səciyyələndirərək belə yazır: «Elə bir

məqam olmuşdur ki, sanki islam fəlsəfə və azadfikirliyin qapılarını açmağa hazırıdı. Yustisian və xristianlıq tərəfindən Afinadan qovulmuş və Xosrovlar sarayında sığınacaq tapmış yunan fəlsəfəsi Bağdad xəlifələrinin (abbasilərin – M.Z.) sarayına nüfuz etdi – bir an içərisində liberal İslam meydana gəldi. Quranın mənşəyi haqqında sual qaldırıldı. O yaradılmışdır və ya yaradılmamışdır? O, müəyyən mərhələdə verilmiş vəhydirmi, yoxsa əbədi kəlamdırımı?

Xəlifə Məmun belə bir tezislə çıxış etdi ki, Quran yaradılmışdır. Kim ki, Quranın yaradılmadığı (Allah tərəfindən yaradılmadığı) qənaətində idi, onların hamısı çox ciddi təqibə rast gəldilər.

İdeya mübarizəsi zamanı iki barışmaz istiqamətin açıqca təzahür etdiyi şəraitdə xilafətin mürtəce qüvvələri elə bir ilahiyyətçi sistem işləyib hazırladılar ki, bu sistem müxtəlif antiislam cərəyanları zərərsizləşdirə bilərdi. Orta əsrlərdə Yaxın və Orta Şərq xalqlarının mütəfəkkiri Moisey Maymonid belə yazırdı: «...o əsrlərdə yaşamış alimlər görürdülər ki, dini ehkamlar filosofların fikirləri ilə açıqca və böyük ziddiyyət təşkil edir. O zaman islam elmi yarandı. Onlar din üçün faydalı olan müddəaları irəli sürürdülər, bu müddəalar etiqadın əsas doqmalarına qarşı yönəlmiş fikirləri təkzib etməyə qadir idilər».

Yaxın Şərq xalqlarının fəlsəfi fikir tarixində islam ideoloqu Əşərinin (873-935) rəhbərliyi altında dini-idealist sistem – kəlam fəlsəfəsi yaradıldı. Kəlam siyasi və ideoloji dəyişiklikləri mümkün hesab edir, lakin bunları ortodoksal islam çərçivəsində həll etməyi lazım bilirdi. İslam ehkamından, azacıq da olsa belə yayınma islamın əsaslarını dəyişdirmək kimi dəyərləndirilirdi. Kəlam ideoloqlarının bütün fəaliyyəti buna yönəlmişdi ki, mötəzililik və onunla birlikdə yunan fəlsəfəsi, xüsusilə də Aristotel fəlsəfəsi etibardan salınsın. Onlar tələb

etdilər ki, Allahın mütləq olmasına dair mötəzililər tərəfindən dağıdılmış inam bərpa edilsin. Alın yazısının əvvəlcədən müəyyən olunması nəzəriyyəsini müdafiə etmək üçün mütəkəllimlər ilk növbədə təbiət hadisələrinin qanunauyğunluğu və səbəbiyyət asılılığı nəzəriyyəsinə qarşı çıxdılar. Onlar bildirirdilər ki, səbəblər və nəticələr mövcud olur, lakin onların mövcudiyyəti Allah tərəfindən müəyyən edilir. Çünki Allah yerinə yetirilən fəaliyyətləri əlaqələndirmək adətinə malikdir, müəyyən hərəkətlər də onun özü tərəfindən yaradılmışdır.

## MÜTƏKƏLLİMLƏR

Mütəkəllimlər dünyanın əbədiliyi, təbiətdə baş verən hər bir şeyin obyektiv səbəbiyyət əlaqələri və qanunauyğunluğu haqqında təlimə qarşı çıxırdılar. Bununla da onlar dünyanın heç nədən yaradılması ideyasını nəzəri surətdə əsaslandırmağa səy göstərirdilər. Mütəkəllimlər çalışırdılar ki, Allahın azad iradəsinin dünyanı təkə yaratmadığına, fasiləsiz və birbaşa surətdə bütün hadisələrə təsir göstərməsinə, daima onları heç nədən yenidən və yenidən yaratmasına olan inamı möhkəmləndirsinlər. Mütəkəllimlər təbiət hadisələri arasındakı səbəbiyyət əlaqəsinin keçici olduğunu elan etmişdilər və keçmiş ilə indiki arasında, indiki ilə gələcək arasında, əvvəlki ilə sonrakı arasında hər hansı real əlaqənin olmadığını sübut edirdilər. Maymonid yazırdı: «...ehkamçılar, yəni mütəkəllimlərin irəli sürdüyü və dünyanın yaradılmış olduğu haqqındakı müddəalar baş-ayaq çevrilmiş dünya və təbiət qanunlarının dəyişdirilməsinə gətirib çıxarırdı...».

Belə bir nəzəri vəzifəni mütəkəllimlərə Aristotelin əsərlərindən Demokritin təlimi kimi məlum olan mütəkəllimlər tərəfindən istifadə olunan Pifaqor atomizmi icra etməli

idi. A.O.Makovelskinin qeyd etdiyi kimi, gerçəklikdə isə mütəkəllimlər Demokritin əsil atom təlimi ilə tanış deyildilər.

Demokritin atom sistemi determinizmi təsdiq və fəvqəltəbii səciyyə daşıyan səbəblərin təsirini istisna etdiyi halda, Pifaqor atomizmi Demokrit atomizminin zəif tərəflərindən, məsələn, atomların biri-birindən ayrı olması, materiyanın ümumi əlaqəsi və vəhdətinin olmaması təlimindən istifadə edərək, həcminə, formasına, gücünə görə fərqlənən və öz-özünə hərəkət etmək qabiliyyətinə malik olmayan atomların formalarının sayca məhdudluğu haqqında təlimlə çıxış etdi. Pifaqorçuların atom təliminə əsasən, atomlar müstəsna olaraq ilahi qüvvənin köməkliyi ilə hərəkətə gəlirlər. Bu nəzəriyyə Allahın qeyri-məhdud səlahiyyətlərinə bəraət qazandırılmasına gətirib çıxarmaq məqsədi güdüdü. Bununla da təbiət hadisələrinin səbəbiyyət əlaqələri və obyektiv qanunları haqqında təlimə ciddi zərbə vurulurdu.

Mütəkəllimlər atomlar haqqında bu idealist nəzəriyyəni mötəzillərin atom təliminin materialist elementləri ilə mübarizə aparmaq üçün qəbul etdilər. Mütəkəllimlərin Pifaqorun atom təlimindən hansı istiqamətdə istifadə etdiklərini anlamaq üçün biz müəyyən etməliyik ki, onlar atomu necə təsnif etmişlər.

Mütəkəllimlərin əqidəsincə, cismlər heç bir kütlə və həcmə malik olmayan, gözlə görünməyən və parçalanmayan atomlardan təşkil olunmuşlar. Maymonid yazır: «Onlar təsdiq edirlər ki, bütün kainat və orada mövcud olan hər bir cism çox nazik olduqları üçün bölünməz olan çox kiçik hissələrdən təşkil olunmuşlar».

Atomlar – dünyanın təşkil olunduğu nöqtələrdir. Cism zamanın bir atom cərəyanında mövcuddur. Cismin yaranması – atomların birləşməsidir və cismin məhvi – onların ayrılma-

sıdır. Atomlar və cismlər əbədi deyillər: «Onlar daha sonra deyirlər ki, bu hissələr əzəldən kainatda məhdud sayda mövcud deyillər. Daha sonra onlar bildirirlər ki, Allah istədiyi zaman bu substansiyaları nöqsansız olaraq yaradır və nəticədə onlar mövcud olmaya bilməzlər.

Mütəkəllimlər atomların qarşılıqlı olaraq nüfuz etməsini inkar və hərəkətin baş verdiyi boşluğun olmasını ehtimal edirdilər. Onlar inanırdılar ki, boşluq mövcuddur. Yəni bir və ya bir neçə fəza mövcuddur və orada qətiyyənlər heç nə mövcud deyildir. Belə ki, onlar hər cür cismlərdən azaddırlar və hər cür substansiyalardan məhrumdurlar. Əgər kainat bu hissəciklərlə dolu olsaydı, orada nə isə necə hərəkət edə bilərdi? Çünki təsəvvür etmək mümkün deyil ki, cismlər bir-birinə daxil olurlar. Bu hissəciklərin birləşməsi və ayrılması isə yalnız hərəkət vasitəsilə mümkündür. Buna görə də onlar nəyin hesabına olursa-olsun, boş məkan (fəzanı) qəbul etməlidirlər ki, bu hissəciklər birləşə və ayrıla bilsinlər. Bunun sayəsində hərəkətdə olan cism bu boş fəzada hərəkət edə bilər.

Mütəkəllimlər məkan və zamanca sonsuzluğu inkar edirdilər. Cismlər sayı məhdud və müəyyən olan atomlardan təşkil olunmuşlar. Beləliklə, cism dünyası zaman və məkan etibarilə məhdud olmalıdır. Maymonid mütəkəllimlərin həmin bu müddəasına işarə edərək yazır: «Zaman «indi»dən təşkil olunmuşdur; bu, o deməkdir ki, zaman çoxsaylı kiçik zamanlardan təşkil olunmuşdur və həmin kiçik zamanların qısamüddətli olması səbəbindən bundan artıq parçalanma bilmirlər».

Mütəkəllimlərin nəzəriyyəsinə görə, təkə substansiyalar deyil, məkan, zaman və hərəkət də atom quruluşuna malikdirlər. Məkan bir-birindən boşluq vasitəsilə ayrılmış məkan atomlarından ibarətdir; zaman da bir-birindən boşluq vasitəsilə ayrılmış zaman atomlarından təşkil olunmuşdur; hə-

rəkət isə bir-birindən sükut anları ilə ayrılmış hərəkət atomlarından təşkil olunmuşdur. Mütəkəllimlər məkan və zamanın sonsuzluğunu inkar edərək dünyanın əbədiliyini də inkar edirdilər.

Mütəkəllimlər bütün atomların eyni növlü olması və onlar arasında heç bir fərq olmaması fikrinə istinad edərək cismin hər hansı bir potensiyaya (iqtidar, qabiliyyət) malik olmasını inkar edirlər. Maymonid yazır: «Onlar deyirlər ki, hərəkət bütün bu bölünməz hissəciklərdən hər birinin bir atomdan qonşuluqda yerləşən digər atoma keçməsindən ibarətdir».

Mütəkəllimlər deyirdilər ki, əgər atom potensiyaya malik olsaydı, o, fəaliyyətin davam etdiyi müddət qədər atomda mövcud olardı. Lakin bu, onların nəzərincə, mümkün deyildir. Cismlərin daimi xüsusiyyətləri mövcud deyildir; xüsusiyyətlər yenidən və yenidən substansiyalara müsbət və mənfi aksidensiya (bir şeyin təsadüfi, keçici, müvəqqəti, əhəmiyyətsiz xassəsi) bəxş edən Allah tərəfindən yaradılır. Məsələn, kölgə cismin işıq şüaları üçün keçilməz olmasının nəticəsi deyil, ayrıca halda Allah tərəfindən yaradılır. Əgər biz parçanın bir hissəsini qara boyağa salsaq, o, ona görə qaralmayacaq ki, rəng (boyaq) ona nüfuz etmişdir, bəlkə ona görə qaralacaq ki, həmin anda Allah həmin cismə qara aksidensiya vermişdir.

Onlar, həmçinin deyirdilər ki, qanunauyğunluq hesab edilən şey insana şamil edilən «vərdiş»dir. Bu vərdiş mütləq deyildir: Allah istənilən vaxt cismlərin «adi» gedişini poza və möcüzə edə bilər. Buna görə də mütəkəllimlər dünyada müşahidə olunan hər cür fəaliyyəti, hər cür hərəkəti yalnız Allahın iradəsi ilə bağlayırdılar. Dünyanın mövcudluğu Yarıdan tərəfindən şərtlənmiş bir şey olduğu üçün cismlərdə hər cür hərəkət və fəaliyyət Allah tərəfindən nəzərdə tutul-



muşdur, həmçinin özünəməxsus özünü təyinetməyə malik deyildir. Bütün kainat, təbiətdəki bütün cismlər Allahın əlinə yalnız kortəbii alətlərdir və Allah onlardan istədiyi kimi istifadə edə bilər.

Mütəkəllimlər mötəzililərin rəasionalizmi və azad fikirliyinə zidd olaraq təsdiq edirdilər ki, insan nə azad, nə də fəaldır; insan yalnız və yalnız yaradanın sözbəxan (müti) ələtidir. Onlar deyirdilər ki, insan ağıl qeyri-fəal (passiv) və kordur; insan da Allah tərəfindən yaradılmış bütün başqa cismlər kimi daxili potensiyaya malik deyildir və yalnız Yaradan tərəfindən əvvəlcədən müəyyən olunmuş hadisələri yerinə yetirir. Bununla da, insan ağılının yaradıcı fəallığını real gerçəkliyi dərk etmək qabiliyyətini inkar edirdilər.

Kəlam Yaxın və Orta Şərq xalqlarının mütərəqqi fikirlərini cilovlayır, ləngidirdi. Çünki bu təlim elm və mütərəqqi fəlsəfəyə qarşı yönəlmişdi. İslamın müasir tədqiqatçısı Səid Müzafəddin Nədvî yazır: «Xəlifə əl-Vasiqin ölümündən sonra demək olar ki, bütün xəlifələr mötəzililərin əleyhinə çıxdılar, əleyhdarlardan bəziləri mötəzililəri yalnız ona görə təqib edirdilər ki, onlar rəasionalist idilər. Hökumətin cəza tədbirləri və Əbu-Həsən əl-Əşəri tərəfindən təbliğ olunan sxolastisizm metodu mötəzililiyə elə bir zərbə vurdu ki, bir yarım yüzillik müddətində bu təlim, demək olar ki, heçə endi».

Lakin islamın əleyhdarlarının heç bir təqibi elmi və fəlsəfi təkəkkürü boğa bilmədi. İslam tarixinin böyük tədqiqatçısı A.Müller yazır: «Bu, elə bir zaman idi ki, dindarların artmaqda olan məhdudiyəti daha artıq azadlıq və daha dərin daxili aləm tələb edən insanları getdikcə daha çox düşündürdü; belə insanın arxasında şiə cərəyanları və mötəzililərin gizləndiyi sufi mistisizmi özünə cəlb edirdi».

## İSMAİLİLİK

Şiəlik cərəyanı çoxlu təriqətlərə bölünə də, ismaililikdə üç xətt əsas götürülür: beşlik, yeddilik, onkilik. Beşlik tərəfdarları olan zeydilər imamlığın beşinci imamda başa çatdığını söyləyirdilər. Onlar imam Məhəmməd Baqirin qardaşı Zeyd ibn Əlini axırıncı imam hesab edirdilər. İmamilər içərisində sünnilərə daha yaxın olan zeydilər sünnilərlə şiələr arasında orta mövqe tuturdular.

Altıncı şiə imamı Cəfər əs-Sadiqin (700-765) nəzəri görüşlərinə tapınan onkiləri («Əsna Əşərə») bəzən «cəfərilər» adlandırırdılar.

İsmaililər içərisində ən böyük təriqət, siyasi və fəlsəfi nəzəriyyəyə malik ismaililər tarixdə daha çox məşhurdular. İsmaililər Cəfər əs-Sadiqin oğlu Məhəmməd ibn İsmaili (VIII əsr) sonuncu imam kimi qəbul edirdilər.

İsmailizmin inkişafı dörd mərhələdən keçmişdir: ilkin ismailizm, IX əsrin sonları; Misirdə yaranmış ilk Fatimi dövləti zamanı ismailizm; bu mərhələlər qərmətilərin adı ilə bağlıdır; ismailizmin parçalanması və İran mərkəzi Əlamutda (1257-ci ilə qədər) yeni formasının yaranması və Şərqi müxtəlif ölkələrində mövcud olan (əsasən Hindistanda, «canlı Allah» ləqəbli Ağa Xanın başçılığı altında) və bu günümüzə kimi yaşayan son ismailizm.

Yeddinci imamın varisləri olan ismaililərdə ən müqəddəs rəqəm məhz yeddidir. Onlara görə, bəşər həyatı yeddi peyğəmbər dövrü – kamilliyə gedən yolun mərhələləri ilə qeyd olunmuşdur: Adəm, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Məhəmməd və sonuncu gün Məhəmmədin dövrü olacaqdır. Daxili ismailiyə təliminə görə, dünyanın çoxtərəfli təzahürünün yeganə başlanğıcı vahidlikdir. Onun heç bir atributu yoxdur. İsmaililər insanlar ilə Allah (həqiqət) arasında imamın vasi-

təçiliyini zəruri hesab edirdilər. İsmaililərin ezoterik təlimi emonasiyanın yeddi mərhələsini ayırır: mütləq olan Allah, dünya zəkası, ali ruh, ilkin materiya (dörd ünsür), fəza, zaman və kamil İnsan. İmamlar məhz kamil insanlardır.

İsmaililərə görə, makrokosmosun (yəni, təzahürün yeddi mərhələsi) mikrokosmosla (yeddi peyğəmbər dövrü) birləşəcəyi, qovuşacağı məqam yalnız Qaim peyğəmbərin zühuru günündə mümkün olacaqdır. Ruhun əzəli və əbədililiyinə inanan ismaililər onun bir bədəndən digərinə keçməsi fikrini irəli sürürdülər.

İsmaili təlimində Quran mahiyyət etibarilə iki mənadan: zahiri (hərfi) və batini (məcazi) mənələrdən ibarətdir. Onlar birinci mənəni rədd edir, batini mənəni dərk etməyə çalışırdılar. Buna görə də əksər hallarda ismaililəri batinilər kimi tanıyırlar. Batinilər Məhəmmədi Quranın yayıcısı, Əlini isə ayələrin şərhçisi hesab edirdilər. Canlı aləmdə Dünya zəkasını təcəssüm etdirən kamil İnsan məhz Peyğəmbər, yaxud batinilərin adlandırdıqları Natiq ola bilər. Peyğəmbərin köməkçisi Samit isə, canlı aləmdə Ali Ruh təcəssüm etdirəndir və Peyğəmbər vasitəsi ilə söylənilən Tanrı sözlərinin (ayələr) daxili məzmununu açıqlamaq onun vəzifəsidir. Quran ayələrini təfsir etməyə Əlidən sonra yalnız imamların və ismaili mübəlliglərinin hüququ çatırdı.

İsmaili təriqətində siyasi təşkilatlar da yeddi dərəcədən ibarət idi ki, bunların fəaliyyətində də onlar aktiv iştirak etmişdilər.

## SUFİZM

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ərəbdilli fəlsəfə, öz ifadəsini həm də sufizmdə tapmışdı. Orta Asiya və Azərbaycan, Yaxın və Qrta Sərq xalqlarının tarixində sufizmin böyük əhə-

miyyəti olmuşdur. Sufizm nədir? «Sufi» ərəb sözüdür, «sufi» - yun, «sufiy» - yun plaş (xırqə) geyən deməkdir. Sufizm – islamın dini mistik təlimidir. O, VIII-IX əsrlərdə meydana gəlmiş və XI əsrdə Ərəb xilafəti ölkələrində geniş yayılmışdı. Sufizmin müxtəlif formaları mövcud olmuşdur: 1. Erkən sufizm. Onun səciyyəvi cəhəti ayrı-ayrı materialist elementlərə malik olan panteizmdir. 2. Asketizm və ifrat mistisizm. Sufizmdə bu forma neoplatonizmin, hind fəlsəfəsinin, xristianlığın bəzi ideyalarının təsiri ilə meydana gəlmişdi. Sufilər yalnız Allahın real surətdə mövcudluğunu sübut etməyə çalışır, gerçəkliyin cism və predmetlərini Allahın emanasiyası (süalanması) hesab edirdilər. Sufizmin ardıcılıarı həyatın ali məqsədini insan ruhunun Allahla mistik surətdə birləşməsində görür, Yer üzündə mövcud olan hər cür nazü-nemətdən əl çəkməyi lazım bilirdilər. Onların fikrincə, Allaha qovuşma ekstaz yolu ilə (vəcdə gəlmək) baş verir (yunanca «ekstaz» – yerdəyişmə, vəcdəgəlmə deməkdir). Ekstaz-ağıldan yüksək müşahidə deməkdir. Sufizmə görə, insanda ekstaz halı hisslə qavranılan şeylərdən imtina edildikdən, əql varlıq səviyyəsindən yüksəklərə qalxan zaman baş verir. Yalnız bundan sonra insan varlıqdan yüksək, vahid Allahla mənən təmasda olur. Allaha inam sufizmin əsas prinsipidir. Sufizm – özünəməxsus müsəlman teosofiyasıdır (teosofiya – yunanca «Allah» və «müdrilik»), geniş mənada – «Allahı mistik dərkətmə» deməkdir. Sufizm nöqteyi-nəzərcə, yeganə reallıq – Allahdır, qalan hər şey isə duyğuların insanı aldatmasıdır. İnsan nə vaxtsa Allahla bir olmuş, sonra Allahdan ayrılmış və tədricən get-gedə ondan uzaqlaşmışdır. Lakin Allahdan başqa digər bir gerçəklik olmadığına görə, bu uzaqlaşma da yalnız və yalnız xəyal olmuşdur. Yenidən Allaha mənən qovuşmaq üçün bircə addım atmaq lazımdır. Yəni insan özünün qeyri-real «mən»indən

kənara çıxmalı və əsl «mən»in insanda yaşayan Allah olduğunu dərk etməlidir. İnsanın Allahla qovuşmasını həyata keçirən bu qüvvə böyük məhəbbətdir, «ehtirasdan» fərqli olaraq, «özünü» tanımayan məhəbbətdir. Əgər insan bunu dərk etmişsə, deməli, məqsədinə çatmışdır. Buna görə də həqiqət yolunda ilk addım öz-özündən qaçmaq, Allahı dərk etmək və onunla qovuşmaqdan ibarət olmalıdır. Bunun üçün sufi bir sıra pillələrdən keçməlidir. Birinci pillə – şəriət adlanır (qanun), - İslam və müsəlman ilahiyyatının bütün göstərişlərinin dəqiq və səylə yerinə yetirilməsini tələb edir. Bu mərhələ həqiqi sufizmə getmək üçün hazırlıq və sınaq mərhələsidir. İkinci pillə – təriqət (yol) adlanır. Bu pillədə sınaq mərhələsini keçmiş və islamın göstərişlərinə əməl etməkdə kamilliyə nail olmuş insan həqiqət (daha doğrusu, mistisizm) yoluna ayaq basır. Bu yol sufini Allahla qovuşmağa gətirməlidir. Allahla qovuşmağa insan «mən»i mane olduğu üçün, sufi hər şeydən əvvəl, öz «məni»ni məhv etməyə nail olmalıdır. Bunun üçün insan xarici aləmdən, dünyəvi nə varsa, hamısından ayrılmalı, özünə qapılmalı, özünün daxili aləmi ilə, öz mistik hissləri ilə məşğul olmalı, özünü Allaha xidmətə həsr etməlidir. Bütün bunlara görə də sufizm asketizmi, tərki dünyahığı, ictimai həyatda fəal iştirak etməkdən imtina təbliğ edirdi. Üçüncü pillə – mərifət adlanır (idrak). Mərifət mərhələsində insan qəlbən kainatın Allahla vəhdətini, maddi aləmin xəyaliliyini və faniliyini, bütün dinlərin, həmçinin xeyir və şerin bərabərliyini və s. dərk edir. Üçüncü pilləyə yetişən sufi «arif» (bilici, dərk edən, müdrik) adlanır. Dördüncü, yekun pillə həqiqət adlanır. Yaxın və Orta Şərq ölkələrində sufizmin mahiyyətinin ümumi cəhətləri bunlardan ibarətdir. Bütün bunlar haqqında danışarkən, onu da nəzərə almaq lazımdır ki, bəzən sufizm cərəyanlarına materialist ideyalar nüfuz etmiş və son

nəticədə onlar panteist mahiyyət daşımışdır. Şərq panteizmi Allahın transsendent mahiyyətini inkar edir və onun təbii mahiyyətini təsdiq edirdi. Panteizmə meyl edən bəzi sufilər belə deyirdilər: «Allah mənəm, Allah sizinlə bizik». Belə sufiləri müsəlman aləmində təhlükəli kafirlər adlandırırdılar. Heç təsadüfi deyildir ki, «Mən-həqiqətəm», «Mənim kürkümdə Allahdan başqa heç nə yoxdur» ifadəsinə görə İbn-Mənsur əl-Həllac kimi sufi 922-ci ildə qətlə yetirildi. Sufizmin görkəmli nümayəndələrindən Əl-Qəzali və Əbu-həfs Sührəvərdinin də adlarını çəkmək olar.

### «SAFLIQ QARDAŞLARI VƏ VƏFA MUNİSLƏRİ» CƏMİYYƏTİ

X əsrin II yarısında Bəsrədə gizli dini fəlsəfi cərəyan - «Saflıq qardaşları və vəfa munisləri («İxvan əs-səfa və xül-lam əl-vəfa»)» cəmiyyəti yarandı. Bu cəmiyyətin üzvləri Zeyd ibn Rifəə, Əbu Süleyman Məhəmməd ibn Məşər Bisti (Müqəddəsi), Əbülhəsən Əli Harun oğlu Zəncani, Əbuəhməd Məhrəcani və Əvfi olmuşlar. Onlar tərəfindən 51 traktat yazılmışdır. Bu traktatlar həmin dövrün elmi və fəlsəfi biliklərinin özünəməxsus ensiklopediyası kimi qiymətləndirilə bilər. «Saflıq qardaşları» ümumi fəlsəfi məsələlərdə neoplatonizm mövqelərində dayanır, məntiq və fizikada isə Aristotele əsaslanırdılar. Onlar bütün dinlərin və fəlsəfi təlimlərin birləşdirilməsinin tərəfdarı idilər. «Saflıq qardaşları» cəmiyyətinin nümayəndələri deyirdilər ki, belə bir birləşmənin əsasında, dini yanılmalardan xilas etməyə qadir olan elmi və fəlsəfi biliklər durmalıdır. Onların fikrincə, mənəvi kamilliyə çatmaq üçün yunan fəlsəfəsi ilə müsəlman şəriətini (dini, məişət və vətəndaşlıq qanunlarını) birləşdirmək lazımdır. «Saflıq qardaşları»nın fəlsəfəsi mütərəqqi xarakter daşıyırdı.

Onların sistemi bütövlükdə idealist panteizm ruhuna malik idi. Buna baxmayaraq, onların yunan fəlsəfəsini, xüsusilə də Aristotelin naturfəlsəfəsini yaymaq cəhdləri o dövr üçün cəsarətli bir addım idi. Təsadüfi deyildir ki, müsəlman ruhaniləri «Safliq qardaşları»nı kafir hesab edirdilər. Buna görə də XIII əsrdə onlar tərəfindən hazırlanmış ensiklopediyanı yandırdılar.

«Safliq qardaşları» öz qarşılarında dünyəvi dindən asılı olmayan maarif və təhsilin yayılması, elm və fəlsəfənin hər-tərəfli inkişaf etdirilməsi vəzifəsini qoymuşdular. Q.Şteyner özünün mötəzililiyə dair tədqiqatında qeyd edir ki, onlar «Safliq qardaşları» ilə əlaqə yaratmışdılar. «Safliq qardaşları» öz tədqiqatlarında və Quranın nüfuzuna etinasızlıq göstərilməsində mötəzililərdən daha radikal idilər; lakin onlar bunu yalnız mötəzililər azad yol açdıqdan sonra etdilər.

Abbasilər xilafətinin parçalanması dövründə «Safliq qardaşları» dini etiqadlarından asılı olmayaraq, bütün mütərəqqi xadimləri birləşməyə çağırdılar. Bu cəmiyyətin çağırışlarından birində deyilirdi: «Biz qardaşlıq və ölkənin bütün ərazisi boyunca səpələnmiş ən yaxşı insanlardan ibarət dostlarımız vardır. Bizim aramızda valilər, vəzirlər, üləmələr, kاتبlər, alimlər, filosoflar, ədəbiyyatçılar vardır».

«Safliq qardaşları» iflası qəbul etmirdilər. Onlar deyirdilər ki, biz hər hansı bir etiqadın və ya dini təlimin əleyhdarı deyilik. İxvanlara müraciətən göstərirdilər ki, Allah sizə kömək olsun, siz hər hansı bir dini cərəyan və ya təlim əleyhinə çıxmamalısınız. Siz bir dini cərəyandan digərinin əleyhinə istifadə etməməlisiniz, çünki bizim məsləkimiz bütün dini fikirləri birləşdirməkdən ibarətdir».

«Safliq qardaşları» şiələr kimi sünniləri də əməkdaşlığa, nifrət etdikləri Abbasilər xilafətinə qarşı mübarizədə birləşməyə çağırırdılar. Onlar deyirdilər ki, Abbasilər dövlətinin hakimiyyəti bizim zəmanəmizdə sona yetirilməlidir. Onu dağıtmaq lazımdır. Bu xeyirxah işi «seçilmiş, nəcib, xeyirxah insanlar edəcəklər». «Safliq qardaşları»nın çağırışla-

rından məlum olur ki, onlar özlərini «seçilmiş alimləri sevən qardaş - dostlar» hesab edirdilər və həmin alimlərin köməyi ilə bu dövlətin dağılmasını lazım bildirdilər.

«Saflıq qardaşları» təliminə əsasən, bütün dini cərəyan və təlimlərin birləşməsi üçün insanlara dini yanılmalardan azad edəcək elmi və fəlsəfi biliklərə əsaslanmaq lazımdır. «Saflıq qardaşları» müraciətlərindən birində deyilirdi: «Şəriət cahillik və yanlışlıqlara qərq olmuşdur. Şəriətin fəlsəfədən başqa təmizlənmə yolu yoxdur, çünki fəlsəfə müdriklik, əminlikdir. Nə zaman ki, biz fəlsəfəni ərəb şəriəti ilə birləşdirəcəyik, o zaman da kamilliyə yetişəcəyik».

«Saflıq qardaşları»nın təqribən 50 müraciətnaməsi bizim dövrdə gəlib çatmışdır və onlar həmin dövrün elmi-fəlsəfi, ictimai-siyasi fikir ensiklopediyasını təşkil edirlər. Həmin bu ensiklopediyada elmi-fəlsəfi fikri etiqad ilə barişdırmağa cəhd göstərilmişdir.

Bütün bu müraciətnamələr dörd əsas hissəyə bölünür:

1) riyaziyyat və fəlsəfi elmlər; 2) təbiət və cisimlər haqqında elmlər; 3) psixoloji və rəşional elmlər; 4) ilahiyyatçı və dini qanunvericilik elmləri.

Birinci hissə 14 müraciətnamədən ibarətdir: burada hesab, astronomiya, astrologiya, musiqi, coğrafiya, tətbiqi incəsənət, sənətkarlıq, əhali haqqında və Aristotel məntiqinin əsaslarından bəhs olunur.

İkinci hissə 17 müraciətnamədən ibarətdir və burada da səma, dünya, yaranma və məhvəolma haqqında baxışlar əks olunmuş, minerallar, bitkilər, heyvanlar, insan bədəninin quruluşu, insan mikrokosmos kimi təsvir olunmuşdur.

Üçüncü hissədə 10 müraciətnamə öz əksini tapmışdır və burada ədədlər haqqında pifaqorçuların metafizik prinsipləri və aristotelçilərin rəşional prinsipləri, ilahi məhəbbət, dirilmənin təbiəti haqqında fikirlər və s. şərh olunur.

Dördüncü hissə mənəviyyat məsələlərinə həsr olunmuş



10 elmi əsərdən ibarətdir.

«Safliq qardaşları»nın müraciətnamələrində elmlərin özünəməxsus təsnifatı verilmişdir. Aristotelin təsnifatından fərqli olaraq, elmlər yüksələn xətt üzrə sadədən mürəkkəbə doğru yerləşdirilmişdir. Onların təsnifatına əsasən, elmlər bir neçə dərəcəyə bölünür: 1) riyaziyyat və məntiq; 2) təbiət elmləri, astronomiya və fizika; 3) mənəvi elmlər (psixologiya); 4) etika bütün elmlərin ən yüksək məqsədi kimi təsvir olunur.

«Safliq qardaşları» fəlsəfə sahəsində eklektik aqnostisizm mövqeyində dayanırdılar. Onlar dini teologiyayı neoplatonizm, pifəqorçuluq və sufi mistisizminin elementləri ilə birləşdirir və varlığı ədədlərin köməyi ilə şərh etməyə çalışırdılar.

«Safliq qardaşları» idrak nəzəriyyəsində təbiətsünaşlının tərəfində idilər. Çünki onlar elmi biliklərin fəal təbliğatçısı kimi çıxış edirdilər. Lakin «Safliq qardaşları» elmi biliklərin insanın mistik vəziyyətinin nəticəsi olduğunu təsdiq etməklə skeptisizmə uğrayırdılar. Bu fikir enmə və yüksəlməyə dair neoplatonizm nəzəriyyəsinə əsaslanırdı, həmin nəzəriyyə «Safliq qardaşları»nın metafizikasında mərkəzi yer tutur. Bu nəzəriyyəyə əsasən, Allah ali mütləq varlıqdır, hər şey ondan doğur və son nəticədə ona qayıdır. Enmə Allahdan ayrılma, yüksəlmə isə – Allaha qayıtma deməkdir.

«Safliq qardaşları»nın təsəvvürüncə, dünya vahid bir cismdir və onun mərkəzində ruh durur. İnsan bu dünya cisminin bir hissəsi, dünya ruhunun bir şüasıdır. Onlar deyirdilər: «Qardaş, sənin ruhun xüsusi ruhlardan biridir və dünya ruhundan doğmuşdur. O, həmin ruhla eyniyyət təşkil etmir və ondan fərqlənir. Sənin bədənin dünya cisminin bir hissəsidir». İnsan ruhu dünya ruhundan doğur, bütün insanların ruhu isə birlikdə götürüldükdə onların mütləq insan və ya bəşəriyyətin ruhu adlandırdıqları vahid substansiyanı təşkil edir. Hər bir ayrıca ruh materiyada yerləşir və tədricən ruha çevrilir.

«Safliq qardaşları» gerçəkliyin elmi və fəlsəfi dərk olunmasını zəruri hesab edirdilər. Onlar dünyəvi təhsilin tərəfdarları kimi elm və fəlsəfi bilikləri yaymağa çalışırdılar. Müsəlman nəzəriyyəçiləri «Safliq qardaşları»nın dərk etmənin elmin və fəlsəfənin köməyi ilə mümkünlüyü haqqındakı fikirlərini təhlükəli azadfikirlik adlandırırdılar.

Təsadüfi deyildir ki, «Safliq qardaşları» öz təhlükəsizliklərini təmin etmək üçün mütərəqqi baxışlarını gizli təbliğ edirdilər: onlar müsəlman ruhanilər tərəfindən təqib ediləcəklərinə ehtiyatla yanaşırdılar.

#### 4. MÜSƏLMAN ŞƏRQİ FİLOSOFLARININ FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

##### **Allah və İlk Başlanğıc problemi. İlahiyyat və Ontologiya. İnam və bilik**

Müsəlman ilahiyyatçıları Qurana istinadən **monoteizmi** islamın ən önəmli prinsiplərindən biri hesab edirlər, yəni Allahdan başqa allah yoxdur. Müsəlman ilahiyyatının başqa bir xüsusiyyəti də Allahın hər hansı formada olur olsun, insanlaşdırılmasının (**antropomorflaşdırma**) **qadağan edilməsi-dir**, çünki Allah varlığın xalis mücərrəd səciyyəli ən uca İlahi prinsipi kimi qəbul olunmalıdır. Mötəzililər bunu sübut etməyə çalışırdılar. Ancaq onların bu problemə xalis fəlsəfi cəhətdən yanaşmalarını ortodoks ilahiyyatçılar heç də həmişə alqışlamırdılar. Onlar deyirdilər ki, Quranda Allahın mücərrədlikdən uzaq adları mövcuddur (orada Allahın 99 adı var – Qüdrətli, Qadir, Rəhman və s.). Bu ziddiyyət kəskin mübahisələr doğururdu. Mötəzililərin küfrdə günahlandırıl-

malarına baxmayaraq, onlar bu məsələdə Məhəmməd peyğəmbərin təlimini daha dəqiq şərh edirdilər.

Xristianlıqda olduğu kimi, islamda da Allah dünyanın yaratıcısıdır. Bu fikrə şübhə edilmirdi. Lakin dünyanın quruluşu məsələsində isə müxtəlif fikirlər ortaya çıxırdı. Get-gedə üç başlıca baxış formalaşmışdır. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir:

- birinci baxış. Ortodoksal müsəlman ilahiyyatçıları teist mövqedə dayanırdılar. Onlar deyirdilər ki, Allah özünün yaratdığı təbii dünyadan yüksəkdə durur. Bəzi ilahiyyatçılar bu halda atomistik ideyalar irəli sürürdülər. Ancaq onların bu ideyaları yunan filosofları Levkipp və Demokritin atomistika təlimindən xeyli seçilirdi.

Mütəkəllimlərə (islam ehkamlarını məntiqi mühakimələrlə izah edənlərə) görə, ən kiçik bölünməz hissəciklər kainatda əbədi, öz-özünə mövcud olurlar, təbiətdə yeganə fəal başlanğıc olan Allah tərəfindən təkrar-təkrar yaradılırlar.

- ikinci baxış sufizm tərəfdarlarının (islamda mistik-fəlsəfi cərəyan) mistik panteizmi inkişaf etdirənlərin baxışlarıdır. Bu cərəyanın başlıca nümayəndəsi istedadlı filosof və şair **Mühəddin İbn Ərəbi** (1165-1240) idi. O, «Müdrilik inciləri» («Füsus əl-Hikam») əsərində «Varlığın vəhdəti» (Vəhdətəl-vücuda) konsepsiyasını işləyib hazırlamış, sufi ontologiyasını əsaslandırmışdır. Varlığın vəhdəti reallığın üç sahəsini əhatə edir. Mütləq – Allahın və Həqiqətin sahəsidir – hər cür varlıq ondan törəyir. Yaratmanın özü – obyektiv aləmin imkandan gerçəkliyə çevrilməsi kimi təsvir olunur. O, iki mərhələdən keçir. Yaradan öncə Adlar qatında görünür, sonra duyğusal təbiət aləmində. Adlar qatı – Mütləqlə Məhdud (təbii) aləmlər arasındakı aralıq varlıqdır. Ərəblərin «Adlar» dedikləri şey – universalilərin, yaxud ideyaların (eydosların) başqa bir adıdır. Aşağıda, Allah işığının kölgəsi qis-

mində təbiət qatı yerləşir. Allah tərəfindən bir dəfə yaradılmış bu qat yenidən ona qayıdıb Mütələq Birlikdə əriyəcək.

Əl-Ərəbinin fəlsəfi melodiyasında yeni platonçuluq akkordları aydın eşidilir. Bu da gözləniləndir, çünki yeni platonçuluqla sufi təsəvvüfü bir-birinə uyğundur.

- üçüncü baxış. Naturfəlsəfə panteizmi. Aristotel ardıcıl olan müsəlman filosoflar üçün xarakterik olaraq qaldı. Əl-Kindi ilk səbəbi ilahiliklə – bizim indi başa düşdüyümüz kimi – Allahla bağlamaq mövqelərində hələ qalırdı. Ancaq o, bununla belə, başqa ilk səbəblərin olduğunu da mümkün sayırdı. Sonralar əl-Fərabî onun bu fikrini yeni platonçuluğun emanasiyalar (şüalanmalar) doktrinası əsasında inkişaf etdirmişdir. Bu xətti fəlsəfi cəhətdən daha da inkişaf etdirən başqa bir görkəmli ərəb filosofu, təbiətşünas alimi və həkimi **İbn Sina** olmuşdur. O, bu fikirlərində həm Aristotela, həm də yeni platonçulara söykənmişdi.

İbn Sinaya görə, dünya ilk səbəb və təkanverici, hərəkətverici qüvvə kimi başa düşülən Allahın gerçəkliyi şüalandırmasıdır (emanasiyasıdır). O, belə hesab edirdi ki, bir silsilə şüalanma nəticəsində iyerarxik quruluşa malik ağıllar, ruhlar və cisimlər meydana gəlir. Maddi aləmin törənişi bir akt deyil, yalnız və yalnız bir prosesdir. Bununla da, İbn Sina təkamülçü baxışlara gəlib çıxırdı; yəqin elə buna görə də onu küfrdə, hətta ateizmdə qınayırdılar. Allahın təsiri altında hər şey imkandan gerçəkliyə çevrilir, zaman və məkanda var olur. Universalilər üç halda mövcud olurlar: 1) şeylərə çevrilənə qədər İlahinin ağılında; 2) onların mahiyyəti kimi təkce şeylərdə; 3) maddə halından sonra insanın ağılında – həmin maddələrin anlayışları kimi.

Universalilər problemini Şərq peripatetiklərindən düz iki yüz il sonra Avropada Akvinalı Foma da eynilə bu cür həll edir.

Şərq peripatetiklərinin fəlsəfi axtarışları həm ortodoksal, həm də mistik dünyagörüşlü ilahiyyatçılarda narazılıq yaradırdı. **Əl-Qəzali** ilahi ilk səbəbin rasionallıq yəndən araşdırılmasına qarşı kəskin tənqidlə çıxış edirdi. Onun fikrincə, Allahın dərkı yalnız şəxsi-fərdi ruhi təcrübə və mistik duyğulanmalarla mümkündür. Ən böyük ərəb-müsəlman filosoflarından olan **İbn Rüşd** isə bu məsələdə fəlsəfi ənənələri davam etdirirdi.

İlk başlanğıc və varlığın əmələ gəlməsi problemini nəzərdən keçirərkən İbn Rüşd aşağıdakı üç nüfuzlu konsepsiyaları araşdırır: onlardan ikisini o rədd edir. Onun biri kreasionizmdir, yəni Allah dünyanı heçdən yaradıb; ikincisi isə «gizli həyat» mənasını verən baxışdır (ərəbcədəki «əl-kumun»). Bu baxışa görə, yaratma – maddi obyektlərə forma verilməsindən ibarətdir. İbn Rüşd üçüncünü – Aristotelin fikrini «varlığın təbiətinə uyğun konsepsiya» adlandırır. O, elə ondan da çıxış edərək deyir ki, məkan məhdud olsa da, maddi aləm əbədi və sonsuzdur. Özü də əbədi olan Allah dünyanı yaradır – materiyaları imkandan gerçəkliyə çevirir. Forma materiyaya kənardan gətirilmir, əzəldən onun daxilində mövcuddur və yavaş-yavaş gerçəkləşir. Beləliklə, İbn Rüşd ontologiyaları dini izahlardan bir qədər uzaqlaşdıraraq materializmə yaxınlaşdırır.

İslam dünyasında (xristianlıq aləmində olduğu kimi) inamla (ilahiyyatla) əqlin (biliyin) fəlsəfənin qarşılıqlı münasibətləri məsələsi daim gündəlikdə dayanır. Məlumdur ki, Məhəmməd peyğəmbər biliyi imanın elmi hesab edirdi: «Bilik axtarışını hər müsəlmanın dini borcudur» deyən islam peyğəmbəri müsəlmanlara qəbr evinəcəni oxumağı tövsiyə edirdi.

Məlumdur ki, islam öncə dini-ilahiyyatçı təlim idi. Zaman keçdikcə onda rasionallıq ənənələri də formalaşır. Bu tə-

şəbbüsü qəderilər (ərəbcə: tale, yazı) başlamışdılar. Onlar islam ehkamlarını sərbəst şəkildə yozmağa çalışan müsəlmanlar idi. Onlar qəderilərin cəberilərlə (ərəbcədəki «cəbr» – məcburetmə sözündəndir) insanın iradə azadlığına meyli olması haqqında təlimləri müsəlman dünyasında rəşadətli mədəniyyətin əsasını qoymuşdur. Ancaq islam aləmində dini məsələlərə həqiqi araşdırıcı baxış mötəzililərdən başlanır; onlar ağlabatan biliklərin ardıcıl tərəfdarları idilər. Mötəzililərin təlimi **ortodoks ilahiyatçıların (Əhməd Hənbəl; VIII – IX y.)** kəskin hücumlarına məruz qalırdı. Rəşadətli xəttilər (banisi Əbül-Həsən əl-Əşəri; IX – X y.) tərəfindən davam etdirilmişdir. Sonralar bu xətt parlaq (həm də ziddiyyətli) şəkildə əl-Qəzalinin əsərlərində yaşadılmışdır. O, biliyi yüksək dəyərləndirir, ancaq onu yalnız ehkam yönündən anlamağa çalışır («rəftar qanunu» və «vəhy qanunu»). Maraqlıdır ki, Qəzali ağlabatan fəlsəfəni qınadığı halda, onun üsullarından bəhrələnilir. Mütəfəkkir öz baxışlarında ortodoks ilahiyat, sufi mistikası və rəşadətli fəlsəfəni bir-biri ilə birləşdirməyə çalışmışdır.

### **Kainatın mənşəyi və quruluşu haqqında təlimlər**

Müsəlman filosofları İlkin Başlanğıc haqda fikirlərini daim islamın əsas ehkamu **tövhidlə** bağlamışlar. Tövhid Qur'anın «Allahdan başqa tanrı yoxdur» (daha doğrusu, «Allahdan başqa allah yoxdur») kəlamında (vəhyində) təsbit edilmiş təkallahlılığını təsdiqləyir.

Mötəzililər (ərəbcə: «mötəzil» – «ayrılmışlar») Allahın hər hansı şəkildə antropomorf (insanabənzər) izahının əleyhinə çıxmışlar. Mötəzililər bir ağızdan demişlər ki, Allahın «nə bədəni var, nə ruhu, nə biçimi, nə canı, nə qanı, nə substansiyası, nə aksidensiyası; Onun nə rəngi var, nə dadı, nə

iyi. Nə istiliyi, nə soyuqluğu, nə nəmliyi, nə quruluğu, nə ucalığı, nə dərinliyi; O, bölünməzdir, zaman və məkansızdır...; O, daim olub, olacaq, bütün nəsnelərə qədərki Birincidir...; O... yeganə əbədi Varlıqdır».

Bir zaman Allahın ilahi iradəsi və nitqinin atributları ətrafında qızğın mübahisələr getmişdir. Bu cür atributların danılması ən pis nəticələr verirdi, çünki bu, insanın iradə azadlığını tanımağa və Quranın insan əsəri olması qənaətinə aparıb çıxarırdı (Allah Sözüünün əbədiliyi tezisinə zidd olaraq). Bununla belə, mötəzililərin dəlilləri o qədər inandırıcı görünürdü ki, xəlifə Əl-Məmun zamanında (827-il) Quranın məhz bu cür bir kitab olduğu rəsmi dövlət rəyi səviyyəsinə qalxmışdı.

Mötəzililərin Allaha aid etdikləri mövcudluğu olmayan varlığın yalnız bir anlıq əməl daşıyıcısı («Ol!» deyə «yaratmaq» əməli) sifəti Allahı dünyada baş verənlərə qarışacağı olmayan bir mücərrədiyə, abstraksiyaya çevirirdi. Buna görə də mötəzililərin küfrü kimi elan edilmələri təbii sayılmalıdır. Ortaq dəyərləndirmə ilə yanaşdıqda isə onlar müsəlman ruhani mədəniyyətinin inkişafında fəlsəfə müjdəçiləri rolunu oynamışlar.

Müsəlman filosofları əl-Kindi (800-873), əl-Fərabî (873–950), İbn Sina (980–1037), İbn Rüşd (1126–1198) antik dövr filosoflarına əsaslanaraq, Başlanğıc problemini işləmişlər. Şərq peripatetiklərinin görkəmli nümayəndəsi əl-Kindi Başlanğıcın ifadəsi üçün xalis fəlsəfi terminlərlə yanaşı, teoloji anlayışa – Allah sözünə də müraciət edir. O, Allahı İlk prinsip, Əbədi, bəzən isə həqiqi Vahid adlandırır. Onun fikrincə, bu Vahid (yaxud Tək) özü özünün səbəbidir, özü onun özündən qıraqda səbəbi ola bilməz. O, dəyişilməz, məhv edilməzdir, daimi kamilləşmədədir; bütün mövcudatdan uca-dır, bənzərsizdir; çoxluqdan uzaqda və hər hansı başqası ilə

birgəliyi, qoşalığı yoxdur; hər hansı formaya və materiyyaya malik deyil.

Antik fəlsəfi ideyaların yayılmasında və ərəb leksikonuna fəlsəfə terminologiyasının gətirilməsində əl-Kindinin xidmətləri danılmazdır. Ancaq bununla birlikdə, nəzərdən qaçmamalıdır ki, onun fəlsəfə ilə məşğul olması, yunanlarla maraqlanması, onu dünyanın yaradılmasına, dirilməyə, Allahın hər şeyi əhatə edən gerçəkliyinə, peyğəmbərlərin ilahi vəhylərinin önəmi haqqında baxışlarından döndərə bilməmişdir. Sonrakı Şərq peripatetikləri fəlsəfi dünyabaxış sahəsində nisbətən az ziddiyyətli olmuşlar.

Ərəblərin (Aristoteldən sonra) «ikinci müəllim» saydıqları əl-Fərabî Başlanğıcı Birinci (İlk) mövcudluq deyə səciyyələndirir, onu «əbədi, özü özünün səbəbi, öz substansiya və mahiyyətində var olan»<sup>1</sup> sayırdı. Əl-Fərabiyə görə, İlk səbəb «kamildir, zəruridir, yetərlidir, əbədidir, qeyri-maddidir, heç nə ilə əlaqədə deyil, heç nəylə ziddiyyətə girmir. İlk Varlıq birinci intellektdən başlayaraq, hər şeyi şüalandırır (emanasiya edir)». Böyük İbn Sina da bu ruhda düşünürdü: «Birincinin nə bənzəri var, nə əksi, nə cinsi, nə növ fərqi»<sup>2</sup>.

Dünyanı yaradıb, arasıkəsilmədən idarə edən Allahı transsendent sayan teizm müsəlman ilahiyyətçiliğinde Dünya ilə Allahı bir-birindən kəskin surətdə ayırırdılar – onlar deyirdilər ki, Allah – uca dərəcəli substansiyadır, Dünya isə yaradılmışdır, buna görə də daha alçaqdır. Bəzi mütəkəllimlər (kəlamçılar) müsəlman sxolastikası üçün ontoloji özülün atomistik variantını tövsiyə edirdilər. Onlar belə hesab edirdilər ki, «bütün Kainat, yəni onda mövcud olan hər bir cism ən kiçik bölünməz hissəcikdən ibarətdir». Mütəkəllimlər antik atomistlərdən fərqli olaraq, düşünürdülər ki, bölünməz hissəciklər Kainatda əbədi qalmırlar, Allah onları, Özü istədikcə, arasıkəsilmədən yenidən yaradır.



Onların fikrincə, «Şeylərin Təbiət qaydasına görə, substansional səciyyə daşıyan aləmdə sonsuz, əbədi heç nə olmasa da», yəni «sayı sonsuz olan cism və ya cismlərin əbədi varlığı mümkün deyilsə də», «aksidensiyaların sonsuzluğu» sübuta yetirilmişdir.

Mütəkəllimlər deyirdilər ki, predmetlərin daimi xassələri yoxdur, bunlar Allah tərəfindən hər dəfə yenidən yaradılır: «Allah sadə substansiya yaradanda onun içərisində həmin əşyaya gərək olan aksidensiyayı da yaradır». Ancaq aksidensiya o andaca yoxa çıxır, çünki o, iki məqam davam edə bilməz. Allah isə hər yeni anda həmin növdən olan aksidensiya yaradır. «Beləcə, arasıkəsilmədən bu aksidensiyanın qalması Allaha yararlı görünənə qədər davam edir». Yazı yazan insanın əlində qələmi tərpedən onun özü deyil: əldə və qələmdə görünən hərəkət Allahın bunlarda yaratdığı qabiliyyətə görə əmələ gəlir. Kəlamçılar belə bir ortaq nəticəyə gəlirlər: «Hər hansı bir tərpaniş törədə bilən cism mövcud deyil... hərəkətverici başlanğıc Allahdır».

Müsəlman teizminə qarşı dayanan qüvvə sufilərin mistik panteizmi olmuşdur. Bu baxış isə özünün ən dolğun ifadəsini «teosofiya mistisizminin apostolu», «ərəblərin ən böyük mistik dahisi» sayılan İbn Ərəbidə (1165–1240-illər) tapmışdır. Sonralar «vəhdətəl-vücuda» adlandırılan konsepsiya məhz onun əsərlərində, əsasən də «Füsus əl-hikam» («Müdrilik inciləri») əsərində işlənmişdir.

Vəhdətəl-vücuda (varlığın vəhdəti) konsepsiyasının monist prinsipi İbn Ərəbi tərəfindən iki planda nəzərdən keçirilir; bunları şərti olaraq, «kosmik» və «fenomenal» adlandırmaq olar. Varlığın Vəhdəti üç səviyyədə özünü göstərir: Mütləq, Adlar (arxetiplər), hadisələr aləmi (fenomenal aləm). Bunların birincisi özü-özlüyündə öz mövcudluğunu ehtiva edəndir. Qeyri-varlıqdan mövcudluq törəyə bilməz, əksinə,

o, mütləq Varlıqdır, onun özündən başqa qaynağı yoxdur. Bir sözlə, o, məhdudiyətsiz və şərtsiz mütləq varlıqdır. İbn Ərəbi birinci səviyyədəki bu varlığı Mütləq, Allah, Həqiqət adlandırır. O – yeganə məğzli, mahiyyətli gerçəklikdir (*həqiqidir*), mütləq kamillikdir; bütün mövcud gerçəkliklər onda «gizlənilir».

Allah hər şeydirsə, bəs onda yaşadığımız dünya nədir? O, «Allahın kölgəsi»dir. Bəs onun meydana gəlməsi nəyin nəticəsidir. Allahın Özünü aşkarlama yolu ilə öz mahiyyətini görmək istəyidir. Bu istək – Onun «təklilik kəmərinə», heç kəsin Onu tanımamasından, bilməməsindən, Adını dilə gətirməməsindən duyduğu iztirabdan qaynaqlanır. Dünya Allahın Özünü «tanıtmağa» çalışmasının nəticəsidir.

Bir çox başqa sufilər kimi, İbn Ərəbi də bu cür izahın əsasını müqəddəs hədislə bağlayır (müqəddəs hədis – Məhəmməd peyğəmbərə deyil, Allahın özünə istinad verilir). Həmin hədisdə deyilir ki, Davud peyğəmbər Allahdan dünyanı niyə yaratdığını soruşduqda Allah ona cavab verir: «Mən gizli bir xəzinə idim, aşkarlanmaq istədim. Dünyanı buna görə yaratdım». Bu hədisdən çıxış edən sufilər dünyanın əmələ gəlməsini Allahın öz gizli mahiyyətini aşkara çıxarmaq arzusu kimi yozurlar. Ancaq Allah özünü tam açıqlamır, daim nəyi isə «gizli saxlayır». O, qaranlığın pərdəsi arxasında gizlənilir; bu qaranlıq təbiət ruhlarıdır, çünki dünya nazik və qaba maddədən yaradılmışdır (Allahın özünü bu cür «aparması» vedantizmde *lila* kimi təsvirlənir; bu bir «ilahi oyundur» ki, onun gedişində Mütləq öz üzünə örtük – *mayya* çəkir).

*Vəhdətəl-vücudaçuların* baxışlarına görə, ilahi yaradıcılıq əməli Yaradanın yaratdıqları vasitəsilə aşkarlanmasıdır. Yaradıcılıq – imkanın təzahürə keçməsidir, yəni sonsuz imkanlar aləmində İlahi Varlığın ibarət olduğu zərurətin gerçəkləşmə prosesidir.

İlahi təzahürün (*ət-təcəllə*) iki səviyyəsini fərqləndirirlər: birinci, İlahi Varlığın Allahın adlarında və ikinci, hissiyyat aləminin konkret formalarında açıqlanması. Adlar, bir tərəfdən, Adlananla eyniyyət təşkil edir; digər tərəfdən, özlərinin konkret mənası ilə Ondan seçilir: hər ad Vahidin məqamlarından birini açıqlayır və özünün mahiyyət səbəbiyyətinə o biri Adlardan fərqlənir. Bu müəyyənlikdə hər Adın məhdudluğu, çoxalanlar sırasına aiddiyyəti üzə çıxır.

Adlar mütləq varlıqla (*mütləq vücud*), maddi aləmlə eyniləşdirilən məhdud varlıq (müqəyyəd vücud) arasındakı sferadır. Adlar Mütləqlə Dünya arasında vasitəçi kimi çıxış etməklə, birinciyə tabe, ikinciyə ağa mövqeyində olurlar, çünki Dünya onların törətdiyi, birbaşa törəmələrdir. İbn Ərəbi deyir ki, biz İlahi Adlara münasibətdə onların ilahi müqəddəsliyinin bəhrələriyik. Allahın adları işığa bənzəyir, bu işıq Onun kölgəsini Onun yaratdığı dünyaya yayır. İşıqsız kölgə olmur, işıq da onu şüalandıran ilk qaynaqsız olmur.

Allahın adları yalnız ilahinin sifətlərini təsbit edən teoloji kateqoriya deyil, həm də fəlsəfi universalilərdir. İbn Ərəbi onların Allahın mütləq varlığına nisbətini açıqlayaraq yazır: «Universalilər varlıqda təcəssüm etmədən də ölümlü və bilinən varlıqlar kimi ağılda mövcud olurlar»<sup>3</sup>. Və davam edir: «onlar gizli (*batin*) olduqlarından təcəssümlü-mövcudluqlu varlıqdan ayrılmazdır və bu cür varlığa malik olan nə varsa, hamısına müəyyənlik gətirir və hamısına təsir göstərir. Hətta o, başqa heç nəyin deyil, məhz onların təcəssümüdür».<sup>4</sup>

Böyük şeyx universalilər gerçəkliyinin vacibliyini dönə-dönə vurğulayır. O öz mövqeyini açıqlarkən insanilik universalisinə müraciət edir. Onun sözünə görə, bu universali hər bir insan fərdinin həyatında onun tərkib hissəsi kimi mövcud olmaqla, fərq və sayə isə malik olmamaqla fərdiyyətlərə təsir göstərir və xalis intellektual gerçəklik ol-

mağından qalmır.

İlahi adlar *qeyb aləmində* Allahın təzahürüdür, gerçək aləm (fenomenal dünya – *aləm əş-şahid*) isə Allah varlığının təcəssümüdür. Xalis, əsl və mütləq varlıq yalnız Allahdır, yəni Mahiyyətdir, dünya isə onun təzahürüdür. Varlığın birliyi (vəhdətəl-vücuda) eyni zamanda həm Allahın mövcud aləmə (fenomenal dünyaya) münasibətdə Allahın transsedentallığını, həm də ona daxildən xas olduğunu (immanentliyini) bildirir. İbn Ərəbi dünyanın İlahi Varlığa bənzəyişini rədd edən baxışları «avamlıq»<sup>5</sup> kimi səciyyələndirir. Transsedentliyin ardıcıl surətdə qəbul edilməsi dualizmə aparıb çıxarır. Vəhdətəl-vücuda konsepsiyasının ardıcılıları isə monizm mövqeyindən belə deyirdilər: «Sən – O deyilsən, sən bunu bilirsən, və sən – Osan: Onu sən burada, öz ətrafında Bağlı və Mütləq olaraq görürsən»<sup>6</sup>.

İbn Ərəbi dünyanın törəmə olduğunu, İlahi Varlıqdan asılılığını daim vurğulasa da, dünyanın gerçək olmasını – Allah Mütləqliyinin təzahür forması olmasını, zərurinin mümkündə gerçəkləşdirildiyini qəbul edir: «Allahın varlıq bəxş etdiyi bütöv kainat isə ruhsuz bədən (şəbahi müsəvvən) və buna görə də sanki cilasız güzgü idi»<sup>7</sup>. Allahdan törənmiş «tutum (qab)» ilahi axarı qəbul edir. Allahın təzahür imkanı sonsuzdur, ona görə də dünyanın əlvanlığı tükənməzdir. Allah təzahürlərinin forma sonsuzluğu daimi, arasıkəsilməz törəmə prosesləri ilə, Allahın xalis imkanı kimi mövcud olduğu təzahürsüzlük vəziyyətindən təzahür vəziyyətinə keçməsi ilə bağlıdır.

Beləliklə, dünyada mövcud olan əlvanlıq vahid Allah varlığından törəmədir. İbn Ərəbinin yuxarıda misal gətirilən sitatlarda platonçuluğun təsiri aydın görünür. Son misalda yəni platonçu ideya böyük şeyx tərəfindən, güman ki, antik dövrün son görkəmli nümayəndəsi olan Proklun (410–485)

təsiri ilə dilə gətirilmişdir. Proklun triadasında Vahid öncə özündə olur, sonra özündən kənara çıxır, sonda özünə qayıdır. Vəhdətəl-vücut sistemində fenomenal dünyada adi, sifətləri olmayan İlahi varlıq daim özünün ilk başlanğıc halına «qayıtmağa» cəhd edir: başdan-ayağa bütün gerçəklik yalnız təkcə bir Allahdan əmələ gəlir və ona da qayıdır.

Yuxarıda deyildiyi kimi, sufiliyin mistik panteizmi ilk öncə müsəlman ilahiyyətçiliyinə qarşı dayanırdı, ancaq o, peripatetiklərin naturfəlsəfə yönündə inkişaf etdirdikləri ontologiyadan da fərqlənirdi.

Əl-Kindi hələ ilk Səbəb və ya dünyanın yeganə səbəbi qismində Allah haqqındakı təsəvvürləri bölüşürdü. Bununla belə, o da Aristotelin təsiri altında, ilahiyyətçilərin kəskin etirazlarına baxmayaraq, «ikinci sıra» səbəblərin, əlaqələrin qəbulunu və araşdırılmasını zəruri sayırdı. Əl-Kindi özünün «Əmələgəlmə və yoxaçıxmanın ən yaxın təsirli səbəbləri haqqında risalə»sində «azad» və ya «tabe» səbəblərin fəaliyyətini təhlil edir. O təsdiq edir ki, yalnız ən uca, yəni səmavi göyəl (səmaya xas) sfera «korlanmır», generasiyanın dörd başlıca səbəbinin: istinin, soyuğun, nəmliyin, quruluğun təsirinə uğramır. Sonuncuların təsir etdiyi sahə – bütün Yer üzüdür.

Tanınmış astroloq və astronom olan Əl-Kindi (o, bu vəzifəni Abbasilərin üç xəlifəsi yanında daşımışdır) planetlərin və başqa səma cismlərinin Yer üzündəki həyata təsirini öyrənməyə böyük diqqət ayırırdı. Ancaq o, yunanlara bəslədiyi bütün rəğbətlərə baxmayaraq, artıq deyildiyi kimi, Quranın bir çox əhkamlarına, o cümlədən dünyanın yaradılması əhkamına da sadıq idi.

Əl-Fərabidən başlayaraq, Şərqi peripatetikləri emansıya haqqında yeni platonçu təlimi inkişaf etdirirlər. Əl-Fərabî yazırdı: «İlk Mövcudluğun varlığı sanki başqa şeylərin

varlığında axınlardan ibarətdir»<sup>8</sup>, bütün başqa şeylərin varlığı isə onların öz varlıqlarından axır. O, emanasiya – şüalanmaların sistemli, islam baxımından küfrlü, Proklidakına xeyli oxşar iyerarxiyasını verir.

Əl-Fərabî yazır ki, İlk Səbəbdən ikincinin varlığı törəyir, o da mütləq qeyri-cismani substansiya olub materiyanın içində yerləşmir (bu – ilk intellektidir). O öz mahiyyətini və İlk Səbəbi dərk edir. O, həmçinin İlk Səbəbdən nə isə əxz etdiyi üçün ondan da, zəruri olaraq, üçüncünün varlığı əmələ gəlir. Üçüncü də materiyanın içində yerləşmir – özünün substansiyası sayəsində intellekt olur. Ondan hərəkətsiz ulduzlar sferasının varlığı törəyir. Bir varlığın və ya intellektin başqasından bu cür törənmə prosesi onuncu intellektədək sürür və Saturnun, Yupiterin, Marsın, Günəşin, Merkürinin və Ayın sferalarına uyğun gəlir.

Ay sferasının varlığı ondan törəyən on birinci varlığın önündə gəlir. Bu, bir özül kimi, öz varlığı üçün materiya ehtiyacı olmayan üç növ varlığın sonuncusudur, yəni onlar intellektlər olmaqla, intelleksiyanın ağılla dərk etdiyi obyektlərdir. Bunun ardınca Yer üzündəki ya təbii, ya da yaradılmış varlıqların iyerarxiyası gəlir. Bunlara od, hava, su, torpaq, minerallar, bitkilər, heyvanlar və nəhayət, insan aiddir. Kosmik iyerarxiya insanla tamamlanır<sup>9</sup>.

Əl-Fərabinin ideyalarını İbn Sina inkişaf etdirib sistemə salmışdır. O, universiumun mənşəyini əbədi proses, yaxud Vahiddən (İlkdən, zəruri olandan) şüalanma (emanasiya) kimi təsvir edir. İbn Sinada oxuyuruq: «Birinci həqiqətən yaradılmış olan – şüurlu substansiyanı yaradır. Ondan da başqa şüurlu substansiya və Göy cismləri törəyir. Həmin bu şüurlu substansiyanın yanında Göy cismləri kamilləşir və o, artıq Göy cismi törətməyən hansısa şüurlu substansiya ilə tamamlanır. Elementar aləmin materiyası sonuncu idrakdan törən-

miş olmalıdır, bunda Göy cismlərinin də təsiri mümkündür. Ancaq forma-biçim onunla uyğunlaşmayana qədər bu, onun əmələ gəlməsinin qətiləşməsi üçün yetərsizdir. Bu dünyanın o üzündə dayanan şüurlu substansiyadan bitki, heyvan və şüurlu varlıq ruhları törəyir. Şüurlu substansiyalar varlığının ardıcılığı (sırası) şüurlu ruhla başa çatır. Şüurlu ruh cismani orqanların köməyi ilə və yüksək varlıqlarla bağlılıqda kamilləşməyə ehtiyac duyur»<sup>10</sup>.

Filosoflara qarşı ən ciddi təsir, müqavimət əl-Qəzalidən (1058–1111) gəlmişdir; onun ən önəmli əsərlərindən biri də elə «Filosofların ardıcılıqsızlığı» (Təhafut əl-fəlasifa)<sup>11</sup> adlanır. Əl-Qəzali əsl möminləri filosoflardan gözlənilən on altı metafizik və dörd fiziki yanlışda gizlənən təhlükədən çəkinməyə çağırır. Bu cür ilk «qorxulu» təsəvvür kimi o, dünyanın əbədi elan olunmasını göstərir. Əl-Qəzaliyə görə, Allahın iradəsi ilə dünya zaman içində var olmaq üçün yaradılıb.

Əl-Qəzalinin tənqidləri ərəb fəlsəfi fikrinin inkişafını ciddi itkilərə uğratmışdır. Ancaq yenə də müsəlman mühitindən «Şərq peripatetizminin» kökünü kəsmək mümkün olmadı. Əksinə, bəlkə də məhz bu tənqidi dəf etmək üçün, fəlsəfə sahəsində Aristotelin ən böyük müsəlman davamçısı İbn Rüşd yetişdi. İbn Rüşd öz fəlsəfi irsinin həcminə və qaldırdığı problemlərin zənginliyinə görə bütün islam mütəfəkkirlərindən irəlidedir. Bundan əlavə, yaradıcılığındakı iki məqam onu özünün böyük sələfindən Əl-Fərabidən və İbn Sınadan fərqləndirir: Aristotel mətnlərinin şərhindəki dəqiqlik və dərinlik (onu Akvinalı Fomaya qədərki orta əsrlər dövrünün ən görkəmli şərhçisi sayırlar); eləcə də fəlsəfə – din qarşılıqlı münasibətləri kimi əbədi problemi diqqətdə saxlamaq ardıcılığı. İbn Rüşd haqqında hələ ətraflı danışılacaq, hələlikse onun bizi maraqlandıran problemə baxışlarını gözdən keçirək.

İbn Rüşd «Aristotel metafizikasına böyük şərh»ində onun o dövrdə ən məşhur olan dünyanın mənşəyi haqqındakı nəzəriyyəsi üzərində dayanır. Birinci – dini, kreosionist nəzəriyyədir: Yaradan dünyanı heç nədən yaradıb. Bunun əksi olan əl-qumun (hərfən: «gizləndə olmaq») nəzəriyyəsinə görə, yaratma – biçimə salmaq (forma vermək) deməkdir ki, bu da maddi varlıqlar üzərində fəal intellekt tərəfindən aparılır (İbn Rüşd əl-Fərabini, İbn Sinanı da bu baxışın tərəfdarı sayır). Üçüncü baxış – Aristotələ mənsubdur; İbn Rüşd onu «ən şübhəli və varlığın təbiətinə ən çox uyğun» sanır və özü də dəstəkləyir.

İbn Rüşdə görə, «yaratma – əşyanı imkan halındakı mövcudluqdan gerçək mövcudluğa keçirməkdir»<sup>12</sup>, bu, «Hərəkətverici» – Qadir tərəfindən edilir. Yaratma Qadirə mahiyyət kimi deyil, yalnız aksidensiya kimi şamil edilə bilər<sup>13</sup>. İbn Rüşd yazır: materiyanı (onun varlığını) qəbul etməyən düşünür ki, Hərəkətvericinin hərəkəti (aktı) mövcudsuzluqla birbaşa və mahiyyətcə bağlıdır. Ancaq bu, belə deyil. Axı «əmələ gəlib yoxa çıxan şeylər üçün iki mahiyyət başlanğıcı – materiya ilə forma və bir aksidental başlanğıc – yəni mövcudsuzluq (olmama) əmələgəlmənin (əmələ gələnin) şərtidir, yəni ondan irəli bu olur: əmələ gələn şey mövcud (var) olmağa başlayanda onun olmama halı yoxa çıxır; o, yoxa çıxanda isə onun mövcudsuzluğu əmələ gəlir<sup>14</sup>.

İbn Rüşd ərəb peripatetiklərini, o cümlədən İbn Sinanı tənqid edib göstərir ki, onlar Aristoteli yanlış yozurlar. Məsələn, o, mahiyyətin öz «daşıyıcısı» olan əşyadan, məntiqi surətdə öncə, hətta ondan asılı olmadan mövcud ola bilməsi qənaətini yanlış sayır. Mahiyyət yalnız həqiqətən mövcud olduqda dərk oluna və müəyyən edilə bilər. İbn Rüşd belə hesab edir ki, İbn Sinanın yanlış mühakiməyə yol verməsinin səbəbi onun tərəfindən varlığın iki anlamının – gerçək, ya-



xud ontoloji və konseptual anlamlarının qarışıq salınmasıdır. Yalnız bu sonuncu dərk oluna və müəyyən edilə bilər. İbn Rüşd İbn Sinanın belə bir rəyini də bölüşür ki, materiyanın mövcudluğu təbiətdə (fizikada) olduğundan daha çox metafizikada özünü göstərir və guya təbiətin varlığı özlüyündə aydın deyil və sübuta möhtacdır. O, İbn Sinanın belə bir düşüncəsini də şübhə altına alır ki, son maddi səbəbin və ilk hərəkətvericisinin nümayişi fizikanın deyil, metafizikanın işidir. Əksinə, o deyir ki, metafizik dünyanın göstərilən iki son səbəbinin varlığı haqqındakı biliyi ilk öncə fizikadan əldə edir.

Kainatın mənşəyi, quruluşu sahəsində hind, Çin, islam aləmi düşüncəsində müşahidə edilən mənzərə bu ideya çoxluğunun hansısa vahid mövqeyə salınmasının mümkünlüyü və düzgünlüyünə bizim şübhələrimizi doğruldur; bunları yalnız şərti olaraq, hind, Çin, yaxud müsəlman «ənənəsi» adlandırmaq olar.

Əlbəttə, bir sıra ümumiləşdirici xarakterli qənaətlər də var ki, onlarla razılaşımaq da olardı. Məsələn, deyək ki, Çin fəlsəfəsi özünün ən qədim çağları üçün səciyyəvi olan təbiət qarşısında qorxu hisslərindən, onun hədələyici, nizama gəlməyən kaos olması haqqındakı təsəvvürlərdən təkamülə başlamışdır; buna görə də Çinin sonrakı dövr fəlsəfi dünyagörüşündə nizamlı, unversium axtarışında olmuş, orada insanın dərkə və rifahı üçün açıq, əlçatan fikir və əməl alqışlanmışdır.

Hind fəlsəfəsində heç nədən nə isə yaradılmasında İlahi idrakın rol oynamaması haqqındakı fikir də az mötəbər deyildir. Hind fikrində heç nədən yaratmaya, yəni sözün ciddi anlamında yaratmaya yer olmaması onun yalnız kosmoqonik deyil, həm də Allah, substansiya, zaman haqqındakı təsəvvürlərinin ən önəmli cizgiləridir.

Nəhayət, islam ontologiyasının Allahmərkəzçi (teosentrik) və kosmik olması haqqındakı fikir geniş yayılmışdır, çünki burada dinin əsasını təşkil edən başlıca prinsip – tövhid (Varlığın Birliyi) zəruri olaraq bütün mövcud varlıqların kosmik birliyini və Allahdan mütləq asılılığını nəzərdə tutur.

Bununla belə, qəti ümumiləşdirici qənaətlərdən əl çəkmək daha düzgün olardı. Birincisi, ona görə ki, bu cür qənaətlər tarix boyu həm xaricdən, həm də ənənə yiyələrinin – hind, Çin, müsəlman aləminin içərisindən müqavimətlə və etirazla qarşılanmışdır. İkincisi, ona görə ki, bu cür «kateqoriya» yanaşma bu kitabın məqsədinə uyğun deyil. Biz Şərq ənənələrini bütün əlvanlığı ilə verməyə çalışmışıq (giriş kursunun imkan verdiyi dərəcədə); bununla da oxucu üçün sərbəst qənaətə gəlmək imkanı yaratdığımızı düşünürük, bunu hər hansı hazır fikrə uymaqdan üstün tutmuşuq.

Ancaq onu da qeyd etməyi vacib bilirik ki, Şərq fəlsəfə ənənələrindən biri çox səciyyəvi olduğu üçün ona ayrıca diqqət ayırmaya bilmərik. Bu – insanın dünyadakı yeri məsələsidir. Burada Şərq fəlsəfi məktəblərinin (bütün əlvanlığı ilə birlikdə) baxışları ilə Qərb fəlsəfə məktəblərinin baxışları arasında tam bir əkslik müşahidə olunur.

### **İnsan problemi**

Müsəlman Şərqi mədəniyyətində xeyirxah insanın «sosial» modelinin kəskin normativliyi bütün mövcudatın uca Mütləqdən total asılılığı haqqındakı fatalistik baxışlara dayanır. İnsan taleyinin və fəaliyyətlərinin öncədən müəyyən edilmiş olması Quranın bir sıra ayələrində vurğulanır (6:39, 134; 7:188 və b.); ancaq Quranda kor fatalizmə uymamağa çağırış kimi dəyərləndirilə bilən deyimlər də var.

Fatalizm ideyası müsəlman teoloqları tərəfindən işlənib

hazırlanmış və islamın etik sisteminin əsasına qoyulmuşdur. Bu məqam əl-Qəzalinin əsərlərində özünün dolğun və parlaq ifadəsini tapmışdır. O özünün «İman haqqındakı elmlərin dirilməsi» risaləsində yazırdı: «Günəş, Ay, ulduzlar, yağış, bulud və Yer, bütün heyvanlar və cansız əşyalar, yazanın əlindəki qələm kimi, başqa qüvvəyə tabedir. İmza atmış hakimin öz imzasının yiyəsi olduğuna inanmaq olmaz. Həqiqət budur ki, onun əsl yaradıcısı Haqq-Təaladır. Haqq-Təalanın Özü demiş... «Atdığını atanda sən atmamısan, atan Allahdır»<sup>15</sup>.

Hələ ilk xəlifələr zamanı müsəlmanlar arasında «alın yazısı» ehkamı ətrafında mübahisələr düşürdü. Bu ehkamın içindəki ziddiyyətlər insanın öz əməlləri üçün məsuliyyət daşması prinsipi ilə bir araya sığmırdı. O, Allahın onun doğrulmasından da çox-çox öncələr müəyyən etdiyi hərəkətləri üçün cavab verə bilərmidi? Allahın hər şeyə qadirliyi ilə rəhimliyi və rəhmanlığını necə uyusdurmalı? Əgər O, hər şeyə qadirdirsə, xeyir də, şər də Onun iradəsiylə baş verir və deməli O, tam rəhimli, xeyirli deyil; yox əgər Allah mütləq xeyir olmaqla, həm də şərin qaynağıdırsa, deməli, O, hər şeyə qadir deyil və adamların taleyini də O müəyyənləşdirir.

Bu cür baxışlar öncə, *qədərilər* tərəfindən şübhə altına alındı. (Ərəbcədəki qəder – «tale, yazı» sözündən). Qədəriliyin mahiyyəti, ortaçağ müsəlman tarixçisi Əş-Şəhristaniyə (1153-ildə ölüb) görə, onun hər nə varsa, hamısının səbəbini tapmaq istəyində idi, bu isə gedib ilklənətiliyə, yəni Şeytana çıxırdı, çünki o, birincisi, yaradılışın səbəbini; ikincisi, dini vəzifənin yerinə yetirilməsindəki müdrikliyin nədən ibarət olduğunu; üçüncüsü, Adəmə səcdənin faydasının nədən ibarət olduğunu axtarırdı.<sup>16</sup>

Qədərilər insan iradəsinin azadlığını və onun öz əməlləri üçün Allah qarşısında məsuliyyət daşmasını tələb edirdi-

lər. Mötəzili ilahiyyatçıları da iradə azadlığına daha çox üstünlük verirdilər. Mahiyyətə mütləq fatalizm təəssübkeşləri ilə heç olmasa azacıq iradə azadlığı istəyənlər arasındakı polemika islamın bütün tarixi boyunca aparılmış, XIX–XX yüzilliklərdə daha da aktuallaşmışdır.

İslamın buddizm və daosizmlə bütün fərqlərinə baxmayaraq, hər üç təlimin «fərdiyyətçi» modeli arasında oxşarlıqlar var. Məsələn, buddizm ardıcılığının (bodhisattva) kamilliyi ilə sufi kamil insanının kamilliyi başqa insanlarınki ilə deyil, Buddaya və ya Allaha yaxınlıq dərəcəsi ilə ölçülür, çünki normativlərdən kənar, yaxud onlardan xeyli yüksək olan ideallıq meyarı (hətta din tərəfindən bəyənilmiş olsa belə) – bu dünyadan gəlmir, transsendent qüvvədən gəlir və eyni zamanda insan «mən»ində qapalıdır. Meyarın bu cür seçilməsi insanın bioloji-sosial deyil, təbiətüstü, ilahi mahiyyətinə üstünlük verilməsindən irəli gəlir.

Sufi nəzəriyyəsinə yozumuna görə, insanda Yaradanla yaradılanın ayrılmaz əlaqəsi var. Bu fikrin sübutu üçün böyük şeyx İbn Ərəbi Quran ayələrinə istinad edir: «Ey İblis, Mənim Öz Əlimlə Yaratdığımıza baş əyməkdən səni nə çəkindiridi? Mən onu ikiəlli yaratdığım Adəmə iki formanın xas olduğunun sübutu kimi yaratmışdım: üzərindəkini dünyanın gerçəkliyindən, içərisini ilahi ad və sifətlər cəmi kimi».

İnsan, növ anlamında – universiumun ən kamil varlığıdır. Hər cür başqa varlıq – Mütləqin saysız sifətlərindən (atributlarından) birinin bilinməsidir (ifadəsi anlamında), insan isə bütün ilahi təzahürlərin biçimlərini özündə qovuşdurur. Bütün varlıq, dünyanın bütün gerçəklikləri onda təzahür etmişdir. *Vəhdəti-vücut* sistemində insan mikrokosm olmaqla, bütün bəşəri aləmin – makrokosmun özünəməxsus bir ölçüsüdür. Hətta insan – Allahla dünya arasında bir əlaqə vəsiləsidir; o, kosmik varlıqla dünyəvi varlıq arasındakı birliyin

təminatçısıdır.

İbn Ərəbi insanı üzüyün qaşına bənzədir: o, Allahın öz inciləri üzərində həkk elədiyi möhürü, damğası, imzasıdır; buna görə də o, Allahın elçisi (*xəlifəsi*) sayılır, onun (insanın) yaratdıqları da möhür altındakı xəzinə kimi qorunur.

Sufilər Quranın «Göylərə, yerə və dağlara təklif elədik əmanəti (*cavabdehliyi*) götürsünlər boyunlarına. Götürmək istəmədilər, qorxdular. İnsan isə götürdü öz boynuna bu əmanəti...» ayəsini (33:72) insanın «İlahi qab» təyinatı olması kimi yozurlar. Öz uca təyinatına yaramaq üçün insan kamilləşmə əməli ilə məşğul olmalıdır. Çünki ürək Allah üzünün əks olduğu güzgüdürsə, insan onda Allahı seyr edə bilmək üçün güzgünü daim cilalı saxlamalıdır ki, Əksetdirən Əksetdirilənə uyğun olsun. Deməli, insan yaşamının anlamı daimi kamilləşmə tələb edən uca vəzifəni yerinə yetirməkdir. Bunun üçün yalnız toplumun cızdığı normalara əməl etmək – yetərsizdir. Qanun – bəşər varlığı üçün yalnız meyardır, Ali Varlıq məbədinə gedən yolçunun mayakı – müqəddəs ustadlardır.

Sufi iyerarxiyasında ən yüksək məqam *kamil insandır*. Əgər İbn Ərəbidə Kamil insan prinsipi əsasən (bəlkə də yalnız) **metafizik funksiyasını** daşıyır – təklə çoxluq, ümumi ilə fərd, mahiyyətlə təzahür arasındakı problemi yoluna qoyurdusa, nisbətən sonrakı çağlar sufilərin kamil insanında Allahla insan arasındakı ortaq vəsiləni əmələ gətirən **dini funksiya** önə çıxır.

Kamil insanda həm metafizik, həm də dini anlamların qovuşmasına yol verilməsi mənəvi kamillik prinsipini tərəfdarın intellektual səviyyəsinə uyğun formalaşdırmağa imkan vermişdir. Sufilik yolçularının çoxu sadə, savadsız insanlar olduğundan bu prosesdə meyar rolunu müqəddəs hamilər aparırdı. Onun yaşama, canlı timsalı örnək alınırdı. Bu halda

isə sufilər arasına yol tapmış yalançı, hökmlü-zəhmli insanlar inancıl, sadə, üzüyola sufiləri öz iradələrinə bağlaya bildirdilər.

Bütün bunlara baxmayaraq, sufizmdə mövcud olan nəzəriyyələrin və dini-fəlsəfi, bədii əsərlərin yaranmasında, eyni zamanda onları yaradan elmi kadrların yetişməsində sufi məktəblərinin təqdirəlayiq rolu olmuşdur. Sufi məktəbləri Şərqi mədəniyyətinə onlarla görkəmli elm xadimi, filosof, şair və yüzlərlə sənət incisi bəxş etmişdir.<sup>17</sup>

Kamil insan prinsipinin metafizik izahında humanist imkanlar da az olmurdu. Düşünülürdü ki, mənəvilik ölçüsü, xeyir və şər göstəricisi elə insanın özü ola bilər; o, özünü kamilləşdirər, öz əsl «məninə» yetə bilər: «Yolun məqsəd və anlamını özündə taparsan» (Əl-Fərid).

Kamil insan konsepsiyası ən azı iki səbəbdən ənənəvi islam təliminə uyğun deyil. Birinci, o qənaətə görə ki, insan ilahiliyin «qabıdır» və onun Allahla qovuşaraq öz əsl «mən»inə qayıtması mümkündür; buradan belə bir məntiqi nəticə çıxır ki, insanın da təbiəti ilahidir – bu isə Allahın mütləq transsedentliyi haqqındakı teist baxışla uyuşmur. İkinci, insanın öz gücü ilə kamilliyə çatma bilməsini təsdiqləmək – fatalçılığa meydan oxumaqdır.

Alın yazısının tam qəbulu kamilləşmə yoluna düşməyi düzgün hesab etmirdi – sufilər isə həm sözləri, həm də yaşamlarıyla kamilləşməyə çağırırdılar. Buradan da Qadir Allahla İradəli İnsan əksliyini sezmək zərurəti yaranırdı.

İbn Ərəbiyə görə, Allahın Qadirliyi Onun daim «Verən» olmasındadır: O, «bütün imkanların xəzinədarıdır». Ancaq böyük şeyx yalnız zərurəti ələ alıb, imkanı unudanlardan deyildi. O, imkanı danıb, yalnız mütləq zərurəti (məntiqi və ontoloji kateqoriya olaraq) qəbul edənləri «intellektual hünərsizlər» adlandırır. İbn Ərəbi insan iradəsi azadlığının əsası

nı onda görürdü ki, Allah insanı imkanlar xəzinəsi kimi yaradıb və o, bunları özü gerçəkləşdirməyə borcludur.<sup>18</sup>

Beləliklə, iradə azadlığı Allahın bəxşişi kimi yozulmuş olur. Uca Tanrı nədən özünün qadirliyini könüllü olaraq məhdudlaşdırır? – İnsanı «sınamaq» üçün. Yaradanın nəyinə gərəkdə bu sınaq – O, birbaşa alicənab edə bilməzdimi insanı? – İnsanın əsl nəcibliyini bu cür aşkarlamaqda xeyir var, çünki sufi şair Cəlaləddin Rumi demiş, «şirənin cazibəsini yeməyən təmizlik bir şeyə dəyməz». Ancaq başlıcası bu da deyil. Şərlə Xeyir mütləq Varlığın dolğunluğunun görünməsi üçün gərəklidir. Allah – hər şeydirsə, özünü kamilsizlik keyfiyyətində də, hətta təkzibə layiq keyfiyyətlərdə də göstərməlidir.

Guya Allah «insanların onu tanıması üçün» özünü təzadlı biçimlərdə təzahür etdirir, çünki gözqamaşdırıcı ilahi işığı, insanların onu görə bilmələri üçün, özünü qaranlığa qarşı qoyur. Bu fikir platonçuların belə bir düşüncələrilə səsləşir ki, şeylərin korlanması haqqında korlana bilən şeyin mövcud olması şərt ilə, şər haqqında isə xeyirin varlığı fonunda danışmaq olar.

Xeyirlə Şər qoşa ilahi sifətlərin – rəhim və qisasın obyektiv təzahürü kimi çıxış edir. Onlar mahiyyətə İlahinin özünü açıqlama diləyinin nəticəsidir, yəni bəlli anlamda səbəbiyyətə bağlıdır. Bu dünyada xeyirlə şərin varlığını təbii saymaqla yanaşı, həm də şərin dəf edilməsinin yersizliyi, mümkünsüzlüyü ilə barışmaq anlamına gəlir. Onda mövcud şərlə barışmaqdan başqa «çıxış» yolu qalmır; uca diləklər bəsləmək, səylər göstərmək, hətta fərdi surətdə kamilləşmək, ictimai tərəqqiyə can atmaq tamamilə əbəs görünür. Sufilər bunun haraya aparıb çıxardığını anladıkları üçün məsələni belə yoluna qoymağa çalışırlar: xeyir də, şər də obyektiv olsalar da, insan bunlar arasında seçim aparmaqda azaddır.

Cəlaləddin Rumi iradə azadlığını sərmayə ilə müqayisə

edir: ondan uğurla istifadə edənlər qazanc götürürlər; yaxşı istifadə etməyi bacarmayan, israfçılığa yol verənlər isə haqq-hesab günündə cəza çəkirlər. Rumi ilahi səbəbiyyətlə onu rədd edənlərin mübahisəsinin rasional yolla tükənməyəcəyini görüb deyirdi ki, bu söhbət ağıl sferasından ürək aləminə keçirilməlidir ki, Uca Tanrıya sevgidə tamam itən insan dənizin, yəni mütləq gerçəkliyin parçasına çevrilir və bundan sonra onun elədiyi kimi görünən hər bir tərpeniş onun özünə deyil, dənizə məxsusdur. Allaha sonsuz sevgilər insanın özünü elə dəyişir ki, iradə azadlığı onun yadından da çıxır; o, ilahi varlıqla tamamilə qovuşma halına gəlir, onda istə-istəməz düşünürsən «Həqq – mənəm...».

Mənsur əl-Həllac məhz bu cür təhlükəli (hər kəs üçün anlaşılıq olmayan) deyimi camaat qarşısında dilinə gətirirdi (bunun üstündə də 922-ci ildə camaat qarşısında edam edilmiş – asılmışdı). O, bu qənaətə gəlmişdi: «Onun Ruhü – mənim ruhumdur, mənim ruhum – Onun Ruhudur; O mənim istədiyimi istəyir, mən Onun istədiyini istəyirəm!» Rumi Həllacın «Həqq – mənəm»ini lovğa iddiası yox, böyük təvazökarlıq sayırdı: «Mən Allahın quluyam» deyən özünün də varlığını açıqlamış olur, yəni «mən» və Allah var; «Həqq – mənəm» deyən isə «Mən yoxam, var olan yalnız Allahdır» demiş kimidir.

Bir sözlə, sufiliyə görə, iradə azadlığı zahiri dünyəvi təsirlərdən arınmış şəxsin seçiminə uyğun fəaliyyətini nəzərdə tutur. Mənəviyyat meyarı rolunda xeyiri **şəxsin** öz ağılına görə seçməsi çıxış edir. Bununla belə, sufinin sərbəst iradəçiliyi məhduddur, şərtə bağlıdır, belə ki, yalnız seçilmişlər müstəqil mühakimə yürütməyə qabildirlər, çoxluq isə mürşidləri eşitməlidir.

Müstəqil mühakimə yürütmək haqqı kamillik yolunu keçməklə qazanılır; o, əzablı yaşamadan, çəkilən iztirablar-



dan Həqiqətə yorulmaz canatmalardan keçir. Yolun başa çatması *fəna* ilə – nirvanaya bənzər bir hal ilə sonulanır.

Müsəlman filosoflarının insanın prinsipcə kimliyi, kamil və ya comərd kişinin səciyyəsi barədəki təsəvvürləri dini ehkamlara qarşı mübarizədə və xeyli dərəcədə antik filosofların təsiri ilə formalaşmışdır. Nümunə kimi müsəlman Şərqi'nin fəlsəfi antropologiya sahəsində ən parlaq nümayəndələrindən biri olan əl-Fərabinin baxışları üzərində dayanaq.

Əl-Fərabî insanı varlığın dördüncü pilləsinə qoyurdu. İnsan doğulduğu andan onda özünü göstərən ilk bacarıq qidalanmadır, bunun ardınca istəyib-istəməmək, təsəvvür, sonda isə düşünmə bacarıqları gəlir. O, «düşünmə gücü» ilə intelleksiyanın ağılayatan (müyəssər) obyektlərini qavrayır, göyçəyi çirkindən fərqləndirir, incəsənətə və elmə yetir. Düşüncə gücü başqa güc və bacarıqların hamısını üstələyir.<sup>19</sup>

Əl-Fərabî özünə çağdaş təbabətin məlumatlarına əsaslanaraq, insan bədəni üzvlərinin funksiyalarını ətraflı təsvir edir, bu zaman beyinə (ürəkdən sonra) ikinci yeri verir. Maraqlıdır ki, filosof, kişiylə qarşılaşdırmada qadına aşağılayıcı münasibət bəsləyən islam ənənəsinin əksinə olaraq, təsdiqləyir ki, onlar (kişi və qadınlar) duyğu, təxəyyül və intellekt gücünə görə bir-birindən fərqlənmirlər.<sup>20</sup>

İnsan intelleksiyanın dərk edilə bilən obyektlərinə çatdıqda onda təbii olaraq, düşünmə, ölçüb-biçmə, xatırlama, əqli nəticələrə canatma və diləklər, istəklər baş qaldırır. «Dərk edilənə doğru canatma bütövlükdə iradə azadlığının əlamətidir» – deyə əl-Fərabî yazır. – Canatma sezmələrdən və ya təxəyyüldən əmələ gəlsə, iradə azadlığı ilə ortaq ad daşıyır; düşüncə və ya mühakimədən irəli gəlsə, məhz insana xas olan ortaq (terminlə) adlandırılır»<sup>21</sup>.

İntelleksiyanın dərk edilən ilk obyektlərinin insanda gerçəkləşməsi onun ilk uğurlarıdır. Onlar ona yalnız o niyyə-

tə verilib ki, o, özünün ən yüksək kamilliyi olan xoşbəxtliyə yetsin. Əl-Fərabî xoşbəxtliyi «özü üçün axtarılan nemət» adlandırır; xoşbəxtlik ondan ibarətdir ki, «insan qəlbi özünün mövcudluğu üçün materiyaya daha ehtiyac duymadığı kamilliyə çatır, çünki burada o, çismanilikdən uzaq olan varlıqlar cəminə, materiyadan ayrılmış substansiyalara qovuşur və beləliklə də, əbədi yaşayır»<sup>22</sup>. Xoşbəxtliyin bu cür müəyyən edilməsi kamilliyin yüksək qatına çatmış mistik yolçunun təsvirinə çox oxşayır. Ancaq filosofun alicənab şəhərin və onun alicənab sakinlərinin həyatına dair fikirləri göstərir ki, Əl-Fərabî üçün xoşbəxtliyin tamamilə sosial anlamı da varmış.

«Alicənab şəhər sakinlərinin baxışları haqqında risalə»nin leytmotivi insanın ictimai təbiəti mövzudur. «Yalnız bir-birinə kömək edən çoxlu insanın birləşdiyi, bunlardan hər birinin o birinin yaşaması üçün gərəkli şeyləri verdiyi yerdə insan təbiətən yetməli olduğu kamilliyə çata bilər»<sup>23</sup>. Alicənab şəhər, yəni ideal toplum, xoşbəxt yaşamaları üçün insanlara **azad seçim** şəraiti yaratmalıdır<sup>24</sup> «Sakinləri xoşbəxtliyin o biri dünyada olduğunu düşünən, bu dünya ömürlərində xoşbəxtliyin nə olduğunu bilməyən, ona can atmaq fikri heç vaxt ağıllarına gəlməyən» şəhəri isə filosof «avam» və ya «çaşqın» şəhər sayır<sup>25</sup>.

Əl-Fərabî alicənab şəhəri sağlam bədənə müqayisəyə çəkir; sağlam bədənin hər bir üzvü üzərinə düşən vəzifəni yerinə yetirir və nizamla işləyir. Filosof deyirdi ki, toplumda müəyyən iyerarxiya gözlənilməlidir. Ən üstə – başçı – bütün yerdə qalan vətəndaşlardan bacarıq və alicənablığı ilə üstün olan şəxs dayanmalıdır. Sonra öz keyfiyyətləri ilə ona yaxın olanlar gəlir; bunların hər biri öz durumu və bacarığına uyğun olaraq, başçının izlədiyi məqsədə yetməkdə yardımçı olan işləri görməlidir. Bunlardan da aşağılar bunların izlədik-

ləri məqsədə uyğun fəaliyyət göstərməlidirlər. Sonrakılar da bu qayda ilə – o həddə qədər ki, ən aşağılar gəlir – onlara xidmət edilmir, onlar xidmət edirlər<sup>26</sup>.

Alicənab şəhərə elə şəxs başçılıq edə bilər ki, birincisi, necə deyərlər, anadangəlmə idarəçi olsun; ikincisi, öz potensial bacarıqlarını gerçəkləşdirməyə iradəsi çatsın. Əl-Fərabiyə görə, insan o şərtlə insan olur ki, o, **hərəkətdə olan idraka** çevirməyə qabil və hazır təbii formaya düşür. Başlanğıcda onun idrakı iztiraba meyilli olur. Növbəti pillədə iztirablı idrak fəaliyyət göstərən idraka çevrilir, o da öz növbəsində qazanılmış idrakın təzahürünə doğru aparır. İztirablı idrak qazanılmış idrakın materiyası kimi çıxış edirsə, bu sonuncu da fəaliyyətli idrak üçün materiya olur. «Allahdan dolub daşan fəaliyyətli idraka qarışan maddəni iztirablı idraka Onun Özü tökür – qazanılmış idrak vasitəsiylə, sonra isə onun təxəyyül qabiliyyətini artırır bununla. Ondan daşıb, axıb gələnin hesabına insan biliklənir, filosof olur, kamil idraka yetir; Ondan axıb insanın təxəyyül qabiliyyətinə qarışan nemət isə insanı peyğəmbərə, öncəgörənə çevirir. Belə şəxs insan kamilliyinin ən uca qatına çatıb xoşbəxtliyin zirvəsində olur. Onun ruhu kamil olur, fəaliyyətli idraka çevrilir»<sup>27</sup>. Alicənab şəhərə başçılıq isə məhz bu cür şəxsə – imam adlanmağa layiq olan kişiyyə yaraşır.

### Dünyanın dərk edilməsinin yolları haqqında

Müsəlman dünyasının ruhani mədəniyyətinə xas olan filosofluq tiplərinin xaraktercə ən yaxın olduğu mədəniyyət Qərb mədəniyyətidir. Bu halın izahı üçün iki məqam xüsusilə vacibdir. Birinci, iki monoteist (təkallahlı) din kimi islamla xristianlığın çoxlu oxşar cəhətlərinin olması və öz növbələrində təkallahlı iudaizmlə sıx yaxınlıqları. İkinci, islamın fəl-

səfi ənənəsinin əmələ gəlməsinə yunan filosoflarının həlledici təsiri.

Quran və sünnə mətnləri belə deməyə əsas verir ki, islamda biliyə ən önəmli ruhani dəyərlərdən biri kimi baxılır. Rəvayətə görə, Məhəmməd peyğəmbər deyərmiş: «Bilik axtarışı hər müsəlmanın dini borcudur» və ya «Bilik dalınca Çinə qədər getməli olsan da – get». Məsələ isə ondadır ki, burada «bilik» deyəndə nəyi nəzərdə tuturlarmış və onun kökünü, qaynağını nədə görürlərmiş.

Artıq qeyd edildiyi kimi, müsəlmanlar arasında ilk «düşünüb-daşınan» və «üzə qayıdanlar» *qədərilər* idi. Onların öz rəqibləri – insanın iradə azadlığını rədd edən *cəbrilərlə* mübahisələri islamda Yazı mətnləri və rəvayətlər ətrafında qıvcıqlanmaların əsasını qoymuşdur. Bu polemika eyni zamanda həm dini ehkamçılıq sisteminin, həm də dini fəlsəfənin yaranmasına təkan vermişdir. Qədəri-cəbri mübahisələri polemika meydanı açmış, ilk mücərrəd problemi müəyyənləşdirmişdir – iradə azadlığı və qəzavü-qəder. Bunun ətrafında da teoloji ixtilaflar baş alıb getmişdir.

Araşdırıcılar qədəri-cəbri polemikasını bəzən Pelaqiya ilə Avqustin ardıcılıarı arasındakı mübahisələrə bənzədirlər. Ancaq buradakı bənzəyiş formal çalardadır. Diskursun problemi eyniydi, onun aparılma metodları isə başqaydı: qədərilərin intellektual cəhdləri obyektiv həqiqəti üzə çıxarmağa yox, qarşı tərəfin yanlışlığını sübut etməyə yönəlirdi. Onların tənqidləri neqativ, «sarsıdıcı» idi, pozitiv, «aydınlaşdırıcı» deyildi. Burada düşüncə və nitqi, daha doğrusu, öz rəyini inandırıcı və sübutlu göstərməyə çəkingən bir cəhd edilmişdi. «Aydınlaşdırıcı» tənqiddən fəal istifadə edilməsi tam ölçüdə mötəzilələrin üzərinə düşmüşdür<sup>28</sup>.

Müsəlman cəmiyyətində Allahın yolları, xeyir və şər in təbiəti haqqında rasionalizm kateqoriyaları ilə danışımağa ilk

dəfə onlar cəsərət etmişlər. Onların başlıca ilkin şərtləri: ağılla qarşı çıxan və insanların mənafələrini gözdən keçirən hər kəs Allaha qarşı çıxmış olur. Əş-Şəhristani (1153-ildə vəfat edib) yazırdı: «Onların fikri bu idi ki, insan müstəqil hərəkət etməyə qabildir, o öz hərəkətlərinin yaradıcısıdır – həm yaxşı, həm pis; o dünyada da öz əməllərinə görə cəza və ya mükafat alacaqdır»<sup>29</sup>. Şəhristani mötəzililəri «filosoflarla razılaşmaqda», «filosofların təlimlərinin şərhində mötədil olmamaqda», ilahiyyatı «şanlı keçmiş» unudura biləcək zərərli məşğuliyyət kimi qələmə verməkdə qınayırdı. Mötəzililərin «küfr»ü ənənəçilərin, ilk öncə Əhməd ibn Hənbəl və ardıcıllarının Abbasi xəlifə əl-Mütəvəkkil tərəfindən dəstəklənən tənqidləri nəticəsində bir müddət qınandı və rədd edildi. Bununla belə, bu cür sıxışdırmalar ilahiyyatçı axtarışları rasionallaşdırmaq cəhdlərini söndürə bilmədi. Mötəzililər din tarixində silinməz iz buraxdılar; məhz onların sayəsində ilk müsəlman ilahiyyatçıları və ekzoterik (xarici – hamıya aid olan) primitiv-idraksız ənənəçiliyi olan *əşərilik* meydana gəldi.

Əşəri doktrinasının ilk sistemli şərhini Əbubəkr Əl-Bakillah vermişdir. Onun «ət-Tamhid» əsəri biliklərin (elmin) təbiəti problemi ətrafında ilk müzakirələrə yol açmışdır. O, elmi «predmeti gerçəklikdə olduğu kimi bilmək» deyə müəyyən edir. Bilikləri iki qismə bölür: əbədi bilik – Allahı bilmək; keçəri bilik – idrak qabiliyyəti olan yaradılmışları bilmək (buraya insanlar, mələklər, cinlər aiddir). Sonuncu da öz növbəsində zəruri (yaxud intuitiv) və diskursiv biliklərə ayrılır.

Zəruri biliklər, diskursiv biliklərdən fərqli olaraq, şübhə altına alınma bilməz. Mötəzililərin ardınca da əşərilər rasional biliklərin önəmini qəbul edirdilər, ancaq onun hüdudlarını kəskin şəkildə daraldırdılar. Əşərilər iki əsas mə-

sələdə mötəzililərə qarşı çıxırdılar: a) vəhydən asılı olmadan Allahu dərk etmək olarmı? b) vəhydən öncə xeyir və şəri bilmək olarmı?

Müsəlmanlıqda rasionalist ilahiyyat ənənəsi ən parlaq və ardıcıl şəkildə əl-Qəzalidə özünü göstərmişdir. Onun «İnanc haqqında elmlərin dirilməsi» əsərində bilik problemi ilə bağlı ideyaları müsəlman aləmi ədəbiyyatının heç bir başqa nümayəndəsində yoxdur.

Əsər Məhəmməd peyğəmbərə aid edilən bir deyimlə açılır: «Biliyə can atmaq hər müsəlmanın borcudur». Qəzali bundan sonra bilik konsepsiyasını özünün necə başa düşdüyünü açıqlayır. O, «ağılın» dörd təyini barədə danışır. Birinci, insanı bütün canlılardan fərqləndirən keyfiyyətdir ki, insan onun köməyi ilə mücərrəd elm və biliklərə, mürəkkəb fikri sənətlərə yiyələnir. Qəzalinin fikrincə, ağıl işlətmək də «biliklərə aiddir – göz görmə ilə bağlı olduğu kimi, Quran və sünne də həmin qabiliyyətə aiddir, görmə günəş işığı ilə bağlı olduğu kimi»<sup>30</sup>.

İkinci, «ağıl bəzi zəruri biliklər deməkdir, məsələn, mümkünün mümkünlüyünü və mümkünsüzün mümkünsüzlüyünü bilmək kimi»<sup>31</sup>. Üçüncü, «təcrübə və yaşamlı səriştəyə çatmışlardan, ağıl dəryası adlandırılanlardan öyrənilən bilikləri» ağıl, idrak adlandırır. Nəhayət, ağıl, idrak – hərəkətlərin nəticələrini dərk etmək və deməli, «ötəri kefcilliklərə aparan meylləri» nəzarətdə saxlamaq bacarığıdır. Ağılın (idrakın) bütün dörd təyininin ümumiləşdirməklə deyə bilirik ki, ağıl Allah tərəfindən insana verilmiş xoşbəxtlik cövhəridir<sup>32</sup>. İnsanlar biliyə məhz bu verginin sayəsində yetirlər.

Əl-Qəzali tamamilə ciddiyyət və əminliklə deyir ki, «şübhədən xaric son nəticə biliyin davranış Elminə və vəhy Elminə bölünməsidir»<sup>33</sup>. Beləliklə, burada yalnız dini buyuruq və ehkamları bilməkdən söhbət gedir. Metafizik problemlərə

gəldikdə isə onlar ağılla dərk edilə bilməz. Məsələn, «insan gözdənkeçirmə, öyrənmə, sübutlar gətirmə yolu ilə<sup>34</sup> Quranın «Allahdan başqa Allah yoxdur, Məhəmməd onun Elçisidir» deyimini özü üçün aydınlaşdırmamalıdır». Əl-Qəzalinin fikrincə, «insanın ona qətiyyətlə, büdrəmədən, şübhə və həyəcana düşmədən inanıb əmin olması yetər, bu isə yamsılama, dinləmə ilə, öyrənməyə və sübutlara ehtiyac duymadan ola bilər»<sup>35</sup>. İnsan adətlərin üzərində də düşünməməlidir; o bunları yalnız bilməli və gündəlik yaşamında bunlara əməl etməlidir.

Əl-Qəzali inanır ki, insanların üreyindəki inam anadan gəlmədir; adamlarsa «gen düşüb unudanlara» və «düşünüb yadasalanlara» bölünürlər. Quranda isə deyilir: «Mübarək bir Kitabdır Sənə nazil etdiyimiz. Ayələri barədə bir düşünüb-daşınalar, öyüd ala ağı olan kimsələr» (38:28). Bir sözlə, burada yalnız **etiqad** biliyindən<sup>36</sup> danışılır və Peyğəmbərin olduğu söylənilən bir qənaətə uyğundur: «Ağıllı o kəsdir ki, Allaha inanır, Onun Elçilərinə inanır və Ona səcdə qılır»<sup>37</sup>.

Əl-Qəzali müsəlman ilahiyyatını, sufiliyi, ismaililiyi və fəlsəfəni, yəni islam düşüncəsinin əksər yönlərini tənqidi baxışla gözdən keçirir. Onun tənqidinin başlıca hədəfləri – filosoflar arasında ən çox Aristotel, əl-Fərabî və İbn Sinaadır. Maraqlıdır ki, bir zaman o, idrakın fəlsəfi yolunun baştutmazlığını sübuta çalışarkən özü daim təkzibin fəlsəfi yolu ilə gedir, yunan məntiqinin üsullarına sıx-sıx əl atır. Buradan da təzadlı bir hal ortaya çıxır: şübhəsiz, fəlsəfə təkzibçisi olan Əl-Qəzali fəlsəfənin inkişafına da böyük təsir göstərmişdir.

Özünün həqiqət axtarışının hərəkətverici qüvvəsi məhz şübhəçilik (skepsis) idi. Əl-Qəzalinin şübhəçiliyi o qədər güclü idi ki, bəzən araşdırıcılar onu intellektual şübhəçiliyin zirvəsi sayır, Yumdan hələ yeddi yüz il öncə dialektika ülgücü ilə səbəbiyyət torunu söküb-tökdüyünü, insanların nə səbəbi, nə nəticəni bilmədiyini, yalnız bunların bir-birinin ar-

dınca gəldiyini bildiklərini söyləyirlər və Qəzalidən sonra «Yuma öz ağzını yummağı» məsləhət görürlər.

Müsəlman fəlsəfəsinə təsirini layiqincə dəyərləndirməklə yanaşı, bu ortaçağ filosofunun baxışını modernləşdirməkdən də çəkinməliyə, çünki o, həqiqətin dərkində fəlsəfənin önəmini dərk etsə də, biliyin daha yüksək və etibarlı qaynağı olaraq mistik vəhy zövqünü inadla vurğulayırdı. Bütövlükdə deyə bilərik ki, Əl-Qəzali öz çağdaşlarına bəlli olan dərkətmə baxışlarının hamısını tənqid etməyə cəhd göstərmişsə də, onların hamısını «sintezləşdirməyə» də çalışmışdır və müsəlman ilahiyyətçiliğini sufiliklə bərişdirən və bu sonuncunu «ilahi elm» qatına yüksəldən məhz o olmuşdur.

Sufilik – mistik bir təlimdir və onun irrasionalizm mövqeyindən çıxış etməsi də təbiidir. Sufilərin əsərləri «rasionalistlərin» tənqidi ilə doludur; onlar idrakı intuisiyanın ayağına verirlər ki, bu da guya sufilərin fəlsəfəyə qarşı olmaları təsəvvürü yaradır. Əslində isə onların tənqidləri fəlsəfi rasio-nalizmə qarşı olmaqdan çox, teoloji qənaətlərin rasio-nal yolla əsaslandırılmasına qarşıdır.

Müsəlman ilahiyyəti Allahın transsedentliyi üzərində israr etməklə, Mütləqin dərkinə əngəlləyir. Allahda insanın ayrı salınması müsəlmanı Quran «bilgiləri» dairəsinə məhdudlaşdırır. Sufi isə, Haqq-Təalanın dərkedilməzliyini düşünsə də, yaxınlaşb Ona qovuşmağı mümkün sayır.

Sufinin insana mikrokosm kimi baxması, onu «ilahi üstürləb» sayması insanı islam ilahiyyətinin layiq gördüyündən çox-çox yüksəklərə qaldırır. İlahiliyin qoruyuculuğu məhz insana «tapşırıldığı» üçün də o, Mütləqə yetə bilər. Onun «avamlığı» isə öz təyinatını «unutmasındadır»; elə buna görə də o, xəzinəni özündən başqa hər yerdə axtarır.

C.Ruminin dini-fəlsəfi poeması olan «Məsnəvi»də öz dostu ilə bağda gəzişməyə çıxmış sufi təbiətin gözəlliyini



seyr etmək əvəzinə, təkliyə çəkilir. Dostunun «niyə başını aşağı salıb oturubsan, ilahi şəfqətin nişanələrini seyr eləmir-sən?» sözüne sufi cavab verib deyir ki, o nişanları öz üzərində görmək daha yaxşıdır.

Həqiqətə özünüdərk yolu ilə yetmək barədəki sufi qənaəti sufilərin daim təkrarladıkları öz «mən»ini unutmaq, yox etmək çağırışları ilə təzadlı görünə bilər. Ancaq burada ziddiyyət yoxdur, çünki fenomenal «mən»in unudulması hesabına əsl, mütləq «mən»in üzə çıxarılması önə çəkilir.

Evi uçurub, divarı dəlib çıxdım açığa

Ki, əvəzində Kainatı alım.

Sinəmin altında, içimdə yaşar

Bütün dərinliklər, Göylər qübbəsi.<sup>38</sup>

Fenomenal «mən»in «ölümü» mahiyyətli biliyin yolunu açır; orada isə subyekt-obyekt ayrılığı olmur, vahid olan həqiqət dərk olunur.

İnsanın nə kimi dərkətmə vasitələri var? Sufilərə görə, ağıl dərkətmənin yalnız məhdud sahəsində müsbət rol oynayır. Onun qənaətləri son dərəcə aldadıcı olan duyğu orqanlarının göstəriciləri əsasında çıxarılır. C.Rumidə («Məsnəvi»də) qaranlıq tikiliyə salınmış fil haqqında bir hekayə var. Adamlar qarşılarındakı obyektin nə olduğunu anlamaq üçün əllərini ona sürtürlər. Xortumuna toxunan birisi onu su borusu sayır; ikincisi filin qulağına əlini sürtüb onun iri yelpik olduğunu söyləyir; üçüncü adam filin qıçlarını əlləşdirib bunu sütun adlandırır; dördüncü isə filin belinə əl çəkəndə onu padşahın taxtı sanır. Hekayədən çıxan sonuc: duyğu orqanlarımızın şəhadətləri dayaz və qeyri-həqiqidir.

Sufilər ağılın dərkətmə qabiliyyətinin statik xarakterinə də diqqət yetirirlər. Onlar xatırladırlar ki, «ağıl» sözü «ikal» («buxov», «çidar») sözündəndir. Gerçəklik, reallıq isə hər hansı məhdudluğu rədd eləyir, o, arasıkəsilməz «nəfəsalma-

lara» bənzəyir, yəni daimi dəyişkənliklərlə fərqlənir.

Sufilərə görə, başlıca idrak orqanı ağıl deyil, ürəkdir. «İdrak ürəyin məhsuludur, – deyirdi İbn Ərəbi. – Ürəklər anadan gəlmə saf, cilalı və aydın olurlar. İlahiliyin yuvaladığı hər bir ürək şahid gözüdür. Ağılın yetə bilmədiyinə ürək yetir»<sup>39</sup>.

Diskursiv mühakimələr ayıqlığından vaz keçib, «çaşqınlığa» düşməyə çağırmaqla sufilər insanı onlara kənardan gələn qənaətləri atmağı səsleyir, şüürüstü olanın, fəhmin, azad təxəyyülün gücünə arxalanırlar.

Dərketmə prosesi çox vaxt vəcdə, ekstaza aparan sərxoşluğa bənzədilir.

Ərəb şair-mistiki İbn əl-Fədlanın bu şeirlərində sufiyanə dərketmənin məğzi gözəl açılib: «Həqiqətə yalnız fərdi təcrübə ilə yetilir. Əsl bilik sevgi obyektini – Allahı təxəyyüldə yaradan ürəklə əldə edilir». Bu baxış İbn Ərəbi yaradıcılığında daha dolğun ifadə olunmuşdur. O, təxəyyülün əsas vəzifəsini konkret olmayanı konkret obrazlaşdırmaqda görürdü; yuxugörmələri, vəhyi və yaradıcılığı təxəyyülün rəmzi fəaliyyətləri cərgəsinə yazırdı.

Mahiyətçə, sufilərə görə, təxəyyül intellektə **xidmət edir**: hissi qavrayış zamanı əmələ gələn obrazlar idraka keçməzdən öncə onları mücərrədləşdirməkdə vasitəçi rol oynayır. İnsan təxəyyülün, intuisiyanın, ağılın köməyi ilə həqiqətə yaxınlaşır. Onun idraki imkanı prinsipcə tükənməzdir, o bunları daim təkmilləşdirməlidir, yoxsa onun üçün şeylərin yalnız formaları açılacaq, məğzləri isə gizli qalacaq. Sufizmdə ruh yüksələn xətlə, ibtidaidən aliyə doğru inkişaf edir. İsmaililərdə (batinilər) ruhun inkişaf istiqaməti düz, imamilərdə isə dairəvi xətt boyunca (Budda təlimində olduğu kimi) göstərilir.<sup>40</sup>

Müsləman mistikləri insanları iki cür mövcudluqda görürlər: ezoterik biliklərə yetə bilən seçilmişlər və adi qara camaat. Birincilər peyğəmbərlər və müqəddəslərdir, onlar

universal Ağıla doğmadırlar. Adi adam isə Həqiqətə yetmək istədikdə özünə bir hamı tapıb onun köməyi və bələdçiliyi ilə kamilləşmə yoluna düşməlidir. Beləliklə də, ənənəvi ilahiyyatçılığın təsiri sufi müəllimliyi ilə əvəzlənir. Sufi məktəblərinin təcrübəsi göstərir ki, şeyxlər əlinin üstündə əl olmayan nüfuz yiyələri olmuşlar, şagirdlərinin onlara sözsüz təbəçiliyi norma halını almışdır. Ancaq sufilər «əлиндə öz məşəli olan»<sup>41</sup>, yəni kamilliyə yetdikdən sonra öncədən yazılmış normalardan azad və düzgün yaşaya bilən insanların varlığını da qəbul edirdilər.

Özünü kamilləşdirmə yolu ilə biliklənmə ideyasında güclü humanist enerji var. İnsan özünüdəyərliliyə yetir, onda yaxşı nə varsa, öz çalışmalarının özünü gerçəkləşdirməsinə yönələn sonucu sayılır. Biliklə mənəvi kamillik, beləliklə, qırılmaz surətdə birləşirlər. Sufilər cəmiyyətdəki qarışıqlıqdan bezib, bu həyatdakı eybəcərliklərdən, çirkinliklərdən aşınmaq, durulmaq üçün çöllüyə üz tutardı. Mənəvi təmizliyi, saflığı buralarda (güşənişinlikdə) axtarardı. Cəmiyyət çirkinliyindən xilas olmaq naminə insanlardan uzaqlaşan dərvişlər ruhun duruluğuna tapınardı. Maddi dünyadan əl çəkib dünya nemətlərindən, var-dövlətdən imtina edən (fəqirlik) dərviş bu dünyanın parıltısını aldanış bilib özünü onun tələsinə düşməkdən qorumağa çalışardı.<sup>42</sup>

Allahı hər kəsin öz zatındakı qədər dərk etməsi ideyası<sup>43</sup> sufilərin bilik konsepsiyası barədə dolğun və aydın təsəvvür yaradır. Bu konsepsiya müsəlman sxolastikasından prinsipə fərqlidir: burada şəxslə həqiqət şəxssiz (yiyəsiz) həqiqətə qarşı, fərdiyyətçilik korporativliyə qarşı, antiənənəçilik ənənəçiliyə qarşı, intuitiv işıqlanma müstəqilliyi teoloji proqramlaşdırılmaya qarşı qoyulur. Sufi mövqeyi hətta rəsmi ilahiyyatçı mövqə ilə uyğun göründüyü hallarda belə, diqqətli göz onların eyni olmadıqlarını görür.

Doğrudur ki, sufilər də teoloqlar kimi, daim Allahın dərkdilməzliyindən danışırlar. Ancaq islam aqnostisizmi Həqiqətin dərki üçün göstərilən cəhdləri anlamsız, bəri başdan uğursuz saydığı və ilahiyyatçılar tərəfindən dikte olunan qənaətlərə və müqəddəs yazılara boyun əyməyə çağırdığı halda, sufi çağırışı tamam başqa məzmunundadır: – Mütləqin dərkdilməzliyinin qəbulu, hər hansı ehkama uymadan daim axtarışda olmaq. Bu isə idrak proseslərinin sonsuzluğu deməkdir. «Gizli biliklərə susamaq» – Həqiqət axtarışında ardıcılıq baxımından kodlaşdırılmış sufi düsturudur; bu da insanın sığmazlığı anlamına gəlir. Sufiliyin bu qənaəti onu fəlsəfənin potensial məntiqinə çevirirdi; bu qənaət İbn Sinaya sufiləri «həqiqətçilik qardaşları» adlandırmağa imkan vermişdi; halbuki mistiklər fəlsəfənin dərketmə metodu olan rasionalizmə inamsız yanaşırdılar və mistika ilə fəlsəfə biliklərə yetmənin fərqli yollarıdır.

Sufi üçün bilik Allahla əlaqənin yolunu açır, o (bilik) həmişə təkəkdir, fərdidir; daxilə yönəlmiş olur. Filosofun axtardığı bilik isə ümumiçiliyə, ümumi dəyərlərin, ətraf aləmin dərkinə yönəlir. Müsəlman düşüncəsinin başqa yönümlərinin mənsublarından seçilən fəlsəfəçilər idrak işində ağılın rolunu qəbul etməklə qalmırlar, insanın ən yüksək qabiliyyəti və həqiqət ölçüsü olan idrak haqqında nəzəriyyə yaradırlar. Müsəlman aləmində «yunan fəlsəfəsinin rəmzi» İbn Sina olmuşdur. O, özünün «Danışnamə» («Biliklər kitabı») əsərində məntiqi «elm – ölçü adlandıraraq, sübut edir ki, «ağıl tərəzisində ölçülməmiş heç bir bilik etibarlı deyildir və deməli, əsl bilik sayıla bilməz»<sup>44</sup>.

İbn Sina sübutun üç növünü fərqləndirir: sillogizm, induksiya və analogiya. Sillogizmi bunların ən etibarlısı sayır. O, sübutların bütün növlərini, necə dəyərlər, «cikinə-bikinə» qədər araşdırır, yalnız bundan sonra, nəzəri və praktik deyər ikiyə böldüyü fəlsəfi elmləri incələməyə keçir; fəlsəfi elmlə-

rin hər birini də üç elmə ayırır. Praktika elmi – xalqın idarə edilməsi (o da iki növdür: a – dini qanunlar necə olmalıdır; b – siyasət); evin idarə edilməsi və nəhayət, hər kəsin özü haqqında biliyi, yəni insan özünə hansı münasibətdə olmalıdır.

Nəzəri elm də üç növə ayrılır. Birinci – yüksək və ya ilkin adlanıb, təbiətdənkənar olanları öyrənir. Bu – metafizikadır. İkinci – orta elmdir, yəni riyaziyyatdır. Üçüncü – aşağı elm olub, insanlara ən yaxını, çoxçalarlı məzmun kəsb edən cisimlərdir.<sup>45</sup>

İbn Sinanın metafizikası zəruri-varlığın təsvir və təyininə yönəlmişdir. O yazır:<sup>46</sup> «Hər şey zəruri varlıqdan törəyir və hər şey öz varlıq zəruriyyətini ondan alır». Filosof, Qurana istinadən zəruri varlığın Yaradanla, Allahla eyniliyini qəbul edir. Ancaq bu, yalnız ontoloji bir anlayış deyil. İbn Sina üçün zəruri varlıq «mütləq müdrik», «idraki varlıq»dır ki, idrak iyerarxiyası ondan törəyir.

İbn Sina rəşad idrakın qüdrətini qəbul etməklə, «ağıl gücünün sonsuzluğunu və onun düşüdüklərinin sonsuzluğunu»<sup>47</sup> təsdiqləməklə birlikdə, rəşad təkəkkürün əli çatmayan, mistik işıqlanma sferasının varlığını da qəbul edirdi.<sup>48</sup>

Böyük müsəlman peripatetiklərinin sonuncusu olan İbn Rüşd rəşadizm xəttini yetərinə yeritmədiyinə görə İbn Sinanı qınayırdı. O deyirdi ki, idrak «mövcudatın öz səbəbləri əsasında dərkəndən başqa bir şey deyildir»; idrakı bütün başqa qavrayıcı qüvvələrdən fərqləndirən də elə budur.<sup>49</sup> İdrak «əsl bilik» əldə etməyə imkan yaradır ki, bu da İbn Rüşdün təyininə görə, əşyanı olduğu kimi bilməkdir.<sup>50</sup>

İbn Rüşd teoloqların fəlsəfəyə yönələn qınaqlarını qəbul edərək, onun dini «qanuniliyi»ni, hətta onunla məşğul olana «sağol» düşdüyünü əsaslandırmağa böyük önəm verirdi.<sup>51</sup> O, Quranın nüfuzuna müraciət edib, bir sıra ayələri daha dərinədən incələməyi müsəlmanlara məsləhət edir və deyirdi

ki, bunlar «uca Allahı və Onun yaratdıqlarını sübutlu şəkildə öyrənməyə çağırır»<sup>52</sup>. Filosof bu sonuncunu (sübutu) idrakin silahı adlandırır və ona yiyələnməyi möminlərə tövsiyə edirdi.

İbn Rüşdün fikrincə, «sübuta söykənən araşdırma» müqəddəs yazının bu və ya başqa söyləminə zidd ola bilər. Belə hallarda sübutun nəticələrini gözardı etmədən Quranın hərfinə diqqət yetirilməlidir. «Biz bütün qətiyyətimizlə təsdiqləyirik ki, – deyər o yazırdı, – sübutun nəticələri dini təlimin hərfiylə ziddiyyətdə olduğu bütün hallarda həmin hərfin anlamı alleqorik şərhə yol verir»<sup>53</sup>.

O, müsəlman filosoflarına yönələn hücumlara qarşı qətiyyətlə çıxaraq deyirdi ki, onlar islam təliminə yad, kənardan, məhz yunan fəlsəfəsindən gələn bir işə qurşanmayıblar. Mədəni təcridlikdən xoşlanmayan filosof həqiqətin dərkində varisliyin qəbulu üzərində ısrar edirdi. O yazırdı: «Bizə qədər yaşamış xalqlarda var olana dair sübut şərtlərinin tələb etdiyi hər hansı baxış və qənaətə rast gələndə biz onların bu barədə dediklərini və kitablarında yazdıqlarını öyrənməliyik. O kitablarda həqiqətə uyğun nələr varsa, – götürməliyik, buna sevinməliyik. Bunun üçün onlara sağol deməliyik; nə isə həqiqətə uyğun deyilsə də. Buna işarə vurmalıyıq, bundan qorunmalı və onları bağışlamalıyıq»<sup>54</sup>.

İbn Rüşd fəlsəfəni yalnız «qorumurdu», onun mövqeyini ilahiyyatdan üstün tuturdu. O, insanları idrak qabiliyyətlərinə görə bir-birindən fərqləndirirdi. Birinci qrupa sadə adamları, «kütləni», «(müqəddəs mətnləri) təfsirləməyi heç bacarmayanları aid edirdi; bunlar geniş kütləni əmələ gətirən sözcülərdir... Başqa bir dərəcəyə dialektik şərhətməyə qabil olanlar aiddir; bunlar yalnız təbiətə və vərdişlərinə görə dialektikdirlər». Üçüncü dərəcəyə sübutlu (apodeytik) şərh bacaranlar daxildir; bunlar təbiətə və elm üzrə, yəni fəlsəfə yönümlü apodeytiklərdir»<sup>55</sup>. Başqa sözlə, kütlə, teoloqlar

(ilahiyatçılar) və filosoflar var, özü də sonuncular «insanların ən yaxşı dərəcəsi»nə mənsubdurlar, Allah adamlar arasından məhz onları seçir.

Ancaq filosofların əli çatan bilik «geniş yayılmamalıdır», çünki bu, sübutlu (apodeytik) şərhətməyə qabil olmayan adamı «inamsızlığa düçar edir». <sup>56</sup> «Düzgün təfsirləri... kütləvi kitablarda ifadə etmək olmaz» <sup>57</sup>. Onlar – seçilmişlərin qismətidir. «Dialektik» ilahiyatçıların zərərliliyi məhz ondadır ki, onlar «kütlə ilə deyillər, çünki onların ideyaları əksəriyyət üçün çox dumanlıdır; seçilmişlərlə deyillər, çünki fikirlərinə diqqət edilərsə, sübutluluq şərtlərinə cavab vermək üçün onların son dərəcə qeyri-kamil olduqları üzə çıxar» <sup>58</sup>. İlahiyatçıların fikir yürütmələri müqəddəs yazıların şərhində hərc-mərcliyə, nifaqa, küfrə aparır.

İbn Rüşd fəlsəfəni dinin rəqibi yox, əksinə, «yol yoldaşı, süd qardaşı» sayır, seçilmişləri «dinin özüllərini mükəmməl araşdırma zərurətinə yönəldir» <sup>59</sup>.

İbn Rüşdün fəlsəfəni tənqid edənlərin dəlillərini rədd etmək və fəlsəfəni müdafiə etmək cəhdləri o qədər kəskin və inandırıcı olmuşdur ki, onun baxışlarının təsiri islam dünyasından çox uzaqlara yayılmış və «İbn Rüşdçülük və ya «Averroizm» adıyla dünya fəlsəfə tarixinə ayrıca bir düşüncə tərzini kimi düşmüşdür.

Kordova mütəfəkkirinin (İbn Rüşd əsasən İspaniyanın bu şəhərində yaşayıb yaratmışdır) ən önəmli əsərləri Avropa filosofları tərəfindən tərcümə və şərh olunmuşdur. Onu Aristotelin əvəzsiz şərhçisi və yozumlayıcısı saymışlar.

Az sonra İbn Rüşdün baxışları avropalılar arasında məşhurlaşır. Onun Aristotələ yazdığı şərhlər ilk öncə Parisin universitet dairələrində yayıldı (1230-il). O zamanlar orada aristotelçiliyi katolisizm yönündə işlətməyə çalışanlarla ortodoks katolisizmə müxalif olanlar arasında mübahisə qızıq-

maqda idi. Papanın tapşırığı ilə Paris Universiteti ilahiyyat fakültəsinin professoru Böyük Albert 1256-ildə «İbn Rüşdə qarşı aqlın birliyi» əsəri ilə çıxış etdi, həmin universitetin və həmin fakültənin professoru Akvinalı Foma isə 15 ilə yaxın bir müddətdən sonra «İbn Rüşdçülərə qarşı aqlın birliyi» əsərini buraxdırdı.

Katolik ilahiyyatçıların hücumlarına baxmayaraq, İbn Rüşd ardıcılarının təsiri dayanmadı. Bu, parisli yepiskop Tampyeni, bir sıra ilahiyyatçı ilə birlikdə İbn Rüşdə aid edilən 13 tezisi yalnız qınamağa deyil, həm də yasaqlamağa zorladı (halbuki həmin tezislərin çoxu İbn Rüşdə deyil, onun ardıcılı Brabantlı Sigerə məxsusdu). Bənzər bir sənəd ilə 219 tezisi qadağan edən qərar da 1277-ci ildə çıxarılmışdı. İbn Rüşdçü tezislər XII və XIV yüzillər arasında romalı Jil və Raymon Lulli tərəfindən lənətlənmişdi. Üç yüz il içərisində, XVII əsrin başlanğıcınadək İbn Rüşdçülük İtaliyada, əsasən də ölkənin Bolonya və Paduya universitetlərində yayılmışdı.

Avropa ilə qarşılaşdırmada İbn Rüşdçülüyn taleyi islam aləmində olduqca heyrətləndirici dərəcədə diqqətçəkici olmuşdur. Rasionalizmin və elmi biliklərin inkişafına təkan verən İbn Rüşdün burada, necə deyərlər, kitabı bağlanmışdı. İlahiyyat fəlsəfə üzərində, demək olar, tam qələbə çalmışdı.

Üç yüzillik əsl yüksəliş çağı yaşamış fəlsəfənin və təbiət elmlərinin çiçəklənməsindən sonra Müsəlman Şərqiində rasionalist ənənələrin «sönüşünü» nə ilə izah etmək olar?

Qərb aləmi xaricində mənəvi həyatı əngəlləyən ləngliyin səbəbləri bir çox yüzillərdir ki, mübahisə və müzakirə mövzudur. Bunu ideya ənənələrinin konservasiyası (köhnəlməsi), sosial-iqtisadi və siyasi təşkilatlanmaların özünəməxsusluğu (bu bəzən «Asiya istehsal üsulu» adlandırılır) ilə; iqlimlə, coğrafi yerləşmə ilə, təbii şəraitlə şərtlənən dünyaduyumu və dünyagörüşü ilə; dil quruluşlarının struktu-



ru ilə və s. izah edirlər. Ancaq bu məsələdə açar rolunu intellektual axtarışın «başlanğıcı», nəzəriyyələşmiş genezis də oynaya bilər.

Hegel yazırdı: «Qədim filosofları bizim refleksiya formamızda ölçüb-biçmək meyli çox güclüdür»<sup>60</sup>. Şərq təfəkkür tipinin spesifikasiyası nədədir və ümumiyyətlə, belə bir təfəkkür tipi varmı sualını özümüz üçün aydınlaşdırmağa çalışarkən biz də böyük mütəfəkkirin bu xəbərdarlığına diqqət yetirək.

Qərbdə möhkəmlənmiş təsəvvürlərdə Şərq təfəkkür tipinin, özü də bir çox parametrlər üzrə, Qərb düşüncə tipinə qarşı qoyulması qəbul olunmuşdur. Məsələn, vurğulanır ki, Şərqdə fəlsəfə dindən heç vaxt ayrılmayıb, Qərbdə isə bu baş verib; Şərq spiritualizmi Qərb naturalizmi ilə əkslik təşkil edir; Şərq filosofluq tipində müəyyənəddici səciyyə kimi idealizm, irrasionalizm, içəyönəlmə (introvertlik), kosmomərkəzçilik, bədbinlik irəli çıxırsa, Qərbdə bunların qarşılığı olaraq materializm, rəasionalizm, xaricə yönəmlilik (ekstravertlik), antropomərkəzçilik, nikbinlik və b.k. üstün mövqedədir.

Bu qisimdə formalaşmış xarakterlər (stereotiplər) bir halda iyerarxiya prinsipi ilə düzülür, Qərb filosofluq tipi daha «yük-sək» sayılır. Bu cür baxışlar şəraitində hindlilər elmi spekulativ təfəkkür qabiliyyətindən məhrum qələmilə verilir<sup>61</sup>, çinlilərə «təxəyyülün heyretəmiz gücsüzlüyü»<sup>62</sup> aid edilir, ərəblər tənqidi bacarığa yaxın buraxılmır («tamamilə yoxlarıdır») <sup>63</sup>...

Başqa hallarda isə Şərq düşüncəsinin məhz «spirituallığı, mistikaya köklənməsi» onun Qərb təfəkküründən üstünlüyü sayılır. Birincinin daşıyıcıları məşhur şərqşünas Maks Müllərə «əksər Qərb filosoflarından üstün» görünmüşdür.

Göstərilən stereotiplər bəzən bir-birinə «tən gəlir», bir-birini tamamlayır. Misal üçün, Şərq fəlsəfəsinin pərəstişkarlarından Herman Hesse belə düşünür; o, «Şərqlə Qərbin müdrikliyində... bir-birinə yağı, bir-birilə döyüşən yox, həya-

tın aralarında yırğalandığı iki qütb» görür<sup>64</sup>.

Ədalətsizliyi, əsasən də bu və ya başqa dünyabaxış ənənəsinə məhvedici dəyərləndirməni aradan qaldırmasına baxmayaraq, bu baxış da tam qanəedici deyil, çünki Şərqlə Qərbi bir-birindən iki qütb kimi ayırır və onlardan gah birinin, gah da o birinin ümumi spesifikasiyasını qeyd edir; halbuki bu «qütblərin» hər biri bir çox özünəməxsus xalqlardan ibarətdir. Bu bölgü onların bu sahədəki uğurlarını, yəni onları bütövlükdə insan cəmiyyəti tarixinin iştirakçısı edən cəhəti üzə çıxarmağa imkan vermir.

Şərq-Qərb mərkəzçilik stereotiplərinin qəbul edilməməsi hər yerdə filosofluq etmənin yol və istiqamətlərinin eyniləşdirilməsinə çağırış deyil. Filosofluq etmənin, eləcə də mədəniyyətin başqa aspektlərinin spesifikasiyası mütləq vacibdir. Ancaq fəlsəfə irsinin zənginliyini hər yerdə tam dolğunluğu ilə işığa çıxarmaq zərurəti tələb edir ki, fəlsəfi ənənələri iki qütbə bölünmə kimi məhdudlaşdırıcı – bəsitləşdirici yanaşmalardan əl çəkilsin. Bununla bağlı aşağıdakı məqamlara diqqət yetirilməlidir.

Qərb təfəkkür tərzinin rəasionalistliyi haqqındakı stereotipin Avropada yeni və ən yeni dövrdə fəlsəfi fikrin vəziyyəti və inkişaf meyillərinə əsasən yaranmış olması tamamilə aydındır. Bunu başqa dövrlər, misal üçün, ortaçağ Avropa fəlsəfəsinə tətbiq etmək olmaz. Şərq fəlsəfəsinin qətiyyətlə yalnız irrəasionalist kimi səciyyələndirilməsinin səbəbi xeyli dərəcədə onun indiki durumunun yeni və ən yeni dövr Qərb fəlsəfəsi ilə qarşılaşdırılmasıdır. Şərqdə karteziyan yönümünün olmadığını görəən araşdırıcılar «şərqli» özümlüyünə (mentallığına) rəasionallığın yad olması qənaətinə meyillənirlər. Problem isə orada rəasionallıq imkanının olmamasında deyil, Şərqdə onun Qərbdəki kimi gerçəkləşdirilməməsindədir. Bunun isə bir sıra səbəbləri var.

Tamamilə aydındır ki, şüurlu varlıq olan hər bir adam az-çox rasionallığa malikdir, deməli, bu keyfiyyət istənilən xalqın mənəvi mədəniyyətinin tərkibində var. Bu da təfəkkürü məntiqi-anlayış aparatı ilə öyrəndikdə üzə çıxarılır. Bu anlamda yalnız fəlsəfi və ya elmi nəzəriyyələr deyil, müəyyən dərəcədə teoloji konsepsiyalar da, mistik təsəvvürcü sistemlər də rasionaldır.

Ancaq rasionallıq özlüyündə hələ rasionalizm deyildir. Rasionalizm idrakı ən etibarlı və tükənməz imkanlara malik bilik qaynağı kimi qəbul və tətbiq edən təfəkkür tipidir. Ardicil rasionalizm yalnız qnoseologiyanın deyil, ontologiyanın da əsasını qoyur; burada İdrak Allah-Mütləq kimi, varlığın, dünyanın başlanğıcı kimi çıxış edir. Bütün sivilizasiyalı xalqların təfəkkürü rasionallıqla əlamətdar olduğu halda, rasionalizm heç də universal hadisə deyil, hətta az görünən haldır, bəzən onu mədəni inkişafın səviyyəsi də saymaq olar.

Nəhayət, yuxarıda söylədiklərimizdən belə qənaətə gəlmək olar ki, orta əsr müsəlman Şərfinin filosofları və ilahiyyatçıları gerçəkliyin dərk olunmasında üstünlüyü vəhylərə, təxəyyülə, intuisiyaya və rasionalizmə vermişlər. Bununla birlikdə, bəzən onlar fərdi təcrübənin də rolunu inkar etməmişlər.

### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Ал-Фараби. Философские трактаты. А.–А., 1970, с. 203-207.
2. Ибн Сина. Указания и наставления. – Избранные философские произведения. М., 198, с. 331.
3. Ибн Араби. Геммы мудрости. – Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М, 1993, с. 150.
4. Yənə orada. s. 150
5. Yənə orada. s. 163.
6. Yənə orada, s. 164.
7. Yənə orada, s. 148.
8. Ал-Фараби. Философские трактаты, с. 225.

9. Yənə orada, s. 232 – 236.
10. Ибн Сина. Указания и наставления, с. 351.
11. *Təhafut* – hərfən: «ardıcılıqlıq», «büdrəklik». Ancaq əl-Qəzalinin risaləsini ənənəvi olaraq «Filosofların təkzibi» adlandırmaq qəbul olunmuşdur.
12. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты). – Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. М., с. 489.
13. Yənə orada, s. 489
14. Yənə orada, s.489
15. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 208.
16. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и верах. Ч.И. М., 1984, с. 33.
17. Ибн Араби. Геммы мудрости. С. 175.
18. Nərman Qocatürk. Qəzəblənmiş Tanrının səhra qurdları. Bakı, 1998, s. 130
19. Вах: Ал-Фараби. Философские трактаты, с. 282.
20. Yənə orada, s. 282.
21. Yənə orada, s. 288.
22. Yənə orada, s. 288 – 289.
23. Yənə orada, s.303.
24. Yənə orada, s. 305.
25. Yənə orada, s. 322, 325.
26. Yənə orada, s. 306–307.
27. Yənə orada, s. 316.
28. Вах: Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики. – Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990, с.43.
29. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах, с. 55–56.
30. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 92–93.
31. Yənə orada, s. 93.
32. Yənə orada, s. 94.
33. Yənə orada.
34. Yənə orada, s. 89.
35. Yənə orada.
36. Вах: Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской фило-

- софии. М., 1983.
37. Orada, s. 95.
  38. Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 530.
  39. Sitat bu nəşrdəndir: Розентал Ф. Торжество знания, с.188–190.
  40. Nərman Qocatürk. Qəzəblənmiş Tanrının səhra qurdları. Bakı, 1998, s. 146.
  41. Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков. М, 1975, с. 520–521.
  42. Nərman Qocatürk. Türkün Yaddaş Kitabı. Bakı, 2005, s. 129.
  43. Ибн Араби. Геммы мудрости. – Смирнова А.В. Великий шейх суфизма, с. 149–150.
  44. Ибн Сина. Избранные философские произведения, с. 60, 62.
  45. Yənə orada, s. 105.
  46. Yənə orada, s. 153.
  47. Orada, s. 221.
  48. Yənə orada, s. 366–371.
  49. Ибн Рушд. Опровержение опровержения. (Фрагменты), с. 510.
  50. Yənə orada a, s. 516.
  51. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. – Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 171.
  52. Yənə orada, s. 172.
  53. Yənə orada, s. 178.
  54. Yənə orada, s. 175.
  55. Yənə orada, s. 193.
  56. Yənə orada.
  57. Yənə orada, s. 196.
  58. Yənə orada.
  59. Yənə orada, s. 198 – 199.
  60. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб, 1993, с.103.
  61. Общая история философии. Т. 2, СПб., 1910, с. 108.
  62. Yənə orada, s. 43.
  63. Yənə orada, s. 87.
  64. Гессе Г.К. Моим японским читателям. – Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 217.

## ONUNCU FƏSİL

### ORTA ƏSRLƏR QƏRB XRİSTİAN FƏLSƏFƏSİ

Orta əsrlər fəlsəfəsi Avropa tarixinin xristianlığın təşəkkülü, möhkəmlənməsi və hökmranlığı ilə bilavasitə bağlı olan dövrlərindən birində inkişaf etmişdir (I-XV əsrlər). İlk xristian icmaları eramızın I-II əsrlərində Roma imperiyasının şərq vilayətlərində təşəkkül tapır və oradan Aralıq dənizi sahilboyu və daha uzaqlara – Avropanın dərinliklərinə yayılır.

#### 1. ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİNİN QAYNAQLARI

Orta əsrlər fəlsəfəsinin iki əsas mənbəyi vardır. Onun biri Bibliya (Müqəddəs kitab və ya Vəhy) xristian dini, digəri isə antik fəlsəfədir.

**Bibliya** (müqəddəs kitab və ya Vəhy) yunan dilindən tərcümədə «kitablar» deməkdir. Həqiqətən, o, çoxlu müstəqil əsərlərin toplusudur. Onları iki hissəyə bölürlər: Əhdi-ətiq və Əhdi-əciq. **Əhdi-ətiqin** bəzi kitabları müqəddəs rəvayətlərin şifahi ənənəsinə aiddir. Tarixçilərin təxminlərinə görə, onun bilavasitə formalaşması e.ə. XIII-I əsrlərdə baş vermişdir. Əhdi-ətiqə müxtəlif – fəlsəfi, dini, tarixi və s. mövzularda onlarla (katolik qanunlar – 46, yəhudi qanunları – 36) kitab daxildir. Kitablar müxtəlif müəlliflər tərəfindən yazılmışdır ki, onların arasında Musa peyğəmbər xüsusi yer tutur.

Eramızın I minilliyinin əvvəlində formalaşan **Əhdi-ətiq**

də müxtəlif müəlliflərin – İsanın kilsə ənənəsinə müvafiq olaraq, həvariylər adlandırılan şagirdlərinin əsərlərindən ibarətdir. Kilsə tərəfindən qəbul olunan (kanonik) Əhdi-əqiq 27 əsərdən ibarətdir (4 incil, Həvariylərin əməlləri, 17 namə və İohananın vəhyləri) və burada, əsasən, İsanın həyatından epizodlar və onun təlimi təsvir edilir. Lakin ən müxtəlif səbəblər üzündən Bibliyaya daxil edilməyən çoxlu apokrif (yunanca «gizli») kitab da var. Ezoterik fəlsəfi ənənə bu kitablara çox böyük önəm verir, çünki hesab edir ki, İsa təliminin ən gizli müddələrinin şərhləri, həmçinin onun yer üzündəki və ölümdən sonrakı həyatının bəzi sirləri məhz bunlarda açıqlanmışdır. İlk əvvəl, apokrif əsərlər qnostiklərin – İsanın xristianlıq, antik və Şərq fəlsəfələrinin ezoterik doktrina əsasında sintezinə can atan davamçılarının dini-fəlsəfi cərəyanının fəaliyyətilə bağlıdır. Bibliyada, bəzən isə apokrif əsərlər də orta əsrlər mütəfəkkirlərinin fəlsəfi düşüncələrinin bilavasitə mənbəyidir.

Xristian fikrinə **antik fəlsəfənin təsiri** daha mürəkkəbdir və birmənalı deyil. Xristianlığın formalaşmasının erkən əsrlərində (son dövr antiklik) bu təsir kifayət qədər önəmli olub. Bu, ilk növbədə, neopifaqorçular, hermetistlər, neoplatonçuların, daha az dərəcədə isə peripatetiklərin və stoiklərin ideyalarına aiddir. Qnostik ənənələrin tərəfdarları bəzi yunan mütəfəkkirlərinə (Pifaqor, Platon və b.) aşkar əsaslanırlar və onların fəlsəfi sistemlərindən xristian vəhylərinin həqiqətlərinin dərkini, əsaslandırılması və şərhini üçün istifadə edirdilər. Lakin sonralar xristianlıqda ortodoks-kilsə xətti möhkəmləndikcə, antik fəlsəfənin də aid edildiyi büt-pərəstliyə qarşı amansız mübarizə başladı. Lakin buna baxmayaraq, bu fəlsəfə orta əsrlər sivilizasiyasının mədəni məkanında qala bildi. Kilsənin əsas əhkamları formalaşdıqdan sonra, onların məntiqi əsaslandırılması zərurəti yarandı. Platonçuluq və aristotelçilik şəklində olan antik fəlsəfə məhz bu zaman yenidən işə yaradı. İmperator Böyük Konstantin (IV əsr)

xristianlığı rəsmi dövlət kimi bərqərar etdikdən sonra, platonçuluq və neoplatonçuluğun bir çox ideyası ilahiyyat elminə daxil olur və onun fəlsəfi əsaslandırılması üçün istifadə edilir. Xristian ilahiyyatçıları Aristotel fəlsəfəsini özləri üçün yalnız uzun əsrlər sonra – sxolastikanın çiçəklənməsi dövründə (XII əsr) kəşf edirlər ki, bu vaxt onun əsas əsərləri yunan və ərəb dillərindən tərcümə edilir. Bundan sonra bütərəstlik fəlsəfəsinə münasibət əsaslı şəkildə dəyişir.

## **2. ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİNİN SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ƏSAS İSTİQAMƏTLƏRİ**

Orta əsrlərdə Qərbi ölkələrinin ideoloji həyatında əsasən dini dünyagörüşü hökmranlıq edirdi. Feodal dövlətləri mistika (yunanca *mystikos* sözündəndir, mənası fəvqəltəbii qüvvələrə inam deməkdir) və idealizmin geniş yayılması ilə səciyyələnirdi. Bu dövrdə fəlsəfə ilahiyyatın xidmətçisinə çevrilmişdi. Qərbi ölkələrində kilsə dövlətin maddi və mənəvi əsası hesab edilirdi. Dünyanın bir çox mütəfəkkirləri və filosofları Qərbi dövlətlərinin təcrübəsinə əsaslanaraq dəfələrlə göstərmişlər ki, orta əsr xalqlarının dünyagörüşü əksər hallarda ilahi mahiyyətə malik idi, kilsə əhkamları hər cür təfəkkürün çıxış nöqtəsi və əsası hesab edilirdi. Hüquqşünaslıq, fəlsəfə, təbiətşünaslıq elmlərinin məzmunu kilsə təlimləri ilə uyğunlaşdırılırdı. Orta əsrlərdə hakim mövqə tutan fəlsəfə sxolastika 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 rəşionalizm mistizmə qurban verilir. Bir sıra hallarda antik dövrün materialist fəlsəfəsi «qanundan-kənar» 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. Apolegetika. 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.

## PATRİSTİKA

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

Xristianlıq eramızın I-II əsrlərində Roma imperiyasının Şərqi 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 fəlsəfəsinin dini-mistik aspektlərinin inkişafı ilə bağlı idi. Belə bir şəraitdə Filonun fəlsəfəsi bərqərar oldu.

## İSKƏNDƏRİYYƏLİ FİLON

**FİLON** (e.ə. I əsrin axırncı 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 (xarüqülədə 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 adlandırır. 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 ilahiyyətinin 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» sözüdür, mənası ata deməkdir) kilisə ataları tərəfindən yazılmış ədəbiyyatın ümumi adıdır. Patristikanın özünü də iki mərhələyə bölmək olar. Birinci mərhələdə xristian ehkamlarının əsası qoyulmuş, vahid və güclü kilisələr yaradılmışdır. Bu dövr 325-ci ildə başa çatmışdır. İkinci mərhələdə xristian ehkamları və fəlsəfəsi işlənilib 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 təfəkkürünün 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 iştirakçısıdır. 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 səbəbkarıdır. Hər cür nemət və bütün xoşbəxtliklər Allahdan gəlir. İnsanın Allaha meyli təbiidir. Yalnız Allahla qovuşan insan xoşbəxt ola bilər. Beləliklə, Avqustinin fəlsəfəsi ilahiyyətə 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 tanıyırdıq, 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.

Avqustinin fikrincə, 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 danışdı. 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 tullaıadı. Əql üzərində iradənin birinciliyini sübut etməyə çalışdı. Avqustin Allahı əbədi, sonsuz varlıq hesab edir, aləmin, xariqülədə qüvvənin – Allahın məhsulu olması fikrini irəli sürdü.

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 bədənini şər qüvvələrdən kənardır. Digər tərəfdən də şərin mənbəyini bədənini 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.

## **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 kilşə 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, kilşədən asılı idi, ilahiyyatın «xidmətçisi» – kənizi rolunu oynayırdı. Çünki əvvəldə dediyimiz kimi, kilşə 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 ilahiyyat, 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 köməyiylə 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 ağılasığan 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 İoann Skot Eriugenanın, Kenterberili Anselmin, İoann Rosselinin, Pyer Abel-yarın adlarını çəkmək olar.

## İOANN 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 axırındır. Onun fəlsəfəsində inkişaf prosesi Allahdan ələmə 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 danışdı: pozitiv və neqativ. Eriugena pozitiv və neqativ ilahiyyatı bir-birindən fərqləndirirdi. Neqativ ilahiyyatda Allah dərkəilməz 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 kilsənin 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 rəşional təfəkkürün çıxış nöqtəsi və məqsədi olmalıdır. Lakin inam, etiqad argument, 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, zəkani 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, tək-cə şeylərdən kənar da heç bir şey mövcud deyildir. Məsələn, konkret rəngdən kənar da rəng, müdrik insandan kənar da müdriklik yoxdur. Ümumi heç bir xüsusi reallığa malik ola bilməz. Yalnız «tək-cə şeylər» real

surətdə mövcud ola bilərlər. Ümumi anlayışlar (ideyalar) yalnız və yalnız səsdir, sədadir, 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 dərslər 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 bəd-bəxtliklər, 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 kənarı 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 nəzəriyyəsi ilə 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 tək-cə 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, tək-cələrdə ümumiyyət 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 ilahiyyəti 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 ilahiyyətinə ziyan dəyməsin. Həmin problemi həll etmək üçün sxolastiklər iki cəbhəyə bölünürdülər: birinci cəbhəyə sxolastika fəlsəfəsinin mühafizəkar cərəyanlarının nümayəndələri daxil idi. Onlar göstərirdilər ki, ilahiyyət məsələlərində Avqustinin əsas müddəalarını saxlamaq gərəkdir. Eyni zamanda, aristotelizmin bir sıra fəlsəfi elementlərini ilahiyyətə tətbiq etmək lazımdır. İkinci cəbhədə mütərəqqi cərəyanlar dururdu. Onların fikrincə, əsas diqqət Aristotelin fəlsəfəsinə verilməli, eyni zamanda da Avqustin təfəkküründən də ayrılmalı. Bu mütərəqqi cərəyanların nümayəndələri Aristotel fəlsəfəsindən istifadə edərək, sxolastikanı 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 sxolastikanın ən görkəmli nümayəndələri Albert Velikiy və Akvinalı Foma yerinə yetirirdilər.

## ALBERT FON BOLŞTEDT

**ALBERT (1193–1280)** alman sxolastikasının 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 sxolastikasına universalıy (latın dilində ümumi deməkdir) probleminin realistcəsinə həllini daxil etmişdi. Lakin bu məsələni o, barışdırıcı yolla həll etmək istəyirdi. Yaşlı sxolastiklərdən 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 əksinin 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)** sxolastikanın 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) ilahiyatdan 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 şərhli. 2. Çox da böyük olmayan fəlsəfi traktatları. Bura birinci növbədə daxildir: «Averroistlərə qarşı mübarizədə zəkanın vəhdəti». 3. «Ümumiləşdirilmiş ilahiyat traktatları». Onlara aiddir: «Nəsihət kitabları» (Petr Lombardski) və «İlahiyyatın məcmusu» traktatlarının şərhli. 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 müxtəlif 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 fəvqəltəbii 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 fəvqəltəbii 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 ayri-

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 fəvqəltəbii və ruhi aləmə keçid başlanır. Bunların hamısının əsasında Allah durur. Foma deyirdi ki, Allah ən yüksək dərəcədə tamamlanmış, eysiz 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 mövcudluqdan ibarətdir. Allah da mahiyyət, mövcudluqla 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, tək-cə 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 ayrıldı. Fomanın fəlsəfəsində bütün formalar forması olan Allah cis-

mani 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 mövcudluğunun 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 dərəcəsi

cəsinə 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 yönəldə bilən ağılabatan 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 yaratdığına kiçik 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 yaratıcısıdır. 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 məhv edilməzliyi və ölməzliyi təmin olunur. Ruh bədənədən 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 sübuta çalışırdı.

Akvinalı Foma ruhları üç əsas qrupa böldü: 1. **Vegetativ ruh**. Bu ruh bitkilərə məxsusdur, maddələr mübadiləsində, çoxalma və artmada təzahür edir. 2. **Sensitiv ruh** (latin sözüdür, mənası hissiyyatlı deməkdir). Bu ruh heyvanlara məxsusdur, onların söylərində, 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 zəkayı, əqli iradədən üstün tuturdu.

Gerçəkliyin dərk 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 gəlsə, deməli, idrak düzdür. Foma idrakin mənbəyi haqqında da maraqlı fikirlər söyləmişdir. O, gerçəkliyin dərk olunmasında ilahi ideyalara yer vermirdi. Foma deyirdi ki, idrakin mənbəyi təcrübədir, hissi qavrayışdır. İdrakin bütün materialları hisslərdən keçməlidir. Sonra fəaliyyətdə olan intellekt bu materialları təhlil edir. Hissi təcrübə yalnız fərdi, tək-cə şeyləri göstərir. Əqlin, zəkanın obyektı predmetlərdə, şeylərdə olan mahiyyətdir. Bu mahiyyətin dərk edilməsi, abstraksiyanın köməyi ilə mümkündür.

Fomanın etik baxışları da xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Onun etikasında səxavətlik, yaxşılıq, cömərdlik kateqoriyaları əsaslandırılmış və inkişaf etdirilmişdir. Foma fəlsəfəsində əxlaqi keyfiyyətlərin əsasında iradə azadlığı durur. O, yaxşılığın, cömərliyin 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. Cəsarətlik. 3. Mülayimlik, mətədillik. 4. Ədalətlik.** 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) hakimiyəti Allahın kainatdakı hökmranlığının inikasına çevrilməlidir. Monarxın əsas vəzifəsi – vətəndaşları xoşbəxt həyata aparmaqdır. Buna nail olmaq üçün sülhü qoruyub saxlamaq, vətəndaşların maddi, mənəvi 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 – Fomas 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.Marite-nin** 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 meyillər meydana gəldi. Tənqidi təhlil genişlənməyə başladı, təbiət və cəmiyyət hadisələrinə olan ənənəvi münasibət dəyişdi. Sxolastikanın daxilində də sxolastik fikirlərə qarşı tənqidi meyillər getdikcə gücləndi. Akvinalı Fomanın fəlsəfəsi tənqid olunmağa başlandı. Sxolastika fəlsəfəsində ciddi mübahisələr, tənqidi meyillərin 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 göstərir 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 rəasionalizminə qarşı dayanmışdı. Məsələn, valyuntarizm, təkəkkür və iradənin qarşılıqlı əlaqəsi məsələlərində Avqustinin mövqeyini düzgün hesab etmirdi. Skot iradənin həlledici rolunu inkar edərək göstərir ki, iradə əqlin, zəkənin arxasınca getməlidir. Ona görə də fərdin iradəsini onun əqli, zəkası müəyyənləşdirməlidir. İradə əqlə, zəkaya tabe olmalıdır. İradə azad olsa da, o həmişə əqlin, zəkənin sərəncamındadır. Duns Skotun bu fikirləri nəzəri məsələlərin həlli üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. İdrak prosesində təkəkkürün rolunun passiv olduğunu sübuta çalısan Fomadan fərqli olaraq, o, təkəkkürün əhəmiyyətindən danışırdı. Gerçəkliyin dərk edilməsində onun rolunu xüsusilə vurğulayırdı. Dunsla Fomanın Allah haqqındakı təsəvvürlərində, iradə ilə zəkənin 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 öz-özlərinə 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 mənafeələrinin 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 sübut etmə metodlarını bəyənmir, başqa sxolastiklərdən 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 ilahiyyətə münasibətinin qiymətləndirilməsində, aləmə baxışın dəyişilməsində həlledici bir çevriliş hazırladı. Skot yeni avqustinizm məktəbinin nümayəndəsi idi. O, tomizmə qarşı güzəştə getdi, lakin mahiyyətə 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 sxolastika özü də tomizm formasında təzahür edirdi.

Tomizm iki cərəyana bölünmüşdü: **1. «Ortodoksal» tomizm.** Onlar sxolastikanın modernləşdirilməsinin əleyhinə idilər. **2. «İntibahçı» tomizm.** Bunlar tomizmin yeni humanizm cərəyanları ilə birləşməsinə 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 çəkmək olar. 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. Nöminalizmin ardıcıl tərəfdarı kimi tanınmış Okkam sxolastikanın axırını 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 edərem». Bunlardan sonra İngiltərənin kilsələrində Okkamın baxışları qadağan olundu. 1330-cu ildə, o, kralla birlikdə Münxene 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, nominalizmin ardıcıl tərəfdarı idi. Onun realizmə qarşı çıxışları ciddi və mükəmməl xarakterə malik idi. Nominalizmin qələbəsi Okkamin 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 təfəkkürünün 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 Okkamin 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 tək-cə 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 tək-cə şeylərin haqqında Allahın bildikləridir. Heç bir substansiya öz-özünə mövcud deyildir. Bütün substansiyalar yalnız tək-cədir (vahiddir), substansiyadan kənardə nə kəmiyyət, nə də keyfiyyət müstəqil bir varlıq kimi mövcud deyildir. Predmetlər bütün tək-cə 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 **Mirekuralı Janın** əsərlərində tapmışdır. XIV əsrin ikinci yarısında nominalizm Venada, Heydelberqdə, Erfurtda da yayılmağa başlamışdır. Nominalizm fəlsəfəsi ilə sxolastika istiqaməti, o cümlədən də son dövrün sxolastikası öz ömrünü başa vurmuşdur. Orta əsrlər fəlsəfəsinin digər bir istiqaməti də apologetika adlanırdı.

## 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 bütperəst 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 bütperəstlik fəlsəfəsi üzərində üstünlüyünü sübut etməyə çalışırdı. Apologetiklər deyirdilər ki, bütperəstlik fəlsəfəsi universal deyil, yalnız kiçik bir elitanın fikrinin ifadəsidir. Xristian müdrikliyi isə hamının fəlsəfəsidir. Yustin-filosof yazırdı ki, bütperəstlik 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 bilgiler 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 dolaşlıq, qarışıqlıq, çıxılmaz vəziyyət deməkdir). Labirint qədim Yunanıstanda və Misirdə dolaşmaq yollarına, 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 adlandırır. Danaid – çar Danayın 50 qızı ilə əlaqədar olan bir mifoloji əhvalatdır. Onun mahiyyəti belədir: bu qızlar öz nişanlılarının əlindən tənqə gəldikləri üçün ataları ilə birlikdə onların əlindən qaçıb qur-

tarmaq 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 edirlər.

Apologet Tatianın bütperəstlik fəlsəfəsinə ünvanladığı ittihamlardakı ən əsas qüsuru bu fəlsəfədə müdrikiyin pərkəndə olması iddiası idi. Onun dediyinə görə, Tanrını tanımayan filosoflar öz aralarında apardıqları mübahisə nəticəsində bir-birini təkzib edirdilər. Onların fikirlərinin dolaşq və ziddiyyətli, özlərinin isə bu dərəcədə mənəviyyatsız olmalarının səbəbi də elə budur – Tanrını tanımamalarıdır. Bütperəstlərin 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 əsaslandırılmalarda 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 bütperəst filosoflar zümərəsinə mənsub idi. Mark Avrelinin müasiri olan Afinoqor xristianları təqiblərdən qoruyarkən, onların maarifpərvər olmalarına güvənirdi. «Xristianlar üçün vəsatət» adlı əsərində Afinoqor xristianları sui-qəsdlər 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 büt-pərəst 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 xüsusiyyə 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 «dini-

mizin 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 əsaslandırır. O, müdrikliyi birmənalı şəkildə vəhyələrə, 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.

## EHKAMÇILIQ

«Ehkam» termini (ehkam yunan dilində «doqma» sözüdür, mənası fikir, rəy, təlim, qərar deməkdir) fəlsəfəyə yunan skeptikləri Pirron, Zenon tərəfindən gətirilmişdir. Ehkam – dedikdə təcrübi və məntiqi yolla əsaslandırılmamış, subut 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 müddəə) 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 sözüdür, 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 öz-özünün 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 mü-tərəqqi 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 üslubiyyətə heç də mənfə mənada daxil olmamışdır. «Ehkamçı fəlsəfə» söz birləşməsi

isə «ehkamçı dünyagörüşü» söz birləşməsindən əvvəl formalaşmışdı. «Ehkamçı fəlsəfə» termininə hələ Platonda rast gəlmək mümkündür. Bu, deduktiv rasionlizmin prinsiplərinə işarə etmək məqsədi daşıyırdı.

Hər bir elm öz mənasının ümumi kütləsində sübut olunmamış, yaxud sübutu mümkünsüz olan müddələrdən 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.

Mahiyətə ehkamçılıq – deduktiv rasionlizmin təriflərindən biridir. Deduktiv rasionlizmin əleyhinə çıxmaq üçün əsas yoxdur. Hətta buna ehtiyac da yox dərəcəsinədir. Belə olduğu təqdirdə bəs ehkamçılıq deduktiv rasionlizmdən nə ilə fərqlənir? Bu fərq aşağıdakılardan ibarətdir: birincisi, deduktiv rasionlizmdə 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 rasionlizm

bir əsaslandırma üsulu kimi ən mühüm meta-nəzəri prinsiplərə əsaslanır. Ehkamçılığın isə əsaslandırma metodu kimi qəbul etdiyi təməl prinsipini məhdudiyətsiz 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 olmadığına sübuta yetirilməsidir. Bu ehkamçılar, **ən əvvəl** səciyyəli predmet ekspansiyası fenomenləridir və həqiqi predmetsizliklə şərtlənirlər. **İkincisi**, deduktiv rəasionalizm konkret kontekstdə (verilmiş biliklər sisteminə) 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 sübut etmə, yaxud nəyinsə özündən istifadə vasitəsilə sübut fenomeni (nadir, müstəsna, xariqüladə, görünməmiş hadisə) yaranır.

Belə sübutun məntiqi qüsurluluğundan danışmağa dəyməz. Bu cür sübut etmə 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 kilşövi 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.

### 3. İNTİBAH DÖVRÜ FƏLSƏFƏSİNİN SOSIAL-TARİXİ ZƏMİNİ, FƏLSƏFİ QAYNAQLARI VƏ ƏSAS İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ

XVI əsrdə Avropada böyük dəyişikliklər oldu. Dəyişikliklər feodal cəmiyyətinin dağılması və yeni siyasi, iqtisadi və mədəni meyillərin meydana çıxması ilə bağlıdır. Sənətlər və ticarətin inkişafı, ilk manufakturaların meydana çıxması, şəhərlərin böyüməsi Avropa dövlətlərinin iqtisadi yüksəlişinə rəvac verdi. Yüksəliş dünyəvi hakimiyyətin – kral monarxiyalarının möhkəmlənməsilə müşayiət edilirdi. Müəyyən mərhələdə kilsə və feodal münasibətləri cəmiyyətin tarixi inkişaf yolunda maneəyə çevrildiyindən, İntibah dövrü ideologiyası aşkar antifeodal xarakter kəsb etdi.

Orta əsrlər mədəniyyəti və həyat tərzini mədəniyyətin antik tipinin bərpa olunmuş modelilə əvəzlənir. Dövrün adı da elə buradan qaynaqlanır – İntibah. Əlbəttə, antik mədəniyyət yarandığı şəkildə bərpa edilə bilməzdi. Əvvəlki tarixi mərhələnin – orta əsrlərin təsiri çox önəmli idi.

Fəlsəfə sahəsində ön plana Platonun və neoplatonçuların təlimləri çıxdı. Aristotelin, Epikürün və epikürçülərin, stoiklərin ideyaları yenidən dərk edilirdi. Təbii ki, həm Avropa, həm də orta əsrlər ərəb dini fəlsəfəsinin təzyiqi dərhal dəf olunmadı.

Lakin artıq fəlsəfi fikrin mərkəzi Tanrı yox, insan olur. **Antroposentrizm** İntibah fəlsəfəsinin ən önəmli xüsusiyyətidir. Bu dövrdə o, humanitar bilik və mədəniyyətlə (Orta əsrlərdə – dinlə) ittifaqda çıxış edir.

#### DÖVRLƏŞDİRMƏ

**1. Erkən İntibah dövrü (XIV əsr).** Orta əsrlər Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsində yeni - antifeodal və antisxola-



stik meyllər meydana çıxır. İtaliyada mədəniyyətin intibah tipi yaranır.

**2. İntibahın çiçəklənməsi dövrü (XV-XVI əsrlər).** XV əsrdə İtaliya İntibahı ən yüksək zirvəsinə yetişir. XVI əsrdə İntibah ümumavropa hadisəsinə çevrilir. Fəlsəfədə ön plana naturfəlsəfə problemləri çıxmağa başlayır.

**3. İntibah fəlsəfəsinin qurubu** – Yeni dövr fəlsəfəsinin əvvəli (XVII əsrin əvvəlləri).

Beləliklə, İntibah ümumavropa hadisəsi kimi nəzərdən keçirilərsə, o, XV-XVI əsrləri ehtiva edir.

İntibah fəlsəfəsi (intibah fransızca «renaissance» sözündədir) bəşəriyyətin fikir tarixində mühüm yer tutur. XIV əsrin erkən 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 sarsındılmışdı. Ona görə də intibah sözünü yalnız sadəcə antik mədəniyyətin, elmin və fəlsəfənin tərəqqisi 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 bəsləndi. 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 təkənverici 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.

## 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 Petrarcanın, Koluççio Salutatinin, Lorenzo 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 mövqələrinin 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 qadirdirlər. 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» adlandırılırdılar. O, antik dövrün mədəniyyətinə, fəlsəfi fikrinə yüksək qiymət verir, antik Roma dünyası sivilizasiyasının klassik nümunəsi adlandırılırdı. Petrarka orta əsr ənənələri, Avqustinin təlimi ilə yaxından maraqlanırdı. O, dünyanın «əbədililiyi» prinsipini qəbul etmir, averroizmin əleyhinə çıxırdı. Petrarka xristianlığı qəbul edirdi, lakin o, xristianlığın sxolastika mövqələrindən izahının əleyhinə idi. Antroposentrizmin tərəfdarı olduğu üçün orta əsr teosentrizminə qarşı çıxış edirdi. Petrarkanı insanın daxili, etik problemləri daha çox maraqlandırılırdı. «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 ardıcılardan 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 dərslərini yazmışdır. Bütün bunlar İtaliya humanizminin inkişafı üçün böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

İtaliya humanizmi **Lorenzo 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 adlandırır. O, orta əsr fəlsəfəsində epikürçülüynün bərpası üçün xeyli iş görmüşdü.

\* \* \*

XV və XVI əsərlərdə intibah dövrünün humanist təfəkkürü İtaliya çərçivəsindən kənara çıxaraq Alpyanı Avropa ölkələrində – İngiltərə və Niderlandiyadan 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 fərqləndilər.

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.

## ROTTERDAMLİ 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. Uzunmüddətli səfərlərində qədim əlyazmalarını öyrənmiş, 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 elmlikdən 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 nemətlərin-

dən istifadədə görürdü. Erazmın nöqtəyi-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 sündür, 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 danışdı. 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 məzmunсуz akademik universitet fəlsəfəsinin əleyhinə çıxmışdı. Monten hər bir filosofun müstəqil fikir söyləməsini tələb edir, bunun da yolunu azadfikirlilikdə görürdü. Onun tənqidi 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 mənə-

vi 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 göstərdi ki, Allahu 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, «Müdrəklik 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 Aristotələ 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 yürüdüldü 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 «Platon» 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 mistizminə 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 bacasıdır», «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 adlandırır. 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.

## PIKO 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 şəkildə 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 dərkini, bu qüvvələrdən istifadə edib «heyretəmiz şeylərin» yaradılması haqqında elm adlandırırırdı. Piko insan taleyi haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdi.

Mirandolanın fikrincə, insan taleyini, fəvqəltəbii ulduzların məcmusu deyil, onun özünün təbii, azad fəallığı müəyyən etməlidir. Piko 1486-cı ildə yazdığı «İnsan ləyaqəti haqqında» əsərində insanı xüsusi mikrokosmos adlandırırırdı. 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 öyrənilirdi. 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 rəasional idrakin nəticəsidir. Dini insanların tərbiyyəsi üçün saxlamaq lazımdır. Pomponatsinin əsas traktatları aşağıdakılardan ibarətdir: «Ruhun ölməzliyi haqqında», «Təbiət hadisələrinin səbəbləri haqqında», «Tələ, 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 sa-

dəcə 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 rəşional 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 rəşionalistcəsinə, materialistcəsinə izahının aktualıq 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. Pompo-

natsi 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 Allahu 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 daşması üstündə günahlandırılmalıdır. O öyrədir ki, şər özü də zərurətə mənsubdur. Xeyirlə şər arasındakı mübarizə dünyanın zəruri, ziddiyyətli əlaqələrini ifadə edir. Pomponatsi Allahu 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 dövrünü 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 fəlsəfinin 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 nə-



ticəsində 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 meyillər 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 atasının 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 ilahiyyətə, sxo-lastikaya 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»<sup>1</sup>. 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 dövrünü 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 dövrünü haqqında» əsərində Ptolomeyin geosentrizm nəzəriyyəsinə qarşı çıxmış, bununla da kilsə nüfuzuna geniş meydan oxumuşdu. İnamla demək olar ki, təbiətşünaslığın ilahiyatdan azad edilməsi tarixi Kopernikin bu əsəri ilə başladı. Həmin əsərlə kilsənin ruhani diktaturası sarsıldı. 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<sup>2</sup>. 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 sanballı

töhfələr vermişdir. Onun ən böyük xidmətlərindən biri ondan ibarət idi ki, o, təbiətin təcrübi-riyazi yolla tədqiq olunması metodunun əsasını qoymuşdur. Özünün yaratdığı teleskopla müəyyən etmişdir ki, Ayın və Günəşin səthi hamar deyildir. Qaliley Yupiterin (ən böyük planet) dörd peykini müəyyən-ləşdirmişdir. «Ulduz xəbərləri» (1610) adlanan əsərində əya-ni surətdə sübut etmişdir ki, Kopernikin aləmə heliosentrik mövqelərdən yanaşması düzgündür.

Fəlsəfi fikrin inkişafı tarixində də onun xidmətləri az olmamışdır. Qaliley aləmin mexaniki anlayışının mühüm cə-hətlərini müəyyən etmiş, ilahi-sxolastik dünyagörüşünə qarşı öz etirazını bildirmişdir. Aləmin sonsuzluğu və əbədiliyi haq-qında fikir söyləyərək göstərmişdir 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 de-duksiyanın, hissi ilə rəsonalın dialektikasını qəbul etmişdir.

Onun dünyagörüşündə bir sıra məhdud cəhətlər də ol-muşdur. Qaliley materiyanın dad, rəng, iy kimi keyfiyyətləri-nin obyektiv xarakterə malik olduqlarını qəbul etmir, onları subyektiv keyfiyyətlər sayırdı. O, mexaniki materializmin nü-mayəndəsi kimi hərəkətin daxili mənbələrini anlaya bilmir, onu birinci təkanverici qüvvədən kənarda təsəvvür etmirdi. Bunlara baxmayaraq fəlsəfə tarixində Qalileyin xidmətlərini heç bir vəchlə unutmaz. Təbiət fəlsəfəsi nümayəndə-ləri içərisində xüsusi yerlərdən birini də Kuzanski tutur.

**NİKOLAY KUZANSKİ**

**KUZANSKİ (1401–1464)** italyan naturfəlsəfəsinin sə-

ləflərindən 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 yönəltdi. Onun «Qabaqcadan lazım olan şərtlər haqqında» əsəri məntiqi fəlsəfi məzmununda yazılmış, «Gizlin Allah haqqında» traktatı isə ilahiyyətə həsr olunmuşdur.

Nikolay Allah və aləmin münasibəti məsələsini teosentrizm mövqelərindən həll etmişdir. Onun fəlsəfəsində gerçəkliyin mərkəzində Allah dururdu, lakin bu baxışlar orta əsr katolik ilahiyyətçilərinin təlimindən xeyli fərqlənirdi. Kuzanski 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 məhdudlaşdırılması haqqında sxolastik fikirləri aradan qaldırırdı. O yazırdı ki, Allah aləmdən kənar bir şey deyildir, o, aləm ilə vəhdətdir. Kuzanski mahiyyət və təzahürün dərk olunmasının dialektikası haqqında ideyaları da inkişaf etdirdi. Onun fəlsəfəsində idrakın predmeti panteistik Allahdır (panteizm yunanca pan bütün, theos Allah sözüdür, Allahı təbiətlə eyniləşdirən fəlsəfi dünyagörüşdür). Allah təbiətin hissilə qavranılan aləmi ilə qırılmaz vəhdətdə mövcuddur. Kuzanski fikrincə, Allahın dərk edilməsi etiqadın, inamın deyil, əqlin, zəkânın işidir. O, fəlsəfənin sonrakı inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Kuzanski 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 Kossensü düşərgəsində anadan olmuşdur. İtaliya intibahının görkəmli filosofu, italyan təbiət fəlsəfəsinin banisidir. Telezionun yaradıcılığı rəsmi sxolastikaya qarşı yönəldilmişdi, fəlsəfəsi gerçəkliyin empirik-təcrübi yolla dərkinə meyl göstərirdi. Kilsə hakimiyyəti onu azadfikirlilik üstündə təqib edirdi. «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 kənar 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, biruzə 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 kənarında deyil, təbiətin özündəndir». Telezio xarici təkan haqqında peripatetik və sxolastik təlimi rədd edərək göstərirdi ki, hərəkət materiyyaya 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 adlandırır. 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 sxolastik aristotelizminə qarşı çıxış etmiş böyük humanist kimi tanınmışdır. Onun aləmə baxışı sxolastikanın və Fiçinonun platonizmindən fərqlənirdi. O, «Kainatın yeni fəlsəfəsi» adlı kitabında yazırdı ki, bütün şeylər və cismlər dörd daxili prinsipə malikdir: 1. Məkan, 2. Işıq, 3. İstilik, 4. Cərəyan (axın). Birinci fəal prinsip işıqdır. Işıqdan 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 sxolastik 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, sxolastik fəlsəfəyə və universitet elminə qarşı çıxmışdır. Təqib olunduğu üçün İtaliyanı tərk etmiş, Fransada, İngiltərədə, Almaniyada, Pra-



qada 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 sonsuzluğu, onun dinamik birliyi və əbədiliyi problemləri tədqiq edilmişdir. Bruno kainatın yeni materialist konsepsiyasını yaratmışdır. Onun fikrincə, kainat vahiddir, maddidir, sonsuzdur və əbədidir. Bruno materiyayı «təmiz» imkan hesab edən sxolastiklərin və materiyayı 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, materiyayı, 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 dəyişməmənin 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 etmək və təbiət 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 məqsədemüvafiq bilmirdi. O deyirdi ki, din sadələvh adamlara təsir göstərə bilər. Gələcəkdə dinin yerini «əqlin dini» tutmalıdır.

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

#### **4.İSLAHATÇILIQ HƏRƏKATI. SOSİAL NƏZƏRİYYƏLƏR**

### İSLAHATÇILIQ HƏRƏKATI

İslahatçılıq 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 adlandırırtdılar. 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 qazandırırtdı. Kilsədə islahatlar keçirilməsinin zəruriliyini əvvəlcədən görə 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. Kilsə-

nin 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 mövqə Lyüterin intibah dövründə fərdin azadlığı ideali 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» 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, hökumran 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 anlaşılıq 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 ilahiyatçısı Kalvinin adı ilə bağlı idi **Jan Kalvin (1509–1564)** islahatçılıq hərəkətində 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, ilahiyatın hökmündən azad olmuş mədəniyyətə üz tutması, sosial və siyasi nəzəriyyələrdə də özünü biruzə verirdi. Bu dövrdə filosoflar, mütəfəkkirlər dövlətə, onun meydana gəlməsi və inkişafına əsasən obyektiv qanunauyğunluqlar əsasında baxmağa başladılar, insan probleminə, sosial həyat məsələlərinə ilahiyat 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 mü-tərəqqi sinifləri dövləti Papanın kilsə hegemonluğuna qarşı qoyula bilən, öz siyasi və iqtisadi mənafeələrini qoruya bilən əsas silah və başlıca vasitə hesab edirdilər. Onlar deyirdilər ki, yalnız qüvvətli mərkəzləşmiş dövlət cəmiyyətin daxili parçalanmasını aradan qaldırır, 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 məqsədemüvafiqdir.

## NIKKOLO 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 sözüdür, mənası alın yazısına, taleyə, qismətə, qəzavü-qədəre, bu və ya digər hadisənin labüdə, qəti baş verəcəyinə inanmaq deməkdir) başa düşür və deyirdi ki, insanlar taleyin ona verdiyi imkanlardan istifadə edib öz işlərini qurmalı,

müvəffəqiyyətlər qazanmalıdırlar. Makiavelli siyasəti ilahiyatdan 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 mənafevidir, onların tamahıdır, varlanmağa meyl göstərmələridir. Makiavelli cəmiyyətin inkişafında maddi sinfi mənafehlərin 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 qarmaqarışıqlığından xilas etməyə qadir olan güclü dövlət hakimiyyəti yaradılmasına böyük ehtiyac duyurdu. Makiavelli ki-

mi 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+topos 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 ol-

malı, 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 mü-tərəqqi xarakterə malikdirlər. Belə ki, Kampanella əksər yazılarında cəmiyyətin inkişafında elmin böyük rolundan, müharibələrin, xüsusi mülkiyyətin ləğv edilməsinin zəruriliyindən, ölkənin ədalətli və ağıllı idarə olunmasından danışır. Mor və Kampanella xırda burjua emansipasiyası (azadlığı, xilas olması və humanizmi) ideallarını inkişaf etdirirdilər. Onların fəlsəfəsi Avropa rəşadət təfəkkürünə 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, mü-tərəqqi rol oynadı. İntibah dövrünün fəlsəfəsi elmlə əlaqəni möhkəmləndirdi, antik fəlsəfəni sxolastik deformatsiyalardan 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 mü-

tərəqqi fikirlərin meydana gəlməsi üçün geniş imkanlar yaratdı. İnkişafda olan eksperimental elmin və fəlsəfənin qarşılıqlı təsirinə özü də intibah dövründə fəlsəfi fikrin inkişafına keyli dərəcədə müsbət təsir göstərdi.

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

### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс. М., 1996.
2. Радугин А.А. Философия. Курс лекций. М., 1997.
3. Философия. Учебник для высших учебных заведений / Отв. ред. В.П.Кохановский. Ростов н/Д., 1996.
4. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2-х ч. / под общ. Ред. Н.Т.Флорова. ч.1, М., 1989.
5. История философии: Запад-Россия-Восток. В 4-х кн. / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1995. Кн.2. с. 3-86.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. СПб., 1994. т.2. с. 212-322.
7. История философии в кратком изложении / Пер. с чешск. И.И.Богута. М., 1991. с. 288-344.
8. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
9. История философии. Учебное пособие для вузов / Под ред. В.М.Мапельман. М., 1997.
10. Философский энциклопедический словарь. М., 1997.

## **ON BİRİNCİ FƏSİL**

### **RUS FƏLSƏFƏSİNİN TƏŞƏKKÜLÜ (XI-XVII əsrlər)**

#### **RUS FƏLSƏFƏSİNİN ÜMUMİ XARAKTERİSTİKASI VƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

Rusiyanın geniş ərazilərində məskunlaşan xalqların fəal tarixi inkişafı hindlilər, misirlilər, çinlilər, yunanlar, romalılar və ərəblərdən xeyli sonra başlamışdır. Rus təfəkkürünün təşəkkülü X-XI əsrdən etibarən – Rusiya xristianlığı qəbul etdikdən sonra nəzərdən keçirilir. Lakin Hindistan, Çin, Misir və Yunanıstandan fərqli olaraq, Rusiyada ilk fəlsəfəyəqədərki düşüncələr müstəsna olaraq mifologiya və ilahiyyətə əsaslanırdı. Rəşional mədəniyyət, məsələn, elmlərin rüşeymi hələ yox idi. Bu, həm rus pravoslavlığına, həm də rus fəlsəfəsinə çox güclü təsir göstərdi.

Əvvəlcə rus fəlsəfəsi milli mifologiya və yunan-bizans dini-fəlsəfi ənənəsi əsasında formalaşırırdı. Sonradan – XVIII əsrdən başlayaraq, ona Qərb fəlsəfəsi böyük təsir göstərməyə başladı. Nə qədər qərribə də olsa, Rusiya Şərq fəlsəfəsinə kifayət qədər gec – XIX-XX əsrlərdə bələd oldu.

Həm formal (ilahiyyətdən ayrılma), həm də ideya (orijinal ideyaların irəli sürülməsi və işlənməsi) baxımından kifayət qədər müstəqil olan əsl rus fəlsəfəsi XVIII əsrdən başlanır. Buna qədər isə yalnız rus fəlsəfəsinin fəlsəfədən əvvəlki tarixindən, yəni yaranması, təşəkkülü və ideya-nəzəri formalaşmasından danışmaq mümkündür.

Bəs rus fəlsəfəsini digər milli fəlsəfi ənənələrdən prinsipial baxımdan fərqləndirən nədir?

Rus fəlsəfəsi bir qədər gec olsa da, etik məsələlərə və həyatın mənası probleminə böyük diqqət yetirdi (XIX əsrdən başlayaraq). Rus filosofları və tarixçiləri öz əsərlərində «Rus ideyası»nı, yəni dünya tarixində Rusiyanın xüsusi mənəvi misiyası problemini işləyib hazırlaya bildilər. Müxtəlif dövrlərdə dünya mədəniyyətinin böhranlar keçirməsi ilə əlaqədar olaraq rus mütəfəkkirləri fəlsəfənin və cəmiyyətin inkişafının yeni yollarının axtarılmasının zəruriliyinə inam bəsləyir, cəmiyyətin kamilləşdirilməsi proqramını işləyib hazırlamağa can atırdılar. Rus filosofları Klassik Qərb fəlsəfəsinin mücərrədliyinin məhdud rəşionalizmini qəbul etmir, onları tənqid edirdilər.

Rus filosofları öz əsərlərində hadisələrin gedişinə müxtəlif cür yanaşmır, ideya, problematika və s. sintezinə can atırdılar. Bu, özünü XIX əsrin sonlarında V.S.Solovyovda və Gümüş əsr filosoflarında, daha sonra isə Rerixlərdə biruzə verməyə başladı.

Rus fəlsəfəsi son dərəcə böyük tarixi inkişaf mərhələlərindən keçmişdir. Onun **qədim və orta əsrlər dövrü** XI-XVII əsrləri əhatə edir. **Rus maarifçiliyi** XVIII-XIX əsrlərin birinci rübündən başlanır. Rusiyada **orijinal təfəkkürün təşəkkülü** XIX əsrin 30-70-ci illərində formalaşmağa başlamışdır. **Rus fəlsəfəsinin Gümüş əsri** XIX əsrin son rübünü və 1917-ci ili əhatə edir. Bu fəlsəfənin **sovet dövrü** 1917-ci ildən başlayır, 1991-ci ildə sona çatır.

**Rus fəlsəfəsinin postsovet dövrü** 1991-ci ildən başlayır.

## QƏDİM VƏ ORTA ƏSRLƏR RUS FƏLSƏFƏSİ

Rus fəlsəfəsinin inkişafının I dövründə, adətən, iki mərhələ fərqləndirilir: Qədim Rus (monqollara qədərki Kiyev rusu) və rus orta əsrləri (Moskva dövləti).

X əsrin sonlarında xristianlığın qəbulu Rus dövlətində fəlsəfi müdrikliyin inkişafı üçün təkan oldu. Burada Bizans pravoslavlığı ilə birlikdə, Rus dini-fəlsəfi ideyaları da əxz

edildi. Rus fəlsəfəsinin yaranmasında üç amil həlledici rol oynadı. Birinci – **müqəddəs atalıq (?) fikri**. Onun ideyaları Rus dövlətinə, əsasən Bizansdan nüfuz edir. Burada, ilk növbədə, **Böyük Vasili (IV əsr)**, **Nisli Qriqori (IV əsr)** və **Qriqori Nazianzinin (IV əsr)** təlimlərini qeyd etmək lazımdır. Bu təlimlərin ən nüfuzlusu fəlsəfəyə altı tərif verən **İohan Damaskin (675-750)** təlimi idi: 1) varlığın dərki; 2) ilahi və insani şeylərin dərki; 3) ölüm barədə düşüncələr; 4) Tanrıya bənzəmə; 5) sənətlər sənəti və elmlər elmi; 6) müdrikiyə məhəbbət. Damaskin üçün ən önəmlisi ilahi olanla məxluqata aid olanın nisbəti idi ki, o, bunu Aristotələ istinadən həll edirdi.

İkinci amil – **slavyan maarifçilərinin**, rus yazılı dilinin yaradıcıları **Kiril (IX əsr)** və onun qardaşı **Mefodeyin (IX əsr)**, həmçinin onların davamçılarının fəaliyyətidir. Fəlsəfəyə aşkar meyllilik nümayiş etdirən Kirilə «Filosof» ləqəbi də verilmişdi. Ona fəlsəfə ilə etikanın yaxınlaşdırılması xasdır. Kiril güman edirdi ki, Tanrının mərhəmətindən insanlar kamilləşmək üçün bərabər qabiliyyətə malikdir. Onlar heyvanlarla mələklər arasındadırlar: heyvanlardan şüur və nitqlə, mələklərdən isə kin və şəhvət hisslərilə fərqlənirlər. İnsanın bunlardan hansına yaxınlaşması onun özündən, yəni bilikləri və həyat tərzindən asılıdır. Fəlsəfə isə insana idrak bəxş edir, həqiqətin nə olduğunu anladır və Tanrıya yaxınlaşdırır.

Üçüncü təsir amili – çeşidli **dünyəvi ədəbiyyat** (tarixi, nəsihətəməz əsərlər) Rus dövlətinə yayılaraq, özü ilə müəyyən ideyalar da gətirirdi. Burada 1073-cü ilə aid bolqar «İzbornik»ini qeyd etmək olar. Əsərdə kateqoriyalar, materiya, forma, təbiilik haqqında Aristotel təlimi nəzərdən keçirilirdi. Georgi Amartolun (XI əsr) «Xronika»sında Sokrat, Anaksaqor, Demokrit, Platon və b. yunan filosoflarından danışılırdı. «Arı»da antik və xristian filosoflarının müdrik fikirləri toplanmışdı. Antik antropologiya «Fərasətli Paleya» toplusunda açıqlanmışdı.

Qədim Rus dövlətində ən savadlı insanlar kilisə xadimləri olduğundan, ilk filosofların da elə məhz onların arasından çıxması qanunauyğun idi. Bunlar Kiyev mitropolitləri **İlarion (X-XI əsrlər)**, **Nikifor Qrek (XI-XII əsrlər)**, **Kliment Smol-**

**yatiç** (XI-XII əsrlər) oldu. İlk rus mütəfəkkirləri sırasına knyaz **Vladimir Monomaxı** (XI-XII əsrlər) və filosof-kitabsevən **Kiril Turovskini** (XII əsr) də aid etmək olar.

**Kiyevli İllarionun** əsərlərindən yalnız «Qanun və nemət haqqında söz» məlumdur. Əhdi-ətiq və Əhdi-əqiqi rəmzi şəklidə şərh edərək, o, xristianlığın iki həlledici anlayışını fərqləndirir: «qanun» və «nemət». Qanun Əhdi-ətiq üçün səciyyəvidir – bu, yerdəki məişət və ehtiraslarla bağlı dar, milli anlayışdır. Əhdi-əqiq bərəkət, yəni bütün bəşəriyyətə qurtuluş və azadlıq gətirir. Beləliklə, xristianlığın yayılması İncil azadlığının təntənəsidir. Əhdi-ətiqdən Əhdi-əqiqə doğru hərəkət tarixin inkişaf xəttidir. Xristianlığı qəbul edən qədim rus «İşığın» - İsanın və Onun nemətinin yayılması prosesinə qoşuldu. Odur ki, rus və onun knyazları Tanrının seçdiklərindən oldular.

Mitropolit **Nikifor Qrekin** fəlsəfi baxışları Vladimir Monomaxa ünvanlanan «Namə»də təzahür etmişdir. Platon fəlsəfəsinin tərəfdarı olan müəllif knyaza mütəfəkkirin ruh haqqında təlimini xristianlıq ruhunda dərk etməklə açıqlayır. Nikiforun mühakimələrindən belə bir qənaət hasil olur: ruhun Tanrının obrazı olması, yaxud insanı cəhənnəmə dartıb aparması insanın özünün seçimi və iradəsindən asılıdır.

Mitropolit **Klimentin** çoxsaylı əsərlərindən yalnız «Keşiş Fomaya məktub» qalıb. Burada müəllif Tanrının dərki problemi barədə düşüncələrə dalaraq, iki metod fərqləndirir: «Nemətli» (etiqada əsaslanır və yalnız «müqəddəslər»ə nəsib olur) və «Qoşulma» (ali həqiqətlərin ibrətamiz hekayələrdə açıqlanan şəkildə «dərki» ilə bağlıdır və hər kəs üçün əlçatandır). Bu zaman o, alleqorik şərhini verdiyi Əhdi-əqiqin başa düşülməsi üçün fəlsəfənin zəruriliyini etiraf edir.

Siyasi statusunun insanların sosial problemlərilə məşğul olmağa məhkum etdiyi knyaz **Vladimir Monomax** onlar üçün xüsusi «Nəsihət» yazır. Əsər praktik yönümlü fəlsəfi traktat üslubunda yazılıb və burada iqtisadi, siyasi və etik-fəlsəfi məsələlər birləşdirilmişdir. Monomax xalqı təməlini «xeyirxah işlər»də gördüyü mömin xristian həyatına səsleyir.



**Kiril Turovski** dinlə dərrakəni qarışdırmağa can atır. O, iddia edir ki, onlar ayrı-ayrılıqda Tanrının dərkini bəxş etmədiklərindən, bir-birini tamamlamalıdır. Onun «etiqaad edərək dərk et» fəlsəfi şüarı rasional fəlsəfənin ortodoksal ilahiyyatçılıq və mistik müxalifət qarşısında mövqeyini möhkəmləndirir.

İlk rus mütəfəkkirlərinin mənəvi-intellektual səylərinin nəticəsi Tanrının yaratdıqları – dünya və insan, ruhun ölməzliyi, insanı Tanrıya yaxınlaşdıran və onun qəlbinə nemət bəxş edən mənəvi ehkamlar barədə yeni təsəvvürlərin formalaşması oldu. «Kitab fəlsəfəsi»ndən başqa, rus fəlsəfi fikrinin inkişafını müxtəlif «küfranə» dini cərəyanlar da stimullaşdırırdı. Onların tərəfdarları etik problemlərdən siyasi problemlərə qədər çoxsaylı problemləri müstəqil şəkildə dərk etməyi öyrənirdilər. Həm də məlum oldu ki, onlar İsa təlimini bir çox hallarda ortodoksal kilsədən daha yaxından və dərinədən qəbul edir və anlayırdılar.

Xristianlığın qədim Rus dövlətinə nüfuz etməsi güclü vəhdət təşkil edirdi. Ümumxristian küfrlərinin Rus dövlətində yayılması üçün zəmini də elə bunlar hazırladı. Ən nüfuzluları isə **ariançılıq** və **boqomillik** oldu. Aleksandrılı keşiş **Ari** (III-IV əsrlər) iddia edirdi ki, İsa, mahiyyətcə, başqa insanlar qarşısında hansısa xüsusi üstünlüyə malik deyildi. Başqaları kimi, o da insan idi, sadəcə, mənəvi «xasiyyətinə» və «xeyirxahlığa» aludəçiliyinə görə hamı üzərində yüksəldi və Tanrının Oğlu oldu. Əxlaqi səylər sayəsində hər bir kəs Tanrının Oğlu ola bilər. Beləliklə, ariçilik İsanı, prinsipcə, hər bir kəsin yetişmə biləcəyi mənəvi ideal kimi qəbul edirdi. Rusda ariçiliyin məşhur davamçısı kəndli **Feodosi Kosoy** (XVI əsr) oldu. **L.N.Tolstoyun** dini islahatçılığı da əhəmiyyətli dərəcədə ariançılıq ideyalarından qaynaqlanırdı.

Digər küfr – **boqomilçilik** əsasını dövlətçilikdən götürürdü. Boqomillərin adı bolqar keşişi **Boqumilin** (X əsr) adından yaranıb. Manihilər kimi, boqomillər üçün də xeyirləşərin əbədi mübarizəsinin ikiyə böldüyü dünyanın dualizminin qəbul edilməsi səciyyəvidir. Boqomillər bir sıra ayin və

mərəsimlərə, məsələn, ikonalara və xaça səcdəni, quru cəsədlərə və pıçastiyeyə dair göstərişlərin mənəvi dəyərini şübhə altına alır, keşişləri vəz etdikləri kimi yaşamamağa – içkiyə qurşanmağa, soyğunçuluğa və «başqa pisliklər törətməyə» görə sərt tənqid edir, sosial ədalətsizliyə və istibdada kəskin etirazlarını bildirirdilər.

Rusda **özünəməxsus küfrlər** adlandırılanlar da vardı. Bunların arasında ən önəmliləri: kilsəni qəbul etməyən və Tanrı ilə insan arasında vasitəçilərin olması zərurətini inkar edən **striqolçuluq** (keşiş köməkçisi) kilsənin ortodoks təliminə qarşı çıxan **Moskva antitrinitariləri** (XV-XVI əsrlər); ariançı **Feodosi Kosoyun «yeni təlimi»**; **Dmitri Tveritinovun** (XVII-XVIII əsrlər) çar I Pyotrun dünyagörüşü kimi, kəskin kilsə əleyhinə yönümlü olan «**yeni ehkamı**».

XIV əsrdə Rusiyada Bizansda meydana çıxan dini-mistik cərəyanın – **isihaizmin** (yunanca «isihiya» - səssizlik) ideologiya və praktikasını yayılır. O, Afonun monastırlarında təmərküzləşmişdi. Bir çox rus dini mütəfəkkirləri şərq xristian mistik ilahiyyatının tərəfdarlarının (Simeon Yeni İlahiyyatçı, Qriqori Sinait, Qriqori Palama) təlimləri üzərində yetişiblər. Bunlar Kiyev-Peçora müdrikləri **Feodosi Peçerski** (XI əsr) və **Salnaməçi Nestor** (XI-XII əsrlər), **Nil Sorski** (1433-1508), **Vassian Patrikeyev** (təx. 1470- 1531-dən sonra), **Artemi Troitski** (?), **Maksim Qrek** (1470-1556) idi. Onlar hamısı kilsə ilə dünyəvi hakimiyyətin sıx ittifaqını («simfoniyasını») müdafiə edən iosifçilərə qarşı çıxış edən «tamahsızlar» cərəyanına mənsub idi.

İsihaistlər səssizcə Allaha dua edilməsinin tərəfdarı idi, bir çox baxımdan yoqa praktikasını xatırladan ciddi, asketik həyat sürürdülər. Fəlsəfədə onlar ilahi mahiyyətin dərkinin mümkünliyünü inkar edən Psevdo-Dionisi Areopagitin ideyalarına əsaslanırdılar. Lakin isihaistlər güman edirdilər ki, «mahiyət» bütün təbii varlıqlara nüfuz edən «enerjilər» vasitəsilə təzahür edir. Bu enerjiləri isə dərk etmək

mümkündür. İnsanın dərkində onlar mikrokosm (təbiətin əks olunması) ideyasına meyyl edirdilər.

XV əsrdə Rusiyada **siyasi fəlsəfənin** fəal inkişafı başlayır ki, buna elə tarixi zərurətin özü rəvac verirdi. Dünyəvi hakimiyyətə (Moskva knyazları) kilsə hakimiyyəti arasında ziddiyyətlər son həddə qədər kəskinləşir. Kilsə əyalət knyazlarını dəstəkləyir və Bizansa meylli mövqe tuturdu ki, bu da Moskvanın mərkəzə çevrilməsi prosesinə mane olurdu. 1453-cü ildə Bizansın süqutu ilə kilsədə də parçalanma baş verir. Kilsə xadimlərinin bir hissəsi mərkəzçilik ideyasını dəstəkləməyə başlayır.

O, öz təcəssümünü iosifçilik ideologiyasında<sup>1</sup> və «Moskva – üçüncü Roma» nəzəriyyəsində tapdı. **İosifçiliyin** adı onun banisi – iqumen **İosif Volotskinin** (1439-1515) adından yaranıb. İosif bəyan edirdi ki, Moskva hökmdarının hakimiyyəti Tanrıdadır. Odur ki, bütün xristianlar, hətta keşişlər də ona tabe olmalı, əyalət knyazları isə ona «bütün Rus dövlətinin hökmdarı» kimi münasibət bəsləməlidirlər. Sonradan mitropolitlər **Daniel** (XV-XVI əsrlər) və **Makari** (XV-XVI əsrlər) bu xətti davam etdirdilər. Onun kulminasiyası İosifin baxışlarına kifayət qədər ehtiram bəsləyən çar **İvan Qrozni-nin** (1530-1584) siyasi fəlsəfəsi və praktikasısı oldu.

Moskva mərkəzləşməsi ideologiyasının digər bir versiyası Yelizarov monastırının iqumeni **Filofeyin** (XVI əsr) nəzəriyyəsilə bağlıdır. Bu nəzəriyyənin toxumunu Rusiyada pravoslavlığın köhnə mərkəzini (Bizansı) əvəz edəcək yeni mərkəzinin təşəkkülünün zəruriliyini dərk edən Novqorod mitropoliti **Zosima** (XV əsr) səpmişdi. Filofey bu toxumu fəlsəfi-dini əsaslandırılmaya malik dini-siyasi doktrina ölçülərinə qədər böyütdü, əsas qənaətlərini isə «Böyük knyaz Vasiliyə məktub»da formulə etdi. Onlardan ən əsası aşağıdakı kimidir: «Bütün xristian çarlıqları sənin bir çarlığında birləş-

<sup>1</sup> İosifçilər – rus pravoslavlığının cərəyanlarından biridir. Onun tərəfdarları kilsənin maddi (iqtisadi) inkişafına böyük önəm verirdilər. Öz mənafeələrinin müdafiəsi üçün dünyəvi hakimiyyətin dəstəyini axtarırdılar. İvan Qrozni dövründə oprichnina cəza siyasətini dəstəkləyirdilər.

di... iki Roma (Roma və Bizans imperiyaları – müəl.) süqut etdi, üçüncü duruş gətirdi, dördüncü isə olmayacaq».

Çarlardan İvan Qroznı və Aleksey Mixayloviç Filofeyin nəzəriyyəsinə anlaşıma ilə yanaşsalar da, iosifçilik onlara daha yaxın idi, çünki «üçüncü Roma» doktrinası vahid, güclü dövlət deyil, mənəvi hakimiyyətin dünyəvi hakimiyyət üzərində üstünlüyü ideyasına daha çox istiqamətlənmişdi. Güman ki, məhz bu səbəbdən artıq sekurlyarlaşdırma əlamətlərinin səsləndiyi iosifçilik o dövrün Moskva siyasi elitasına daha xoş gəldi.

Yaranmaqda olan zadəganlıq da mərkəzləşdirmə ideyasını dəstəklədi. Onun ideoloqları (**F.İ.Karpov** (XV-XVI əsrlər) və **İ.S.Peresvetov** (XVI əsr)) kilsə dəyərlərini rədd etmir, «qanun» və «həqiqəti» isə həm kilsə, həm də dünyəvi «hakimiyyətdən» üstün tuturdular.

Rus fəlsəfi fikrinin inkişafının birinci mərhələsi kilsədə XVII əsrdə baş verən parçalanma ilə başa çatdı. I Pyotrun islahatları rus mədəniyyətində, o cümlədən fəlsəfədə yeni səhifə açdı.

### İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2-х ч. / под общ. ред. Н.Т.Флорова. ч.1, М., 1989.
2. История философии: Учебное пособие для вузов / под ред. В.М.Манельман и др. М., 1997. с. 255-269.
3. История философии: Запад-Россия-Восток. В 4-х кн. / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1995. Кн.1.
4. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. Разд. 1.
5. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVI вв.). Л., 1987.
6. Лазарев В.В. и др. Введение в русскую философию / М., 1995. Гл. 1, п.1.
7. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990
8. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. Разд. 1 и 2.
9. Тихомиров М.Н. Философия в Древней Руси // Тихомиров М.Н. Русская культура X-XVIII веков. М., 1968.

**XARİCİ ÖLKƏLƏRİN FƏLSƏFƏ TARİXİ  
KURSU ÜZRƏ ÜMUMİ ƏDƏBİYYATIN  
SİYAHISI**

**ÖN SÖZ VƏ BİRİNCİ FƏSİL  
FƏLSƏFƏ TARİXİNİN PREDMETİ.  
XARİCİ ÖLKƏLƏRİN FƏLSƏFƏ TARİXİNİ  
ÖYRƏNMƏYİN ZƏRURİLİYİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ.  
FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ,  
VARİSLİK ƏLAQƏLƏRİ, İNTEQRASIYASI  
VƏ KOMPARATİVİST (MÜQAYİSƏLİ) TƏHLİLİ**

Ali məktəblərdə humanitar elmlərin tədrisi və tədqiqinin təkmilləşdirilməsi konsepsiyası. Bakı, «Öyrətmən», 1995.

Bekon F. Yeni Orqanon. M., 1965. s. 73 (rus dilində)

Cəmaləddin Əfqani. Seçilmiş əsərləri, Bakı, 1998, səh. 29

Əliyev H.Ə. Müstəqilliyimiz əbədidir. I-II kitab Azərənəşr, Bakı, 1997.

Əliyev İ.H. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.

K.Marks. İzafi dəyər nəzəriyyəsi. I hissə. Bakı, Azərənəşr, 1967, s. 24

Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik (komparativist yanaşma). Bakı, 2006, s.19.

Zeynalov M.B. Çağdaş Azərbaycanda fəlsəfi elmlərin tədrisinin bəzi məsələləri. // Dövlət İdarəçilik Akademiyası. Nəzəriyyə və təcrübə, № 9, 2005.

Zeynalov M.B. Fəlsəfə tarixi (Ali məktəblər üçün dərslik), «Azərbaycan» nəşriyyatı, Bakı, 2001.

Zeynalov M.B. Heydər Əliyev və Azərbaycanda fəlsəfə tarixinin tədqiqi və tədrisinin zəruriliyi haqqında. Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2003.

Zeynalov M.B. Qiyabi tələbələr üçün «Fəlsəfə» ixtisasından metodik göstərişlər. Bakı, 2002.

Александров Г.Ф. История Западноевропейской фило-

софии. М.-Л., 1946.

Антология мировой философии. Т. 1,2,3. М., 1968,1969, 1971.

Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. №7,1992.

Библер В.С. Что есть философия // Вопросы философии. №1, 1995.

Введение в философию. Т. 1, М., 1989

Философия и ценностные формы сознания. М.,1978.

Кныш Ф.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история – Спб.: 2004, с 464 с.

Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991.

Коплостон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997, 512 с.

Иовчук М.Т. История философии как наука, ее предмет, метод и значение. М., 1960.

Жданов А.А. Выступление на дискуссии по книге Г.Ф.Александрова «История Западноевропейской философии» 24 июня 1947 г. Госполитиздат, 1951.

Кессиди К.Х. От мифа к Логосу. М.,1972.

Краткий очерк истории философии. М., 1972.

Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии, №7, 1992.

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, №12,1991.

Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. 2-е издание, М., 1982.

Зотов А. Феномен философии: О чем говорит плюрализм философских учений // Вопросы философии, №12, 1991.

## İKİNCİ FƏSİL ŞƏRQ ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏ TARİXİ

- Bilqamış dastanı. «Gənclik» nəşriyyatı, Bakı, 1985.
- Nərman Qocatürk. Pıçıldı. Bakı, 2001.
- Nərman Qocatürk. Türkün Yaddaş Kitabı, Bakı, 2005.
- Вундт В. Зачатки философии и философии первобытных народов: «Общая история философии». Т. 1. СПб., 1910
- Гриненко Г.В. История философии. Учебник. М., Юрайт, 2005.
- Джей Стивенсон. Восточная философия. М., Астрель, 2005.
- Ибн Рушд. Опровержение опровержения. М., 1977.
- Лурье И.М. Беседа разочарованного со своим духом. «Труды отдела Востока». Т. 1, Л., 1939.
- Струве В.В. История древнего Востока. Л., 1941.
- Струве В.В. Диалог господина и раба «о смысле жизни». В сб. «Религия и общество». Л., 1926
- Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиционной и в современной научной критике. М., 1985.
- Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чунь цю». М., 1990.
- Тураев Б.А. История древнего Востока. Т.1, Л., 1995.
- Ясперс Карл. Всемирная история философии. Введение. Санкт-Петербург, «Наука», 2000.

## ÜÇÜNCÜ FƏSİL QƏDİM HİNDİSTAN FƏLSƏFƏSİ

Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. – Рационалистическая традиция и совре-

менность. Индия.

Блаважская Е.И. Тайная Доктрина. Новосибирск, 1993. т.3

Брахман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Мудрость Востока. Бишкек, 1993.

Брихадараньяка-упанишада IV. 5.15 və III.8.8. М., 1992

Бхагавадгита. 18, 49. М., 1992

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая, СПб., 1993.

Джаммапада. М., 1960.

Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

Классическая йога (“Йога-сутры Патанджали и Вьяса-бхашья”). М., 1992.

Лысенко В.Г. Школы вайшешики. М., 1986.

Радхакришнап С. Индийская философия. В 2-х т. Т.2, М., 1993.

Чаттерджи С., Дама Д. Индийская философия. М., 1994.

Чхандогья-упанишада. VI.2, 2;8,4. М., 1992.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки. – Рационалистическая традиция и современность. Индия.

Шохин В.К. Рационализм классической санкхьи: история и типология – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.

Законы Ману. М., 1960.

## DÖRDÜNCÜ FƏSİL QƏDİM ÇİN FƏLSƏFƏSİ

Абаев Н.Б. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. М., 1989.

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972.



Древнекитайская философия. Эпоха Хань.

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

Лю Гуань Юй. Даосская йога. Ал-химия и бессмертие // Мудрость Востока. Бишкек, 1993.

Перелетов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Фэн Ю-лань. Краткая история Китайской философии. СПб., 1998.

Хуайнань-цзы. – Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле»). – Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993.

Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy East & West. Honolulu, Apr. 1993.

## BEŞİNCİ FƏSİL

### QƏRB FƏLSƏFƏSİ. ANTİK FƏLSƏFƏ

Marksizmədək fəlsəfənin əsas inkişaf mərhələləri. Bakı, 1962.

Nərman Qocatürk. Pıçıltı. Bakı, 2001.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997

Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik) III fəsil, Antik fəlsəfə. Bakı, 1997.

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 древней философии. Киев, 1975.

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.

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.

Секст Эмпирик. Сочинения в 2—х томах. М., 1976.

Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

Macit Gökberk. Felsefe tarihi. İstanbul, 1996.

**ALTINCI FƏSİL**  
**ORTA ƏSRLƏR HİNDİSTAN FƏLSƏFƏSİ.**  
**HİNDİSTANDA FƏLSƏFİ TƏLİMLƏR**

Брахман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Мудрость Востока. Бишкек, 1993.

Блаватская Е.И. Тайная доктрина. Новосибирск, 1993.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901.

Радхакришнап С. Индийская философия. В 2 т. Т.2. М., 1993.

Чаттерджи С., Дамма Д. Индийская философия. М., 1994.

**YEDDİNCİ FƏSİL**  
**ORTA ƏSRLƏR ÇİN FƏLSƏFƏSİ**

Абаев Н.В. Чань- буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. М., 1989.

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Китайская философия. Энциклопедический словарь М., 1994.

Лю Гуань Юй. Даосская йога. Ал-химия и бессмертие // Мудрость Востока. Бишкек, 1993.

Перелемов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

Фэн Ю-лань. Краткая история Китайской философии. СПб., 1998.

**SƏKKİZİNCİ FƏSİL**  
**ORTA ƏSRLƏR YAPON FƏLSƏFƏSİ**

Adıvar A.A. Tarih boyunca ilim ve din. İstanbul, 1969, 624 s

Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997

Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, 2004.

- Бродский В.Е. Японское классическое искусство. М., 1969.  
 Воробьев М.В. Япония в III-VII в.в. М., 1980.  
 Жуков Е.М. История Японии. М., 1939.  
 Эйдус Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. М., 1969

## DOQQUZUNCU FƏSİL

### ORTA ƏSRLƏR

#### ƏRƏB-MÜSƏLMAN ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏSİ

- Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.  
 Nərman Qocatürk. Türkün yaddaş kitabı. Bakı, 2005.  
 Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik). Bakı-1997.  
 Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980.  
 Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.  
 Антология мировой философии. Т.2. М., 1970.  
 Ал-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.  
 Aş-Şaxrastani. Kniqa o reliqiyəх i verəх. Ç.İ. M., 1984.  
 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.  
 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб, 1993.  
 Гессе Г.К. Моим японским читателям. – Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 217.  
 Долгов К.М. Диалектика и схоластика. М., 1983.  
 Ибн Араби. Геммы мудрости. – Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М, 1993.  
 Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков. М, 1975.

Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты). – Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. М.,

Ибн Рушд. Рассуждение выносящее решение относительно связи между религией и философией. – Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 171.

Ибн Сина. Указания и наставления. – Избранные философские произведения. М., 1980.

Игнатенко А.А. Ибн-Халдун. М., 1980.

Краткий очерк истории философии. М., 1981.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Маймонид М. Путеводитель колеблющихся. – Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). М., 1960.

Мир философии (антология) в 2-х частях. М., 1991.

Общая история философии. Т. 2, СПб., 1910, с. 108.

Памятники средневековой латинской литературы. М., 1984.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. СПб., 1994.

Розентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

Смирнов А. Справедливости (опыт контрастного понимания). – Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

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

Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики. – Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.

Трахтенберг О.В. Очерки по истории западно-европейской средневековой философии. М., 1957.

Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

Хейзинга Е. Осень средневековья. М., 1993.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

### ONUNCU FƏSİL ORTA ƏSRLƏR QƏRB XRİSTİAN FƏLSƏFƏSİ

Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. Т.2. М., 1992.

Введение в философию: Учебник для вузов. В 2-х ч. / Под общ. ред. Н.Т.Флорова. ч.1, М., 1989.

История философии: Запад-Россия-Восток. В 4-х кн. Кн.1. / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1995.

История философии в кратком изложении / Пер. с чешск. И.И.Богута. М., 1991. С. 196-241, 250-287.

Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс. М., 1996.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979.

Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. СПб., 1994.

Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Христианство: Словарь / Под общ. Ред. Л.Н.Митрохина и др. М., 1994.

### İNTİBAH DÖVRÜ

Marksizmədək fəlsəfənin əsas inkişaf mərhələləri. Bakı, 1962.

Engels F. Təbiətin dialektikası. M., 1966.

Zeynalov M.B. Fəlsəfə (dərslik), VI fəsil, §2. İntibah fəlsəfəsi. Bakı, 1997.

Антология мировой философии. Т.1, ч.2, М., 1970.

Баткин Л.И. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Беме Я. Аврора или Утренняя 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.

Введение в философию: Учебник для вузов. В 2-х ч. / Под общ. ред. Н.Т.Флорова. ч.1, М., 1989.

Горфункель А.Х., Бруно Дж. М., 1965.

Горфункель А.Х. Кампанелла. М., 1969.

Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

История философии: Запад-Россия-Восток. В 4-х кн. Кн.1. / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1995.

История философии в кратком изложении / Пер. с чешск. И.И.Богута. М., 1991. С. 196-241, 250-287.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Философия. Учебник для высших учебных заведений / Отв. ред. В.П.Кохановский. Ростов н/Д., 1996.

Радугин А.А. Философия. Курс лекций. М., 1997.

Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. СПб., 1994.

Ревякина Н.В. Проблема человека в Итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV вв. М., 1977.

Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс. М., 1996.

Кузанский Н. Сочинения; в 2-х тт. М., 1979.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1976.

Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982.

Monten M. Opiti. М., 1991.

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 Раттердамский. Философские произведения. М., 1986.

Macit Gökberk. Felsefe tarihi. İstanbul, 1996.

### ON BİRİNCİ FƏSİL RUS FƏLSƏFƏSİNİN TƏŞƏKKÜLÜ (XI-XVII əsrlər)

Введение в философию: Учебник для вузов. В 2-х ч. / Под общ. ред. Н.Т.Флорова. ч.1, М., 1989.

Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв.Л., 1989. Разд. 1 и 2.

История философии: Учебное пособие для вузов / Под ред. В.М.Манельман и др. М., 1997. с. 255-269.

История философии: Запад-Россия-Восток. В 4-х кн. Кн.1. / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1995.

Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. Разд. 1.

Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVI вв.). Л., 1987.

Лазарев В.В. и др. Введение в русскую философию. М., 1995. Гл. 1, п.1.

Тихомиров М.Н. Философия в Древней Руси // Тихомиров М.Н. Русская культура X-XVIII веков. М., 1968.



## DƏRSLİYİN İÇİNDƏKİLƏR

ÖN SÖZ .....7

### BİRİNCİ FƏSİL

FƏLSƏFƏ TARİXİNİN PREDMETİ. XARİCİ ÖLKƏLƏRİN  
FƏLSƏFƏ TARİXİNİ ÖYRƏNMƏYİN ZƏRURİLİYİ VƏ  
ƏHƏMİYYƏTİ  
FƏLSƏFİ İDEYALARIN MEYDANA GƏLMƏSİ, VARISLIK  
ƏLAQƏLƏRİ, İNTEQRASİYASI, SƏCİYYƏVİ  
XÜSUSİYYƏTLƏRİ  
VƏ KOMPARATİVİST (MÜQAYİSƏLİ) TƏHLİLİ

1. Fəlsəfə tarixinin predmeti. Xarici ölkələrin fəlsəfə tarixini öyrənməyin zəruriliyi və əhəmiyyəti ..... 13
2. Fəlsəfi ideyaların meydana gəlməsi, varislik əlaqələri və inteqrasiyası..... 25
3. Şərq-Qərb fəlsəfi ənənələrinin səciyyəvi xüsusiyyətləri və komparativist (müqayisəli) təhlili..... 42

### İKİNCİ FƏSİL

ŞƏRQ ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏ TARİXİ.  
QƏDİM DÖVR

1. Şərq fəlsəfəsinin qaynaqları ..... 72
2. Şərq fəlsəfəsinin yaranmasının özünəməxsusluğu ..... 87

### ÜÇÜNCÜ FƏSİL

QƏDİM HİND FƏLSƏFƏSİ

1. Hind fəlsəfəsinin qaynaqları, əsas inkişaf mərhələləri və səciyyəvi xüsusiyyətləri ..... 96
2. Hind fəlsəfəsinin əsas məktəbləri ..... 109

### Ortodoksal məktəblər

- Vedanta ..... 111 ✓  
Sankhya ..... 114 ✓

✓ Nyaya .....	116
✓ Vayşeşika .....	118
✓ Mimansa .....	120
✓ Yoqa .....	122

### Qeyri-ortodoksal məktəblər

✓ Cəynizm .....	124
✓ Çarvaka – Lokayata .....	126
✓ Buddizm .....	129
✓ Hind filosoflarının fəlsəfi görüşləri .....	135
✓ Dünyanın mənşəyi və quruluşu haqqında .....	135
✓ İnsan haqqında .....	145
✓ Həqiqətə çatmağın yolları haqqında .....	153

## DÖRDÜNCÜ FƏSİL QƏDİM ÇİN FƏLSƏFƏSİ

1. Çin fəlsəfəsinin qaynaqları, tarixi inkişaf mərhələləri və səciyyəvi xüsusiyyətləri .....	158
2. Çin fəlsəfi məktəbləri .....	162
✓ Daosizm .....	163
✓ Konfutsiçilik .....	166
3. Çin filosoflarının fəlsəfi görüşləri .....	170
✓ Kainatın mənşəyi və quruluşu haqqında .....	170
✓ İnsan haqqında .....	176
✓ Dünyanın dərkisi haqqında .....	183

## BƏŞİNCİ FƏSİL QƏRB ÖLKƏLƏRİNDƏ FƏLSƏFƏ TARİXİ ANTİK FƏLSƏFƏ

1. Antik fəlsəfənin qaynaqları, fəlsəfəyəqədərki dünyagörüşü formaları, ilk filosofların sələfləri və yeddi yunan müdriki .....	190
2. Antik fəlsəfənin meydana gəlməsi və inkişafının əsas mərhələləri .....	206
✓ 3. Sokrataqədərki Yunan fəlsəfəsi .....	210
✓ Milet naturfəlsəfəsi .....	210
✓ Miletli Fales .....	211

Anaksimandr .....	213 ✓
Anaksimən .....	215 ✓
Efesli Heraklit .....	217 ✓
<b>Eley məktəbi</b> .....	221
Kolofonlu Ksenofan .....	221 ✓
Parmenid .....	223 ✓
Eleyli Zenon .....	224 ✓
Pifaqor .....	226 ✓
Akraqantlı Empedokl .....	228
Klazomenli Anaksaqor .....	230
<b>Qədim Yunan atomistləri</b> .....	232
Levkip .....	232 ✓
Demokrit .....	233 ✓
<b>4. Antik fəlsəfənin klassik mərhələsi</b> .....	241
Sofistlər .....	242 ✓
Georgi .....	242
Protaqor .....	243 ✓
Sokrat .....	244 ✓
Afinalı Platon .....	251 ✓
Kiçik Sokrat məktəbləri .....	264
Aristotel .....	267 ✓
<b>5. Yunan fəlsəfəsinin Ellinizm mərhələsi</b> .....	280
Feofrast .....	282
Lampsaklı Straton .....	286
Epikür .....	287 ✓
Zenon .....	298 ✓
Paneti .....	300
Apameyli Posidoni .....	302
Pirron .....	304
Filiuntlu Timon .....	305
Enesidem .....	306
Larisli Filon .....	309
<b>6. Antik fəlsəfənin inkişafında Roma dövrü</b> .....	310
Lutsi Anney Seneka .....	311
Epiktet .....	316
Mark Avreli .....	320
Tit Lukretsi Kar .....	322 ✓

Knoslu Enesidem .....	327
Sekst Empirik .....	328
Plotin .....	331 ✓
Porfiri .....	333
Yamblix .....	333
Prokl.....	335

### ALTINCI FƏSİL

#### ORTA ƏSRLƏR HİNDİSTAN FƏLSƏFƏSİ. HİNDİSTANDA FƏLSƏFİ TƏLİMLƏR

Şri-Şankaranın advayta-vedantası.....	342 ✓
Ramanucanın teizmi .....	345 ✓
Hind buddizminin Qautama Buddadan sonrakı inkışafı.....	347 ✓
Buddizmdə fəlsəfi məktəblər .....	350 ✓
Hinduizmin dini fəlsəfəsi .....	353 ✓

### YEDDİNCİ FƏSİL

#### ORTA ƏSRLƏR ÇİN FƏLSƏFƏSİ

1. Çin müdrikləri siyasət və fəlsəfə haqqında .....	358 ✓
2. Daosizmin dirçəlişi və neodaosizm. ....	361 ✓
3. Çin buddizminin yaranması və inkışafı.....	366
4. Konfutsiçilik və neokonfutsiçilik postklassik dövrədə.....	372

### SƏKKİZİNCİ FƏSİL

#### ORTA ƏSRLƏR YAPON FƏLSƏFƏSİ..... 379

### DOQQUZUNCU FƏSİL

#### ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN ŞƏRQİ ÖLKƏLƏRİNİN FƏLSƏFƏSİ

1. Müsəlman Şərqi fəlsəfəsinin qaynaqları və onun əsas inkışaf mərhələləri.....	390
2. Müsəlman Şərqi filosofları və ilahiyyatçıları.....	393
Əl Əşəri.....	393
→ Əl-Qəzali.....	396

İbn Ərəbi .....	400
Şihabəddin Sühreverdî .....	405
İbn Xəldun .....	409
✓Əl-Biruni .....	414
Ömər Xəyyam .....	422
<b>Şərq peripatetikləri</b> .....	429
Əl-Kindi .....	429
✓Əl-Fərabî .....	432
İbn Sina .....	444
✓İbn-Rüşd .....	464
<b>3. Müsəlman Şərqi dini-fəlsəfi cərəyanları</b> .....	473
Quran fəlsəfəsi .....	473
Mötəzililik .....	477
Mütəkəllimlər .....	485
İsmaililik .....	489
Sufizm .....	491
Saflıq qardaşları və munisləri cəmiyyəti .....	494
<b>4. Müsəlman Şərqi filosoflarının fəlsəfi görüşləri</b> .....	498
Allah və İlk başlanğıc. İlahiyyət və ontologiya.	
İnam və bilik .....	498
Kainatın mənşəyi və quruluşu haqqında təlimlər .....	502
İnsan problemi .....	514
Dünyanın dərk edilməsinin yolları haqqında .....	523

## ONUNCU FƏSİL

### ORTA ƏSRLƏR XRİSTİAN FƏLSƏFƏSİ

<b>1. Orta əsrlər fəlsəfəsinin qaynaqları</b> .....	542
<b>2. Orta əsrlər fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyətləri</b>	
və əsas istiqamətləri .....	544
<b>Patristika</b> .....	546
İskəndəriyyəli Filon .....	546
Avreli Avqustin .....	548
<b>Sxolastika</b> .....	550
Erkən sxolastika .....	552
İohann Skot Eriugena .....	552
Kenterberli Anselm .....	554

İohann Rosselin .....	555
Pyer Abelyar .....	556
<b>Sxolastikanın tərəqqi dövrü</b> .....	558
Albert Fon Bolştedt .....	559
Akvinalı Foma .....	560
Son dövrün sxolastikası .....	567
İohann Duns Skot .....	568
Uilyam Okkam .....	571
<b>Apologetika</b> .....	574
Afinoqor .....	576
Teofil .....	578
<b>Ehkamçılıq</b> .....	578
<b>3. İntibah dövrünün fəlsəfəsi, sosial-tarixi zəmini,</b> fəlsəfi qaynaqları və əsas inkişaf mərhələləri .....	584
<b>1. Dövrləşdirmə</b> .....	584
İntibah humanizmi və ya antroposentrizmi .....	588
Dante Aligeri .....	588
Françesko Petrarka .....	589
Rotterdamlı Dezidern Erazm .....	591
Pyer de la Rame .....	592
Mişel de Monten .....	593
<b>2. Yeniplatonçuluq və Aristotelçilik</b> .....	594
Georgios Gemistos .....	595
Marsilio Fiçino .....	595
Piko della Mirandola .....	596
Pyetro Pomponatsi .....	598
<b>3. Naturfəlsəfə və yeni təbiətşünashıq</b> .....	600
Leonardo da Vinçi .....	601
Nikolay Kopernik .....	602
Qalileo Qaliley .....	603
Nikolay Kuzanski .....	604
Bernandino Telezio .....	606
Françesko Patrıtisi .....	608
Cordano Bruno .....	608
<b>4. İslahatçılıq hərəkatı. Sosial nəzəriyyələr</b> .....	610
İslahatçılıq hərəkatı .....	610

---

Martin Lyuter .....	611
Sosial nəzəriyyələr .....	613
Nikkolo Makiavelli .....	614
Jan Boden .....	615
Tomas Mör .....	617
Tommazo Kampanella .....	618

**ON BİRİNCİ FƏSİL**  
**RUS FƏLSƏFƏSİNİN TƏŞƏKKÜLÜ**

(XI-XVII əsrlər) .....	621
<b>Rus fəlsəfəsinin ümumi xarakteristikası</b>	
və xüsusiyyətlər .....	622
<b>Qədim və orta əsrlər rus fəlsəfəsi .....</b>	<b>623</b>

Yığılmağa verilmişdir: 05.09.2008.  
Çapa imzalanmışdır: 22.04.2009.  
Formatı: 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Fiziki çap vərəqi: 40,5.  
Tirajı: 250. Sifariş 41.

Kitab “Şərq-Qərb” ASC-nin mətbəəsində çap olunmuşdur.  
Bakı, Aşiq Ələsgər küçəsi, 17.