

**F. ENGELS VƏ
MARKSİZM FƏLSƏFƏSİNİN
MÜASİR PROBLEMLƏRİ**

BAKI —1971

Elmi redaktor: fəlsəfə elmləri namizədi, V.Ə.Paşayev
Redaksiya heyəti: fəlsəfə elmləri doktoru, professor
C.T.Əhmədli
Fəlsəfə elmləri namizədi, V.Ə.Paşayev
Fəlsəfə elmləri namizədi, M.F.Cəlilov.
F.ENGELS VƏ MARKSİZM
FƏLSƏFƏSİNİN MÜASİR PROBLEMLƏRİ
Yığılmağa verilmişdir 19.10.70-ci il. Çapa imzalanmışdır
9.11.71-ci il.
FQ 09193. Kağız formatı
Çap vərəqi 13,5.
Sifariş № 913.
Tirajı 2000.



Cəmil  hm dli (27.10.1931-09.02.2010) Gədəbəy rayonunun S y dl  kəndində müəllim işləyən Mirzə Teymur ailəsində doęulmuŗdur. 1938-ci ildə birinci sinifə gedən C. hm dli müharibə illərində, məktəblərin  etin fəaliyyət göstərdiyi dövrdə atasının yanında təhsil almıŗdır. 1948-ci ildə 10-cu sinifdə oxuyarkən respublikada keçirilən riyaziyyat olimpiyadasının qalibi olmuŗdur. Həmin il yeni yaradılmıŗ Moskva Fizika-Technika  stitutunun nümayəndəsi

C.Əhmədlinin oxuduğu məktəbin buraxılış imtahanlarında iştirak etmiş və onun həmin instituta qəbul olunduğunu bildirmişdi. Lakin maddi çətinliklərə görə Cəmil Əhmədli Moskvaya gedə bilmir, sənədlərini Azərbaycan Dövlət Universitetinin (indiki Bakı Dövlət Universiteti) fəlsəfə şöbəsinə verərək qəbul olmuş, həmin fakültəni fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdir.

Cəmil Əhmədli 1953-cü ilin yayında SSRİ Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunun aspiranturasına müsabiqə yolu ilə imtahan verərək qəbul edilmişdir. 1956-cı ildə Akademik Teodar Oyzermanın rəhbərliyi ilə “Azadlıq və zərurət” mövzusunda dissertasiyasını müdafiə edərək, fəlsəfə elmləri namizədi alimlik dərəcəsinə almışdır. 1960-cı ildə Bakıda nəşr edilən “Azadlıq və zərurət” (rus dilində) kitabı mövzuya dair keçmiş SSRİ məkanında ilk monoqrafiya idi.

1954-1956-cı illərdə Moskva Dövlət Universitetində, 1958-1962-ci illərdə Azərbaycan Sənaye İnstitutunda, 1963-1972-ci illərdə Bakı Ali Partiya Məktəbində, 1959-1974-cü illərdə Azərbaycan SSR EA-nın Aspiranturasında fəlsəfə kursundan dərs demişdir. 1957-ci ildə Fəlsəfə İnstitutunda (indiki Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu) elmi katib, baş elmi işçi, şöbə müdiri vəzifələrində işləmişdir. 1958-ci ildən etibarən “Materialist dialektikanın qanun kateqoriyası” mövzusu üzərində çalışmış, 1963-cü ildə 20 çap vərəqi həcmində 2 böyük monoqrafiya çap etdirir. 1964-cü ildə bu əsərlər filosofun doktorluq dissertasiyasının əsasını təşkil etmişdir.

Cəmil Əhmədlinin təşəbbüsü və rəhbərliyi ilə 1969-cu ildə Azərbaycanda ilk sosioloji laboratoriya yaradılmışdır. Laboratoriyanın əməkdaşları fəaliyyət göstərdikləri 15 il ərzində 10-a yaxın aktual mövzu üzrə tədqiqat keçirmiş, 100-dən çox kitab, elmi məqalə çap etdirmiş, 10-dan çox beynəlxalq konfransların təşkilatçıları, iştirakçıları olmuşlar.

1966-cı ildə bərpa edilən Azərbaycan Xalq Təsərrüfatı

İnstitutunun Fəlsəfə kafedrasının müdiri olan C.Əhmədli 1990-cı ilə qədər orada müdir vəzifəsində çalışmışdır. 1990-cı ildən 2000-ci ilə qədər Bakı Dövlət Universitetinin Fəlsəfə və sosiologiya kafedrasının müdiri vəzifəsində işləmişdir. Cəmil Əhmədli Bakı Dövlət Universitetində Humanitar fakültələr üzrə fəlsəfə kafedrasının professoru olmuşdur.

C.Əhmədli 16 monoqrafiyanın, 400-dən artıq məqalənin müəllifidir. O 12 doktor, 100-ə yaxın namizəd yetirmişdir. İdrak nəzəriyyəsi problemləri, fəlsəfi kateqoriyalar və prinsiplər problemi, müasir təbiətşünaslığın fəlsəfi problemləri, Elmi Texniki İnqilabın mahiyyəti və sosial nəticələri problemi istiqamətlərində elmi fəaliyyət göstərmişdir. Alim “Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası”nda 54 məqalənin müəllifidir.

Cəmil Əhmədli 1990-cı ildə əməkdar elm xadimi fəxri adını almış, 1997-ci ildə Rusiya Pyotr Elmlər və İncəsənət Akademiyasının müxbir üzvü, 2000-ci ildə isə akademik seçilmişdir. Tədqiqatçı Azərbaycanda təhsilin və elmin inkişafındakı xidmətlərinə görə 30 oktyabr 2009-cu ildə “Şöhrət” ordeni ilə təltif edilmişdir.

Cəmil Əhmədlinin həyat və fəaliyyətinin əsas tarixləri, əsərlərinin siyahısı haqqında məlumatları əks etdirən “Biblioqrafik göstərici” kitabı 2001-ci ildə çapdan çıxmışdır.

Cəmil Əhmədli

*fəlsəfə elmləri doktoru,
professor, əməkdar elm xadimi,
Şöhrət ordenli, Rusiya Pyotr Elmlər və
İncəsənət
Akademiyasının akademiki*

GİRİŞ

Bütün mütərəqqi bəşəriyyət K.Marksın ən yaxın dostu və silahdaşı, marksizm dünyagörüşünün yaradıcılarından biri, gözəl insan, böyük alim və mütəfəkkir, sadıq proletar inqilabçısı olan F.Engelsin anadan olmasının 150 illiyini təntənə ilə qeyd etməyə hazırlaşır. Əsas məzmunu kapitalizmdən sosializmə keçməkdən ibarət olan yaşadığımız dövrdə həmişə canlı, həyatı olan marksizm dünyagörüşünün formalaşdırılmasında F.Engelsin rolunun və onun ideya-nəzəri irsinin öyrənilməsinin, onun müasirdünya inqilabi hadisələrinin dərk edilməsi və habelə dünyanın inqilabi surətdə dəyişdirilməsi ilə təsdiq edilməsinin öyrənməyin həm nəzəri, həm də əməli əhəmiyyəti artmışdır.

F.Engelsin əsərləri bu gün də insanın insan tərəfindən hər cür istismarını aradan qaldırmaq, yəni sosializm və kommunizm cəmiyyəti qurmaq uğrunda mübarizə aparan bütün dünyanın inqilabi qüvvələri üçün həqiqi nəzəri silah rolunu oynayır. Elə buna görə ki, marksizmin ideya əleyidarları cəbhəsindən çıxış edərək beynəlxalq irticaya xidmət edən opportunist və təftişçilər F.Engelsin çoxcəhətli nəzəri irsini hər vasitə ilə təftiş etmək, hər vəchlə onun əsassızlığını sübuta yetirmək istəyir, bu məqsəd üçün müxtəlif metodlardan istifadə edirlər. Onların bir qismi F.Engelsin ideya-nəzəri irsinin əhəmiyyətini azaltmaq üçün onun əsərlərini K.Marksın əsərlərindəki ideyaların populyarlaşdırılması kimi qələmə verir, digərləri isə F.Engelsin əsərlərindən öz məqsədləri xatirinə müxtəlif sitatlar gətirərək onu Marksa nə Leninə qarşı qoymaq istəyirlər. Məsələn, onlar “Anti-Dürinq” əsərini “həqiqi marksizmi” təhrif edən bir əsər kimi qələmə verərək F.Engelsi siniflərə indifferant şəkildə yanaşan və burjua parlamentarizmi tərəfdarı olan bir mütəfəkkir kimi qələmə verirlər¹.

¹ Bax: J. “Komunist”, № 14, 1970, səh. 74.

Halbuki marksizmin əsil ensiklopediyası olan həmin əsərdə Marksizm nəzəriyyəsinin qırx il ərzindəki spesifik inkişafı özünəməxsus şəkildə ümumiləşdirilmiş, marksizm nəzəriyyəsi və dialektik metodun ən mühüm cəhətləri müfəssəl şəkildə şərh edilmiş və konkret elmlərin inkişafında öz ifadəsini tapmışdır. V.İ.Leninin “Burada fəlsəfə, təbiət-şünaslıq və ictimai elmlər sahəsindən ən böyük məsələlər təhlil edilmişdir... Bu olduqca məzmunlu və ibrətli bir kitabdır”² sözləri bunu aydın göstərir.

V.İ.Lenin “Karl Marks” adlı məqaləsində F.Engelsin ideyanəzəri irsinə ümumiləşdirilmiş qiymət verərkən qeyd etmişdir ki, “Engelsin bütün əsərlərini nəzərə almadan marksizmi başa düşmək və onu mükəmməl şərh etmək olmaz”³.

F.Engelsin nəzəri irsinə müraciət etdikdə V.İ.Leninin dediklərinin elmin və inqilabi təcrübənin bütün nailiyyətləri ilə təsdiq olunduğunu, mahiyyət və məzmun etibarı ilə onun təbiət və ictimai elmlərin nailiyyətləri ilə zənginləşdiyini açıqca görmək olar. Məsələ burasındadır ki, F.Engels proletariyatın dünyagörüşünü yaradarkən, beynəlxalq fəhlə hərəkatının nəzəriyyə və taktikasını işləyib hazırlayarkən elm xatirinə elm yaratmaq mövqeyində durmamış, insan təcrübəsi və elmi biliyin müxtəlif dövrlərdəki inkişaf səviyyəsini nəzərə almış, onu elmi idrakın metodoloji prinsipləri əsasında ümumiləşdirmişdir. Buna görə də F.Engelsin müxtəlif məsələlərin izahında maraq dairəsi yalnız bir elm çərçivəsində dayanıb qalmamış, çox müxtəlif bilik sahələrini əhatə etməklə ensiklopedik xarakter daşımışdır. Görkəmli proletar inqilabçısı və nəzəriyyəçisi Pol Lafarq öz xatirələrində yazır ki, elə bir elm sahəsi yox idi ki, onunla F.Engels maraqlanmasın.

F.Engels elmi biliyin müxtəlif sahələri ilə maraqlanarkən, hər şeydən əvvəl, burada yeni marksizm dünyagörüşünün əsaslandırılması üçün saysız miqdarda pozitiv materialın olduğunu nəzərə almış, ona görə də istər təbiətşünaslığın, istərsə də insanla

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 2-ci cild, səh 12.

³ V.İ.Lenin. Əsərləri, 2-ci cild, səh 82.

bağlı olan müxtəlif ictimai elmlərin məlumatlarına istinad etmişdir. Çünki marksizm dünyagörüşü özündən əvvəlki bütün elmlər sahəsində qazanılmış nailiyyətlərin qanuni varisi kimi həm təbiətimli, həm də sosioloji biliklərə arxalanmalı idi. Buna görə də F.Engels özünün bütün tədqiqatlarında elmin və insan biliklərinin tarixən mövcud olan təkamülünü tədqiq etmək əsasında belə nəticəyə gəlir ki, elmi dialektik-materialist dünyagörüşünü əsaslandırmaq üçün hökmən elmlərin tarixini öyrənmək, məntiqi yolla onun tarixən zəruriliyini sübuta yetirmək lazımdır. Müxtəlif elmlərin tarixini müfəssəl surətdə izləmək əsasında F.Engels özünün “Anti-Dürinq”, “Təbiətin dialektikası”, “L.Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu”, “Ailənin, xüsusən mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi” adlı əsərlərində, habelə bir sıra yazışmalarında belə qərara gəlir ki, həm təbiətdə, həm də cəmiyyətin, və insan idrakının müxtəlif sahələrində hər şey dialektik surətdə əmələ gəlir və inkişaf edir. Deməli, bəşəriyyətin ictimai fikrinin və praktikasının inkişafı da nəzəri və əməli cəhətdən elmi sosializm və kommünizm cəmiyyətinə keçilməsini labüd edir.

F.Engels marksizm dünyagörüşünü bəşəriyyətin elmi fikrinin davamı, onun qanuni varisi, habelə təbiət, cəmiyyət və insan idrakının ən ümumi inkişaf qanunauyğunluqlarını öyrənən bir elmi sistem adlandıraraq bu əsasda onun müxtəlif tərkib hissələrinə dair indi də öz elmi dəyərini tam şəkildə saxlayan bir sıra qiymətli fikirlər irəli sürmüş, onu insan təcrübəsi və elmi biliyin nailiyyətləri ilə sübuta yetirmişdir.

K.Marksın sözləri ilə desək, əsil bir ensiklopediya olan, kəndüz və gecə vaxtı, yeməkdən sonra və ya ac qarına, hər bir halda işləməyi bacaran, sürətlə yazan və şeytan kimi fəhmlilən bu adamın (yəni F.Engelsin—red.) çoxşahəli nəzəri irsinə müraciət etdikdə onun biliyinin genişliyi, maraq dairəsinin əhatəliliyi, fikrinin dərinliyi, məntiqinin güclüüyü ilk nəzərdən gözə çarpır.

F.Engelsin nəzəri fəaliyyətində üstün yer tutan sahələrdən biri təbiətşünaslığın fəlsəfi cəhətdən ümumiləşdirilməsindən və

dialektikanı bir elm və inkişaf nəzəriyyəsi kimi əsaslandırmaqdan ibarət olmuşdur. O, göstərir ki, dialektikanın maddi aləmin bütün sahələrində və idrakda fəaliyyət göstərən ümumi qanunları dialektik təfəkkür qanunları şəklində dərk edildikdə və əməli fəaliyyətdə onlardan düzgün istifadə edildikdə elmi tərəqqinin ən mühüm vasitəsi kimi çıxış edirlər. Dialektika qanunlarının xüsusi təbiətşünaslıq elmləri sahəsindəki fəaliyyətini izləmək nəticəsində F.Engels təbiəti dialektikanın məhək daşı adlandırır, dialektik metodu təbiətin müxtəlif bilik sahələrinə tətbiq etmək əsasında təbiətin obyektiv dialektikasını, bununla birlikdə təbiətşünaslığın inkişaf meyillərini açıb göstərir.

F.Engels elmlərin klassik təsnifatını verərkən, elmi praktikanın inkişafı gedişində müxtəlif təbiət və ictimai hadisələri öyrənmə aralığı elmlərin meydana gələcəyini qabaqcadan xəbər vermişdir. Bu, da elmlərin diferensiasiyası və ixtisaslaşma quruluşuna etdiyi indiki şəraitdə tam mənası ilə sübut olunur.

F.Engels materialist dialektikanı cəmiyyət hadisələrinə ustalıqla tətbiq edərək cəmiyyət hadisələrinin dialektik məqerpalistcəsinə, tarixin materialist anlayışı əsasında öyrənilməsi zərurətini qeyd etmişdir. O, tarixin materialist anlaşılmasının mahiyyətini təhrif edən, marksizmi vulqar materializmin bir növü olan “iqtisadi materializm” adlandıran hər cür nəzəriyyələrə qarşı mübarizə apararaq, iqtisadi bazislə siyasi üstqurumun qarşılıqlı münasibətini bir-birinə bərabər olmayan qüvvələrin qarşılıqlı təsiri adlandırmış, ictimai həyatda mənəviyyatın və i. a. yüksək rolu olduğunu xüsusi qeyd etmişdir.

F.Engelsin istər fəlsəfə, istərsə siyasi iqtisad və elmi kommunizm nəzəriyyəsinə dair ideya irsi son dərəcə zəngin və çoxsahəlidir, o indiki şəraitdə müxtəlif aspektlərdə Sovet və xarici ölkə marksist filosofları tərəfindən tədqiq olunur. Oxucuya təqdim edilən bu məcmuənin müəllifləri isə F.Engelsin nəzəri irsindən yalnız bəzi məsələləri müasir elmi biliklər səpkisində şərh etməyi qarşıya qoymuşlar.

Məcmuənin hazırlanmasında D.Bünyadzadə adına Azərbaycan Xalq Təsərrüfatı İnstitutu fəlsəfə kafedrasının, Azərbaycan SSR EA Fəlsəfə və hüquq İnstitutunun, S.M.Kirov adına Azərbaycan Dövlət Universiteti fəlsəfə kafedrasının əməkdaşları iştirak etmişlər.

Müəlliflərin fikrincə, F.Engelsin anadan olmasının 150 illiyinə həsr olunan məqalələr məcmuəsi həm mövzu, həm də tədqiq səviyyəsinə görə yekcins olmadığından, orada müəyyən nöqsanlar ola bilər və həmin nöqsanlara görə oxucu təqaqidini müəlliflər səmimi minnətdarlıqla qəbul edəcəklər.

F.ENGELSİN “TƏBİƏTİN DİALEKTİKASI” ƏSƏRİNDƏ DİALEKTİKA MƏSƏLƏLƏRİ

Marksizmin başlıca fəlsəfi əsərlərindən olan “Təbiətin dialektikası”nda keçən əsrin 80-cı illərinə qədər təbiət “elmlərinin əldə etdiyi ən mühüm nailiyyətlər dialektik materializm fəlsəfəsi əsasında ümumiləşdirilmiş, materialik fəlsəfə ilə təbiətşünaslığın qarşıılıtlı nisbəti, sonra mürəkkəb, və rəngarəng əhatəsi aşkar edilmiş, təbiət elmlərinin inkişafının maddi istehsaldan asılı olması və öz növbəsində istehsalın inkişafına onların fəal təsiri aydınlaşdırılmış, o zaman təbiətşünaslıqda mövcud olan metafizik, idealist-aqnostik nəzəriyyələrin ciddi elmi tənqidi verilmişdir.

XIX əsrin ortalarında təbiətşünaslıqda edilmiş üç böyük kəşf – hüceyrənin kəşfi, enerjiyanın itməməsi və çevrilməsi qanunu və Darvinin üzvi aləmin inkişafı haqqındakı nəzəriyyəsinin təsiri ilə həmin əsrin ikinci yarısında da təbiət elmləri sürətlə inkişaf etməkdə idi. Təkcə bunu xatırlatmaq kifayətdir ki, Bunzen və Kirxhof tərəfindən spektral təhlilin kəşfi və bu əsasda rubidium, sezium və tallium elementlərinin aşkar edilməsi, A.M.Butlerov tərəfindən üzvi birləşmələrin kimyəvi quruluşu haqqındakı nəzəriyyənin irəli sürülməsi, D.İ.Mendeleyev tərəfindən kimyəvi elementlərin dövri qanununun (dövri sistemin) kəşfi və s. məhz bu dövrə təsadüf edir.

Təbiətşünaslığın belə sürətlə inkişafı, bir tərəfdən, metafizik təfəkkür üsulunun əsaslarını axtararaq onun dialektik təfəkkür üsulu ilə əvəz edilməsi zərurətini hazırlayırdısa, digər tərəfdən, köhnə təfəkkür üsulunun yaşamasında marağı olan təbiətşünaslar və bir sıra burjua ideoloqları tərəfindən müxtəlif mürtəbə nəzəriyyələrin (mexanisizm və onun bir növü olan sosial-darvinizm, spiritualizm, fizioloji idealizm, “istilik ölümü” nəzəriyyəsi və s.) yaradılması üçün dolaylı əsas kimi istifadə edilirdi.

Deməli, F.Engels “Təbiətin dialektikası” əsərini yazarkən iki başlıca məqsəd güdüdü: birincisi, təbiətşünaslığın son nailiyyətlərini ümumiləşdirərək, onlardan dialektik materializmin

təbiət elmi və təbiət tarixi cəhətdən əsaslandırılması üçün istifadə etmək və dialektik materializmin əsas prinsip və qanunlarını daha da inkişaf etdirmək; ikincisi, təbiətsünaslığın inkişafının təhrifindən yaranan və ondan qida alan mürtəcə nəzəriyyələri tənqid etmək.

K.Marksın və F.Engelsin yaratmış olduqları dialektik materializm təbiət, cəmiyyət və insan təfəkkürünün ən ümumi inkişaf qanunlarını öyrənən bir elmdir. Engels özü isə “Anti Dürinq”in ikinci nəşrinə müqəddimədə yazırdı ki, “təbiəti dialektikəsinə və bununla birlikdə materialistəsinə anlamaq üçün riyaziyyata və təbiətsünaslığa bələd olmaq lazımdır”. Məhz buna görə də onlar təbiətsünaslığı öyrənməyə ciddi surətdə girişirlər. Həm də Marks diqqətini əsasən tətbiqi təbiətsünaslıq və riyaziyyat üzərində mərkəzləşdirirsə, Engelsin diqqət mərkəzində nəzəri təbiətsünaslıq durur.

F.Engels “Təbiətin dialektikası” üzərində fasilələrlə uzun illər işləmiş, əsərin girişini və bir neçə fəslini, ayrı-ayrı fratmentlərini yazmışdır. Lakin Marksın ölümündən sonra “Kapital”ın ikinci və üçüncü cildlərinin əlyazmasının çapa hazırlanması və beynəlxalq fəhlə hərəkatına rəhbərlik vəzifəsi tək Engelsin üzərinə düşdüyündən, o, bu əsəri başa çatdırma bilməmişdir. Buna baxmayaraq topladığı materialdan “Anti-Dürinq” və “Lüdviq Feyerbax...” əsərlərini yazarkən əhəmiyyətli dərəcədə istifadə etmişdir.

Planın ümumi qeydlərindən görüldüyü kimi, F.Engels əsər də təbiət tarixini və təbiətsünaslığın inkişafını materiyanın hərəkatının ibtidai forması olan mexaniki hərəkatın şərhindən başlayaraq, ictimai həyat hadisələrinin inkişaf dialektikasının, ictimai inkişafın mühüm amili olan əməyin şərhilə qurtarmaq niyyətində olmuşdur. Buradan hiss etmək olar ki, bu əsər “Kapital”ın bir növ əvvəli kimi nəzərdə tutulmuşdur.

“Giriş”in birinci hissəsində F.Engels İntibah dövründən başlamış əsərin yazıldığı dövrə qədər təbiətsünaslığın inkişafını təd-

qiq edir. Tədqiqat göstərir ki, təbiətşünaslığın inkişafı da dialektikanın inkarı inkar qanunu əsasında gedən bir prosesdir. Bu dövrdə təbiətşünaslığın əsasını təşkil edən metafizik metod tarixən qanunauyğun surətdə meydana gəlmiş və qədim mütəfəkkirlərin aləmə ümumi baxışını əvəz etmişdir. Metafizik təfəkkür tərzinə əsaslanan təbiətşünaslıq əldə edilmiş faktik materialın həcmi və sistemə salınması cəhətdən qədim yunan dövrünə nisbətən nə qədər yüksəyə qalxırdısa, bu materiala ideya cəhətdən yiyələnmək və təbiətə ümumi baxış mənasında ondan bir o qədər geri qalırdı. Metafizik dünyagörüşün “mərkəzini təbiətin qətiyyəni dəyişilməzliyi haqqındakı təsəvvür təşkil edir. Bu baxışa görə, təbiət, hər hansı bir yolla yaranmış olma da, bir halda ki, mövcuddur, bütün mövcud olduğu dövr ərzində həmişə **dəyişilməz** halda qalmışdır”⁴. Belə olduğu halda təbiətin haradan və hansı səbəb üzündən meydana gəldiyi sualına düzgün cavab tapa bilməyən təbiətşünaslıq “hələ də teologiya içərisində dərinədən batıb qalır. O hər yerdə son səbəb olaraq, təbiətin özü vasitəsilə izah edilə bilməyən və kənardan burulan bir təkan axtarıb tapır”⁵. Nəzərdən keçirilən dövrün əvvəllərində Kopernik teologiya ilə vidalaşır. Nyuton isə ilk təkan anlayışı ilə həmin dövrü başa çatdırır.

Nəzərdən keçirilən dövrdə “təbiətşünaslığın qalxdığı ən yüksək ümumiləşdirici fikir, təbiətdə qoyulan qaydaların məqsədəuyğunluğu fikrindən, bayağı Volf teleologiyasından ibarət idi; bu teleologiyaya görə, pişiklər ona görə yaradılmışdır ki, siçanları yesinlər, siçanlar ona görə yaradılmışdır ki, pişiklər onların yesinlər, bütün təbiət isə ona görə yaradılmışdır ki, yaradıcının hikməti sübut edilsin”⁶.

Təbiəti dəyişməz, donub qalmış bir halda təsəvvür edən metafizik baxışa ilk zərbəni İ.Kant vurdu. İ.Kantın, Laplasın və

⁴ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 8.

⁵ *Yenə orada*, səh. .

⁶ *Yenə orada*, səh 9.

Herşelin adı ilə bağlı olan “nebulyar hipoteza” sayəsində ilk təkan məsələsi aradan qaldırıldı, Yer və bütün Günəş sistemi zaman daxilində əmələ gəlmiş və daim dəyişməkdə olan bir şey kimi meydana çıxdı.

Həmin nəzəriyyənin mahiyyəti ondan ibarət idi ki, “əgər Yer əmələ gəlmiş bir şey idisə onda onun indiki geoloji, coğrafi, iqlim vəziyyəti, yer üzərindəki bitkilər və heyvanlar da bir zaman əmələ gəlmiş bir şey olmalı idi və yer kürəsinin yalnız bir-birinin yanında yerləşmək şəklində – məkan daxilində deyil, habelə birinin digərindən sonra gəlməsi şəklində – zaman daxilində də tarixi olmalı idi”⁷.

Yer üzərindəki dəyişmə və inkişafı fəvqəltəbii bir qüvvənin fəaliyyəti ilə bağlayan Kūvyenin kataklizmlər nəzəriyyəsi həmin məsələləri Yer in yavaş-yavaş dəyişilməsinin tədrici təsiri ilə izah edən Lyaelin nəzəriyyəsi ilə sarsıtmış oldu. Mayer, Coul, Koldinq, Qrov tərəfindən kəşf edilmiş enerjiyənin itməməsi və çevrilməsi qanunu “sayəsində müxtəlif fiziki qüvvələr fizikanın, necə deyirlər, bu dəyişməz “növləri” – materiyənin müxtəlif yollarla diferensiallaşan və müəyyən qanunlar üzrə bir-birinə keçən hərəkət formalarına çevrildilər”⁸. Kimya və biologiya sahəsində də əldə edilən nailiyyətlər köhnə metafizik metodu tamamilə sarsıtmış və onun yeni dialektik metodla əvəz edilməsi zərurətini meydana gətirmişdi. Bir sözlə, empirik təbiətşünaslıq o qədər müsbət material toplamışdı ki, hər bir tədqiqat sahəsində bu materialı sistemə salmaq, ümumiləşdirmək və deməli, ondakı qanunauyğunluğu müəyyən etmək, müxtəlif bilik sahələri arasında düzgün əlaqə yaratmaq qəti bir zərurətə çevrilmişdi. Bu vəzifəni müvəffəqyyətlə yerinə yetirmək üçün isə metafizik təfəkkürdən dialektik təfəkkürə qayıtmaqdan başqa digər çıxış yolu yox idi. F.Engels yazır ki, “bu və ya başqa bir şəkildə burada metafizik təfəkkürdən dialektik təfəkkürə qayıtmaqdan başqa

⁷ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 10.

⁸ Yenə orada, səh. 12.

heç bir çıxış yolu, aydınlıq əldə etmək üçün başqa imkan yoxdur”⁹. Bununla yanaşı dialektikaya nifrət edilməsi cəzasız qalmır. “Hər cür nəzəri təfəkkürə qarşı nə qədər etinasızlıq göstərilərsə də, hər halda nəzəri təfəkkür olmadan təbiətin heç ikicə faktını da bir-birilə əlaqələndirmək və ya onların arasında olan əlaqəni başa düşmək mümkün deyildir. Məsələ yalnız, bu halda düzgün düşünüb düşünməməkdir, – nəzəriyyəyə qarşı etinasızlıq göstərilməsi isə, özlüyündə aydın olduğu kimi, bir naturalist kimi düşünməyə və, deməli, yanlış düşünməyə doğru aparan ən müstəqim yoldur. Lakin ardıcıl surətdə axıradək yeridilən yanlış təfəkkür, çoxdan məlum olan dialektika qanununa əsasən, hökmən, onun başlanğıc nöqtəsinə açıqca zidd olan nəticələrə gətirib çıxarır. Beləliklə də, dialektikaya qarşı göstərilən empirik nifrətin cəzası bundan ibarət olur ki, ən sağlam düşünən empiriklərdən bəziləri ən vəhşi bir mövhumatın – müasir spiritizmin qurbanı olurlar”¹⁰.

Təbiətşünaslığın dialektikaya yiyələnməsi zərurətini göstərdikdən sonra F.Engels bilavasitə dialektik metodun xarakteristikasını verir. Burada Engelsin məqsədi dialektik metodun müntəzəm şərhini verməkdən ibarət deyil, dialektikanın əsas qanunlarının konkret elm sahələrində də fəaliyyət göstərdiyini, yəni ümumi halda artıq müəyyən edilmiş qanunların xüsusi hal üçün də qüvvədə olduğunu sübut etmək olmuşdur. Həm də bu qanunları o, hazır qanunlar şəklində təbiətə qəbul etdirmək deyil, həmin qanunları təbiətin özündə axtarıb tapmışdır. “Biz hamımız bu fikirdəyik ki, hər bir elm sahəsində istər təbiət sahəsində, istərsə tarix sahəsində özümüzə məlum olan faktları əsas tutmaq lazımdır, deməli, təbiətşünaslıqda müxtəlif predmet formalarını və materiyanın hərəkətinin müxtəlif formalarını əsas tutmaq lazımdır, deməli, nəzəri təbiətşünaslıqda da əlatələr quraşdırmaq və bunları faktlara daxil etmək olmaz, bunları faktlardan hasil

⁹ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 27.

¹⁰ Yenə orada, səh. 41-42.

etmək və, tapdıqda, mümkün dərəcədə təcrübə yolu ilə sübut etmək lazımdır”¹¹.

Materialist dialektikanın ən ümumi qanunları olan əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu, kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu və inkarı inkar qanununu təhlili, bu qanunlar arasındakı qarşılıqlı əlaqənin və asılılığın müəyyən edilməsi, konkret elm sahələrində dialektikanın əsas qanunlarının təzahür xüsusiyyətlərinin aşçara çıxarılması “Təbiətin dialektikası” əsərində başlıca yerlərdən birini tutur.

F.Engelsin fikrincə dialektik materializmin bu üç universal qanunu əlaqə və münasibətlərin ən ümumi xarakterini göstərməklə metafizikanın əksinə mövcud olan bir elmi – dialektikanı xarakterizə edir və həmin elmin məzmununa daxil olan ən ümumi qanunlar “təbiətin və bəşər cəmiyyətinin tarixindən... abstraksiya edilir. Həmin qanunlar tarixi inkişafın bu hər iki fazasının, (təbiət və cəmiyyət—C.Ə.) habelə təfəkkürün özünün məhz ümumi qanunlarından başqa bir şey deyildir”¹².

“Təbiətin dialektikası” əsərində müfəssəl tədqiq edilmiş məsələlərdən biri də materiya və hərəkət problemdir. F.Engels materiyanın mövcudluq forması olan hərəkətin müxtəlif formalarının düzgün müəyyən edilməsinə, bu formalar əsasında mövcud olan subordinasiyaya son dərəcə ciddi əhəmiyyət vermişdir, çünki məhz hərəkətin müxtəlif formaları arasındakı nisbətə təhriş olunması, müxtəlif növ hərəkətlərin bir-birinə müncər edilməsi mexanizim qəbilindən olan bir sıra nəzəriyyələrin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. F.Engels XVIII əsrdən irs qalan və XIX əsrdə də davam etdirilən, hərəkət formalarının dialektik

¹¹ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 29.

¹² F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 43. Ətraflı məlumat üçün bax: C.Əhmədli. *Materialist dialektikanın qanun kateqoriyası*, Bakı, 1966: C.T.Əhmədli, Z.N.Bağirov, V.Paşayev, Ş.Quliyev. *Materialist dialektikanın əsas qanunları. Qanunların təsnifatı*, “Lenin ideyaları və müasirlik” məcmuəsi. Bakı 1970.

qarşılıqlı əlaqə və mahiyyətini təhrif edən mexanizmi xarakterizə edərək göstərir ki, “təbiətşünaslarda hərəkət həmişə mexaniki hərəkətlə, yerdəyişmə ilə eyniləşdirilir və bu eyniləşdirmə özlüyündə aydın olan bir şey hesab edilir. Bu eyniləşdirmə, kimyaya qədərki XVIII əsrdən irs qalmışdır və proseslərin aydın başa düşülməsini çox çətinləşdirir. Hərəkət materiyaya tətbiq edildikdə ümumiyyətlə dəyişiklik deməkdir. Hər şeyi mexaniki hərəkətə müncər etmək yolunda edilən qızğın səylər də yenə bu cür anlaşılmazlıqlardan irəli gəlir. Bununla da hərəkətin başqa formalarının spesifik xarakteri pərdələnir”¹³.

Təbiət elmlərinin öyrəndiyi hərəkəti Engels başlıca olaraq dörd qrupa ayırır; mexaniki, fiziki, kimyəvi və bioloji (hərəkətin ən mürəkkəb forması olan ictimai hərəkətin şərhini F.Engels “Anti-Dürinq” və “Lüdviq Feyerbax və alman klassik fəlsəfəsinin sonu” əsərlərində vermişdir). Hərəkət formalarının bu ardıcılıqla təsnifatını verərkən F.Engels belə bir cəhəti əsas tutmuşdur ki, təbiətin özünün inkişafında da ən sadə hərəkət forması olan mexaniki hərəkətdən daha mürəkkəb formalar olan fiziki, kimyəvi, üzvi həyat və s. formalara keçid müşahidə olunur. Həmin formaların bir-birinə keçməsi isə onların öz təsiri ilə sübut olunur. “Kütlələrin mexaniki hərəkəti istiliyə, elektrikə, maqnitizmə keçir; istilik və elektrik kimyəvi parçalanmaya keçir; kimyəvi birləşmə prosesinin özü, yenə də istilik və elektrik doğurur, elektrik vasitəsilə də maqnitizm doğurur, nəhayət, istilik və elektrik özü kütlələrin mexaniki hərəkətini törədir. Həm də bu, elə baş verir ki, hərəkətin bir formasının müəyyən miqdarına həmişə hərəkətin başqa formasının müəyyən miqdarı düzüst müvafiq gəlir...”¹⁴ Həm də bu hərəkət formaları arasındakı qanunauyğunluq elədir ki, hər bir sonrakı hərəkət forması özündən əvvəlki formanı da əhatə edir. Lakin nə sadə hərəkət forması mürəkkəb formaya, nə də hərəkətin mürəkkəb forması sadə forma-

¹³ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 217-218.

¹⁴ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 58.

ya müncər edilə bilməz. F.Engels hərəkət formalarının subordinasiyasından danışarkən göstərir ki, aşağı və yuxarı, əsas və yardımçı hərəkət formaları arasındakı qarşılıqlı münasibət dialektik xarakter daşıyır. Belə ki, “hərəkətin yüksək formaları eyni zamanda hərəkətin başqa formalarını da törədir və necə ki, temperatur və elektrikhəli dəyişilmədən kimyəvi təsir mümkün deyildir, üzvi həyat isə mexaniki, molekulyar, kimyəvi, termik, elektrik və başqa bu kimi dəyişikliklər olmadan mümkün deyildir. Lakin bu ikinci dərəcəli formaların olması ilə götürülən hər bir halda başlıca formanın mahiyyəti bitmir”¹⁵.

Hərəkət formalarının təsnifatı prinsipinə əsaslanaraq F.Engels belə bir mühüm nəticəyə gəlir ki, hərəkətin dərk edilməsi də sadə formalardan başlayıb daha mürəkkəb formalara keçməli idi. Təbiətşünaslığın sonrakı təhlili bu nəticənin tamamilə doğru olduğunu sübut etdi. “Doğrudan da biz gərürük ki, təbiətşünaslığın tarixi inkişafında hər şeydən əvvəl sadəcə yerdəyişmə nəzəriyyəsi, səma cisimləri və yer kütlələri mexanikası işlənilib hazırlanır; onun ardınca molekulyar hərəkət nəzəriyyəsi, fizika, bunun da lap ardınca, demək olar, bununla yanaşı, bəzən də bunu qabaqlayaraq, atomların hərəkəti haqqındakı elm, kimya gəlir”¹⁶. Bu biliklər yüksək inkişaf pilləsinə çatandan sonra həyat prosesini təşkil edən bioloji hərəkət hadisələrinin öyrənilməsinə və izahına müvəffəqiyyətlə başlandı.

“Təbiətin dialektikası” əsərinin sonrakı bəhslərində yuxarıdakı prinsipi əsas tutaraq F.Engels ilk dəfə elmlərin çü üçün materialist təsnifatını verir. O yazır ki, elmlərin nifahi eyni zamanda onların öyrəndiyi hərəkət formalarını özünə məxsus daxili ardıcılığa müvafiq təsnifat olmalıdır. “Hərəkətin bir forması digər formasından inkişaf etdiyi kimi, həmin formaların inikası, müxtəlif elmlər də, **zəruri olaraq bir-birindən irəli gəlməlidir**”¹⁷.

¹⁵ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 218.

¹⁶ Yenə orada, səh. 50.

¹⁷ Yenə orada, səh. 219-220.

Beləliklə, elmlərin subordinasiyası aşağıdakı qaydada olmalıdır: mexanika, fizika və onun müxtəlif bəhsləri, kimya və onun sahələri, üzvi aləmin inkişafını öyrənən biologiya.

F.Engels müxtəlif elmlər arasındakı uçurumun aradan qaldırılmasını, bu elmlərin bir-birinə keçidlərinin öyrənilməsini təbiətşünaslığın ən başlıca vəzifəsi hesab edir. Müxtəlif hərəkət formalarının təmasını öyrənən yeni elmlərin yaranacağını və məhz bu sahələrdə xüsusilə böyük kəşflər olacağını Engels dahiyənə surətdə qabaqcadan söyləmişdir. Fiziki kimya, biologiya və s. bu qəbildən olan elmlərin meydana gəlməsi və nailiyyətləri Engelsin bu uzaq görünliyini sübut etdi.

Bütövlükdə təbiətşünaslığa aid olan ümumi nəzəri problemlərin şərhindən sonra F.Engels ayrı-ayrı elmlərin dialektikasını göstərir, müxtəlif təbii – elmi məsələlərin nəzəri izahında bir sıra idealist-aqnostik nəzəriyyələrlə mübarizə edir.

F.Engels çox böyük məharətlə riyaziyyatı obyektiv gerçəklik hadisələrindən ayıranlara, məsələn, sonsuz kiçilənlər hesabına tətbiq edilən kəmiyyətləri – diferensialları və müxtəlif tərtibli sonsuz kiçilənləri insan ruhunun xalis sərbəst yaradıcılığı məhsulu hesab edənlərə, obyektiv aləmdə bunlara heç bir şeyin mütabiq olmadığını iddia edənlərə qarşı çıxış edir. Bir sıra konkret hadisələrin timsalında o, sübut edir ki, xəyali kəmiyyətlərlə, abstraksiyalarla məşğul olan riyaziyyat ifrat dərəcəyə çatdırıldıqda öz obyektiv əsasından ayrılır və belə olduğu təqdirdə bütün abstraksiyalar mənasızlığa və ya öz əksliyinə çevrilir. Əslində isə riyazi sonsuzluq, inteqral və differensial gerçəklik nisbətlərindən götürüldüyünə görə ancaq gerçəklik əsasında izah edilə bilər, çünki “bizim subyektiv təfəkkürümüz və obyektiv aləm eyni qanunlara tabedir, buna görə də onlar öz nəticələri etibarlı ilə bir-birinə zidd ola bilməz, onlar bir-birinə uyğun olmalıdır”¹⁸.

Buradan aydın olur ki, sonralar təbiətşünaslıqdakı böhranı

¹⁸ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 235.

yaratmış səbəblərdən birini, yəni riyaziyyatın əks etdirdiyi obyektədən ayrılaraq, ifrat abstraktlaşdırılması qorxusunu F.Engels hələ keçən əsrin 70-ci illərində görmüş və ona qarşı ciddi mübarizə aparmışdır.

F.Engels təbiət elmlərindəki obyektiv dialektikanın insan şüurundakı inikasını, yəni subyektiv dialektikanı da tədqiq edir. Obyektiv dialektika bütün təbiətdə hökm sürür. Subyektiv dialektika, dialektik təfəkkür isə təbiət həyatı üçün şərt olan əksliklər yolu ilə bütün təbiətdə hökm sürən hərəkətin yalnız inikasındır.

F.Engels bu dialektik prosesi hərəkətin və deməli, müxtəlif elmlərin öyrəndikləri müxtəlif sahələrdə izləyərək cəzəbetmə və itələmənin, maqnitizmin polyarlığının, elektriddə qarşılıqlı gərginliyin, canlı zülalın meydana gəlməsi zamanı polyarizasiyanın, irsiyyət və uyğunlaşmanın, tarixdə tərəqqinin, müsbət və mənfi meyillərin inkarı timsalında belə nəticəyə gəlir ki, “ya-ya” ilə birlikdə, habelə “həm o, həm də başqası”nı qəbul edən və əkslikləri vasitələndirən dialektika, təbiətsünaslığın (biz də əlavə edək ki, ictimaiyyətsünaslığın—C.Ə.) inkişafının hazırkı mərhələsinə uyğun olan, ən yüksək pillədə yeganə təfəkkür metodudur”¹⁹.

İnikas nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edən bu müddəanı rəhbər tutaraq F.Engels təbiət elmlərində qanunların dərk olunması yolunu açıb göstərmişdir. O, obyektiv əlaqələrin özlərinin təkədən xüsusiyyə və oradan isə ümumiyyə yüksəldiyinə istinadən həmin əlaqələri ifadə edən qanunların dərk edilməsində də mühakimələrin təkədən xüsusiyyə, oradan da ümumiyyə doğru getdiyini göstərmişdir. Bu cür mühakimələri dialektik məntiq öyrənir. “Köhnə, xalis formal məntiqin əksinə olaraq, dialektik məntiq, təfəkkürün hərəkət formalarını, yəni mühakimələrin və əqli nəticələrin müxtəlif formalarını bir-bir saymaqla və tam rabitəsiz halda yan-yan qoymaqla kifayətlənmir. O, əksinə, bu for-

¹⁹ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 184-158.

maların birini digərindən çıxardır. Onların arasında koordipasiya münasibəti deyil, subordinasiya münasibəti müəyyən edir, aşağı formaldan yüksək formaları inkişaf etdirir”²⁰.

F.Engels həmin fikri hərəkətin müxtəlif formaları haqqında insan biliyinin tarixi təkamül yolu ilə zənginləşməsi misalı ilə çox aydın şəkildə izah edir. O göstərir ki, sürtünmənin istilik törətməsinin əməli kəşf edilməsindən neçə min illər keçdikdən sonra elə bir vaxt çatmışdır ki, insan beyni: “sürtünmə istiliyin mənbəyidir” mühakiməsini, – mövcud varlıq mühakiməsini, həm də iqrari mühakiməni yeridə biləcək dərəcədə inkişaf etmişdir²¹. Daha bir neçə min il keçdikdən sonra Mayer, Çoul, Koldinq həmin xüsusi prosesi digər oxşar proseslərlə müqayisə edərək, “hər bir mexaniki hərəkət sürtünmə vasitəsilə istiliyə çevrilməyə qadirdir”²² mühakiməsini irəli sürdülər. Üç il keçdikdən sonra isə daha ümumi mühakimə olan “hərəkətin hər bir forması hər bir hal üçün müəyyən şəraitdə, birbaşa və ya dolayı yolla hər bir başqa hərəkət formasına çevrilməyə qadir və məcburdur”²³ mühakiməsi irəli sürüldü. F.Engels göstərir ki, qanunun kəşf olunmasında birinci mühakiməni təkcə, ikincini xüsusi və üçüncünü ümumi mühakimə adlandırmaq olar. “Bu formaya gəlib çatdıqda qanun özünün son ifadəsinə yetişmişdir. Yeni kəşflər vasitəsilə biz qanuna yeni sübutlar, yeni, daha zəngin məzmun verə bilərik”²⁴.

Təbiət elmlərinin nailiyyətlərinin, xüsusilə maddənin quruluşu sahəsində (atomistika) əldə edilmiş nəticələrin dialektik materializm mövqeyindən ümumiləşdirilməsi Engel bir sıra dahiyənə fikirləri qabaqcadan söyləmək imkanı vermişdir. Məsələn, o dövrdə atomlar maddənin ən sadə və kiçik hissəsi hesab edilirdi. Engels isə fizikanın və xüsusilə

²⁰ Yenə orada, səh. 194.

²¹ Yenə orada, səh. 195.

²² Yenə orada, səh. 196

²³ Yenə orada, səh.

²⁴ Yenə orada, səh.

kimyanın inkişaf meylinə əsaslanaraq göstərmişdir ki, atomlar heç də bəsit bir şey deyildir, maddənin bizə məlum olan ümumiyyətlə ən kiçik hissəcikləri deyildir”²⁵, atomlar mürəkkəb tərkibə malikdir. Fizika və kimya elmlərinin, xüsusilə atom və kvant mexanikasının inkişafı nəticəsində atomun mürəkkəb tərkibinin açılması, atom daxilində bir sıra elementar hissəciklərin kəşfi F.Engelsin irəlicədən dahiyənə surətdə söylədiyi sözləri tamamilə sübut etdi.

“Təbiətin dialektikası” əsərində materialist dialektikanın qanunlarına və kateqoriyalarına dair, idrak nəzəriyyəsinə, idrak prosesində analizin və sintezin, induksiyanın və deduksiyanın, hipotezin roluna, konkret elmlərin idrak metodlarına və bir sıra başqa mühüm məsələlərə dair son dərəcə qiymətli fikirlər vardır. Bu əsərin bütün zənginliyini oxucu ancaq onun özünü səbirlə, dərinləndirərək oxuyub öyrənməklə müəyyən edə bilər.

Engels bu əsərini yazarkən dövrünün təbii-elmi nəzəriyyə və təlimlərindən istifadə etmişdir. Həmin nəzəriyyə və təlimlərdən bir qisminin elmin sonrakı inkişafı nəticəsində təkzib edildiyinə (məsələn, efir nəzəriyyəsi və s.) yaxud dəqiqləşdirildiyinə görə əsərdəki bəzi müddəalar elmin müasir səviyyəsi nöqtəyindən köhnəlmişdir. Lakin bu hal ancaq təfərrüata aiddir. Ümumi nəzəri məsələlər cəhətdən, fəlsəfi müddəalar və konkret elmlərin metodoloji məsələləri cəhətdən “Təbiətin dialektikası” əsəri öz əhəmiyyətini tam mənada bu gün üçün də saxlayır. Müasir burjua fəlsəfə və təbiətşünaslığında bir sıra mürtəce idealist cərəyanlara qarşı mübarizədə bu əsərdən istifadə edilməlidir.

²⁵ F.Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 239.

DAHİYANƏ FƏLSƏFİ ƏSƏR

*

K.Marksın adı ilə bağlı olan və yaradılmasında, əsaslandırılmasında, yaradıcı surətdə inkişaf etdirilməsində F.Engelsin bilavasitə yaxından iştirak etdiyi və həlledici rolu olduğu marksizm dünyagörüşü keçən əsrin 40-cı illərində cəmiyyətin maddi həyatının obyektiv inkişaf tələbatının nəzəri ifadəsi kimi, həmin dövrdə tarix səhnəsinə müstəqil bir sinif kimi qədəm qoyaraq burjuaziyaya qarşı mübarizə alovlarında böyüyüb mətinləşən proletariatin inqilabi dünyagörüşü kimi meydana çıxmışdır. Köklü sinfi mənafeyi tarixi inkişafın obyektiv gedişi ilə üst-üstə düşərək ona tam uyğun gələn proletariatin bu elmi dünyagörüşü hər şeydən əvvəl, o vaxtkı ictimai-iqtisadi münasibətlərin inkişafı tələbatından irəli gəlməklə mövcud quruluşda dərin köklərə malik idi. Belə ki, keçən əsrin 40-cı illərinə doğru öz sinfi mübarizəsinin ən yüksək forması olan siyasi mübarizəyə qalxan proletariat başlıca kapitalist ölkələrində getdikcə daha artıq mütəşəkkilləşərək Avropa burjuaziyasını dəhşətə salan inqilaba hazırlaşdı.

Belə bir şəraitdə ən ardıcıl sinif olmaq etibarını ilə proletariatin tarixi rolunu və vəzifəsini açıb göstərə biləcək, onun bu məqsəd uğrundakı mübarizəsinin stratekiya və taktikasını müəyyən edəcək, həmin son məqsədə doğru aparan mübarizə yolunu işıqlandıracaq nəzəriyyənin yaradılmasına böyük ehtiyac vardı. Çünki inqilabi mübarizə inqilabi nəzəriyyə olmadan mümkün deyildi? Məhz yaranmış olan bu şəraitdə proletariatin elmi dünyagörüşünün yaradılması tarixən zəruri idi. Lakin Engelsin ifadəsincə desək, marksizm dünyagörüşünün

kökləri mövcud kapitalizm quruluşunun maddi (iqtisadi) münasibətlərinin dərinliklərində olsa da, hər bir yeni nəzəriyyə kimi o da, özünün nəzəri mənbələrinə malik olmalı, özündən əvvəl toplanmış olan ideya materialını, onun nailiyyətlərini mənafeyini güddüyü sinfin mövqeyindən tənqidi surətdə təhlil etməli və mənimsəməli idi.

Bütövlükdə marksizmi yaratdıqları zaman məhz bu cür hərəkət edən K.Marks və F.Engels onun elmi-fəlsəfi əsası olan dialektik materializmi yaradarkən bəşəriyyətin qabaqcıl fəlsəfi fikrinin nailiyyətlərini, xüsusilə ən yaxın nəzəri mənbə kimi klassik alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri olan Hegel və Feyerbaxın fəlsəfi irsini tənqidi surətdə işləməklə onun nailiyyətlərindən istifadə etmişlər. Bu ideya sələflərinə öz münasibətlərini bildirmək zərurəti Marks və Engelsi daim düşündürsə də, daha vacib işlərin qarşıya çıxması həmin məsələni təxirə salmışdı.

Bu da xeyli dərəcədə ona səbəb olmuşdur ki, marksizmin klassik alman fəlsəfəsinə münasibəti iki tərəfdən saxtalaşdırılmışdır. Bəziləri işi elə qələmə verməyə çalışmışlar ki, guya Marks və Engels heç bir yeni fəlsəfə yaratmamış, sadəcə olaraq hekelin idealist dialektikasını Feyerbaxın materializmi ilə birləşdirməklə dialektik materializmi yaratmışlar. Bunun əksinə olan nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları isə bildirirlər ki, guya marksizm təriqətçi təlim olub heç bir nəzəri mənbəyə malik deyildir. Bununla da onlar marksizmi bəşər mədəniyyətinə yabancı bir təlim kimi, Marks və Engelsin uydurması kimi qələmə verməklə onu kütlələrin nəzərindən salmaq məqsədini güdmüşlər. Əslində isə, V.İ.Leninin göstərdiyi kimi, marksizmdə “təriqətçiliyə” bənzər heç bir şey yoxdur, yəni dünya mədəniyyətinin geniş inkişaf yolundan kənarında əmələ gəlmiş məhdud, ölgün təlimə bənzər heç bir şey yoxdur; o, bəşər mədəniyyətinin ən müsbət, mütərəqqi nailiyyətlərinin yeganə həqiqi varisi kimi meydana çıxmışdır²⁶.

²⁶ Bax: V.İ.Lenin. Əsərləri, 19-cu cild, səh. 3.

Marksizmin yaranmasından F.Engelsin “Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” əsərinin çapdan çıxmasınadək keçən yarım əsrə yaxın müddət ərzində artıq o, yalnız meydana çıxdığı Almaniyada deyil, başqa ölkələrdə də geniş yayılaraq özünə çoxlu tərəfdarlar toplamışdı, eyni zamanda onun müxtəlif cəbhələrdən olan ideya düşmənlərinin sayı da artmışdı; onlar hər vəchlə marksizmi təftiş etməyə, eyni zamanda onun klassik alman fəlsəfəsinə münasibətini müxtəlif mövqelərdən saxtalaşdırmağa çalışırdılar. Belə bir şəraitdə dialektik və tarixi materializmin məğzinin yığcam şəkildə verilməsi və bununla birlikdə marksizmin əvvəlki fəlsəfi təlimlərdən, birinci növbədə klassik alman fəlsəfəsindən köklü fərqləndirilib göstərilməsi günün vacib məsələsi kimi qarşıda dururdu. Həm də Marksın vəfatından (1883-cü ildə) sonra bu mübahisəli məsələnin həllini ancaq Engels layiqincə yerinə yetirə bilərdi. Klassik alman fəlsəfəsinə öz münasibətlərini yığcam və sistemativ şəkildə bildirməyi vicdan borcu hesab edən F.Engels yazmışdır: “...Hegel fəlsəfəsinə öz münasibətimizi, – ona necə əsaslandığımızı və onunla əlaqəni necə kəsdiyimizi, – yığcam, sistemativ şəkildə şərh etmək vaxtının çatdığını getdikcə daha çox hiss edirdim. Habelə mən belə hesab edirdim ki, biz öz şərəf borcumuzu da yerinə yetirməliyik: keçirdiyimiz fırtına və təzyiq dövründə Feyerbaxın bizə hekəldən sonra digər filosofların hamısından çox təsiri olduğunu tamamilə etiraf etməliyik”²⁷. Engelsin həmin vəzifəni yerinə yetirməsini 1885-ci ildə fəlsəfə doktoru Ştarkenin “Lüdviq Feyerbax” kitabının çapdan çıxması sürətləndirdi.

Alman sosial-demokratiyasının nəzəri orqanı olan “Neue Zeit” (“Yeni zəmanə”) jurnalının redaksiyasından olan bir qrup yoldaşları Feyerbaxın dünyagörüşünü düzgün təhlil etməyən Ştarkenin həmin kitabı haqqında tənqidi rəylə çıxış etməsini F.Engelsdən xahiş edirlər. Bu fürsətdən istifadə etmək qərarına

²⁷ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu. Bakı. Azərbaycan 1954, səh. 4.

gələn Engels çoxdan bəri yerinə yetirilməsi zərurəti üzərində düşündüyü bir məsələyə – Hegel və Feyerbax fəlsəfəsinə öz münasibətlərini yığcam, sistemli şəkildə şərh etməyə girişir. Bu münasibətlə Engelsin yazdığı əsər əvvəlcə həmin jurnalın 1886-cı il 4 və 5-ci nömrələrində ayrı-ayrı məqalələr halında, 1888-ci ilin mayında isə “Lüdvinq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” adı altında ayrıca kitabça şəklində çapdan çıxdı.

Əsərin əvvəlində F.Engels fəlsəfənin bütün əvvəlki inkişafının əzəmətli yekunu kimi meydana çıxan hekel sisteminin məğzini açır, onun dialektikasının “səmərəli toxumunu” təhlil edir, onun sistemi ilə metodu arasındakı dərin ziddiyyəti açır. Fəlsəfi fikrin yüksək nailiyyəti olan Hegel fəlsəfəsi eyni zamanda onun özünün də görmədiyi və həll edə bilmədiyi dərin ziddiyyətə malikdi. Marks və Engels Hegel fəlsəfəsini təhlil edərkən bu ziddiyyəti nəzərə almağın zəruriliyini qeyd etmişlər.

Hegel fəlsəfəsinin belə daxilən ziddiyyətliliyi, eynilə də onun məhdudluğunu və son nəticədə iflasını şərtləndirən idealist xarakteri XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində Almaniyadakı ictimai və siyasi şəraitlə və hekelin ideoloqu kimi çıxış etdiyi alman burjuaziyasının təbiəti ilə müəyyən olunur. O dövrdə feodal münasibətlərinin hələ hökm sürdüyü Almaniya xırda feodal dövlətlərinə parçalanmış və siyasicə hətdən keri qalmış bir ölkə idi. Ölkənin bir-birilə düşmənçilik edən dövlətlərə parçalanması üzündən vahid bir sinf kimi çıxış etməyən alman burjuaziyası ölkənin birləşdirilməsi və iqtisadi çətinliklərdən çıxarılması uğrunda mübarizənin zəruriliyini hiss edirdi. İqtisadi cəhətdən getdikcə daha artıq möhkəmlənən alman burjuaziyası siyasi hakimiyyəti də ələ keçirməyə çalışırdı. Həm də Almaniyadakı spesifik şərait üzündən zəif və qorxaq olan alman burjuaziyası hakimiyyətə, fransız burjuaziyasının etdiyi kimi, feodal münasibətlərini inqilabi surətdə dağıtmaqla deyil, feodallarla sazişdə, zəruri hesab etdiyi müəyyən siyasi-ictimai dəyişikliklərə ağır və əzablı olan təcridi islahatlar yolu

ilə gəlməyi üstün tuturdu. Bütün köhnəliyə qarşı inqilabi müharibə elan edən fransızlar materializmi və ateizmi öz bayraqlarına çevirdikləri halda, alman burjuaziyasının ideoloqları ipqilabi-materialist ideyalara qarşı idealist fəlsəfəni və dini bir siperə çevirmişdilər.

Buna görə də XVIII əsrdə Fransada olduğu kimi, XIX əsrdə Almaniyada da fəlsəfə inqilabının siyasi çevriliş üçün müqəddimə olduğunu qeyd edən Engels oradaca bu inqilabların bir-birindən əsaslı surətdə fərqləndiyini göstərir: “XVIII əsrdə Fransada olduğu kimi, Almaniyada da XIX əsrdəki fəlsəfə inqilabı siyasi çevriliş üçün giriş idi. Lakin bu fəlsəfə inqilabları bir-birindən nə qədər fərqlidir! Fransızlar bütün rəsmi elmə qarşı, kilsəyə qarşı, çox zaman hətta dövlətə qarşı açıq mübarizə aparırlar; onların əsərləri xaricdə, hollandiyada və ya İngiltərədə (artıq burjua inqilablarını keçirmiş olan müəlliflər) çap olunur, özləri isə çox vaxt Bastiliyaya köçürlər. Almanlar isə, əksinə, professorlardır, gənclərin dövlət tərəfindən təyin edilmiş tərbiyəçiləridir; onların əsərləri – böyükər tərəfindən bəyənilmiş dərş kitablarıdır, bütün fəlsəfi inkişafın zirvəsi olan Hegel sistemi isə, müəyyən dərəcədə hətta kral Prussiyasının dövlət fəlsəfəsi dərəcəsinə qaldırılır”²⁸.

Fəlsəfə tarixinə obyektiv idealizmin görkəmli nümayəndəsi kimi daxil olan hekel bütün mövcudatın əsasını ideyada, şüurda, ruhda görürdü. həm də onun əsas kötürdüyü bu ilkin ideya guya insandan, onun subyektiv şüurundan asılı olmadan, təbiətdən kənarada və ondan əvvəl haradasa mövcud olan mütləq, obyektiv ideyadır. Təbiətin özü hekelə görə, mütləq ideyanın öz-özünə inkişafının hansı pilləsində isə onun təcəssümü, özgüləşməsi kimi meydana çıxmışdır.

Hegelin dövründə də hələ qədimdən meydana çıxan və XVI-XVIII əsrlərdə geniş yayılan naturfəlsəfə mövqeyindən çıxış edərək müəyyən fəlsəfi prinsiplər əsasında təbiət haqqında mükəmməl bilik verə bilən fəlsəfə sistemləri yaratmaq həvəsi bir

²⁸ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh 6-7.

dəb kimi qalmışdı. F.Engelsin sözlərilə desək, təcrid olunmuş şəkildə öyrənilən predmet və hadisələrin qarşılıqlı əlaqəsinin hələ məlum olmadığı bir dövrdə əqli quraşdırmalarla məşğul olan naturfəlsəfə "...hadisələrin hələ ona məlum olmayan gerçək rabitələrini ideal, xəyali rabitələrlə əvəz edir, çatışmayan faktları uydurmalarla əvəz edir.

Gerçək kəsirlərin yerini ancaq təsəvvür vasitəsilə doldururdu"²⁹. Belə sistem yaratmaq həvəsi Hegelə də yabancılıq deyildi. Engels belə sistemlərin ən mükəmməli adlandırdığı Hegel sisteminin özündən əvvəlki sistemlərdən müqayisə edilməyəcək dərəcədə daha geniş bir sahə qavradığını və bu sahədə zənginlik etibarilə heyratımız fikirlər irəli sürdüyünü qeyd edərək yazmışdır: "Ruhun fenomenologiyası... məntiq, təbiət fəlsəfəsi, ruh fəlsəfəsi, onun ayrı-ayrı tarixi bölmələrinə görə işlənilib hazırlanmış tarix fəlsəfəsi, hüquq fəlsəfəsi, din fəlsəfəsi, fəlsəfə tarixi, estetika və i. a. – bu müxtəlif tarixi sahələrin hər birində Hegel o sahədən keçən inkişaf xəttini tapıb göstərməyə çalışır"³⁰.

Hegel çox geniş əhatəli idealist sistem yaratmaqla yanaşı eyni zamanda əsas götürdüyü mütləq ideyaya dialektikəsinə daimi hərəkətdə, dəyişmə və inkişafda baxırdı. O, hakim metafizik. təfəkkür üsuluna qarşı çıxaraq fəlsəfi elm olmaq etibarilə dialektika haqqında mükəmməl təlim yaratmağa, onun əsas qanunlarını və kateqoriyalarını formula etməyə çalışmışdır.

Hegelin dialektik metodun dərinədən və hərtərəfli işləməsi sahəsindəki xidmətini yüksək qiymətləndirən F.Engels yazmışdır: "...Hegelin böyük xidməti bundan ibarətdir ki, o, ilk dəfə olaraq bütün təbii, tarixi və mənəvi aləmi bir proses şəklində, yəni arasıkəsilməyən hərəkət, dəyişilmə, başqalaşma və. inkişafda göstərmiş, bu hərəkət və inkişafın daxili rabitəsini aşkara çıxarmağa çalışmışdır... Hegelin bu vəzifəni yerinə yetirmədiyinin burada bizim üçün əhəmiyyəti yoxdur. Onun

²⁹ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh 43.

³⁰ *Yenə orada, səh 11-12.*

tarixi xidməti bu vəzifəni irəli sürməsindən ibarətdir”³¹.

Hegel idealistcəsinə mütləq ideyanın öz inkişafında keçdiyi xüsusi pillələr kimi baxdığı varlıq, keyfiyyət, kəmiyyət, mahiyyət və s. kimi fəlsəfi katetoriyaları qarşılıqlı əlaqədə, hərəkət və inkişafda nəzərdən keçirirdi; həm də o, anlayışların dialektikasını elə dərindən və məharətlə açmışdır ki, onların hərəkəti, dəyişməsi və inkişafı arxasında gerçək şeylərin və onu dərk edən təfəkkürün dialektikası aydın sezilir. Hegel dialektikasının bu cəhətini yüksək qiymətləndirərək V.İ.Lenin qeyd etmişdir: “Hegel anlayışların dialektikasında şeylərin (hadisələrin, dünyanın, təbiətin) dialektikasını dahiyənə bir surətdə sezmişdir”³².

Obyektiv gerçəkliyin şeyləri və proseslərini universal qarşılıqlı əlaqəsini, hərəkəti və inkişafını sezmə şəklində əks etdirən hekel dialektikasını yüksək qiymətləndirərək Engels yazırdı ki, o, “...insan təfəkkürü və hərəkəti nəticələrinin qəti bir xarakter daşdığı haqqındakı hər cür təsəvvürə həmişəlik son qoymuş oldu. Fəlsəfənin dərk etməli olduğu həqiqəti Hegel daha, kəşf edilmiş olduğuna görə ancaq əzbərlənməsi lazım gələn hazır dogmatik müddəalar yığımı şəklində təsəvvür etmirdi; indi həqiqət idrak prosesinin özündən, elmin uzun tarix boyu inkişafından ibarət idi ki, burada elm biliyin aşağı pillələrindən daha yüksək pillələrə qalxır, lakin heç vaxt elə bir nöqtəyə çatmır ki, burada, mütləq həqiqət deyilən şeyi taparaq, daha irəli gedə bilməsin”³³.

F.Engels Hegelin dialektik metodu ilə mahiyyətə metafizik sistemi arasındakı dərin ziddiyyəti də açır. Dialektik olmaqla hər şeyi daimi hərəkət, dəyişmə və inkişafda götürən Hegelə görə varlıq və təfəkkürün bu inkişafının sonu yoxdur: “Dialektik fəlsəfə üçün həmişəlik olaraq qərarlaşmış, qəti və müqəddəs heç bir şey yoxdur. Dialektik fəlsəfə hər şeyin üzərində, hər şeydə

³¹ F.Engels. Anti-During. *Bakı, Azərbaycan 1953, səh. 23-24.*

³² V.İ.Lenin. *Əsərləri, 38-ci cild, səh. 198.*

³³ F.Engels. *Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh. 8-9.*

labüd süqut əlaməti görür və arası kəsilmədən törəmək və məhv olmaq prosesindən başqa, aşağı pillədən yüksək pilləyə sonsuz şəkildə qalxmaqdan başqa heçbir şey ona qarşı dura bilməz. Dialektik fəlsəfənin özü, həmin prosesin düşünən beyində yalnız sadəcə inikasdır”³⁴.

Deməli, dialektika bütün hadisələrə onların fasiləsiz hərəkəti, dəyişməsi, inkişafı və məhv olması halında baxır. Qununla da o, mövcud quruluşu olduğu kimi saxlamağa çalışan mühafizəkar burjua ideoloqlarını lərzəyə salır. Dialektikanın məhz bu inqilabi cəhətini nəzərdə tutaraq K.Marks yazmışdır: “Səmərəli şəkildə olan dialektika burjuaziyani və onun doktrinyor ideoloqlarını ancaq hiddətləndirir və dəhşətə salır, çünki mövcud olan hər şeyin pozitiv anlayışına onun inkarı, hökmən məhv olacağı anlayışını da əlavə edir, vücuda gələn hər bir formanı hərəkətdə götürüb, deməli onu eyni zamanda keçici hesab edir, o heç bir şey qarşısında boyun əymir və öz mahiyyətilə tənqidi və inqilabidir”³⁵.

Hegelin metodu ilə sistemi arasındakı ziddiyyət özünü hər şeydən əvvəl, bunda göstərir ki, o, metodunda ibtidaidən aliyə doğru sonsuz yüksəlmə kimi baxdığı inkişaf prosesinə öz sistemində son qoyur. Məsələn, bəşər idrakına dialektikəsinə baxaraq, onu nisbi həqiqətlər vasitəsilə mütləq həqiqətə doğru sonsuz yüksəlmə hesab edən hegel öz sistemində mütləq həqiqətin dərk olunmasının başa çatdığını bildirməklə buna son qoyur.

Hegel fəlsəfəsinin bu ziddiyyəti özünü onun ictimai-siyasi baxışlarında daha aydın göstərir. Bəşər cəmiyyətini yüksələn xətt üzrə sonsuz inkişafda götürən Hegelə görə mükəmməl cəmiyyət, sonuncu ictimai quruluş yoxdur; hər bir ictimai quruluş inkişaf edərək müəyyən pilləyə çatdıqda mütləq öz yerini nisbətən daha yüksək ictimai quruluşa tərk edir. Lakin bu baxışı o, ardıcıl yeridərək müasiri və ideoloqu olduğu Prussiya

³⁴ Yenə orada.

³⁵ K.Marks Kapital, 1 cild. Bakı 1949, səh. XXIV.

monarxiya quruluşuna tətbiq edə bilmir. Buraya çatdıqda o, sanki birdən-birə ayılıraq yarı yolda dayanıb durur. Çünki Prussiya monarxiyasının ideoloqu olduğundan Hegel ona əbədilik haqqı qazandırmalı, mövcud quruluşu bəraətləndirməli idi. Buna görə də o, öz dialektikasının əksinə çıxaraq Prussiya monarxiya quruluşunu ictimai inkişafın ən yüksək zirvəsi elan edir. O, özünün məşhur: “Gerçək olan hər şey ağlasığandır; ağlasığan hər şey gerçəkdir” müddəasını da bu münasibətlə irəli sürmüşdür.

İlk baxışda elə görünürdü ki, bu müddəası ilə Hegel mövcud quruluşa fəlsəfə vasitəsilə haqq qazandırır. Ölkənin hakim dairələri və mövcud quruluşun dəyişdirilməsi tərəfdarları olan liberallar da həmin müddəanın məğzini məhz bu mənada başa düşmüşdülər. Ona görə də uzaqgörməz hökumət adamları onu böyük minnətdarlıqla, yenə uzaqgörməz liberallar isə dərin nifrətlə qarşılamışdılar. Lakin Engels göstərir ki, Hegelin özünün dialektikasını həmin müddəaya tətbiq etdikdə Hegelin sübut etmək istədiyinə tam əks olan nəticə alınır; məlum olur ki, hər ağlasığan şey deyil, yalnız mövcud şəraitdə inkişafın daxili qanunauyğunluqlarından irəli gəlməklə zəruri olan şey gerçəkdir. Bu baxımdan gerçəkliyi zəruri olan şey inkişaf nəticəsində dəyişərək, həm də başqa şəraitdə öz zəruriliyini itirdikdə ağlasığmaz olur və gec-tez öz yerini ona nisbətən daha həyati və zəruri olan yeniyə tərk etməlidir. Buradan belə inqilabi nəticə çıxır ki, inkişaf davam etdikcə əvvəllər gerçək olan hər şey öz zəruriliyini, mövcudluq haqqını itirir və vaxtilə ağlasığan hər şey öz əksliyinə çevrilərək irəliyə doğru inkişafın gedişində aradan qaldırılmalı olur. F.Engels yazır: “Ölüb gedən gerçəkliyin yerini, həyat qabiliyyəti olan yeni gerçəklik tutur, həm də köhnə gerçəklik kifayət qədər düşüncəli olub müqavimətsiz ölərsə, yeni gerçəklik onun yerini dinc şəraitdə tutur, bu zərurətə qarşı müqavimət göstərdikdə isə zorla tutur”³⁶.

Hegelin metodu ilə sistemi arasındakı ziddiyyəti, onun öz

³⁶ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh. 8.

dialektikasını tətbiq etmək əsasında açan Engels göstərir ki, idealist fəlsəfə sisteminin əsiri olub mühafizəkarlığadaha çox meyl edən Hegel son nəticədə inqilabi dialektik metodun sisteminə qurban vermişdir.

Hegel fəlsəfəsini tənqidi surətdə işləyərək K.Marks və F.Engels ondakı dialektik inkişaf ideyasını – Hegel dialektikasının bu “səmərəli toxumunu” götürərək həqiqi elmi dialektikanın yaradılmasında ondan istifadə etdilər. Lakin, Engelsin göstərdiyi kimi, Hegelin dialektikası onun verdiyi şəkildə yararlı deyildi. Onun dialektikası idealist olub “Başı üstündə” idi: dialektik inkişaf təbiət və tarixdən çıxarılmaq deyil, mütləq ideyanın inkişafından çıxarılaraq gerçəkliyə-təbiət və cəmiyyətə tətbiq edilirdi. Marks və Engels Hegelin başı üstündə olan idealist dialektikasını materialistcəsinə işləyərək çevirib ayaqları üstə qoydular və nəticədə təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün ən ümumi inkişaf qanunları haqqında təlim olan elmi-materialist dialektikanı yaratdılar. Bununla onlar Hegel dialektikasının idealist xarakterindən irəli gələn bir çox nöqsanlarını da aradan qaldırdılar.

Marksist fəlsəfi materializmi yaradarkən K.Marks və F.Engels klassik alman fəlsəfəsinin sonuncu görkəmli nümayəndəsi olan L.Feyerbaxın materializmindən istifadə etmişlər. Əvvəllər gənc hegelçilərin sol qanadına mənsub olan Feyerbax tezliklə Hegel fəlsəfəsinin idealist mahiyyətini anlayaraq onunla əlaqəni kəsir. Feyerbax 1841-ci ildə çapdan çıxan “Xristianlığın mahiyyəti” əsərində qətiyyətlə Hegel idealizminə və dinə qarşı çıxaraq materializmin təntənəsini elan etdi. O, bu əsərində Hegel idealizminə qarşı çıxaraq bildirdi ki, “təbiət heç bir fəlsəfədən asılı olmadan mövcuddur. Təbiət elə bir əsasdır ki, onun məhsulu olan biz insanlar, özümüz də həmin əsas üzərində yetişmişik. Təbiət və insan xaricində heç bir şey yoxdur və bizim dini xülyamızın yaratmış olduğu yüksək vücutlar bizim öz mahiyyətimizin ancaq xəyali inikaslarıdır.

Tilsim sındırıldı: “sistem” partladılıb kənara atıldı...”³⁷. həmin kitabın təsirindən bəhs edərək Engels yazırdı: “hamımızda bir ruh yüksəkliyi əmələ gəldi; biz hamımız dərhal Feyerbaxçı olduq”³⁸.

Hegel və Feyerbaxın fəlsəfi təlimləri arasındakı əkslik, hər şeydən əvvəl, materializmlə idealizm arasındakı əkslikdən ibarət olduğundan Engels L.Feyerbaxın fəlsəfi baxışlarının təhlilinə keçməmişdən əvvəl məhz bu əksliyi nəzərdən keçirir; bununla əlaqədar olaraq o, əsas fəlsəfi cərəyanlar arasında hədd qoyan ayrı xətti olmaqla fəlsəfənin əsas məsələsini formula edir: bütün fəlsəfənin və xüsusən ən yeni fəlsəfənin böyük əsas məsələsi təfəkkürün varlığı, ruhun təbiətə münasibəti məsələsidir.

Fəlsəfənin əsas məsələsinin müəyyən edilməsinin çox böyük əhəmiyyəti vardır. Məlumdur ki, dünyagörüşü xarakteri daşıyan fəlsəfə çox geniş olub adətən ontologiya adlandırılan varlıq haqqında təlimi, idrak haqqında təlim olan qnoseologiyayı, düzgün təfəkkürün forma və qanunlarını öyrənən məntiqi, insan cəmiyyəti inkişafının ümumi qanunauyğunluqlarını öyrənən sosiologiyayı, əxlaq haqqında təlim olan etikanı və s. əhatə edir. Bundan başqa fəlsəfə ayrı-ayrı elm sahələrində spesifik şəkildə çıxış edən ən ümumi inkişaf qanunlarını öyrəndiyindən bütün elmlərin konkret problemlərilə yanaşı ümumfəlsəfi məsələləri də vardır. Həmin konkret elm sahələrində çalışan mütəxəssis öz elminin prinsipial, ümumi problemlərini həll edərəkən mütləq fəlsəfi problemlərlə” üzləşir və istər-istəməz, şüurlu surətdə, ya da düşünmədən! fəlsəfənin əsas məsələsini həll etməli olur. Bu zaman filosoflar bir-birinə əks olan iki böyük cəbhəyə – materialistlərə və idealistlərə bölünürlər; ruhun, şüurun təbiətdən əvvəl mövcud olduğunu iddia edənlər idealizm cəbhəsini təşkil edirlər; təbiəti, materiyayı əsas, başlanğıc hesab edənlər isə materializmin müxtəlif məktəblərinə qoşulurlar.

³⁷ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh. 15.

³⁸ Yəni orada.

Engels göstərir ki, təfəkkürün varlığına münasibəti məsələsinin belə bir cəhəti də vardır ki, bizi əhatə edən dünya haqqındakı fikirlərimizin bu dünyanın özünə münasibəti necədir, o, gerçəkliyi dərk edə bilərmə? Elmin, insanların əməli fəaliyyətlərinin nəticələrinə istinad edən materialist filosoflar bu məsələni müsbət həll edərək bildirirlər ki, biz xarici aləmi və onun qanunlarını dərk edə bilərik. Lakin elə fəlsəfi cərəyanlar olmuşdur və indi də vardır ki, onlar dünyanın dərk edilə bilməsini və ya, heç olmazsa, mükəmməl dərk edilə bilməsini inkar edirlər. Belə cərəyan atnostisizm, onun nümayəndələri isə aqnostiklər adlanır. F.Engels öz əsərində bu cərəyanı İ.Kant və D.Yum kimi görkəmli nümayəndələrinin təmsalında hərtərəfli və tutarlı tənqid edərək onun elm və praktikanın inkişafı ilə təkzib olduğunu sübut etmişdir.

L.Feyerbax fəlsəfənin əsas məsələsinin bu hər iki tərəfini və onlarla bağlı olan digər məsələləri materialistcəsinə həll etmişdir. Feyerbax materializminin əsas müddəalarını “təhlil edən Engels onun xüsusilə hegel idealizminə və Kant aqnostisizminə qarşı mübarizəsini yüksək qiymətləndirir. Lakin Feyerbax da dövrün təbii-elmi və fəlsəfi vəzifələri səviyyəsində duraraq öz zəmanəsinin təbiət və ictimai elmlərinin tələbatını ödəyə bilən, dövrün irəli sürdüyü nəzəri və əməli məsələləri həll etməyə qabil olan ardıcıl elmi fəlsəfəni yarada bilməmişdir, Öz sələfləri olan XVII-XVIII əsr materialistləri kimi onun da baxışları bəzi nöqsanlardan azad deyildi. Engels öz əsərində həmin nöqsanların yığcam və sərrast xarakteristikasını vermişdir.

Feyerbax materializmi də daxil olmaqla əvvəlki materializmin birinci əsas nöqsanı onun başlıca olaraq mexaniki xarakter daşmasıdır. Bunun səbəbi o idi ki, materialist fəlsəfə həmişə təbiət elmlərilə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etdiyindən dövrün təbii-elmi baxışları öz möhürünü həmin fəlsəfə üzərinə vurmaqla onun xarakterini müəyyən etmişdir. XVII-XVIII əsrlərdə isə təbiət elmlərindən yalnız

mexanika az-çox inkişaf edərək müəyyən yetkinliyə çatmışdı. Mexanikadan yüksək (fiziki, kimyəvi, bioloji, ictimai) hərəkət formaları kifayət qədər öyrənilmədiyinə görə onlar da mexaniki hərəkətin qanunları ilə izah olunur, mexanikanın hüdudlarından kənar qalan hadisələr zorla onun çərçivəsinə salınaraq əslində təhrif edilirdi.

Bu materializmin ikinci nöqsanı onun metafizikliyi idi. Metafizik metodu əsas tutan filosoflar gerçəkliyə hərəkətsiz, donuq predmet və hadisələr yığını kimi baxaraq onların universal qarşılıqlı əlaqəsini inkar edir, dünyanın bir proses olduğunu, tarix boyu inkişaf edən bir materiya olduğunu anlamırdılar. Feyerbax, onun özünün də daxil olduğu materializmin bu ikinci əsas tarixi növünün göstərilən nöqsanını aradan qaldırmadı. Bu, özünü onun Hegel dialektikasına münasibətində aydın göstərir. Hegel fəlsəfəsinin Feyerbax tərəfindən verilən tənqidi birtərəfli idi; o, Hegelin idealizmini tənqid etməklə yanaşı onun dialektik metodunu da yararsız bir şey kimi kənara tullamışdı. Halbuki Hegel fəlsəfəsinin bu “səmərəli toxumunu” götürərək onu materialist əsasda işləmək lazım idi.

Nəhayət, həmin materializmin üçüncü mühüm nöqsanı onun ardıcıl olmaması, materializmi inkişaf etdirərək onu cəmiyyət həyatına tətbiq edə bilməməsi, başqa sözlə, ictimai həyat hadisələrini idealistcəsinə anlaması idi. Bu, ümumiyyətlə markoizmdən əvvəlki bütün fəlsəfənin nöqsanı idi. Feyerbax özü bunu etiraf edərək göstərirdi ki, mən geriye gedəndə materialistlərləyəm, irəliyə gedən də onlarla deyiləm. O, da aşağıdan, yəni təbiət hadisələri sahəsində materialist, yuxarıdan, yəni cəmiyyət hadisələri sahəsində idealist idi. Buna görə də Feyerbax, din, etika məsələləri sahəsində mahiyyətə idealist olaraq qalmışdır. Onun ateizmi də ardıcıl olmamışdır: o, insanlar arasındakı müxtəlif münasibətlərə din damğası vurmaqla obyektiv olaraq dini əbədiləşdirir, yəni din – məhəbbət dini yaratmağa çalışırdı.

Marks və Engels Feyerbaxın metafizik materializmini də dialektik əsasda işləyərkən ondan köklü surətdə fərqli olan materializmin yüksək formasını yaratmışlar. Sonra onlar materialist əsasda işlədikləri hegel dialektikasını dialektik mövqedən işlənən Feyerbax materializmi ilə yüksək sintezdə birləşdirərək yeganə elmi fəlsəfə olan dialektik materializm fəlsəfəsini yaratdılar və bununla da bütün əvvəlki fəlsəfənin məhdudluqlarını, nöqsanlarını aradan qaldırmaqla fəlsəfi fikir tarixində əsaslı dönüş, inqilabi çevriliş etdilər. Kitabın sonuncu fəslində məhz bu inqilabi çevrilişin mahiyyəti, dialektik materializmin bütün əvvəlki fəlsəfələrdən köklü fərqi açıqlıb göstərilir. Bu fərq, hər şeydən əvvəl, bundadır ki, yalnız həmin təlimdə “materialist dünyabaxışına ilk dəfə olaraq həqiqətən ciddi yanaşdılar və bu dünyabaxışı... nəzərdən keçirilən bütün bilik sahələrində ardıcıl surətdə həyata keçirildi”³⁹.

K.Marks və F.Engels dialektik materializmi yaradarkən təbiət elmlərinin nailiyyətlərindən, xüsusilə müasirləri olduqları təbii-elmi kəşflərdən də istifadə etmişlər. Engels göstərir ki, XIX əsrin ortalarında təbiətşünaslıqda və fəlsəfədə predmet və hadisələri təcrid olunmuş halda öyrənən, şeylərə başlıca olaraq mükəmməl və dəyişməz bir şey kimi baxan metafizik metod hökm sürmüşdü. Həm də bu metod uydurularaq elmə kənardan daxil edilməmişdi. O, elmi idrakın başlanğıc pilləsində zəruri olan analitik tədqiqat üsulunun birtərəfli tətbiq edilməsi əsasında təbiətşünaslıqda meydana gələrək sonralar oradan fəlsəfəyə keçirilmişdi. Lakin XVIII əsrin sonlarından başlayaraq, xüsusilə XIX əsrin birinci yarısında təbiətşünaslığın ayrı-ayrı sahələrində (kosmoqoniya, geologiya, fizika, kimya, biologiya və s.) baş verən bir sıra kəşflər metafizik baxışları müxtəlif bilik sahələrindən sıxışdıraraq oraya dialektik ideyaların daxil olması üçün yol açır. Təbiətşünaslığın aşkar etdiyi yeni faktlar, qanunauyğunluqlar hakim metafizik təfəkkür üsulu ilə ziddiyyətə gətirməklə təbiətşünaslığın əldə etdiyi çoxlu faktik

³⁹ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh. 39.

materialların sistemləşdirilməsi və ümumiləşdirilməsi üçün yeganə yararlı olan dialektik baxışın işlənməsini zəruri edirdi.

Almə dialektik baxışın işlənilməsində Engels XIX əsr təbiətşünaslığının xüsusilə üç mühüm kəşfinin – hüceyrənin, enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun kəşfinin və Darwinin təkamül nəzəriyyəsinin yaradılmasının rolunu yüksək qiymətləndirərək yazır: “Bu üç böyük kəşf sayəsində, habelə təbiətşünaslığın başqa böyük müvəffəqiyyətləri sayəsində biz indi, təbiətin nəinki təkə ayrı-ayrı sahələrindəki proseslər arasında olan rabitəni, hətta bu ayrı-ayrı sahələri birləşdirən rabitəni də ümumiyyətlə və bütünlüklə aşkara çıxara bilirik”⁴⁰.

Beləliklə, Marks və Engels ümumiyyətlə əvvəlki fəlsəfənin və xüsusilə klasik alman fəlsəfəsinin nailiyyətlərini tənqidi surətdə işləməklə və müasiri olduqları təbiətşünaslığın mühüm faktlarını, proletariyatın sinfi mübarizə təcrübəsini ümumiləşdirmək əsasında fəlsəfədə inqilabi çevriliş yaratdılar. Bu çevriliş özünün ən yüksək ifadəsini bunda tapdı ki, onlar dialektik materializmi yaratmaqla yarı yolda dayanıb durmadılar. Onun əsas müddəalarını ictimai həyatın öyrənilməsinə şamil etməklə cəmiyyət haqqında yeganə elmi nəzəriyyə olan tarixi materializm fəlsəfəsini yaratdılar.

Marks və Engels marksizm fəlsəfəsini yaratmaqla fəlsəfənin ictima rolunu da dəyişdirdilər. Mütəfəkkirlərin, alimlərin məhdud dairəsinin malı olan əvvəlki fəlsəfi məktəb və sistemlərdən fərqli olaraq marksizm fəlsəfəsi fəhlə sinfinin və onun mütəşəkkil, qabaqcıl dəstəsi olan proletar partiyalarının dünyagərüşüdür. Proletariyatın mənafeyi inkişafın gedişi ilə üst-üstə düşdüyündən onun dünya görüşü elmi xarakter daşımaqla proletariyatın sinfi mübarizəsinin nəzəri əsası kimi çıxış edir. Proletariyatın ictimai varlığının və köklü mənafeyinin ifadəsi kimi meydana çıxan marksizm dünyagörüşü, dünyanı ancaq bu və ya başqa şəkildə izah etməklə məhdudlaşan əvvəlki filosoflardan olaraq onu fəhlə sinfinin və bütün zəhmətkeş

⁴⁰ F.Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, səh. 43.

kütlələrin mənafeyinə və tarixi inkişafın obyektiv inkişafının həllinə uyğun şəkildə dəyişdirməyi öz qarşısına məqsəd qoydu.

Marksizm fəlsəfəsinin elmlərin inkişafı və əməli fəaliyyətlə bağlılığı onun buradan irəli gələn başqa mühüm xüsusiyyətini – yaradıcı xarakterini də müəyyən edir. Özlərinə ehkəmçısına yanaşan bütün əvvəlki fəlsəfə sistemlərindən, o cümlədən Hegel fəlsəfəsindən fərqli olaraq Marks və Engels öz dünyagörüşlərinə yaradıcı bir təlim kimi baxmış, elmin və ictimai həyatın verdiyi faktları ümumilləşdirmək əsasında onu daim inkişaf etdirmişlər. Yeni şəraitdə marksizmin böyük davametdiricisi V.İ.Lenin də imperializm dövründə kapitalizmin inkişaf xüsusiyyətlərini elmin nailiyyətlərini, birinci növbədə təbiətşünaslıqda “ən yeni inqilab” yaratmış olan fiziki kəşfləri dialektik materializm mövqeyindən ümumiləşdirmək əsasında marksizm fəlsəfəsini daha da inkişaf etdirərək onu yeni-yeni müddəalarla zənginləşdirmişdir. Ölkəmizdə sosializm və kommunizim quruculuğunu, beynəlxalq kommunizim və fəhlə hərəkatı rütbəsini, coşğun surətdə inkişaf etməkdə olan müasir elmin müxtəlif sahələrində əldə edilən mühüm nailiyyətləri ümumiləşdirmək əsasında Sov.İKP, qardaş Kommunist və fəhlə partiyaları, marksizm metodologiyası ilə silahlanmış görkəmli elm xadimləri marksizm dünyagörüşünü daha da inkişaf etdirirlər.

F. ENGELS VƏ DİALEKTİK MATERIALİZMİN TƏBİİ-ELMİ ƏSASLARI

Fəlsəfə və ictimai fikrin ən yüksək pilləsini təşkil edən dialektik və tarixi materializmin meydana gəlməsi Marks və Engelsin günün ən vacib ictimai və siyasi məsələlərinə müraciət etməsi ilə bağlı olmuşdur. Hələ lap ilk başlanğıcdan Marks və Engelsi ictimai həyat maraqlandırmış, tarixin materialistəsinə anlaşılmasını işləyib hazırlamaq onların həyat məqsədinə çevrilmişdi. Buna görə də yeni elmi dünyagörüşünün əsas prinsiplərini işləyib hazırlayarkən Marks və Engels başlıca tədqiqat sahəsi kimi ictimai elmləri, xüsusilə siyasi iqtisadi, kapitalist istehsal üsulunun təhlilini seçmişdilər. Fəlsəfi fikir tarixində əsaslı dönüş, dərin inqilabi çevriliş olan marksizm dünyagörüşünü yaradarkən onlar əsas diqqətlərini birinci növbədə dialektik materializmin əsas müddəalarını cəmiyyət hadisələrinə şamil etməklə materializmi yaratmağa, yəni materializmin möhtəşəm binasını tikib başa çatdırmağa vermişdilər. Lakin bu o demək deyildir ki, dialektik materializmin yaranmasında təbii-elmi fikrin inkişafı rol oynamamış, dialektik materializm XIX əsr təbiətşünaslığı ilə üzvi əlaqədə təşəkkül tapmamışdır. Dialektik materializm fəhlə sinfinin inqilabi mübarizəsindən doğsa da ictimai şüur forması olmaq etibarını ilə onun təşəkkül tapması cəmiyyətin iqtisadi həyatı ilə bilavasitə bağlı, olsa da, materializmin yeni tarixi forması kimi onun meydana gəlməsində XIX əsr təbiətşünaslığının nailiyyətləri də az rol oynamamışdır. XIX əsrin 40-cı illərinə doğru təbiətşünaslığın inkişafı ilə irəli sürülən faktik materiallar marksizmə qədərki materializmin metafizik, mexaniki məhdudluğunu və təbiət hadisələrinin obyektiv dialektikasını aşkara çıxarmaqla təbiətə yeni, dialektik materialist baxışların işlənilməsi üçün zəruri edirdi.

Bu zərurətdən çıxış edən K.Marks və F.Engels proletariyatın elmi dünyagörüşünü yaradarkən dialektik materializmin təbii-

elmi əsası kimi baxdıqları təbiətşünaslığın nailiyyətlərindən geniş istifadə etmiş, öz təlimlərini onun möhkəm və etibarlı bünövrəsi üzərində yüksəltmişlər. Müasiri olduqları XIX əsr təbiətşünaslığının nailiyyətlərini müntəzəm və dialektik materializm mövqeyindən təhlil etmək və ümumiləşdirmək əsasında onlar marksizm fəlsəfəsini daim inkişaf etdirmişlər. Marksizmin yaradılması və inkişafı yolunda K.Marks ilə birgə gördüyü nəhəng nəzəri iş, beynəlxalq fəhlə hərəkatına əməli rəhbərlik, burjua ideologiyasının bütün çalarlarına qarşı amansız mübarizə Engelsin çoxlu vaxt və qüvvəsini alsada, o, təbii-elmi ədəbiyyatı dərinlən öyrənmək, təbiətşünaslığın inkişafını izləmək əsasında təbiət elmlərinin nailiyyətləri ilə yaxından olmuşdur.

Soruşula bilər: təbiətşünaslıq məsələlərinə Engelsin giddi marağı göstərməsinə səbəb nə olmuşdur?

Bu, əvvələn ondan irəli gəlir ki, tam və hərtərəfli dünyagörüşü olub, insan fikrinin və bəşəriyyət praktikasının bu nailiyyətlərinin ümumiləşdirilməsi nəticəsi kimi meyli, çıxan elmi fəlsəfəni – dialektik materializmi yalnız ictimai həyatın deyil, eyni zamanda təbiət elmlərinin nailiyyətlərini ümumiləşdirmək əsasında yaratmaq olardı.

İkincisi, özlərinin yaratmış olduqları dünyagörüşünü Marks və Engels heç zaman əhkamlar sistemi saymamış, ona yalnız ictimai həyat təcrübəsi əsasında deyil, həm də təbiətşünaslığın nailiyyətləri sayəsində inkişaf edən və durmadan təkmilləşən bir təlim kimi baxmışlar. Engels təbiəti “dialektikanın məhək daşı” adlandıraraq qeyd edirdi ki, onun Marks ilə birgə işləyib hazırladığı təlim həm də təbiətin tədqiq prosesində sınaqdan çıxır və təkmilləşir. Üçüncüsü, burjua ideoloqları özlərinin qeyri-elmi və ictimai praktikaya zidd baxışlarını əsaslandırmaq, proletariatin elmi dünyagörüşü olan dialektik materializmin təbii-elmi əsaslarını sarsıtmaq məqsədilə təbiətşünaslığın nailiyyətlərini saxtalaşdırmağa çalışırdılar. Bütün bu cəhdlərin əsassızlığını və onların təbii-elmi kəşflərin obyektiv məzmunu

ilə uyuşmazlığını açıb göstərmək üçün təbiətşünaslıq məsələlərinə bələd olmaq, təbiət elmlərinin mühüm nailiyyətlərini elmi fəlsəfə mövqeyindən ümumiləşdirmək lazım idi.

Nəhayət, dördüncüsü, o dövrün təbiətşünaslığı elə mühüm problemlər irəli sürmüşdü ki, təbiətşünaslar bunları hakim metafizik metod əsasında həll etməyi bacarmırdılar. Bütün bu çətinlikləri ancaq bir yolla–təbii-elmi faktlarla məzmununa tam uyğun gəlməklə onların elmi ümumiləşdirilməsini mümkün edən fəlsəfi metodu, məhz materialist dialektikanı təbiət haqqında elmlərə düzgün tətbiq etməklə oradan qaldırmaq olardı. Müasiri olduğu XIX əsr təbiətşünaslığının mühüm problemlərinin marksist təhlilini həyata keçirmək əsasında Engels belə tətbiqin parlaq nümunəsini verdi. Klassik fəlsəfə əsərləri olan “Anti-Dürinq”, “Təbiətin dialektikası”, “Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” kitablarında Engels müasiri olduğu təbiətşünaslığın mühüm nailiyyətlərini ümumiləşdirməklə təbiətə dialektik materialist baxışların möhkəm əsasını qoydu və təbiətşünaslıqla fəlsəfənin, filosofları və konkret elm nümayəndələrini daim düşündürən əlaqəsi prinsipini aydınlaşdırdı.

Materialist fəlsəfənin və konkret təbiət elmlərinin tarixi göstərir ki, insan biliyinin bir-biri ilə möhkəm bağlı olan bu iki mühüm sahəsi qarşılıqlı əlaqədə təşəkkül tapmış və inkişaf etmişdir. Buna görə də həmin əlaqənin təbiəti, xarakteri məsələsi filosof və təbiətşünasların diqqətini cəlb etmiş və onları daim düşündürmüşdür; onlar öz dövrlərinin elmi səviyyəsindən çıxış edərək bu məsələni həll etməyə çalışmışlar. Lakin məsələyə birtərəfli yanaşıldığından bu idrak sahələri arasındakı əlaqə və qarşılıqlı təsir uzun müddət aydınlaşdırılmamış qalmışdır. Fəlsəfə ilə təbiətşünaslığın həqiqi qarşılıqlı münasibəti yalnız ardıcıl elmi fəlsəfə mövqeyindən açıla bilərdi. K.Marks və F.Engels elmi fəlsəfə ilə qabaqcıl təbiətşünaslıq arasında obyektiv surətdə mövcud olan qarşılıqlı münasibəti açaraq

göstərdilər ki, bunun əsası maddi aləmin özündədir; həm təbiət elmlərinin, həm də dialektik materializm fəlsəfəsinin tədqiqat obyektivi obyektiv gerçəklik və onun qanunauyğunluqlarıdır. Fərq burasındadır ki, müxtəlif təbiət elmləri gerçəkliyin müəyyən sahələrini, həmin sahələrdə fəaliyyət göstərən ümumi və xüsusi (spesifik) qanunları öyrəndiyi halda, fəlsəfə gerçəkliyin istisnasız olaraq bütün sahələrində fəaliyyət göstərən ən ümumi qanunlardan, varlıq və idrak nəzəriyyəsi məsələlərindən bəhs edir. Buna görə də materialist dialektikanın öyrəndiyi qanunlar ən ümumilik əhəmiyyətinə malik olub, varlıq və təfəkkürün bütün sahələrində fəaliyyət göstərir. Dialektika qanunları gerçəkliyin ayrı-ayrı elmlər tərəfindən öyrənilən konkret sahələrində spesifik şəkildə təzahür edir, onların qırılmaz daxili əlaqəsi də buradan irəli gəlir.

K.Marks və F.Engels fəlsəfə və təbiətşünaslığın qarşılıqlı münasibətini məhz bu nöqtəyi-nəzərdən açaraq göstərdilər ki, dialektik materializm fəlsəfəsi təbiətşünaslığın xüsusi sahələrindəki konkret kəşflərin, faktların mahiyyətinin aydınlaşdırılması, onların idrak əhəmiyyətinin açılıb göstərilməsi və bütövlükdə təbiətşünaslığın inkişaf etdirilməsi üçün metodoloji əsaslar, ümumi nəzəri ideyalar, prinsip və müddəalar verir. Təbiətşünaslığın və ictimai elmlərin nailiyyətlərini ümumiləşdirmək əsasında materializm fəlsəfəsi dünyanın dərk edilməsi məntiqini və elmin inkişafının metodoloji problemlərinin işlənməsində təbiətşünaslığa kömək edir, getdikcə daha artıq dərəcədə elmi tədqiqatın tam hüquqlu iştirakçısına çevrilən materialist fəlsəfə bir sıra hallarda müxtəlif təbii-elmi fərziyyələrdən və mülahizələrdən hansını seçmək lazım gəldiyini müəyyənləşdirməyə imkan verir, və belə hallarda demək olar ki, bir növ təbii-elmi meyar kimi çıxış edir.

Təbiətşünaslıq da materialist fəlsəfənin inkişafında az rol oynamır, o da öz növbəsində materialist fəlsəfənin təbii-elmi əsası kimi çıxış edir, ayrı-ayrı müddəalarını təbii-elmi cəhətdən daha da əsaslandırır və ona öz inkişafının zəruri şərtlərindən biri

olmaqla, nəzəri ümumiləşdirmələr etməsi, materiyanın hərəkəti və inkişafının ümumi qanunauyğunluqlarını açması, habelə öz kateqoriyaları və qanunlarının məzmununu zənginləşdirib inkişaf etdirmək üçün fəlsəfəyə canlı qida rolu oynayan yeni-yeni faktlar verir.

Fəlsəfə ilə təbiətşünaslığın qeyd olunan qarşılıqlı münasibətini dialektik materializmin yaranması və inkişafı timsalında daha aydın görmək olar. Qeyd edildiyi kimi K.Marks və F.Engels dialektik materializmi yaradarkən əvvəlki və müasiri olduqları təbiət elmlərinin nailiyyətlərindən yeni istifadə etmiş və öz dünyagörüşlərini onun möhkəm təməli üzərində yüksəltmişlər.

Dialektik materializmin meydana gəlməsi ilə təbiətşünaslığın inkişafının tarixi qarşılıqlı əlaqəsinin açılmasında aşağıdakı məsələlərin aydınlaşdırılması mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

1. XVII—XVIII əsrlərdə təbiətə metafizik, mexaniki baxışların məhdudluğunu şərtləndirən səbəblər hansılardır və bu dövr təbiətşünaslığının nailiyyətlərinin obyektiv elmi nəzəri məzmununun materialist dialektikaya münasibəti necə olmuşdur?

2. Dialektik materializmin meydana gəlməsinin təbii-elmi müqəddəm şərtlərini hazırlayan və nəzəri təbiətşünaslığın inkişafında yeni, apertimetafizik cığır açan kəşflər hansılardır, onların məzmunu və mahiyyəti nədən ibarətdir?

3. Təbiətə dialektik-materialist baxışların təşəkkül tapmasında həlledici rol oynayan təbii-elmi kəşflər hansılardır?

Qeyd olunan məsələləri aydınlaşdırmaqdan ötrü aləmə dialektik baxışların necə hazırlandığını və qərarlaşdığını təhlil etmək, ötəri də olsa nəzərdən keçirmək lazımdır. Bu zaman aydın olur ki, dialektika uydurularaq süni surətdə təbiətə daxil edilməmiş, əksinə, ümumiyyətlə elmi idrakın, o cümlədən təbiətşünaslığın özünün uzun və kəşməkeşli inkişafı ilə hazırlanmış, ayrı-ayrı dialektika ünsürləri idealist, metafizik

təsəvvürlər içərisindən özünə yol açmışdır. Bunun məhz belə olduğunu və təbiət elmlərinin bu yolla necə irəlilədiyini aydın təsəvvür etmək üçün müxtəlif bilik sahələrində bu prosesi bir növ xülasə şəklində də olsa izləmək məqsədəuyğundur.

* * *

XVI əsrdə meydana çıxan və bir neçə əsr ərzində təbiətşünaslıqda hakim mövqe tutan metafizik tədqiqat metodu təbiət elmlərinin təşəkkül tapması ilə yanaşı meydana çıxmış və inkişaf etmişdir. Məlum olduğu kimi, qədim dövrdə elmin ayrı-ayrı konkret sahələri olmamışdır. Bu sahələr yalnız məhsuldar qüvvələrin inkişafı ilə əlaqədar olaraq əmələ gəlib inkişaf etmiş və bu işdə istehsalın tələbatı mühüm rol oynamışdır. O zaman feodalizm içərisində meydana gələn və feodallara nisbətən mütərəqqi rol oynayan burjuaziya bir tərəfdən məhsuldar qüvvələri inkişaf etdirmək üçün zəruri olan texnikanın nəzəri əsası, digər tərəfdən isə hakim dini kilsə məfkurəsinə qarşı mübarizə vasitəsi kimi baxdığı təbiətşünaslığın inkişafına ehtiyac hiss edir və onu inkişaf etdirməyə çalışırdı. F.Engels yazırdı: "...burjuaziya"nın tərəqqisi ilə yanaşı olaraq elm də addım-addım son dərəcə yüksəlirdi. Astronomiya, mexanika, fizika, anatomiya, fiziologiya ilə məşğul olmağa başlamışdılar. Burjuaziyaya öz sənayesini inkişaf etdirmək üçün fiziki cisimlərin xassələrini və təbiət qüvvələrinin təzahür formalarını tədqiq edən bir elm lazım idi. O vaxta qədər isə elm kilsənin itaətkar bir xidmətçisi idi və ona dini etiqadın qoyduğu çərçivədən kənara çıxmaq icazəsi verilmirdi..."⁴¹. XV əsrin ikinci yarısından etibarən təbiətin müstəqil surətdə öyrənilməsi başlanır. Kopernik (1473-1543) və Qalileyin (1564-1642) əsərləri təbiətin azad surətdə tədqiq olunmasına yol açdı və elmin inkişaf yolunu dindən təmizləməyə başladı. O zaman təbiət elmləri içərisində nisbətən dah-a artıq inkişaf edərək müəyyən yetkinliyə çatdı mexanika, xüsusən yer və göy

⁴¹ K. Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, s.98-99

cisimlərinin ağırlıq mexanikası idi.

Mexanika xüsusilə XVIII əsrdə təbiətşünaslığın ən inkişaf etmiş sahəsi idi. Mexanikanın başqa təbiət elmlərinə nisbətən sürətlə inkişafı, hər şeydən əvvəl texnikanın inkişafında istehsalın manufaktura dövrünün tələb və ehtiyacları ilə şərtlənirdi. Mexanikanın başqa təbiət elmləri içərisində üstün yer tutmasında idrak xarakterli amillər də az rol oynamamışdır. Hərəkətin mexaniki forması həmin dövrdə məlum olan hərəkət formaları içərisində ən sadəsi idi.

Buna görə də onu hərtərəfli öyrənmədən başqa təbiət elmlərini, məsələn, fizika, kimya, biologiya və s. predmetini təşkil edən “mexanikadan yüksək” hərəkət formalarının öyrənilməsinə keçmək olmazdı. F.Engels bu münasibətlə yazırdı: “Özlüyündə aydındır ki, hərəkətin təbiətinin öyrənilməsi onun aşağıdakı formalarından başlamalı idi və onun yüksək, daha mürəkkəb formalarını izah etmək üçün bir şey verə biləndən əvvəl həmin formaları anlamağı öyrənməli idi”⁴².

XVII-XVIII əsrlərdə mexanikanın sürətli inkişafı və mexaniki hərəkət qanunlarının müvəffəqiyyətlə tətbiq olunması o vaxtın təbiətşünaslarında və filosoflarında belə bir təsəvvür yaranmasına səbəb oldu ki, guya təbiətdəki bütün predmet və hadisələri ancaq mexanika qanunları və prinsipləri əsasında izah etmək olar. Məsələn, XIX əsrin görkəmli təbiətşünaslarından Helmholtz fizika elminin vəzifəsini fiziki hadisələri cəzətmə və itələmə qüvvələrinə münəcər etməkdə görürdü. O zaman hadisələrin təbii-elmi izahı onların mexaniki izahı ilə eyniləşdirilir və bu qanun bir növ təbii-elmi biliyin meyarına çevrilirdi.

Bəhs etdiyimiz dövrdə təbiətə dair baxışları səciyyələndirən mühüm cəhətlərdən biri də həmin baxışların metafizik məhdudluğundan ibarət idi.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, feodalizm daxilində sürətli inkişaf etməkdə olan kapitalist istehsal münasibətləri,

⁴² F.Engels. *Təbiətin dialektikası*. səh. 50.

texnikanın inkişafı predmet və hadisələrin mexaniki, fiziki, kimyəvi xassələrinin, onları doğuran səbəblərin öyrənilməsinin tələb edirdi. Bu tələbat üçün öyrənilən predmet və hadisələri öz tərkib hissələrinə bölmək, onları ayrılıqda tədqiq etmək lazım idi. Bu əsasda da təbiətşünaslıqda təbiət elmlərinin sonrakı inkişafı üçün çox böyük müsbət rol oynamış olan eksperimental təhlil tədqiqat üsulu yaranır. Həmin üsul təbiətin dəqiq tədqiqini sürətlə irəli apararaq geniş yayıldı və ilk vaxtlar çox böyük müvəffəqiyyətlər qazandı. Bununla əlaqədar olaraq eyni zamanda belə bir səhv fikir də yarandı ki, təbiətin ayrı-ayrı tərkib hissələrinə ayrılaraq öyrənilməsi və həmin hissələrin təcrid olunmuş halda nəzərdən keçirilməsi, təbiətin predmet və hadisələrinin onların təbii-tarixi əlaqəsindən kənarında öyrənilməsi elmi tədqiqatın yeganə üsulu və idrak nəzəriyyəsinin əsasıdır. Həmin tədqiqat üsulundan XVII-XVIII əsrlərin təbiətşünaslığına xas olan belə bir adət də qalmışdı ki, “təbiətdəki şeylər və proseslər bir-birindən ayrılıqda, aralarındakı böyük ümumi rabitədən kənarında tədqiq edilir və buna görə də hərəkətdə deyil, canlı kimi deyil, cansız kimi tədqiq edilir. Bekonun və Lokkun təbiətşünaslıqdan fəlsəfəyə keçirdiyi bu anlama üsulu son əsrlərin spesifik məhdudluğu olan metafizik təfəkkür üsulunu yaratmışdır”⁴³.

Metafizik tədqiqat üsulu nöqtəyi-nəzərindən təbiətin predmet və hadisələri əbədi, dəyişməz və bir-birindən təcrid edilmiş halda mövcud olan şeylər kimi nəzərdən keçirilirdi. Engels deyirdi ki, “metafizikin nəzərində şeylər və onların fikri inikasları, yəni anlayışlar bir-birinin ardınca, bir-birindən asılı olmayaraq tədqiq edilməli olan ayrı-ayrı dəyişilməz, donub qalmış, əbədi şeylərdir”⁴⁴.

XVII-XVIII əsrlərdə təbiətşünaslığın inkişaf səviyyəsi və xarakteri təbiətə metafizik-mexaniki baxışların yaranmasını şərtləndirsə də, onun obyektiv elmi-nəzəri məzmunu dialektik

⁴³ F.Engels. “Anti-During”, *Azərbaycan, 1953, səh. 21.*

⁴⁴ *Yenə orada.*

materialist xarakterdə idi. Belə ki, məsələn, Kopernikin heliosentrik sistemi və planetlərin Kepler tərəfindən kəşf olunmuş hərəkət qanunları Günəş sisteminə daxil olan göy cisimlərinin hərəkətilə əlaqədar olan bir çox hadisələrin qarşılıqlı əlaqəsi və asılılığının başa düşülməsi üçün möhkəm əsas vermişdi. Nyutonun (1642-1727) kəşf etdiyi ümumdünya cazibə qanunu və mexaniki hərəkət qanunları Yer və Göy cisimlərinə xas olan mexaniki hadisələrin qarşılıqlı əlaqəsini və ümumi qanunauyğunluqlarını açdı. Bu onu göstərir ki, əsası XVII əsrdə qoyulmuş klassik mexanika təbiətin obyektiv dialektikasının müəyyən momentlərini, – hərəkət, ümumi qarşılıqlı əlaqə, səbəbiyyətlə şərtlənmə və s. – onların mexaniki hadisələr sahəsindəki təzahürlərini spesifik formada ifadə edir.

Buradan göründüyü kimi, hələ o zaman mexanikanın obyektiv elmi-nəzəri məzmunu ilə təbiətə hakim metafizik mexaniki baxış arasında gizli halda da olsa, ziddiyyət mövcud olmuşdur. Lakin o vaxt mövcud olan şərait həmin ziddiyyətləri aşkara çıxarmağa və aləmə dialektik baxışın yaradılmasına imkan verməmişdir.

XIX əsrin birinci yarısında fizikada istilik, elektrik və maqnit hadisələrinin öyrənilməsi sahəsində böyük müvəffəqiyyətlər qazanılır.

Təbiət elmlərinin başqa sahələrində də XVIII əsrin ortalarından etibarən baş verən təbii-elmi kəşflərin (kosmoqoniyada Kant-Laplas fərziyyəsi, geologiyada Lyaelin təlimi, kimyada Daltonun kimyəvi atomistikası, biologiyada təkamül nəzəriyyəsi, hüceyrə nəzəriyyəsi və s.) təzyiqi altında XIX əsrin ortalarına doğru empirik elmdən nəzəri elmə çevrilən təbiətşünaslıq daha müxtəlif elmlərin verdiyi faktları ayı-ayrılıqda öyrənməklə kifayətlənməyərək həmin faktları ümumiləşdirmək əsasında özünün yeni təlimlərini yaratmağa başladı.

XIX əsrdə təbiət elmlərinin verdiyi faktların gerçək məzmunun, ümumiləşdirilməsi nəticəsində yaranan belə

təlimlərdən biri kimyəvi atomistika idi. XIX əsrdə kimyanın inkişafı dərəcəsi asılı olaraq getdikcə daha artıq dəqiqləşən atom anlayışı kimyada bilavasitə materialist dialektikaya yol açırdı.

Elmi atomizmin köklərinə biz hələ M.V.Lomonosovun (1711-1765) əsərlərində rast gəlirik. O, materiyanın atom-molekulyar nəzəriyyəsinin bir sıra mühüm müddəalarını işləmişdir. Lomonosovun dövründə kütlə materiyanın əsas əlaməti hesab edilirdi: kütləsi olan hər şeyə maddə kimi baxılırdı. “Kütlənin yeganə xassə kimi materiyyaya aid edilməsi maddənin quruluşu haqqındakı ümumi təsəvvürlərlə əlaqədardır. Bu təsəvvür maddənin ayrı-ayrı hissəciklərdən-müəyyən kütləyə (atom və molekulyar çəkisi) malik olan atom və molekulardan ibarət olmasına müncər edilir. Başqa sözlə desək, maddənin diskret quruluşu malik olduğu iddia edilirdi. XIX əsr kimyasının əsasında duran maddənin atom quruluşu haqqındakı təsəvvür ingilis materialist kimyaçısı Con Dalton (1766-1844) tərəfindən daha da inkişaf etdirildi.

Öz sələfi Lomonosov kimi Dalton da kimyəvi elementlərin onların birləşmələrini əmələ gətirən atomları obyektiv surətdə mövcud olan və daha tərkib hissələrinə bölünməyən maddi hissəciklər hesab edirdi. Lomonosov və xüsusən Daltonun xidmətləri sayəsində inkişaf etdirilən atom fərziyyəsi XIX əsr kimyasının inkişaf forması oldu. Belə ki, 1861-ci ildə böyük rus kimyaçısı A.M.Butlerov (1828-1886) yeni faktlar əsasında kimyəvi quruluş nəzəriyyəsinə yaradaraq Dalton atomizmini daha da inkişaf etdirdi. Butlerov gösdərdi ki, maddələrin kimyəvi çevrilmələrini tədqiq etmək yolu ilə molekulaların daxili quruluşunu dərk etmək olar. Bununla da Butlerov metafizikaya və idealizmə ciddi zərbə vuraraq qostərdi ki, “mürəkkəb maddələrin kimyəvi təbiəti, onların miqdarı və kimyəvi quruluşu ilə müəyyən olunur”⁴⁵.

Atomizm özünün sonrakı umumiləşdirilməsini 1869-cu ildə

⁴⁵ Bax: История Философии, том IV, М., 1959, с.128

-----Mendeleev tərəfindən kəşf olunmuş elementlərin dövr--- sistemi qanununda tapdı. XIX əsrin ikinci yarısı və XX əsrdə atomizmin inkişafı üçün əsas təşkil edən bu qanun əlaqə ayrı-ayrı elementləri arasında əlaqə yaratmaqla onların maddi vəhdətini təsdiq etdi və metafizik-mexaniki təsəvvürləri ciddi zərbə vurdu. Element və element birləşmələrinin xassələrinin onların atom çəkilərindən dövrü asılılığını müəyyən edən bu qanun element anlayışına əsaslanan bütün kimyəvi və fiziki hadisələr sahəsinin qanunauyğunluq əlaqəsini ifadə edir.

Mendeleev özünün kəşf etdiyi bu qanuna əsaslanaraq o zaman hələ məlum olmayan bir neçə elementin (ekabora, ekaali minium və ekasilisium) mövcudluğunu qabaqcadan söyləmiş və onların xassələrini də təsvir etməklə atom çəkilərinə uyğun olaraq yerlərini də müəyyən etmişdir.

Mendeleevin irəlicədən söylədiyi lap kiçik xəta tezliklə doğru çıxdı. Həmin elementlər kəşf olundu. Bu Mendeleevin cəsarətli elmi uzaqgörənliyinin parlaq təsdiqi idi Engels yazır: “...Mendeleev kəmiyyətin keyfiyyətə keçməsi haqqında Hekel qanununu kor-koruna tətbiq edərək, elə bir elmi rəşadət göstərmişdir ki, onu hələ bizə məlum olmayan planetin Neptunun orbitini hesablamış olan Leveryenin kəşfi ilə cəsarətlə yan-yana qoymaq olar”⁴⁶.

Elementlərin dövrü sistemi atomların reallığını və onların dərk olunması imkanını faktik olaraq təsdiq etdi. Mendeleevin təbiətşünaslıqda tam bir dövr təşkil edən kəşfi fizikada və kimyada materializmin köhnə, mexaniki-metafizik formasının onun yeni, yüksək forması ilə dialektik materializm ilə əvəz olunmasını zəruri edirdi. Çünki həmin kəşf ələmə mexaniki-metafizik təsəvvürləri əsasından dağıdaraq göstərdi ki, elementin kəmiyyət və keyfiyyət cəhətləri arasında sıx əlaqə vardır və elementin kimyəvi keyfiyyət xarakteristikası onun mühüm xassəsinin – atom çəkisinin kəmiyyət xarakteristikasından asılıdır. Belə ki, elementlərin atom

⁴⁶ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 48.

çəkisinin tədricən artması, son nəticədə onların keyfiyyətə dəyişməsinə aparıb çıxarır.

Engels maddənin atomist quruluşu sahəsindəki kəşflərin əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirərək göstərirdi ki, bunlar təbiəti hərəkətsiz və dəyişməz hesab edən metafizik baxışları dağıtmağa başladı.

Engels sonra fizikanın inkişafının düzgün yolla – maddi cisimlərin spesifik xassələrini öyrənmək yolu ilə irəlilədiyini qeyd edərək göstərir ki, yeni atomistika obyektiv gerçəkliyini əvvəlki atomistikaya nisbətən daha dərindən əks etdirir: “Yeni atomistikanın bütün əvvəlkilərdən fərqi bunlardır ki, ... iddia etmir ki, guya materiya ancaq diskretdir, etiraf edir ki, müxtəlif pilləli diskret hissələr (efir atomların kimyəvi atomlar, kütlələr, səma cisimləri) müxtəlif düyüm nöqtələridir ki, bunlar ümumi materiyanın mövcudluğunun müxtəlif keyfiyyət formaları üçün, hətta ağırlığın mövcud olmadığı və yalnız itələmənin mövcud olduğu formalar üçün də şərtidir”.

Beləliklə, XVIII əsrin ortalarından etibarən təbiətşünaslıqda hakim mövqə tutan və o vaxtadək təbnətşünaslığın ümumi inkişafını səciyyələndirən metafizik baxışları dağıdaraq aləmə dialektik baxışın işlənməsinə gətirib çıxaran bir sıra kəşflər edilir. Həmin kəşflərin göstərdiyi əsir sayəsində inqilabi təsir sayəsində metafizika tədricən təbiətşünaslığın ayrı sahələrindən sıxışdırılaraq öz yerini dialektikya tərk etməyə başlayır.

Yuxarıda bəhs etdiyimiz kəşflərin göstərdiyi kimi, təbiətşünaslıq öz inkişafının obyektiv nəticələri ilə metafizika və mexanizmi rədd edərək təbiətə yeni, dialektik-materialist baxışların yaranması üçün zəmin hazırlamışdı. Məhdud metafizik təfəkkür üsulunun çərçivəsini aşma bilməyən təbiətşünaslar isə təbii-elmi kəşflərin həqiqi məzmununa zidd olaraq metafizikcəsinə düşünməkdə davam edirdilər. Bu isə təbiətşünaslığın obyektiv elmi-nəzəri məzmunu ilə təbiətşünaslar isə təbii-elmi kəşflərin həqiqi kəşflərin məzmununa zidd olaraq metafizikcəsinə düşünməkdə davam

edirlər. Bi isə təbiətşünaslığın obyektiv elmii-nəzəri məzmunu ilə təbiətşünasların beynində hələ də hakim mövqeyini saxlamaqda davam metafizik təfəkkür metodu arasında yaranan və nəzəri şünaslıqda hədsiz dolaşılıq törətmiş olan ziddiyyətə səbəb oldu. Bu ziddiyyəti aradan qaldırmaq üçün mümkün olan yeganə yol şüurlu surətdə dialektik təfəkkürə keçməkdən idi. “İndi təbiətşünaslıq sahəsində demək olar, hər hansı bir nəzəri əsəri oxuduqda belə bir təsir oyanır ki, təbiətşünaslar özləri həmin qarışıqlıq və dolaşılığın onların nə qədər güclü hakim olduğunu hiss edirlər və indi arada gəzib, üzdən iraq, fəlsəfə adlanan şey əsla heç bir çıxış rolu göstərmir. Doğrudan da, bu və ya başqa bir şəkildə burada metafizik təfəkkürdən dialektik təfəkkürə qayıtmaqdan başqa heç bir çıxış yolu, aydınlıq əldə etmək üçün heç bir başqa imkan yoxdur”.⁴⁷

Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda göstərdiyimiz təbii-elmi kəşflərin metafizikanı elmin ayrı-ayrı sahələrindən sıxışdırıb çıxarmasına baxmayaraq, XIX əsrin sonuna doğru təbiətşünaslığın bəzi sahələrində, xüsusən ən sadə, elementar esas olunan materiya növü (o vaxt məlum olan atom, kimyəvi element), materiyanın o zaman məlum olan daha ümumi və sadə xassələri (məsələn, kütlə) və materiyanın mövcudluq formaları sahəsində metafizika öz hakim mövqeyini hələ xeyli dərəcə də saxlaya bilmişdi. Halbuki, Faradey və Maksvellin elektrodinamika sahəsindəki, rus alimi N.İ.Lobaçevskinin isə həndəsə sahəsindəki işləri materiya və onun varlıq formalarına baxışlarda metafizikanın təcridən dialektika ilə əvəz olunması yolunda az rol aynamamışdı..

Elektromaqnit hadisələri və maddənin quruluşu problemləri XIX əsrin son 30 ilində fizikanın irəli sürdüyü məsələləri içərisində əsas yeri tuturdu. XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində təbiətşünaslıqda baş verən “ən yeni inqilaba” da məhz həmin sahələrdə edilən kəşflər gətirib çıxarmışdı.

Elektromaqnit sahəsi nəzəriyyəsinin əsasını ingilis fiziki

⁴⁷ F. Engels. *Anti-During. Azərənəşr, 1953, səh. 315.*

Faradey qoymuş və o, Maksvell, Stoletov, Hers, Popov, Lebedev, Lorents və başqa fiziklər tərəfindən başa çatdırılmışdır. Ümumiyyətlə fizikada klassik elektrodinamikani fəaliyyətin göstərdiyi bütün dövr ərzində nəzəri fikir aşağıdakı üç mərhələdən keçmişdir:⁴⁸

1) fiziki təfəkkürün klassik mexanikanın nəzəri prinsiplərinə əsaslandığı kulon mərhələsi; 2) nəzəri nəticələrin yeni fiziki prinsiplərə: enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununa və yaxına təsir prinsipinə əsaslandığı Faradey-Maksvell mərhələsi; 3) elektromaqnit hadisələrinə efir və atomist baxışların sintezindən ibarət olan Lorentsin elektron nəzəriyyəsi mərhələsi.

Keçən əsrin 40-cı illərində Y.Mayerin, C.Coulun və K.Helmholtsun tədqiqatları mühüm təbiət qanunlarından olan enerjinin saxlanması və çevrilməsi prinsipinin kəşfi ilə nəticələndi. Enerjinin saxlanması və çevrilməsi prinsipi yeni “enerji” anlayışını əsaslandırmaqla XIX əsrin 40-cı illərində fizikada baş vermiş inqilabın əsas momentlərindən biri kimi çıxış edir. Bu inqilabın öz əhəmiyyətinə görə enerjinin saxlanması prinsipindən heç də geri qalmayan digər bir momentini “yaxınatəsir” prinsipi və “elektromaqnit sahəsi” anlayışının yaradılması təşkil edir. Beləliklə; “Nyuton dövründən bəri fizikada ən böyük nailiyyət sayılan yeni anlayış, məhz sahə anlayışı yaradıldı. Fiziki hadisələrin təsvirində yük və hissəciklərin özlərinin deyil, onlar arasındakı sahənin əhəmiyyətli rol oynadığını əsaslı izah etmək üçün adamdan böyük elmi təfəkkür tələb olunurdu”⁴⁹. Beləliklə, “sahə” və “enerji” anlayışları enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu və “yaxınatəsir” prinsipi ilə birlikdə XIX əsrin 40-cı illərində təbiətşünaslıqda baş vermiş inqilabın təbii nəticəsi olmaqla yeni

⁴⁸ Вах: С.В.Анганов. К.вопросу о преемственности основных физических взглядов в период классической электродинамики. «Вопросы философии, №4, 1957

⁴⁹ Вах: А.Эйнштейн и Л.Инфельд. Эволюция физики, Издю «Наука», М., 1965, с.202.

keyfiyyətli fiziki nəzəriyyənin çıxış nöqtəsi olur. Klassik elektrodinamikanın bu yeni mərhələsi Faradeyin irəli sürdüyü yeni ideyalar ilə təbiət qüvvələrinin vəhdəti və qarşılıqlı çevrilməsi, habelə fiziki hadisələrin təbiətinin izahında aralıq mühitin müəyyənədicisi rolu ideyaları ilə bağlı olmuşdur. Sonralar bu ideyaları “qüvvət xətləri” anlayışı ilə tamamlayan Faradey qarşılıqlı təsirin “yaxınatəsir” prinsipi əsasında verilə bilməsini əsaslandırmaq məqsədilə elektrodinamikaya “efir” haqqında təsəvvürləri də daxil etmişdir.

XIX əsrin 60-cı illərində Maksvell yüklərin qarşılıqlı təsirində mühitin müəyyənədicisi rolu haqqında Faradey fərziyyəsi əsasında özünün elektromaqnit nəzəriyyəsini yaratmışdır.

Elektromaqnit nəzəriyyəsinin irəli sürdüyü əsas anlayış “elektromaqnit sahəsi”dir. Maksvell bu anlayışı belə səciyələndirir: “Elektromaqnit sahəsi elektrik və ya maqnit haqqın da lap cismi özündə yerləşdirən və onu əhatə edən məkan hissəsidir”⁵⁰.

Maksvell elektrodinamikasının ən böyük nailiyyəti, elektrik və maqnit sahələrinin məkan və zaman etibarını ilə dəyişməsinin qarşılıqlı asılılığını müəyyən edən elektromaqnit sahə tənliklərinin müəyyən edilməsidir. Elektrik (E) maqnit (N) sahələrinin məkan və zaman koordinatlarına görə törəmələrini əlaqələndirən bu tənliklər aşağıdakılardır:

$$\frac{\mu}{c} \frac{dH}{dt} = - \frac{dE}{d}; \quad \frac{E}{c} \frac{de}{dt} = - \frac{dH}{dx}$$

Burada S – işıq sürəti, R və E isə müvafiq olaraq mühitin maqnit nüfuzluluğu əmsalı və dielektrik sabitidir.

Maksvell təlimkilərindən göründüyü kimi, elektrodinamikada məkan-zaman və hərəkətin üzvi əlaqəsi verilir. Halbuki XVIII-XIX əsr fiziklərinin məkan, zaman və

⁵⁰ Д.К. Максвелл. *Избранные сочинения о теории электромагнитного поля*. 1952, с.253.

hərəkətə dair metafizik-mexaniki baxışları bu vəhdəti başa düşməyə onlara imkan verməmişdir.

F.Engels Maksvellin və başqa fiziklərin elektromaqnit ahtəsinə dair təlimlərini yüksək qiymətləndirərək “Təbiətin şalektikası”nda qeyd edirdi ki, o elektrik hərəkətinin maddə daşıyıcısının nədən ibarət olduğunu, öz hərəkətilə elektrik hadisələrini doğuran şeyin nə olduğunu aydınlaşdırmaq ümidini verir⁵¹. Engelsin qeyd etdiyi bu ümidi reallaşdırmaq üçün elektrik, maqnit və işıq hadisələrinin eyni təbiətə malik olmasını açıb göstərmək lazım idi. Bu vəzifəni yerinə yetirmək şərəfi isə Stoletova nəsim oldu. O, hələ herts tərəfindən elektromaqnit dalğalarının kəşf edilməsindən çox əvvəl təkzib olunmaz surətdə sübut etdi ki, işıq prosesi elektromaqnit prosesinin xüsusi bir halıdır. Görkəmli rus fiziki A.S.Popov isə XIX əsrin sonunda dünyada ilk dəfə radionu yaratmaqla elektromaqnit nəzəriyyəsinin doğruluğunu əməli olaraq sübut etdi.

Beləliklə, elektrik və elektromaqnit hadisələri haqqında təlimin inkişafı materiyanın quruluşu və xassələrinə dair biliklərimizi xeyli dərinləşdirdi. Müasir fizika baxışından Maksvell elektrodinamikası klassik fizika çərçivəsindən kənara çıxmasa da, öz metodologiyası ilə fizikanın inkişafına bir sıra dialektik cəhətlər gətirdi. Məhz həmin təlim zəminində XIX-XX əsrlərin hüdudunda təbiətşünaslıqda həqiqi inqilab yaratmış olan mühüm kəşflər edildi.

Dialektik materializmin meydana gəlməsinin təbii-elmi müqəddəm şərtlərini hazırlayan və nəzəri təbiətşünaslığın inkişafında yeni antimetafizik çıxış açan kəşflərdən biri də məşhur rus riyaziyyatçısı N.İ.Lobaçevski tərəfindən qeyri-Evklid həndəsəsi yaradılmasıdır.

Riyaziyyatın bir sahəsi olan həndəsə cisimlərin məkan münasibətlərini və formalarını, habelə gerçəkliyin öz quruluşu etibarlı ilə məkan münasibəti və formalarına bənzər digər münasibət və formalarını öyrənir. Bu münasibət və formaları

⁵¹ Bax: F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 239.

riyazi şəkildə ifadə etmək üçün hazırda riyazi nöqtəyi-nəzərdən eyni hüquqlu olub, obyektiv məkan münasibətlərini tamamilə fərqli qanunlar əsasında izah edən müxtəlif həndəsi sistemlər mövcuddur. Sferik həndəsə, proyektiv həndəsə, topoloji həndəsə, Evklid həndəsəsi, Lobaçevski həndəsəsi, Riman həndəsəsi və s. Bu həndəsi sistemlərin real fiziki məkan ilə, məkanın fəlsəfi anlayışı ilə əlaqəsini açmaq və onlardan hansının real məkanın həqiqi nəzəriyyəsi ola biləcəyi sualına cavab vermək üçün həndəsədə məkan təsəvvürlərinin inkişafını nəzərdən keçirmək lazımdır.

Həndəsi biliklərin tarixi insanın mədəniyyət tarixi qədər qədimdir. Başqa elmi biliklər kimi həndəsi biliklərin də meydana gəlməsinə səbəb insanın təbiətlə mübarizəsi və onun əməli ehtiyacları olmuşdur. Həndəsənin gerçəkliklə əlaqəsindən bəhs edərək F.Engels yazır: “Ədəd və fiqur anlayışları heç də naməlum bir yerdən deyil, ancaq gerçək aləmdən götürülmüşdür. Xalis riyaziyyatın obyektı, gerçək aləmdəki fəza formaları və miqdar nisbətləridir, deməli tamamilə real bir materialdır”⁵².

İnsanlarda məkan təsəvvürləri əmək fəaliyyəti prosesində yaranmış və inkişaf etmişdir. Eramızdan təxminən üç əsr əvvəl yaradılmış Evklid həndəsəsi iki min il müddətində məkanın yeganə nəzəriyyəsi hesab edilmiş, onun aksiom və teoremləri mütləq qanun qüvvəsini almışdır. Evklid həndəsəsinə görə, maddi cisimlərin həndəsi xassələri hər yerdə və hər zaman bircinsli və izoton olub, materiya və onun hərəkətindən asılı deyildir. İki min il müddətində Evklid həndəsəsi real məkanın mütləq həndəsi obrazı hesab edilmiş və onun həqiqiliyi adətən aksiomların həqiqiliyi ilə əsaslandırılmışdır: aksiomlar düzdürsə, deməli, həndəsə doğrudur. Lakin insan biliklərinin inkişafı Evklid həndəsəsinin mütləq xarakteri daşmadığını və məkanın xassələri haqqında ancaq nisbibiliklər verdiyini sübut

⁵² F.Engels, Anti-During, 1967, səh. 36-37.

edirdi. Məhz qeyri-Evklid həndəsəsinin yaradılması Evklid həndəsəsinin mütləq həndəsi sistem kimi inkar edilməsi deməkdi. Yeni qeyri-Evklid həndəsəsinin yaradılmasına səbəb Evklid həndəsəsindəki beşinci postulatın digər dörd postulat ilə məntiqi əlaqəsinin olmaması idi. Bu postulatda deyilir: “İki düzxətt üçüncü düzxətt tərəfindən kəsildikdə, daxili birtərəfli bucaqların cəmi 2 d-dən (və ya 180--) az olarsa, bu cəm 2 d-dən az olan tərəfdə əvvəlinci iki düzxətt kəsişir”⁵³.

Təbii olaraq bu postulatın başqası ilə əvəz edilməsi zərurəti meydana çıxdı, çünki beşinci postulatın aksiom və siyahısına daxil edilməsini bir sıra görkəmli riyaziyyatçılar (Ömər Xəyyam, Nəsirəddin Tusi, Qauss, Bolyan və b.) Evklid həndəsəsinin nöqsanı sayır və onun teoremlər siyahısına koçürülməsini lazım bilirdilər.

İlk qeyri-Evklid həndəsəsinin yaradıcısı böyük rus riyaziyyatçısı Lobaçevski oldu (1826-cı ildə). Lobaçevski, Evklidin digər aksiomlarını saxlayaraq beşinci aksiomu yenisi əvəz etdi. Bu yeni aksioma görə verilmiş düzxətt xaricindəki nöqtədən düzxəttə onu kəsməyən ən azı iki düzxətt küçirmək olar. Bununla da, Lobaçevski riyaziyyat tarixində ilk dəfə olaraq Evklid həndəsəsinin beşinci postulatının təxmini, məkanın yalnız kiçik sahələri üçün doğru olduğunu sübut etdi. Evklid və Lobaçevski həndəsələri arasındakı fərqi hər şeydən əvvəl, bunda görmək olar ki, müstəvi səthin həndəsi olan Evklid həndəsəsindən fərqli olaraq Lobaçevski həndəsi xəyali radiuslu sfera səthinin həndəsəsidir. Lobaçevskinin nəzəri irsinin tədqiqi bir sıra fəlsəfi nəticələr çıxarmağa imkan verir.

Məlum olduğu kimi, Lobaçevskipin qeyri-Evklid həndəsəsi yaranana qədər fəlsəfə və təbiətşünaslıqda Nyutonun metafizik mütləq məkan və zaman təlimi hökm sürürdü. Təbiəti metafizik metodla öyrənmək cəhdi və bunun sayəsində yaranmış materiya hərəkəti hərəqında məhdud təsəvvürlər Nyutonun klassik məkan və zaman təlimində öz izlərini buraxmış və nəticədə bu təlimdə

⁵³ Вах: В. Ф.. Лобачевский и его геометрия, М., 1955, сәһ. 23.

məkan və zaman materialistcəsinə obyektiv hesab edilsə də, məkan və zamanın özü metafizikcəsinə bir-birindən ayrı salınmış, materiya və hərəkətdən asılı olmayan müstəqil və mütləq varlıqlar kimi qəbul edilmişdir. Qeyri-Evklid hadisəsi isə məkan ilə materiyanın üzvi əlaqəsini əks etdirməklə məkanın yeni şəkildə anlaşılmasının əsasını qoymuşdur. Lobaçevskiyə görə məkan xaricində materiya və materiya məkan ağılaşmazdır. O, fiziki cisim-həndəsi cisim-məkan sxeması üzrə, məkanı yalnız materiya vasitəsilə təyin etmişdir. O, həndəsi cismin fiziki cisimdən asılı olması fikrini əsas tutaraq belə bir dahiyənə müddəa irəli sürürdü ki, məkan cisimlərin mövcudolma formasıdır.

Lobaçevski həndəsəsi dərin materialist-dialektik mənaya malik olub, XIX əsrdə təbiətşünaslıqda və fəlsəfədə metafizikaya və idealizmə qarşı mübarizədə böyük rol oynamışdır. Lobaçevski öz kəşfi ilə sübut etmişdi ki, məkanın xassələri həmişə və hər yerdə bir cür və dəyişməz deyildir, onlar materiyanın xassələrindən, maddi cisimlərdə baş verən fiziki proseslərdən asılıdır. O, yazırdı: "...məkan materiyanın ayrılıqda mövcud deyildir. Təbiətdə bəzi qüvvələrin bir həndəsəyə, bəzilərinin də başqa bir xüsusi həndəsəyə tabe olduğunu düşündükdə, aqlımızda heç bir ziddiyyət ola bilməz"⁵⁴.

Lobaçevski çox haqlı olaraq güman edirdi ki, materiyanın müxtəlif formaları müxtəlif xassəli məkan ilə xarakterizə olunduğundan, aləmdə məkanın vahid bir həndəsəsi ola bilməz. Beləliklə, qeyri-Evklid həndəsəsinin yaradılması sayəsində məkanın obyektivliyi və onun materiya ilə dərin əlaqəsi aşkara çıxarıldı və bununla da məkan və zamanı insan aqlının subyektiv quraşdırmaları və aprior formaları hesab edən Kantın idealist baxışlarına öldürücü zərbə vurulmuş oldu.

⁵⁴ Н.И. Лобачевский. Полное собрание сочинений, том 2. М-Л, 1949, с. 159.

Təbiətə mexaniki-metafizik baxışların məhdudluğunun aşkara çıxarılıb aradan qaldırılmasında və dialektik materialist baxışların formalaşmasında biologiya elmlərinin də ciddi təsiri olmuşdur. Təbiət elmləri içərisində aləmin mexaniki mənzərəsinin məhdudluğunu aşkara çıxaran və “təbiətin inkişafı” anlayışının formalaşmasının əsasını qoyan biologiya olmuşdur.

Artıq XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərində biologiyada qazanılmış nailiyyətlər o dövrün hakim metafizik dünyagörüşünə ciddi zərbələr vururdu. Elmi biologiyanın qərarlaşmasında, onun təsviredici elmdən izahedici elmə çevrilməsində biologiyada edilmiş iki böyük kəşf: hüceyrə quruluşu təlimi və Darwinin təkamül nəzəriyyəsi həlledici rol oynadı.

Təbiətşünaslıqdakı mühüm kəşflərdən biri olan hüceyrə nəzəriyyəsinin yaradılması təbiət hadisələrinin dialektikcəsinə izah olunmasında mühüm addım oldu.

Doğrudur, üzvi aləmin maddi vəhdətini və dialektikasını açmağa imkan verən hüceyrə quruluşu nəzəriyyəsi hələ formalaşmazdan xeyli əvvəl naturfəlsəfi təlimlərə, xüsusən Okenin əsərlərində xalis deduktiv və əqli nəticə yolu ilə heyvan və bitki orqanizmlərinin hüceyrə quruluşu fərziyyəsi irəli sürülmüşdü. Lakin eksperimental olaraq hüceyrə ilk dəfə 1667-ci ildə ingilis alimi Robert Huk tərəfindən kəşf olunmuşdur. Mikroskop altında mantar kəsiyini tədqiq edən R.Huk mantarın arı şanına bənzər xırda özəklərdən ibarət olduğunu görmüş və bu özəkləri “hüceyrə” adlandırmışdı. Lakin nə hukun, nə də ondan sonra fəaliyyət göstərmiş bir çox alimlərin hüceyrə üzərində apardıqları tədqiqatlar canlı orqanizmlərin hüceyrədən qurulmasına dair elmi nəzəriyyənin yaranması ilə nəticələnmədi.

İlk dəfə rus alimi P.Qoryaninov və ondan asılı olmayaraq çex alimi Purkinye 1827-1834-cü illərdə canlı orqanizmlərin hüceyrədən təşkil olunmasına dair nəzəriyyənin əsasını

qoydular. Orqanizmlər üzərində mikroskop vasitəsilə aparılan təcrübələrin nəticələrini ümumiləşdirmək əsasında onlar nəticəyə gəldilər ki, heyvan və bitki orqanizmlərində prinsip etibarilə oxşar quruluşlu elementlər, hüceyrələr vardır.

Hüceyrə nəzəriyyəsinin inkişafı yolunda növbəti mühüm addımı alman alimləri T.Şvann və M.Şleyden atdılar. 1838-1839-cu illərdə onlar bütün canlı orqanizmlərin hüceyrədən təşkil olunması haqqında elmi cəhətdən əsaslandırılmış fikir irəli sürdülər. Canlı orqanizmlərin hüceyrə quruluşu haqqında fərziyyələrdən fərqli olaraq Şleyden və Şvannın təbii-elmi nəzəriyyəsi məlum morfoloji materialların ümumi xülasəsi və orqanizmlərin vahid atomar quruluşa malik olması haqqındakı gümanlar ilə deyil, canlı hüceyrənin toxuma quruluşu sahəsinə məxsus konkret faktların müqayisəsi və təhlili ilə bağlı idi. Şleyden və Şvann sübut etdilər ki, heyvan və bitki orqanizmləri eyni bir elementar formadan – hüceyrədən təşkil olunmuşdur. Bununla da orqanizmlərin hüceyrə quruluşunun kəşfi, bitki, heyvan növlərinin əlaqəsini nəzərə almayan və onların arasında uçurum yaradan əvvəlki dünyagörüşünün məhdudluğunu aradan qaldıraraq göstərdi ki, bitki və heyvan növləri arasında heç bir keçilməz hədd yoxdur. Bu, xüsusən ibtidai orqanizmlərin quruluşunda daha qabarıq nəzərə çarpır. Bioloqlar müəyyənləşdirdilər ki, bu sadə orqanizmlər sərbəst həyat tərzini keçirən canlı hüceyrələrdir. Şleyden və Şvann bitki və heyvan orqanizmlərinin hüceyrələrinin strukturatsız mikroskopik kütlədən əmələ gəlməsi fikrini irəli sürməklə sübut etdilər ki, inkişaf prosesində üzvi aləm qeyri-üzvi aləmdən, canlı cansızdan əmələ gəlmişdir. Bu isə göstərir ki, hüceyrə nəzəriyyəsinin əsasını inkişaf ideyası təşkil etmişdir. Doğrudan da, hüceyrənin kəşfi göstərdi ki, bütün orqanizmlərin inkişafı vahid ümumi qanunauyğunluğa malikdir. Nəticədə aydın oldu ki, ən ibtidai orqanizmlərdən tutmuş müasir insana qədər bütün üzvi aləmdə qarşılıqlı əlaqə vardır; canlı orqanizmlərin əsasında duran hüceyrə onları bir vəhdət halında birləşdirir.

Patologiyanın banisi sayılan alman alimi Rudolf Virkorf 1858-ci ildə sübut etdi ki, hüceyrələrin çoxalması onların bölünməsi yolu ilə baş verir; həm də bu bölünmə sırf kəmiyyət xarakterli olmayıb, hüceyrələrdə köklü keyfiyyət dəyişmələri yaradan mürəkkəb prosesdir. Beləliklə, bir növ hüceyrədən təşkil olunan çoxhüceyrəli orqanizmlərin inkişafı sanki kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanununu təsdiq edirdi. Dialektika özünü burada bir də göstərirdi ki, orqanizm həm bir tam kimi, bir fərd kimi yaşayır və inkişaf edir, həm də o eyni zamanda üzvi surətdə əlaqələnmiş ayrı-ayrı varlıqlardan–hüceyrələrdən təşkil olunur. Buna görə də Şleyden haqlı olaraq belə güman edirdi ki, “hər bir hüceyrə iki həyat sürür: biri – onun inkişafına aid olan tam müstəqil həyat, digəri isə – hüceyrənin bitkinin tərkib hissəsi olmasından irəli gələn – asılı həyat”⁵⁵.

Biologiyada tam ilə hissə arasındakı bu ziddiyyəti Engels açaraq göstərdi ki, bəzi bioloqlar canlı orqanizmlərə xas olan əksliklərin vəhdətini də başa düşmədiklərindən hüceyrə nəzəriyyəsinə birtərəfli yanaşırlar.

İnkişafa kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsindən ibarət olan mürəkkəb bir proses kimi deyil, sadəcə olaraq artma və böyümə kimi, yəni sırf kəmiyyət dəyişmələri kimi baxan mexanistlər canlı orqanizmə ayrı-ayrı hüceyrələrin mexaniki cəmi kimi baxırdılar. Mexanistlər hüceyrəni tam müstəqil varlığa çevirir, orqanizmlərin keyfiyyət xüsusiyyətlərini isə az və ya çox sayda hüceyrənin qarşılıqlı təsirlərinə müncər edirdilər. Orqanizmi hüceyrələrin “müstəqil federasiya dövləti”⁵⁶ hesab edən Virxof məhz belə mövqe tuturdu. Hüceyrənin fəaliyyətindən bəhs edərkən Virxof göstərirdi ki, hüceyrənin fəaliyyəti onun mövcudluq şəraitindən asılı olmayıb bilavasitə hüceyrənin öz təbiətindən irəli gəlir və

⁵⁵ Бах: *Т. Шванн*. Микроскопические исследования о соответствии в, структуре и росте животных и растений, Изд. АН СССР 1939, с. 411.

⁵⁶ Бах: *Б. М. Кедров*. Энгельс и естествознание.

hüceyrə mövcud olduqca bu fəaliyyət də davam edir. Bununla da Virxof orqanizmin xarici mühitlə əlaqəsini inkar edirdi. Engels Virxovun bu fikrini “Anti Dürinq” əsərində tənqid edərək yazırdı: “Bütün üzvi təbiətdə müşahidə olunan ən bəsit tip hüceyrədir və o, doğrudan da ali canlıların əsasını təşkil edir. Lakin biz ibtidai ortanizmlər arasında bir çox elələrinə təsadüf edirik ki, bunlar hələ hüceyrədən xeyli aşağıda durur, məsələn, heç bir diferensiyasiyası olmayan sadəcə zülal maddə topasından ibarət protamöb, sonra tam bir sıra başqa monerlər və bütün boruvari yosunlar bu qəbilədənir”⁵⁷.

Engelsin bu sözlərindən məlum olur ki, o, həyatın başlanğıcını hüceyrədə deyil, ondan daha sadə olan başqa bir varlıqda, – zülalda görür və həyata “zülal” cisimlərinin mövcud olması üsulu kimi tərif verirdi.

XIX əsrin birinci yarısında elmi biologiyanın təşəkkül tapmasında ən mühüm rol oynamış kəşf, məşhur ingilis alimi Çarlz Darvinin adı ilə bağlıdır. İnkişafın dialektik anlayışının meydana gəlməsinin təbii-elmi Ç. Darvinin 1859-cu ildə çapdan çıxan “Növlərin mənşəyi” adlı əsərində şərh olunmuşdur.

Darvinin təkamül nəzəriyyəsinin təşəkkülü kortəbii dialektik xarakter daşısa da, bu kəşf faktların sadəcə yığımı olmamış, bütün əvvəlki biologiyanın empirik inkişaf yolundan fərqlənmişdir. Bu nəzəriyyə yeni dialektik formalar və ümumiləşdirmə üsulları ilə bağlı olmuşdur.

Keçən əsrin sistematikləri üzvi aləmin xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün külli miqdarda faktik materiallar hazırlamışlar. Yeni heyvan və bitki növlərinin kəşf edilməsi və onların morfoloji cəhətdən öyrənilməsi üzvi aləmin müxtəlif inkişaf mərhələlərini bir-birilə yaxınlaşdırmağa və onların ardıcılığını və daxili əlaqəsini təsəvvür etməyə imkan verdi. Üzvi aləmin inkişaf ideyasının yaranmasında, onun bir inkişaf mərhələsindən digərinə təbii keçidinin öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

⁵⁷ F. Engels. *Anti-Dürinq*, səh. 7,5.

Hələ XIX əsrin əvvəllərində Lamark bitkilərdən bəsit heyvanlara keçid proseslərini öyrənmək əsasında növlərin təbii inkişafı və xarici şəraitin təsiri altında onların dəyişə bilməsi ideyasına gəlib çıxmışdı. Lakin XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərində üzvi aləmin təkamülünün həqiqi səbəb və qanunları məlum olmadığından, Lamarkın hətta bir sıra görkəmli təbiətşünaslar tərəfindən müdafiə olunan ideyası yalnız fərziyyə olaraq qalırdı. Buna görə də növlərin dəyişilməzliyi və daxili əlaqəsizliyi haqqında təsəvvürlər XIX əsrin birinci yarısında biologiyada hələ də qalmaqda idi. Belə bir şəraitdə elmi fəaliyyətə başlayan və bioloji təkamülün ümumi səbəblərini və daxili mexanizmini açmağa girişən Darvin təbiətşünaslığın topladığı geniş materialları tədqiq etmək və ümumiləşdirmək əsasında sübut etdi ki, bitki nə heyvan növləri sabit olmayıb dəyişkəndir, mövcud olan müasir növlər uzun tarixi inkişaf nəticəsində tək hüceyrəli orqanizmlərdən əmələ gəlmiş və təkamül nəticəsində müasir növlərə çevrilmişlər. Darvin göstərirdi ki, müxtəliflik növün təhrif olunması və ya eybəcərləşməsi olmayıb, növlərin inkişafına xas olan elə daxili momentlərdir ki, növün dəyişilməsi prosesində məhz bu momentlər müstəqil növlərə çevrilirlər.

Uzun elmi tədqiqatlar nəticəsində Darvin bu nəticəyə gəlmişdir ki, canlılar arasında yaşayış uğrunda mübarizə gedir. Yaşayış uğrunda aparılan mübarizə nəticəsində xarici mühitə daha yaxşı uyğunlaşan növlər yaşamaq hüququ qazanaraq, öz nəslini davam etdirir, xarici mühitə uyğunlaşa bilməyənlər isə bu mübarizədə məhv olurlar.

Darvinə görə təbiətin özündə üç momenti – yaşayış uğrunda mübarizəni, dəyişkənliyi və irsiyyəti birləşdirən mürəkkəb bir proses gedir⁵⁸. Darvin bu prosesi “təbii seçmə” adlandırmış və” süni seçmənin” əsasını qoymuşdur. Darvin göstərirdi ki, təbii və süni seçməni bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Belə ki, təbii

⁵⁸ Бах: *Б. М. Кедров. Энгельс и естествознание*, Изд. Политическо литературы, М. 1947, с. 33.

seçmə təbiətin kortəbii qüvvələri vasitəsilə, süni seçmə isə insan tərəfindən məqsəduyğun şəkildə aparılan prosesdir.

Darvin təbii seçmənin dəyişkənlik və irsiyyətlə olan əlaqəsindən bəhs edərək göstərirdi ki, dəyişkənlik və irsiyyət təbii seçmənin əsasını təşkil edirlər. İnkişaf prosesində növlərdə yaranan ilkin, kiçik, təsadüfi dəyişikliklər təbii seçmə nəticəsində toplaşır və irsiyyət vasitəsilə möhkəmlənir. Həyat uğrunda mübarizə, təbii seçmə əlamətlərinin ayrılması haqqındakı təsəvvürlər əsasında Darvin növlərin dəyişkənliyini, onların ibtidaidən aliyə doğru inkişafını izah edə bilmişdir.

Məlumdur ki, üzvi aləmin inkişafı və hərəkəti haqqında Darvin təlimi ziddiyyət və ardıcılıqlıqdan azad olmamışdır. Lakin buna baxmayaraq o, üzvi aləmin inkişafının həqiqi qanunlarını açmaqla biologiyayı təsviredici və toplayıcı elmdən tənzedici və izahedici elmə çevirmişdir⁵⁹. Darvinin fikirlərinin gedişi göstərir ki, xarici mühitin, xüsusən bioloji inkişafın qanunauyğunluqlarının dərk olunmasında başlıca rol təbiətin seyr və təsvir olunması deyil, insan tərəfindən dəyişdirilməsi oynayır. Darvin hədsiz dərəcədə çox faktları təhlil edib ümumiləşdirmək əsasında sübut etdi ki, “insanın özü də istisna edilməməklə indi bizi əhatə edən bütün orqanizmlər, ibtidai birhüceyrəli olan az miqdar rüşeymlərin uzun müddət inkişaf prosesi nəticəsində meydana gəlmişdir”⁶⁰.

Darvin insanın ictimai mahiyyətini heç bir vaxt başa düşməsə də, insanın yalnız təbiət qanunları əsasında deyil, həm də ictimai qanunlar əsasında inkişaf edən ictimai varlıq olduğunu anlamasa da, onun irəli sürdüyü insan praktikası (süni seçmə) və təbiət qanunlarının daxili əlaqəsi və vəhdəti ideyası təkamül nəzəriyyəsinin təşəkkül tapmasında böyük rol oynamışdır. Darvinin təkamül nəzəriyyəsi konkret bioloji problemlərin qoyuluşu və həlli üçün ümumi metodoloji əsasdır.

⁵⁹ Bax: F. Engels. *Ludviq Feyerbax və klassik alman Fəlsəfəsinin sonu*, Bakı, Azərnapışr, 1954, səh. 42.

⁶⁰ *Yenə orada*, səh. 43.

Təbii – elmi tədqiqatın xüsusi bir sahəsində dialektikanı spesifik bir tərzdə təcəssüm etdirən bu nəzəriyyənin həyatın mənşəyi və mahiyyətini öyrənmək üçün də böyük əhəmiyyəti olmuşdur. V.İ.Lenin bu sahədə Darvin nəzəriyyəsinə qiymət verərək yazırdı: “Darvin heyvan və bitki növlərini, heç bir rəbitəsi olmayan, təsadüfi, “allah tərəfindən yaradılmış və dəyişməz bir şey hesab edən çıxışa son qoymuş və növlərin dəyişkənliyini, onların arasında irsilik olduğunu müəyyən edərək, biologiyani ilk dəfə tam elmi zəmin üzərində qurmuşdur”⁶¹.

Təbiətə dialektik baxışın formalaşdırılmasında enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun kəşfi də mühüm rol oynamışdır. Buna görə də F.Engels haqlı olaraq təbiətin bu mütləq qanununu dialektik materializmin yaranmasının təbii-elmi müqəddəm şərtlərindən biri kimi yüksək qiymətləndirir.

Təbiətdə fəaliyyət göstərən, zəngin fəlsəfi məzmunu və dərin mənaya malik olan digər saxlanma qanunları kimi enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu da təbiət qüvvələri üzərinə müəyyən məhdudiyət qoymaqla, bu qüvvələrdən əməli fəaliyyətdə istifadə etməyi mümkün edir. Dialektik materializmin yaranmasında və əsaslandırılmasında kəsb etdiyi böyük tarixi əhəmiyyəti, təbiətdə baş verən maddi çevrilmələrin dialektikasını digər saxlanma qanunlarına nisbətən daha əyani və qabarıq əks etdirməsini, habelə materializmin əsas prinsiplərinin və xüsusən materiyanın yaradılmazlığı və məhv edilməzliyi prinsipinin konkretləşdirilməsi üçün ümumdünya görüşü əhəmiyyətin nəzərə alaraq V.İ.Lenin bu qanunu materializmin əsas müddələrinin müəyyən edilməsi adlandırmışdır.

XIX əsrin 40-cı illərində kəşf olunmuş enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu təbiətşünaslığın inkişafında yeni bir dövr açmış və iri maşınlı istehsalın inkişafının mühüm nəzəri müqəddəm şərtlərindən biri olmuşdur. Təbiəti öyrənən bir çox elmlərin inkişafı üçün əsas yaradan və sözün həqiqi mənasında

⁶¹ Bax: V.İ.Lenin. Materializm və empiriokritisizm, səh. 466.

həmin elmləri inqilabiləşdirən bu qanunun hərəkətinin xarakterinin və dialektik-materialist mahiyyətinin başa düşülməsində böyük rolu olmuşdur. Hərəkətin materiya ilə qırılmaz əlaqəsini, onun məhv edilməzliyini və yaradılmazlığını, ziddiyyətli təbiətini aşkar edən enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu mahiyyət etibarilə hərəkətin dialektik materialist təliminin təbii-elmi əsası olmuşdur.

Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun kəşf olunması üçün real imkan müxtəlif hərəkət növlərinin qarşılıqlı çevrilmələrinin dialektikəsinə təhlili ilə əlaqədar olaraq keçən əsrin 40-cı illərinin əvvəllərində yaranmışdı, hərəkətin məhz iki müxtəlif növünün (istilik və mexaniki) münasibətinin təhlili, enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun kəşfinə gətirib çıxarmışdır. Bu qanunu kəşf etmək alman alimi Robert Mayerə (1814-1876) nəsib olmuşdur.

Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun sonrakı tədqiqinin əsas yolu hərəkətin istilik forması ilə mexaniki iş arasındakı əlaqənin araşdırılmasından keçir. Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu, – təbiətsünaslığın əsas qanunu, – Engelsin təbirincə desək “təbiətin mütləq qanunudur”.

Engels bu qanuna hərəkətin saxlanması və çevrilməsinin ifadəsi kimi baxırdı.

Enerji anlayışının mahiyyət və məzmunu hərəkət anlayışının mahiyyət və məzmunu ilə sıxı surətdə bağlıdır. Bu ondan irəli gəlir ki, enerji anlayışında “ümumiyyətlə dəyişiklik” olan hərəkətin əsas cəhət və xassələri ifadə olunur Enerji hərəkətin, onun kəmiyyət və keyfiyyət tərəflərinin mühüm təbii-elmi xarakteristikasıdır. Enerjinin miqdarı hərəkətin kəmiyyət xarakteristikasıdır, enerjinin müxtəlif formaları isə müvafiq hərəkət formalarının keyfiyyət spesifikasiyinin ifadəsidir. Buna görə də enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu daha geniş mənada “hərəkətin böyük əsas qanunudur”.

Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun iki tərəfi vardır – keyfiyyət və kəmiyyət tərəfi. Bu qanun bir tərəfdən,

hərəkət kimi enerjinin də məhvədməzliyini və yaradılmazlığını, bütün təbiət hadisələrində onun saxlanması, digər tərəfdən isə, müəyyən kəmiyyət münasibətlərində müxtəlif enerji formalarının (mexaniki, istilik, elektromaqnit və b) qarşılıqlı çevrilmələrini, yəni enerjinin keyfiyyətə məhv olmaqlığını və yaradılmazlığını təsdiq edir.

Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun tərəflərindən birinin nəzərə alınmaması ciddi çətinliklərə – “ilk təkan”, “dünya yaradıcısı” kimi elmə və ictimai praktikaya zidd baxışların yaranmasına səbəb olur. Əksinə, əgər hərəkət yaradılmaz və məhvədməzdirsə, o bir keyfiyyət halından həmişə digərinə çevrilmək qabiliyyətinə malikdirsə, o halda elmdə “xarici ilkin təkan” ideyasına da heç bir yer qalmır və hərəkətin mənbəyi məsələsi özünün qanunauyğun izahını tapır. Engels bu münasibətlə yazırdı: “Əgər hələ on il bundan əvvəl yeni kəşf edilən böyük əsas hərəkət qanunu yalnız, enerjinin itməməsinə aid sadəcə qanun kimi, hərəkəti məhv etməyin və ya yaratmağın mümkün olmadığını sadəcə ifadəsi kimi başa düşülürdüsə, yəni təkcə kəmiyyət cəhətdən başa düşülürdüsə həmin məhdud, mənfə ifadəni enerjinin çevrilməsi qanunundan ibarət müsbət bir ifadə getdikcə daha çox sıxışdırıb aradan çıxarır; burada prosesin keyfiyyət məzmunu ilk dəfə olaraq öz hüququnu alır və aləmdən kənar xalq haqqındakı son xatirə silinib gedir”⁶².

Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu hərəkət formalarının vəhdəti və bir-birinə keçməsi haqqında elmi təsəvvürü genişləndirməklə materiyanın əbədiliyini və sonsuzluğunu, materiyanın əsas hərəkət formaları və onların qarşılıqlı əlaqələri haqqında elmi, dialektik materialist müddəalar gətirib çıxardı. Sübut olundu ki, təbiətdəki bütün cisim və hadisələr əbədi hərəkətdə olan materiyanın müxtəlif formalarından başqa bir şey deyildir.

Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu nəinki müxtəlif

⁶² F. Engels. *Anti-During*, səh. 13.

hərəkət formalarının qarşılıqlı əlaqəsini, eyni zamanda materiya və hərəkətin vəhdətini də açıb göstərdi. Həmin qanundan çıxan hərəkətin keyfiyyətə məhv olmazlığı nəticəsində Engelsə materiya və hərəkəti bir-birindən ayıran metafizik “Kainatın istilik ölümü” nəzəriyyəsinin əsassızlığını aşkara çıxarmağa imkan verdi.

Engels göstərmişdir ki, “kainatın istilik ölümü” nəzəriyyəsi materiyanın hərəkətinin məhv olmazlığını ifadə edən və termodinamikanın əsasını təşkil edən enerjinin çevrilməsi saxlanması qanununa ziddir. Enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununa görə hərəkətin fiziki ölçüsü olan enerji aləmdə baş verən proseslərdən və hərəkət formalarının çevrilmələrindən asılı olmayaraq həmişə kəmiyyətə dəyişməz qalır. Lakin enerji, Engelsin göstərdiyi kimi, təkcə kəmiyyət deyil, keyfiyyətə də saxlanılır. Engels “Təbiətin dialektikası” əsərində göstərir ki, enerjinin keyfiyyət cəhətdən saxlanma bilməsini enerjinin bir formadan başqa bir formaya çevrilmək qabiliyyətinin heç bir zaman itirilməməsi mənasında başa düşmək lazımdır. Buradan isə Engels belə bir nəticəyə gəlirdi ki, Kainat bütün enerji formalarının labüddən istiliyə çevriləcəyi, istiliyin isə bütün kainatda bərabər yayılaraq müqavimət əmələ gətirəcəyi, bununla da enerjinin çevrilmək qabiliyyətinin itiriləcəyi bir hala gəlib çata bilməz.

Müasir elm “İstilik ölümü” nəzəriyyəsinin tənqidi təhlili əsasında Engelsin çıxardığı nəticəni parlaq surətdə təsdiq edir. Astronomiyanın yeni nailiyyətləri əsasında müəyyən edilmişdir ki, kainatda ulduzların yalnız soyuması prosesi deyil, həm də ulduzlar arası qaz-toz dumanlıqlarından yeni ulduz sistemlərinin əmələ gəlməsi prosesi də gedir. Kosmik fəzanın bəzi sahələrində materiya və enerjiyanın səpələnməsi başqa sahələrində isə bunların təmərgüzləşərək yeni köy cisimlərini yaratması baş verir. Materiyanın kainatda baş verən bu sonsuz dövrəndə, ulduzların şüalandırdığı materiyanın konsentrasiyasını təmin edən qravitasiya qarşılıqlı təsirlərinin enerjisi istilik enerjisinə

çevrilir. Hazırda belə bir fərziyyə irəli sürülür ki, ifrat nəhg qalaktikaların nüvəsindən yeni qalaktikaların əmələ gəlməsi prosesi zəmanəmizdə də davam etməkdədir. Astronomiya sahəsində apardığı geniş tədqiqatların nəticələrinə əsaslanaraq akad.V.A.Ambarsumyan yazır ki, “Qalaktikaların qüvvəsi müxtəlif növlü kosmik varlıqlar: 1) relyativist elektronların nəhəng buludlarını; 2) spiral dumanlıqlar və 3) zəif işıqlı cavan qalaktikalar törədə bildiklərindən, artıq indi qalaktika nüvələrinin kosmoqonik fəallaqlarının müxtəlif formalarından bəhs etmək olar”⁶³.

Beləliklə, enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun fəlsəfə üçün mühüm əhəmiyyəti bundan ibarətdir ki, bu qanun materiya hərəkətinin ümumi xarakterini və keyfiyyət müxtəlifliyini aşkar etmiş və materiyanın özhərəkəti haqqında dialektik materialist prinsipi əsaslandırmışdır. Yalnız enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu nöqtəyi-nəzərindən aydın olur ki, materiyanın öz hərəkəti hərəkətin bir formasının başqasına çevrilməsidir, yəni hərəkətin müxtəlif formalarının qarşılıqlı təsiridir. Həm üzvi, həm də qeyri üzvi təbiətin inkişafının dialektik xarakteri haqqında nəticə çıxarmağa imkan verən bu qanun dialektik materializmin yaradılmasına gətirib çıxaran təbii-elmi şərtlərdən biri olmuşdur.

Yuxarıda bəhs etdiyimiz kəşflərin, xüsusilə XIX əsr təbiətşünaslığının üç mühüm kəşfinin hüceyrənin, enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun və Darvinin təkamül nəzəriyyəsinin aləmə dialektik baxışın işlənməsində çox böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Məhz həmin kəşflər təbiətin predmet və hadisələrinin, hərəkət formalarının qarşılıqlı əlaqəsi və bir-birinə çevrilənliyini maddi aləmdə universal qarşılıqlı əlaqə və ibtidaidən aliyə, sadədən mürəkkəbə doğru fasiləsiz inkişaf olduğunu təbii-elmi cəhətdən əsaslandırdı. Engels yazırdı: “Bu üç böyük kəşf sayəsində, habelə təbiətşünaslığın başqa bir

⁶³ «Философские проблемы физики элементарных частиц» — М., Наука» и 1964, сәһ. 44—45.

müvəffəqiyyətləri sayəsində biz indi, təbiətin nəinki tək-cə ayrı-ayrı sahələrindəki proseslər arasında olan rəbitəni, hətta bu ayrı-ayrı sahələri birləşdirən rəbitəni də ümumiyyətlə və bütünlüklə aşkara çıxara bilirik”⁶⁴.

K.Marks və F.Engelsin fəlsəfədə yaratdığı inqilabi çevriliş materiya haqqındakı təlimi də əhatə etmişdir. Marksizmdən əvvəlki fəlsəfədə və təbiətşünaslıqda materiyyaya baxışlarda uzun müddət metafizik məhdudiyət hökm sürmüşdür. Metafizik materializm materiyanı, ya onun konkret növlərindən birinə (yaxud bir neçəsinə) münəcər etmiş, ya da onu materiyanın xassələrindən biri ilə eyniləşdirmişdir.

Elmin inkişafı gedişində, xüsusilə XVII-XVIII əsrlərdə materiyanın quruluşu və xassələri haqqında biliklər inkişaf edərək dəyişirdi. Bu dövrün materialist fəlsəfəsində materiya haqqında təbii-elmi təsəvvürlərə nisbətən daha ümumi olan vahid maddi substansiya anlayışı yaratmaq kimi mütərəqqi bir meyl oyanır. Bu təşəbbüsün carçısı olan XVIII əsr fransız materialistləri materiyanın ümumfəlsəfi tərifini verməyə cəhd göstərirlər. Lakin kifayət qədər təbii-elmi materialın olmaması və metafizik məhdudluq üzündən onlar bu məsələni axıradək həll edə bilmədilər.

Təbiətşünaslıq və materialist fəlsəfənin inkişafı üçün böyük əhəmiyyəti olan bu məsələni ilk dəfə dialektik materializmin baniləri K.Marks və F.Engels elmi surətdə həll etdilər. Onlar materiya anlayışının məzmununu açaraq göstərdilər ki, materiya şüurdan asılı olmayan və duyğu orqanlarına təsir edərək şüurumuzda əks olunan obyektiv reallıqdır. F.Engelsin fikrincə, “materiya” məfhumu elə bir ixtisardır ki, onun vasitəsilə biz duyğu ilə qavranılan müxtəlif maddi cisimlərin keyfiyyət fərqlərindən sərfnəzər edərək onların hamısı üçün ümumi olan xassələri ifadə edirik⁶⁵. Buna görə də materiyanın fəlsəfi anlayışını heç bir halda onun növlərindən və xassələrindən biri

⁶⁴ *F. Engels. Ludviq Feyerbax və klassik alman Fəlsəfəsinin sonu, səh. 43.*

⁶⁵ *Bax: F. Engels. Təbiətin dialektikası, səh. 206, 224.*

ilə, yaxud materiyanın quruluşu və xassələri haqqındakı konkret təbii-elmi təsəvvürlərlə eyniləşdirmək olmaz.

Engelsin böyük elmi xidmətlərindən biri də materialist dialektikanı materiyanın quruluşu haqqında məsələlərə tətbiq etməsi olmuşdur. 1885-ci ildə, hələ elmdə atomların bölünməzliyi, dəyişməzliyi və sadəliyi haqqında metafizik təsəvvürlər hökm sürdüyü bir vaxtda o, atomların mürəkkəbliyi fikrini söyləyərək yazırdı: “atomlar heç də bəsit bir şey deyildir, maddənin bizə məlum olan ümumiyyətlə ən kiçik hissəcikləri deyildir”⁶⁶.

F.Engelsin dialektikanı materiyanın quruluşu haqqında təlimə tətbiq etmək əsasında böyük uzaqgörənliklə söylədiyi bu dahiyənə fikir tezliklə eksperimental surətdə təsdiq olundu. XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində materiyanın quruluşu və xassələri sahəsində baş verən və təbiətşünaslıqda “ən yeni” inqilab yaratmış olan bir sıra kəşflər, xüsusilə elektronun və radioaktivliyin kəşfi atomun mürəkkəbliyini sübut etdi. Elektronun kəşfi atomun xarici elektron örtüyünə, radioaktivliyin kəşfi isə atomun mərkəzinə-nüvəyə daxil olmaq üçün yol açdı. Həmin kəşflər sayəsində müəyyən edildi ki, əvvəllər, sadə, bəsit, çevrilməyən, dünya binasının bünövrəsində duran ən kiçik hissəcik sayılan atomlar mürəkkəb quruluşa malik olub elektronlardan və nüvədən təşkil olunmuşdur.

Məlum olduğu kimi, ən yeni kəşflərin atomların mürəkkəbliyini aşkar etdiyi dövrdə metafizik təbiətşünaslar materiya haqqında əvvəlki baxışları saxlamaqla belə düşünürdülər: ümumiyyətlə materiyanın son, dəyişməz mahiyyəti, dünya binasının ən sadə, ilk kərpicikləri vardır. Lakin biz indiyədək səhv olaraq belə zənn etmişik ki, belə hissəciklər atomlardır, müasir elm isə bizim səhvimizi düzəldərək müəyyən etdi ki, materiyanın belə hissəcikləri atomlar deyil, onların özünü də əmələ gətirən elektronlardır. Beləliklə, əvvəllər atoma isnad edilən mexaniki-metafizik

⁶⁶ *Yenə orada, səh. 239.*

təsəvvürlərin mahiyyətə saxlanılaraq elektronlara keçirilməsi təhlükəsi meydana çıxırdı.

Belə bir şəraitdə elmdəki ən yeni kəşflərin dialektik materializm mövqeyindən ümumiləşdirilməsi mühüm vəzifə kimi qarşıda dururdu. Bu vəzifəni marksizmin həqiqi varisi və böyük davametdiricisi olan V.İ.Lenin yerinə yetirdi. Marksizm dünyagörüşünü yeni tarixi şəraitdə – imperializm və proletar inqilabları dövründə yaradıcılıqla inkişaf etdirən V.İ.Lenin özünün klassik fəlsəfi əsəri olan “Materializm və empiriokritisizm” kitabında Epgelsin vəfatından sonrakı dövr ərzində elmin, xüsusən təbiətşünaslığın mühüm nailiyyətlərini ümumiləşdirmək əsasında qeyd etdiyimiz təhlükəni dəf edərək göstərdi ki, “şeylərin “mahıyyəti” və “substansiya” da həmçinin nisbidir; bunlar yalnız obyektləri insanın getdikcə daha dərindən dərk etməsini göstərir və bu dərinlik dünən atomdan o yana keçmirdisə və bu gün elektrondan... o yana keçmirsə, dialektik materializm israr edir ki, təbiəti, tərəqqi etməkdə olan insan elminin dərk etmək yolunda keçdiyi bütün bu dövrlər müvəqqəti, nisbi təqribi xarakterdədir. Elektron da atom kimi tükənməzdir, təbiət sonsuzdur...”⁶⁷.

Fizikanın son 60 ildəki inkişafı atomun mürəkkəbliyinə dair Engelsin söylədiyi və yeni dövrdə V.İ.Leninin daha da konkretləşdirdiyi müddəanın düzgünlüyünü parlaq surətdə təsdiq etmişdir. Müasir elm müəyyən etmişdir ki, atomar quruluşa malik olan maddənin atomu mürəkkəb olub, müsbət yüklənmiş ağır nüvədən və bu nüvə ətrafında fırlanan bir və ya bir neçə mənfi yüklü elektrondan ibarətdir. Atomun nüvəsi də mürəkkəb olub proton və neytronlardan təşkil olunmuşdur. Eyni zamanda müasir fizika sübut etmişdir ki, maddənin molekulları, atom və elementar hissəcikləri əhatə edən mikroobyektləri içərisində ən sadəsi və ən kiçiyi “elementar” hissəciklərdir. Son vaxtlaradək (1965-ci il) elementar hissəciklər haqqında təsəvvürlər bir növ Demokritin atomlar haqqında baxışlarını

⁶⁷ V.İ. Lenin. Materializm və empiriokritisizm. Bakı, Azərnapışr, 1967, səh.278

xatırladırdı. Lakin elementar hissəciklər haqqında bu ilkin sadələvə təsəvvürlərin ömrü o qədər də uzun olmadı, tezliklə sübut edildi ki, dəyişməz, nüfuzedilməz hissəciklər yoxdur. Real faktların təsiri altında “elementarlıq” anlayışı dəyişikliyə uğradı və ümumiyyətlə nəyi “elementar hissəcik” adlandırmağın özü qeyri-müəyyən xarakter aldı. Hazırda bir sıra müəlliflər haqlı olaraq qeyd edirlər ki, “elementarlıq” anlayışı iki mənada işlədilməlidir.

Bir tərəfdən ən sadənin sinonimi kimi, yəni fundamentalıq kimi. “Elementar hissəcik” məfhumunun ifadə etdiyi iki mənəni nəzərə alıb, sözün tam və geniş mənasında deyə bilərik ki, “elementar” adlanan hissəciklər elmə məlum olan digər hissəciklərdən təşkil olunmayan və bütün proseslərdə tam kimi qarşılıqlı təsirdə olan elə maddi varlıqdır ki, onları xarakterizə edən fiziki kəmiyyətlər – kütlə, elektrik yükü, ... cütlük və b. nəzəri hesabla bilməyib fiziki nəzəriyyəyə ancaq eksperimental olaraq müəyyən edilmiş başlanğıc parametrlər kimi daxil olurlar.

Elementar hissəciklər fizikası elmi, akad.İ.E.Tammın sözləri ilə desək, “müasir fizikanı mühüm dəyişikliklər və inqilabi çevrilişlər ərəfəsinə gətirib çıxarmış” başcıl sahəsidir. Elementar hissəcikləri obrazlı şəkildə öyrənilməmiş planetlərə bənzədirlər. Təsədüfi deyildir ki, son vaxtlar fizikanın diqqətəlayiq kəşfləri məhz bu sahədə edilir. Bu sahədə qazanılmış nailiyyətlər haqqında təsəvvür yaratmaq üçün təkcə bunu söyləmək kifayətdir ki, son illərdə məlum elementar hissəciklərin sayı xeyli artmışdır və onun gələcəkdə daha da artacağı gözlənilir. Xüsusilə əsrimizin 30-cu illərindən etibarən məlum olan elektron, foton və protondan əlavə bir çox yeni hissəciklər: neytron, pozitron, neytrino, müxtəlif kütləli və yüklü (habelə neytral) mezonlar, hiperonlar və demək olar ki, onların hər birinə müvafiq olan antihissəciklər kəşf edilmişdir. Stabil və nisbətən uzun ömrə malik olan belə hissəcik və antihissəciklərin sayı 30-dan artıqdır. Onların orta yaşama müddəti adi zaman miqyasları

ilə müqayisədə çox kiçik olsa da, onlar nüvə və elementar hissəciklər fizikası üçün səciyyəvi olan zaman müddəti (1023 san) ilə müqayisədə daha çox yaşayırlar. Son illərdə yaşama müddəti son dərəcə qısa olan çoxlu rezonans hissəciklər kəşf edilmişdir. Hazırda onların sayı 200-ü keçmişdir və durmadan artmaqdadır.

Müasir fizika elmin hazırkı səviyyəsində “elementar” sayılan hissəciklərin daxili strukturaya malik mürəkkəb hissəciklər olduğunu sübut etməkdədir. Məlum olmuşdur ki, proton və neytron onlarda gedən virtual proseslər nəticəsində daxili çevrilmələrə məruz qalırlar. Protonların quruluşunun öyrənilməsi üzrə aparılan təcrübələr nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, son vaxtlaradək bölünməz, ən sadə və strukturasız hesab olunan proton həqiqətdə mürəkkəb hissəcikdir. Onun mərkəzində “geri” adlanan və müsbət pi-mezonlar ilə əhatə olunan sıx nüvə yerləşir.

“Elementar” hissəciklərin quruluşca mürəkkəbliyini amerikan alimi Kell-Mann və ondan asılı olmayaraq İsveçrə alimi Sveyq tərəfindən 1964-cü ildə irəli sürülən kvarklar fərziyyəsi də təsdiq edir.

Bu fərziyyəyə görə, münasibətləri qüvvətli qarşılıqlı təsirlərlə xarakterizə olunan “elementar” hissəciklər (proton, neytron, hiperonlar) yükü elektron yükünün üçdə birinə və üçdə ikisinə bərabər olan hissəciklərdən təşkil olunmalıdır⁶⁸.

Beləliklə, atomun mürəkkəb quruluşa malik olması haqqında Engelsin müddəası müasir fizikanın inkişafı ilə qəti təsdiq edilir.

Materiya quruluşunun öyrənilməsində mürəkkəb maddi obyektləri təşkil edən hissəciklərin öz aralarında necə əlaqələnilib tamı təşkil etməsi məsələsi də böyük əhəmiyyət qazanır. Bu hissələr arasında hansı qüvvələr təsir göstərir? Məlumdur ki, tamı təşkil edən hissələrin birləşməsi üçün onların arasında

⁶⁸ Бах: *И. Я. Померанчук. Взаимодействия элементарных частиц. Сб. «Проблемы теории элементарных частиц»*, с. 8.

cazibə qüvvələri təsir göstərməlidir. Yalnız bu faktın qəbul edilməsi materiyanın quruluş nəzəriyyəsinin yaradılması üçün kifayət edə bilərmi? Bu suala mənfi cavab verən Engels məsələni dərinlən öyrənmək əsasında qeyd edirdi ki, bu halda məsələyə dialektikəsinə yanaşaraq hadisələrin daxili ziddiyyətlərini açıb göstərmək lazımdır. Cansız aləmə məxsus proseslərin əsasını təşkil edən başlıca ziddiyyətləri isə Engels cazibə və itələmənin qarşılıqlı təsirində görürdü. Engelsin fikrincə materiya nəzəriyyəsində yalnız cazibəni düzgün aparmaq mürəkkəb sistemlərin ayrı-ayrı hissələrdən təşkil olunmasını izah etmək üçün kifayət deyildir. O, yazırdı: “Cazibə haqqındakı bütün təlim belə bir iddiaya əsaslanır ki, cəzətmə materiyanın mahiyyətidir. Bu, əlbəttə, doğru deyildir. O yerdə ki, cəzətmə vardır, orada bu, itələmə ilə tamamlanmalıdır... Materiyanın mahiyyətini cəzətmə ilə itələmə təşkil edir”.

Doğrudan da, müasir elm atom, molekul və cisimlərin daxili quruluşunu ancaq cazibə və itələmə qüvvələrinin vəhdətini nəzərə alandan sonra izah edə bildi. Misal olaraq atom nüvəsinin tərkib hissəsi olan protonu götürək. Protonlar arasında xüsusi cazibə (nüvə) qüvvələri təsir göstərir. Bu hissəciklər arasında eyni zamanda itələmə qüvvələri də fəaliyyət göstərir, belə ki, onlar eyni işarəli elektrik yükünə malikdirlər. Beləliklə də cazibə və itələmənin üzvi əlaqəsi haqqında Engelsin müddəası müasir fizikanın timsalında özünün parlaq təsdiqini tapır.

* * *

Engelsin nəzəri irsi içərisində təbiətşünaslığın fəlsəfi məsələləri mühüm yer tutur. Yeganə elmi idrak metodu və dünyanı inqilabi surətdə dəyişdirmək aləti olan dialektik materializmin təbii-elmi cəhətdən əsaslandırılması üçün təbiət elimlərinin nailiyyətlərinin dialektik materialistəsinə ümumiləşdirilməsinin zəruriliyini başa düşən Engels marksizmin idrak nəzəriyyəsinin tətbiqi əsasında müasiri olduğu XIX əsr təbiətşünaslığının geniş və dərin fəlsəfi təhlilini verə bilərdi. Bununla o “Kapital”ın dialektikasını “Təbiətin

dialektikasını” ilə əlaqələndirdi və bütövlükdə marksist dialektikanı daha da zənginləşdirdi.

Engelsin təbiət haqqında marksist təliminin əsas müddəalarını işləyib hazırladığı vaxtdan keçən dövr ərzində təbətşünaslıq görünməmiş dərəcədə inkişaf etmiş, insan idrakı kosmosun ənginliklərinə və mikroaləmin dərinliklərinə yol açmışdır. Dialektikanın məhək daşı olan təbiəilməsi öyrənilməsi sahəsində əldə edilən nailiyyətlər dialektik markşizmin əsas müddəalarını təsdiq etmiş və bütövlükdə marksizmin dünyagörüşünü yaradıcılıqla inkişaf etdirmək üçün yeni-yeni faktlar vermişdir.

F.ENGELS HƏRƏKƏT VƏ ONUN MÜXTƏLİF FORMALARI HAQQINDA

Materiya hərəkətinin əsas formalarının F.Engels tərəfindən verilən təsnifatını düzgün başa düşmək, habelə hərəkət, məkan və zamanın qırılmaz qarşılıqlı əlaqə və vəhdətinin dialektik materialistcəsinə anlaşılması sahəsində F.Engelsin xidmətlərini daha qabarıq şəkildə göstərməyə üçün məsələnin fəlsəfi tarixində qoyuluşu və həllinə qısaca olsada nəzər salmaq.

Hərəkətin mənşəyi və mahiyyəti, onun obyektiv maddi şeylərlə əlaqəli olub-olmaması məsələsi hələ bizim eradan əvvəl VI və V əsrlərdə Appenin yarımadasının Eleya şəhərində yaşayan qədim yunan mütəfəkkirlərinin diqqətini özünə cəlb etmişdi. Onlar cisimlərin hərəkətini müşahidə etmək əsasında formal məntiq qanunlarına istinadən belə qərara gəlmişdilər ki, təbiətdə ümumiyyətlə hərəkət və dəyişiklik yoxdur, bu cür dəyişikliyin olmasının iddiaçıları bilmirlər ki, hərəkət və dəyişiklik anlayışları insanın hisslərinin onun özünü aldatmasından başqa bir şey deyildir. Eleyalılardan Zenon hərəkətin olmamasını əsaslandırmaq üçün hətta özünün dörd məşhur aporiyasını düzəltmişdi. Bu aporiyalardaş birində deyilirdi ki, sonlu uzunluğa malik olan yolu sonlu vaxt ərzində qət etmək qeyri-mümkündür. Çünki həmin yolun müəyyən bir nöqtəsindən digərinə getmək üçün onlar arasında mövcud olan üçüncü bir-nöqtə arasındakı məsafəni, üçüncü bir nöqtə ilə iki əvvəlki arasındakı məsafəni qət etmək üçün isə onun dördüncü, beşinci və i. a. nöqtələrini qət etmək tələb olunur. Deməli, iki nöqtə arasındakı məsafəni getmək üçün onlar arasında yerləşən saysız məkan nöqtələrini qət etmək lazım gəlir, bunu isə sonlu vaxt ərzində etmək qeyri-mümkündür. Zenonun "Axilles və tısbağa" adlanan aporiyasında belə bir fikir yürüdüldür ki, sürətlə qaçmağına görə şöhrətlənən Troya müharibəsinin qəhrəmanı Axilles tısbağaya çata bilməz. Zenon göstərir ki, öz sürətli qaçışına güvənən Axilles tısbağadan geridə qalan bir məkan

nöqtəsindən qaçmağa başlasa, o, tısbağanı ötüb keçə bilməz; çünki Axilles tısbağanın start götürdüyü nöqtəyə çatdıqda, tısbağa artıq qabaqdakı digər nöqtədə olacaq və i. a. deməli, Axilles tısbağaya çata bilmədiyindən, hərəkət mövcud deyildir. Üçüncü aporiyada isə uçan oxun misalında sözlənir ki, hərəkət yoxdur, çünki uçan ox hərəkətsizdir. Dördüncü operiyada isə Zenon göstərir ki, hərəkətin mövcudluğunun qəbul edilməsi çox mənasız bir nəticəyə gətirib çıxarır; bütöv özünün yarım hissələrinə bərabər olduğundan, hərəkət mümkün deyildir.

Zenonun bu aporiyalarının hamısında mövcud olan ümumi nöqsan hərəkətin mahiyyətinin anlaşılmasında, onun ziddiyyətlərdən təşkil olunmasının başa düşülməməsidir. Aydınca görmək olur ki, formal məntiqin ziddiyyət qanununa istinad edən Zenon hərəkəti anlayışların məntiqində ifadə edə bilməmiş, ona yalnız mühakimə dairəsindən kənar bir şey kimi baxmışdır. Ümumiyyətlə eleyalılar hərəkətin mövcud olmasını heç kəsə sübut edə bilməmişdilər. Bu münasibətlə Diogenin belə bir etirazı çox maraqlıdır. Diogenin hərəkətin mövcudluğunu hissi yəqinliklə sübuta yetirmək üçün sakitcə yeriməyə başlayır. Şakirdlərindən birisi Diogenin bu təkzibindən razı qaldıqda, o öz şagirdini ağacla döyməyə başlayır, ona görə ki, müəllim əsaslarla mübahisə etdiyinə görə, o da öz etirazlarını ona əsaslı etirazlar olaraq təqdim etməli idi. Bu səbəbdən hissi yəqinliklə kifayətlənmək olmaz, anlamaq da lazımdır⁶⁹.

Qədim yunan fəlsəfəsinin çiçəkləndiyi bir dövrdə yaşamış materialist İoniya fəlsəfə məktəbinin nümayəndələri digər idrakı məsələləri sadələşən materialist və kortəbii dialektika nöqtəyindən izah etdikləri kimi, təbiətə, hərəkətə də bu cür baxışı inkişaf etdirmişlər. Onlar kainatın müxtəlifliyi və rəngarəngliyindən, hadisələrin qarışıqlığı və saysız əlaqələri içərisində başlıc olmanı müəyyən etməyə, onun qırılmaz xassələrini də bu ilkin olan əsasında izah etməyə çalışmışlar.

⁶⁹ См, Гегель, Соч.. т. IX, М., 1932, с. 235.

Efesli Heraklitin və atomist materializmin görkəmli yaradıcıları olan Demokritin, Levkipin və Epikurun materiya və onun atributları olan hərəkət, məkan və zamana dair baxışları buna misal ola bilər. Hələ heraklitin dialektikanı ifadə edən “Panta rey” – “hər şey axır, hər şey dəyişir” kəlamında hərəkətin şeylərə daxilən xas olan bir xassə olması fikri iqrar olunurdu. Atomist materialistlər isə kainatdakı çox müxtəlif şeylərin, vəziyyətlərin mövcudluğunu ilkin kəpəciklər olan atomların müxtəlif növ kombinasiyalarında axtarırlar, atomların hədudsuz məkandakı hərəkətini isə şeylərin ən ümumi xassəsi kimi əsaslandırırıdılar. Onların fikrinə görə, atomların hədudsuz fəzadakı bu hərəkəti heç vaxt yox olmur, yenidən yaranır! “Nə isə nədəndirsə də, məhv edilə bilməz. İstənilən dəyişiklik yalnız hissələrin birləşməsi və ayrılmasından ibarətdir”. Demokritin dediyindən aydın görmək olur ki, o hətta hərəkət və sükunətin qarşılıqlı nisbəti məsələsini də sezmişdir. O göstərir ki, müxtəlif atom kombinasiyalarından mütəşəkkil olan şeylər ya sonsuz hərəkətdə, ya da sükunətdə olmalıdır. Beləliklə, materiyanın hərəkəti haqqında sadəlvə və kortəbii dialektik baxış qədim yunan fəlsəfəsinin nailiyyəti olmaqla həmin məsələnin izahında irəliləyən doğru ilk addım idi. F.Engels qədim yunan fəlsəfəsinin həmin xidmətlərinə işarə edərək yazırdı: “Biz təbiəti, yaxud bəşəriyyətin tarixini, yaxud da bizim öz mənəvi fəaliyyətimizi fikrən nəzərdən keçirdikdə, əvvəlcə qarşımıza sonsuz bir əlaqə və qarşılıqlı təsirlərin qarışığı birləşdiyi bir mənzərə çıxır ki, bu mənzərədə də heç bir şey hərəkətsiz və dəyişilməz qalmır, hər şey hərəkət edir, dəyişilir, törəyir və yox olur. Dünya haqqındakı bu ibtidai, sadəlvə, lakin əslində düzgün olan baxış qədim yunan fəlsəfəsinə xas idi və bunu ilk dəfə heraklit belə aydın ifadə etmişdi: hər şey mövcuddur və eyni zamanda mövcud deyildir, çünki hər şey axır, hər şey daim dəyişilir, daimi bir törəmə və yox olma prosesindədir”⁷⁰.

F.Engelsin dediyi kimi qədim filosofların kainata baxışı

⁷⁰ Материалисты древней Греции, М., 1955, с.62

ümumi olduğundan, ondakı mövcud əlaqə və münasibətlərin təfərrüatına fikir verilmirdi və deməli, şeylərə və onların müxtəlif xassələrinin ayrı-ayrılıqda təhlilinə az diqqət yetirilirdi. Bu fikri eynilə hərəkət haqqında antik filosofların baxışlarına da aid etmək olar. Bu cür baxış isə əksər hallarda şeylərin bilavasitə axıcılığını metaforik formada ifadə etməklə tükənirdi.

Q.Qalileydən başlayan klassik mexanikanın yaratıcıları təcrübə əsasında təbiəti öyrənməyin mümkünlüyünü irəli sürməklə, həmçinin mexaniki hərəkət formasına aid olan hərəkətlərin müxtəlif xassələrini, onların bir-birinə münasibətini öyrənməyə girişdilər. Q.Qaliley hərəkət problemini öyrənməyin zəruriliyini belə ifadə etmişdi: “Biz fəvqəladə dərəcədə köhnə bir elm haqqında tamamilə yeni elm yaradırdıq. Təbiətdə hərəkətdən qədim heç bir şey yoxdur və onun haqqında filosoflar heç də az cildlər yazmamışdır”⁷¹. Qalileyin ardınca İ.Nyuton “Natural fəlsəfənin riyazi başlanğıcları” adlı əsərində mexaniki hərəkəti xarakterizə edən klassik mexanika qanunlarını əsaslandırıldı. Çox təfərrüatına varmadan Qaliley – Nyuton mexanikasından çıxan ümumi nəticəni aşağıdakı kimi ifadə etmək olar: “İstənilən cisim onu dəyişməyə məcbur edən qüvvələr olmadığı təqdirdə öz sükunət halını bərabərsürətli düzxətli hərəkətini saxlaya bilər”. Deməli, maddi cisimlərin bir vəziyyətdən dəyişərək başqa bir vəziyyətə keçməsinin səbəblərini yalnız qüvvə ilə sürətin dəyişməsinin qarşılıqlı əlaqəsində axtarmaq lazımdır.

Lakin hərəkət və onun müxtəlif xarakteristikaları çox geniş və hərtərəfli bir problem olduğundan, həm elmi biliyin inkişafı, həm də insan praktikasının ehtiyacları daha mürəkkəb maddi sistemlərdə baş verən dəyişiklikləri tədqiq qarşıya qoydu. Bu tələbatın meydana çıxmasını iki cür səbəblə izah etmək olardı. Əvvəla, tarixilik etibarını ilə habelə insan praktikasının ilkin inkişafı nöqtəyi-nəzərindən ən sadə hərəkət forması mexaniki yerdəyişmə və ya cisimlərin məkanda yerini dəyişməsindən

⁷¹ F.Engels. Anti-During, səh.16

ibarət olduğuna görə, bütün başqa hərəkət formaları da yalnız mexaniki hərəkət forması içərisində əridilmişdi. Bununla da hərəkət və onun müxtəlif xarakteristikalarına dair mexaniki – metafizik anlama ulu üçün yol açılmışdı. Bu anlama üsulunun xarakterik xüsusiyyəti F.Engelsin dediyi kimi şeyləri və prosesləri bir-birindən ayrılıqda nəzərdən keçirməkdən, “onların aralarındakı böyük ümumi rəbitədən kənarında, hərəkətdə deyil, hərəkətsiz halda, əhəmiyyətli dərəcədə dəyişilən bir şey kimi deyil, əbədi olaraq dəyişilməyən bir şey kimi, canlı deyil, cansız kimi tədqiq etməkdən ibarətdir”⁷². “Metafizik anlama üsulu... gec-tez elə bir həddə gəlib çatır ki, bundan sonra o, birtərəfli, məhdud və abstrakt olur, həlləilməz ziddinətlər içərisində dolaşır qalır, çünki ayrı-ayrı şeylərin arxasında onların qarşılıqlı əlaqəsini, onların varlığı arxasında tərəməsini və yox olmasını görmür, sükunət halında olmaları, üzündən onların hərəkətini unudur, ağacların dalında meşəni görmür”⁷³. Hərəkətə və onun müxtəlif xüsusiyyətlərinə metafizik anlama üsulu ilə yanaşdıqda o, hökmən hərəkəti idealistcəsinə anlamağa gətirib çıxarmalıdır. Hərəkətin öz maddi əsasından ayrılması isə yuxarıda göstərdiyimiz məsələnin ikinci səbəbidir. Bunu daha əyani göstərmək üçün klassik metafizikada hərəkətin dəyişməsinin xarici səbəbi kimi istifadə edilən qüvvə anlayışının materiya ilə əlaqəsinin izahına diqqət edək.

Hələ F.Engels göstərmişdir ki, qüvvə anlayışı mexaniki şəkildə tətbiq olunduqda işin əslində mexanizimdən hərəkətin səbəblərini idealistcəsinə anlamağa gətirib çıxarır. “Mexanikada hərəkətin səbəblərini müəyyən bir şey kimi qəbul edirlər və onların mənşəyi ilə deyil, yalnız təsiri ilə maraqlanırlar. Buna görə də əgər hərəkətin bu və ya başqa səbəbini qüvvə adlandırırırlarsa, bu özlüyündə mexanikaya qətiyyət zərər vurmur; lakin bunun sayəsində qüvvə adını fizika, kimya və biologiya sahəsinə də keçirməyə adət edirlər və onda dolaşılıqlıq

⁷²Галилей. Избр. Труды в двух томах, М.,1964, с.233

⁷³ F. Engels. *Anti-During*, səh. 16.

labüddür”⁷⁴.

Təbiətşünaslığın inkişafı tarixindən məlumdur ki, qüvvə haqqında mexaniki, metafizik təsəvvürlərin materiyanı müxtəlif formalarına keçirilməsi, işin əslində, hərəkətin əsil səbəbi kimi götürülən qüvvə anlayışını öz maddi əsasından məhrum etmiş, ona materiyadan ayrı bir substansiya kimi baxılmasına gətirib çıxarmışdır. Bu baxışın tərəfdarlarına görə qüvvə elə bir qeyri-maddi substansiyadır ki, köy onun köməkliyi ilə passiv materiya hərəkətə sövq edilmiş, onu dəyişikliyinə müəyyən hallar aşkara çıxarmışdır. Həm də dəyişmə və hərəkətin ən ümumi xarakteristikası olan inkişaf da bu cür qeyri-maddi səbəblərdən, son nəticədə ilahi qüvvədə asılı olmuşdur. F.Engels həmin fikri J.Dürinqin şəxsində təkzib edərək yazır ki, hərəkətsiz, öz-özünə bərabər hal mövcud olduğu zaman materiya qüvvə ilə dolu ola bilməzdi “Lakin belə bir təsəvvür mənasızdır, zira bu təsəvvür bütövlükdə kainata mütləq bir şey kimi elə bir halı keçirir ki, o öz təbiətinə görə nisbidir və deməli, hər bir müəyyən moment də materiyanın ancaq bir hissəsi bu halda ola bilər”⁷⁵

F.Engels sözünə davam edərək göstərir ki, qüvvə anlayışının materiyadan ayrılması fikrindən belə nəticə çıxır ki, dünya əvvəlcə qüvvə ilə dolmuşdur, və onun bu cür qüvvə ilə dolmasında guya allahın barmağı varmış. Materiya əvvəlcə mütləq hərəkətsizlikdə olmuş, sonra isə allahın köməkliyi ilə həm də onun mexaniki qüvvəyə istinadən etdiyi təkanla hal dəyişikliyinə məruz qalmışdır.

Qüvvə ilə onun təzahürlərinə dair digər baxışa görə isə, o bizim subyektivliyimizdən asılıdır və deməli, biz istənilən təbiət qanunu səviyyəsinə yüksəldilmiş (hərəkət formasına bu təsəvvürü daxil etməklə onda müəyyən obyektivləşdirmə üsulu axtarıyıq. Bu isə hər şeydən əvvəl, qüvvə və onun təzahürlərinə subyektivcəsinə yanaşmaqdan, beləliklə də onu öz maddi əsasından məhrum etməkdən, hərəkətin müxtəlif formalarını

⁷⁴ F. Engels. *Anti-Dürinq*, səh. 17.

⁷⁵ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 65-66.

yalnız qüvvə təzahürlərinə müncər etməkdən ibarətdir F.Engels təbiətşünaslıq tərəfindən dolaşılığa gətirib çıxaran həmin məsələdən danışaraq onu belə izah edir: “Qüvvə haqqındakı təsəvvür... hamının etiraf etdiyi kimi, insan orqanizminin öz ətrafındakı mühitə qarşı fəaliyyəti təzahürlərindən götürülmüşdür. Biz əzələ qüvvəsindən, qolların qaldırmaq qüvvəsindən, ayaqların atılmaq qüvvəsindən, mədənin və bağırsaq yolunun xörək həzm etmək qüvvəsindən, əsəblərin duymaq qüvvəsindən, vəzilərin sekresiya qüvvəsindən və i. a. danışırıq. Başqa sözlə desək, bizim orqanizmin hər hansı reaksiyasının əmələ gətirdiyi dəyişikliklərin əsl səbəbini göstərmək zərurətindən yaxamızı qurtarmaq üçün biz saxta səbəb göstəririk, qüvvə deyilən və həmin dəyişikliyə müvafiq olan şeyi göstəririk. Sonra biz bu əlverişli metodu xarici aləm üzərinə də keçiririk və beləliklə, nə qədər müxtəlif hadisə vardırırsa, o qədər də qüvvə uydururuq”⁷⁶.

Materiyanın qırılmaz xassəsi olan hərəkət və onun müxtəlif xarakteristikalarına dair mexaniki-metafizik təsəvvürlər təbiətşünaslığın sonrakı inkişafı ilə tədricən sarsıldı. Belə ki, elmin və xüsusilə təbiətşünaslığın əlaqədar sahələri inkişaf etdikcə məlum oldu ki, dünyanı yalnız mexaniki prinsipləri ilə izah etmək olmaz, mexaniki hərəkət formasının qanunlarını mütləqləşdirərək onu materiyanın daha yüksək hərəkət formasına daxil olan hadisə və proseslərə aid etmək qeyri mümkündür. Çünki kainat öz quruluşu etibarilə həmcins olmadığından onun bütün keyfiyyət və kəmiyyət çevrilmələrini də bircinsli qanunlarla izah etmək düzgün olmazdı. Beləliklə də işin əslində təbiətşünaslıq istər hərəkət formaları arasındakı qarşılıqlı əlaqəni öyrənməyi, istərsə də müxtəlif hərəkət formalarını anlayışlar məntiqində ifadə etmək üçün şərait yaratdı.

Hərəkətə dair mövcud mexaniki, metafizik konsepsiyanın sıxışdırılıb aradan çıxarılmasında, varlığın ən ümumi

⁷⁶ F. Engels. *Anti-During*, səh. 57.

xassələrinin dərindən öyrənilməsində F.Engels tərəfindən təbiətin əbədi və mütləq qanunu adlandırılan enerjiyanın itməsi və çevrilməsi qanununun böyük əhəmiyyəti oldu. Əvvəla, həmin qanunla hərəkətin maddi daşıyıcısının nə olması aşkar olundu. Məlum oldu ki, hərəkət hər hansı qeyri-maddi substansiyanın deyil, materiyanın ayrılmaz xassəsidir. İkincisi, hərəkətin konstantı olan enerjinin bütün maddi çevrilmələr zamanı itmədiyi, yalnız bir keyfiyyət halından digərinə çevrilərək saxlanması sübuta yetdi. Enerjinin itməməsi və saxlanması qanununda materiya və hərəkətin itməməzliyi və yenidən yaradıla bilməməzliyi, müxtəlif hərəkət formalarının bir-birilə qarşılıqlı əlaqə və vəhdəti, həmçinin hərəkət formalarının hər birisinin digərinə çevrilməsi kimi dialektik materializm prinsipi öz ifadəsini tapdı. F.Engels həmin qanunun metodoloji roluna yüksək qiymət verərək “Təbiətin dialektikası” əsərində yazırdı: “İndi sübut edilmişdi ki, təbiətdə təsir göstərən bütün saysız səbəblər, yəni qüvvə-mexaniki qüvvə, istilik, şüalanma (ışıq və şüa istiliyi, elektrik, maqnetizm, kimyəvi birləşmə və parçalanma qüvvəsi, – deyilən şey şəklində bu vaxta qədər əsrarəngiz, izah olunmaz halda mövcud olan səbəblər, eyni bir enerjiyanın, yəni hərəkətin xüsusi mövcudluq formaları, üsullarıdır”⁷⁷.

Deyilənlərdən aydın görünür ki, hərəkət haqqında dialektik materializm dünyagörüşünün formalaşması işin əslində təbiətşünaslıq elmlərinin inkişafı ilə paralel, gəlmiş hərəkətin məənşəyi və mahiyyəti məsələsində mexaniki-metafizik baxışların sarsıtılması mexanika, fizika, kimya, biologiya və humanitar elmlər sahəsindəki nailiyyətlər əsasında yerinə yetirilmişdir.

F.Engels yazır ki, təbiətşünaslığın tarixi inkişafın da hər şeydən əvvəl sadəcə yerdəyişmə nəzəriyyəsi, səma cisimləri və yer kütlələri mexanikası işlənilib hazırlanır; onun ardınca molekulyar hərəkət nəzəriyyəsi, fizika, bunun da lap ardınca,

⁷⁷ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 60.

demək olar ki, bununla yanaşı, bəzən də bunu qabaqlayaraq, atomların hərəkəti haqqında elm, kimya gəlir”⁷⁸.

Təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə dialektik materializm prinsipləri əsasında nəzər salaraq F.Engels hərəkətə ümumiləşdirilmiş elmi tərif vermişdir. Bu tərif ümumi olmaqla yanaşı, fəlsəfi tərifdir. F.Engels yazır: “hərəkət materiyyaya tətbiq edildikdə ümumiyyətlə dəyişiklik deməkdir”⁷⁹. O, (hərəkət—V.P.) “yəni materiyanın mövcudluq üsulu kimi materiyyaya daxilən xas olan atribut kimi – sadə yerdəyişmədən başlamış təfəkkürə qədər kainatda baş verən bütün dəyişiklikləri və prosesləri əhatə edir”⁸⁰.

F.Engelsdən gətirilən bu sözlərdə hərəkətin materiya ilə qırılmaz qarşılıqlı əlaqəsi, hərəkətin ən ümumi şəkildə götürüldükdə materiyanın mövcudluq üsulu olması, başqa sözlə ona anadan gəlmə xas olan xüsusiyyət olması ifadə edilmişdir. Bu ondan ibarətdir ki, “materiyasız hərəkət ola bilmədiyi kimi, hərəkətsiz də materiya yoxdur” və deməli “heç yerdə və heç vaxt hərəkətsiz materiya olmamış və ola bilməz”⁸¹.

K.Marks hərəkətlə materiyanın bu qarşılıqlı münasibətinə öz fikrini ifadə edərək yazırdı ki, “materiyanın birinci və ən mühüm anadangəlmə xassəsi hərəkətdir...”⁸² K.Marksın bu sözlərindən də aydın surətdə belə bir xətt keçir ki, dəyişiklik kimi başa düşülən hərəkət materiyanın ən ümumi və zəruri xassəsidir, o, bütün maddi obyektlərin məzmununu təyin etməklə onların dəyişiklik və inkişafa malik olmasını, bütün hallarda imkandan gerçəkliyə çevrilməsini ifadə edir. F.Engels materiyanı yalnız onun ən mühüm xassəsi olan hərəkət vasitəsilə dərk etməyin mümkünlüyündən danışıraq K.Marksa məktubunda yazırdı: “Cisimlər hərəkətdən ayrılmazdır: onların formalarını və

⁷⁸ F. Enkels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 60.. 0

⁷⁹ *Yenə orada*, 170

⁸⁰ *Yenə orada*, səh. 50.

⁸¹ *Yenə orada*, 217.

⁸² *Yenə orada*, 56.

növlərini ancaq hərəkətdə dərk etmək olar; hərəkətdən kənarında, başqa cisimlərə hər bir münasibətdən kənarında cisimlər haqqında heç bir şey söyləmək olmaz. Cisim nə olduğunu yalnız hərəkətdə aşkara çıxarır... hərəkətin müxtəlif formalarını dərk etmək məhz cisimləri dərk etməkdir”⁸³.

F.Engels hərəkətin mahiyyətindən danışarkən onu ümumiyyətlə dəyişiklik adlandırmış, həmin dəyişikliklərin quruluşunda isə ilk element kimi qarşılıqlı təsirin ön plana çəkmişdir. “Hərəkət edən materiyanı gözdən keçirərkən nəzərə çarpan ilk şey, ayrı-ayrı cisimlərin ayrı-ayrı hərəkətlərinin öz aralarında qarşılıqlı əlaqəsidir, bir-biri üçün şərt olmasıdır”⁸⁴. “...Qarşılıqlı təsir şeylərin əsil causa finalis-idir... Biz bu qarşılıqlı təsiri dərk etməkdən məhz ona görə qabağa gedə bilmirik ki, ondan o yanda daha dərk ediləcək bir şey yoxdur. Bir halda ki, biz materiyanın hərəkət formalarını dərk etmişik... deməli, biz materiyanın özünü dərk etmişik və bununla da idrak bitmiş olur”⁸⁵. Başqa bir yerə F.Engels hərəkəti xarakterizə edərkən yazır ki, cisimlərin qarşılıqlı təsirinə dərk etdikdən sonra hökmən onları hərəkət etməsi fikrinə gəlib çıxılır. “İnsanlar kainatı bir sistem kimi, cisimlərin qarşılıqlı əlaqəsi kimi dərk edər-etməz bu nəticəni (yəni hərəkət və onun məhvədməzliyini – V.P) çıxarmaq dərhal labüd oldu”⁸⁶.

Deməli, F.Engels hərəkətdən və onun müxtəlif formaları qarşındakı keyfiyyət fərqiindən danışarkən qarşılıqlı təsiri hərəkətlə bərabər hesab edirdi. Çünki cisimlərin qarşılıqlı təsir və fəaliyyətindən, onların bir-birinə qarşılıqlı surətdə nüfuz etməsindən, bir qarşılıqlı təsirin digəri ilə yerini dəyişməsindən universal səbəbiyyət əlaqəsi formalaşır. Qarşılıqlı təsir və hərəkət adlanan materiya xassəllərinin təzahür müxtəlifliyinə baxmayaraq onların hər ikisində maddi obyektlərin hal

⁸³ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş məktublar*, Bakı, 1955-ci il, səh. 299.

⁸⁴ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 201.

⁸⁵ *Yenə orada səh. 202—203.*

⁸⁶ *Yenə orada, səh. 51.*

dəyişilmələri və deməli, səbəblərlə şərtləndirilən nəticələr vardır. F.Engels yazır ki, materiyayı təşkil edən predmet və hadisələrin qarşılıqlı əlaqə və təsirini öyrənərkən, müxtəlif hal dəyişikliklərindən “biri səbəb, digəri isə təsir kimi bizim qarşımıza çıxır”⁸⁷. Və ya istənilən bir-ayrıca hadisəyə “onun bir tam olan bütün dünya ilə ümumi rəhbərliyi cəhətdən baxdıqda, dərhal bu qüvvələr universal bir qarşılıqlı təsir təsəvvürdə birləşib çulğuşur və bu qarşılıqlı təsirdə səbəblərlə nəticələri bir-birilə daim öz yerlərini dəyişir; burada və ya indi səbəb olan şey orada və ya o zaman nəticə olur və əksinə”⁸⁸.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, hərəkət kimi başa düşülən qarşılıqlı təsir materiyaya tətbiqən ümumi, universal xarakter daşıyır. Qarşılıqlı təsir bir tərəfdən materiyanın qarşılıqlı surətdə hal dəyişmələrini ifadə edərsə də, digər tərəfdən o, maddi dünyayı təşkil edən bütün cisim və hadisələrinin qarşılıqlı çevrilmə və daxilən şərtlənməsini göstərir. Qarşılıqlı təsir materiyanın ən mühüm xassəsidir. Professor S.T.Melyuxin çox düzgün qeyd edir ki, materiya üçün mövcud olmaq-qarşılıqlı təsir göstərmək, özünü necə olsa da təzahür etdirmək, hərəkətdə olmaq deməkdir bu məhz bu, onun varlığının konkret məzmununu doldurur. Materiya hərəkətsiz və qarşılıqlı təsirsiz heç bir struktura, xassəyə malik olmazdı, heç şeylə və heç cürə öz mövcudluğunu aşkar edə bilməzdi, yəni reallıq əlamətinə malik olmazdı⁸⁹.

F.Engels “Təbiətin dialektikası” əsərində materiya ilə hərəkətin qırılmaz bağlılığını əsaslandıraraq yazırdı ki, hərəkətdən kənarında götürülən materiya xalis fikir abstraksiyasıdır və o heç şeyə yaramaz. Çünki, “özlüyündə materiyayı və özlüyündə hərəkəti hələ heç kəs görməmişdir və başqa bir hissi şəkildə sınaşamamışdır; insanlar ancaq gerçək

⁸⁷ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 203.

⁸⁸ F Engels. *Anti-During*, Bakı, 1967, səh. 18.

⁸⁹ Бах: С. Т. Мелюхин. *Материя в ее единстве, бесконечности и развитии*. М., 1966, сәһ. 89.

mövcud olan müxtəlif maddələrə və hərəkət formalarına rast gəlirlər... Özlüyündə hərəkət, hissi qavranılan bütün hərəkət formalarının məcmusundan başqa bir şey deyildir”...⁹⁰.

Fəlsəfə və təbiətşünaslığın inkişafı tarixindən məlumdur ki, materiya ilə hərəkətin vəhdəti və qırılmaz qarşılıqlı əlaqəsini başa düşmədən onların hər birisinə ayrıca bir mahiyyət kimi yanaşmaq bir sıra səhv, eyni zamanda qeyri-elmi və idealist konsepsiyaların yaranmasına səbəb olmuşdur. Bunlardan birisi materiyanı kütlə ilə eyniləşdirmək yolu ilə onu passiv, hərəkəti isə qüvvə ilə eyniləşdirərək onu fəal hesab edən və “kainatın istilik ölümü” nəzəriyyəsinə gəlib çıxan nöqtəyi-nəzərlərdir. İkincisi isə materiya ilə hərəkət arasında bərabərlik işarəsi qoymaqla maddi obyektlə xassə arasında heç bir fərq görməyən energetizm konsepsiyasıdır.

Birinci baxışın tərəfdarları hələ F.Engelsin yaşadığı dövrdə mexaniki və istilik hadisələrinin kəmiyyət cəhətinə xüsusi diqqət vermək və onu birtərəfli şəkildə şişirtməsi əsasında bütün hərəkət növlərinin istilik hərəkətinə çevriləcəyini, bu sonuncunun isə kainatda getdikcə azalaçağını, beləliklə də kainatın istilik cəhətdən məhv olacağını əsaslandırırıldı. Onlar bu fikrin təsdiqi kimi termodinamikanın ikinci qanununa istinad edirdilər. Onların fikrincə, enerji proseslərinin istiqamətini bütün hallarda sistemin vəziyyət funksiyasını xarakterizə edən entropiya anlayışı ifadə edir və bütün sistemlərdə hərəkətin ölçüsü olan enerji prosesləri bir qayda olaraq istiliyə çevrilirsə, istilik isə dünya fəzasına yayılaraq getdikcə azalır, deməli entropiyanın bir istiqamətli proses kimi artması baş verir. Beləliklə də hərəkət getdikcə kəsilir, “bağlı istilik azad olur” və “kainatın istilik ölümü” saati yaxınlaşır.

F.Engelsin vaxtında R.Klauzius, U.Tomson və Y.Loşmid və başqaları tərəfindən irəli sürülən və bu gün də davam etdirilən “Kainatın istilik ölümü” nəzəriyyəsi enerjinin itməsi və çevrilməsi qanununun düzgün başa düşülməməsindən irəli

⁹⁰ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 206.

gəlmişdir. Çünki həmin qanun hərəkətin kəmiyyət tərəfindən (enerji miqdarının sabitliyi) keyfiyyəzliyinin təkə kəmiyyət tərəfi (enerjinin yeni-yeni formalara keçmək qabiliyyəti) arasındakı münasibəti ifadə edir. F.Engels yazır; “hərəkətin məhvədməzliyinin təkə kəmiyyət mənasında deyil, habelə keyfiyyət mənasında da başa düşmək lazımdır”⁹¹. Çünki bunsuz materiya və hərəkətin məhvədməzliyini və yenidən yaradıla bilməzliyini başa düşmək olmaz. R.Klauzius hərəkətin həm kəmiyyətə, həm də keyfiyyətə itməməsini istiliyin itirilməsi ilə təkzib etməyə çalışırdı. F.Engels həmin cəhdin mənasızlığını göstərərək yazırdı ki, “Klauzius – əgər mən onu düzgün anlayırsa – sübut etməyə çalışır ki, dünya yaradılmışdır, deməli, materiya yaradılındır, deməli, məhv ediləndir, deməli, qüvvə... hərəkət də yaradılan və məhv ediləndir, deməli qüvvənin itməməsi” haqqındakı bütün təlim mənasızdır, – deməli, həmin təlimdən onun çıxardığı bütün nəticələr də mənasızdır. Klauziusun ikinci müddəası və i. a. bizim, qarşımıza nə şəkildə çıxırsa-çıxsın, hər halda bu müddəaya görə enerjiyə miqdarca olmasa da, keyfiyyətə itir. Entropiya təbii yolla məhv edilə bilməz, amma yaradıla bilər. Dünya saati əvvəlcə qurulmalıdır ki, sonra işləsin və, nəhayət, müvazinət halına gəlib çatsın; yalnız möcüzə həmin saati o halından çıxarıb yenidən işə sala bilər. Saatin qurulmasına sərf olunan enerjiyə, heç olmasa keyfiyyətə itirilmişdir və yalnız kənardan təkən vermək yolu ilə bərpa edilə bilər. Deməli, kənardan təkən verilməsi əvvəldə də zəruri idi; deməli, kənatda olan hərəkətin və ya enerjiyanın miqdarı heç də həmişə eyni olmamışdır; deməli, enerjiyə yaradılmalı idi; deməli o yaradılındır; deməli, o məhv ediləndir. Ab absurdum»⁹².

“Kainatın istilik ölümü” nəzəriyyəsinin əsassızlığını tənqid etməklə yanaşı F.Engels ona qarşı daimi hərəkətdə olan

⁹¹ F. Engels. Təbiətin dialektikası səh. 20.

⁹² Yenə orada, səh. 225, cəfəngiyyətə qədər.

materiyanın əbədi dövrünü nəzəriyyəsini qoyur. F.Engels göstərir ki, içərisində materiyanın hərəkət etdiyi dövrdə “daim dəyişən, daim hərəkət edən materiyadan və onun hərəkət və dəyişilmə qanunlarından başqa heç bir şey əbədi deyildir... Biz əminik ki, materiya özünün bütün çevrilmələrin həmişə eynilə qalır, onun atributlarından heç biri heç zaman” itib gedə bilməz və buna görə də materiya Yer üzərindəki ən yüksək məhsulunu -düşünən ruhu bir zaman nə qədər amansız sürətlə qıracaqdırsa, onu başqa bir zaman, başqa bir yer deyil dərəcədə zəruri olaraq yenidən yaratmalı olacaqdır”⁹³.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz ikinci baxışın tərəfdarları isə materiya ilə hərəkəti eyniləşdirərək ondan idealist nəticələr çıxarırdılar. Təbiətşünaslıqdan fəlsəfəyə keçirilən energetik təfəkkür üsulunun məğzi ondan ibarətdir ki, XIX əsrin ortalarından başlayaraq, fizikada bir sıra prosesləri yalnız enerji mülahizələri ilə öyrənmək geniş yayılmışdır bu zaman maddi obyektlərin qalan digər xüsusiyyətlərindən yayınmaq olardı. Hadisələrə bu cür fenomenoloji (təsviredici və ya energetik) yanaşmaq üsulunu mütləqləşdirmək nəticəsində E.Max və V.Ostvald materiyasız enerji haqqında fəlsəfi təlimi irəli sürdülər. Onların fikrincə, köhnə mexanizmin əvəzinə bütün fiziki hadisələrin materiyadan xarici reallığını göstərən enerji anlayışını müasir fiziki nəzəriyyələrin əsasına qoymaq olar. V.Ostvald yazır ki, materiyanı enerji xassələrindən istifadə etmədən nə başa düşmək, nə də müəyyən etmək olar. İndiyə qədər enerjini materiyasız başa düşmək yolunda ilk cəhdləri Renkin, Maksvell, Helmholtz edərək bildirmişlər ki, dünya haqqındakı bütün bildiklərimiz onda mövcud olan enerji münasibətləri haqqında bilikdir. Ona görə də dünyabaxışını tamamilə materiya anlayışından istifadə etmədən istinasız olaraq energetik material əsasında qurmaq lazımdır⁹⁴. Energetizm cərəyanının nümayəndələri energetizm mövqeyindən çıxış

⁹³ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 22.

⁹⁴ Бах: В. Оствальд. *Натурфилософия*, СПб, 1909, сәһ. 122—123.

edərək həmçinin atomların obyektiv reallıq olmasını da şübhə altına alırdılar M.Plank “Dünyanın fiziki mənzərəsinin vəhdəti” adlı əsərində yazır ki, həmin dövrdə “atomistika energetiklər tərəfindən ciddi surətdə təkzib edilmiş və müəyyən bir vaxt ərzində yazıq mövcudluğa çevrilmişdi”⁹⁵.

Energetizm xalis fiziki mənada termodinamik metod şişirtməklə kifayətlənmirdi, o öz fiziki “dəlil”lərində bir sıra fəlsəfi nəticələr çıxarırdı. Energetizm cərəyanının nümayəndələri faktiki olaraq materiya ilə hərəkəti bir-birindən ayırır, onlardan birini digərinin içərisinə gəritməklə materializmlə-idealizm arasındakı qnoseoloji cəhətdən mövcud olan ayrılıq sərhəddinin mövcudluğuna etinasız yanaşırdılar. Hətta energetizm cərəyanının nümayəndələri iddia edirdilər ki, onların bu “izm”i həm materializm, həm sosisalizmdən üstündür, müəyyən mənada hər iki cərəyan arasındakı əksliyi aradan qaldırmağa yönəldilmişdir. Ostvald yazır ki, “materiyanın və ruh anlayışlarını necə birləşdirməkdən ibarət olan köhnə çətinlik bu anlayışların hər ikisini “energiya” anlayışına daxil etmək vasitəsilə sadəcə və təbii şəkildə aradan qaldırılarsa, mən bunu böyük bir müvəffəqiyyət sayaram”⁹⁶.

V.İ.Lenin energetizmin əsassızlığını və onun işlətdiyi dəlillərin tutarsızlığını sübut edərək göstərmişdir ki, məntiqi nöqtəyi-nəzərdən materiyanın hərəkətsiz olduğunu demək təfəkkürü obyektiv reallıqdan ayırmağa, mənim duyğularımı xarici aləmdən ayırmağa bərabərdir, yəni idealizm tərəfinə keçmək deməkdir. İşin əslində isə “dünya şürumuzun əks etdirdiyi bu obyektiv reallığın hərəkətidir. Təsəvvürlərin, qavrayışların və i. a. hərəkəti məndən xaricdə mövcud olan materiyanın hərəkətinə müvafiqdir”⁹⁷. O, Ostvaldın

⁹⁵ *М. Планк. Единство физической картины мира, М., «Наука», 196 (с.188.*

⁹⁶ *Ситат В. И. Ленин «Материализм в эмпериокритицизм» əsərinə əsasən gətirilir. Вах: сəһ. 288.*

⁹⁷ *Ситат В. И. Ленин «Материализм в эмпериокритицизм» əsərinə*

energetizminin mahiyyətini açaraq göstərirdi ki, bu sadəcə fizika sahəsində adi bir səhv deyil, məhz qnoseologiyaya soxuşdurulan idealizmdir. Çünki bu halda enerjinin maddiliyi məsələsi, materiyanın hərəkət etməsi və s. məsələlər xalis idealizm mövqeyindən həll edilir. Deməli, “köhnə qnoseoloji səhvləri “yeni” istilahlara vasitəsilə ört-basdır etmək təşəbbüsündən ibarət olan “energetika” fəlsəfəsi məhz bu məsələdə iflasa uğramışdır”⁹⁸. V.İ.Lenin energetizmi tənqid etməklə yanaşı xəbərdarlıq edərək deyirdi ki, “energetik fizika, indiyədək parçalanmaz sayılan materiya hissəciklərinin parçalanması ilə və maddi hərəkətin indiyədək görünməmiş formalarının kəşf edilməsi ilə əlaqədar olaraq hərəkəti materiyasız düşünmək üçün edilən yeni idealist təşəbbüslərin mənbəyidir”⁹⁹.

Energetizm indiki dövrdə bütöv və mükəmməl bir fəlsəfi nəzəriyyə kimi mövcud olmasa da müxtəlif idealist filosof və təbiətşünasların baxışlarında bu ideyaya rast gəlmək olar. Müasir energetizmi xarakterizə edən əsas cəhət odur ki, onun tərəfdarları elmi kəşflər zamanı ortaya çıxan çətinliklərdən, adət etdiyimiz fiziki və fəlsəfi idrak obyektlərində aşkara çıxarılan yeniliklərdən müvəffəqiyyətlə istifadə edərək, onu energetizm ruhunda şərh edirlər. Həm də qəribəlik orasındadır ki, öz elmi fəaliyyəti və kəşfləri ilə materializmə çox şey vermiş dövrümüzün ən görkəmli təbiətşünasları da energetizm ideyasından xilas ola bilməmişlər. Bunun səbəbi bir tərəfdən həmin təbiətşünasların idealist dünyagörüşü ilə əlaqəni kəse bilməmələrində, habelə öz ictimai sinfi mövqelərində, digər tərəfdən isə kəşf olunan yeni fiziki hadisə və prosesləri düzgün anlaya bilməmələrində və nəhayət çox zaman bir hadisəyə dair bir-birinə əks məzmunlu istilahlara işlədilməsindədir. (Məsələn, kütlənin enerjiyə çevrilməsi, materiyanın annihilyasiyası, enerjinin maddiləşməsi və i. a.) Məsələn, nəzəri fizikanın ən

əsasən gətirilir. Bax: *səh.* 283.

⁹⁸ *Yenə orada, səh.* 287.

⁹⁹ *Yenə orada. səh.* 290—291.

görməli nümayəndələrindən birisi olan V. Heyzenberq müsbət və mənfi yüklü hissəciklərin annihilyasiya (öz-özünü məhv etmə) reaksiyası zamanı öz kütlələrini itirərək elektromaqnit sahəsinin kvantlarına, yəni qamma kvantlara çevrilməsinə istinad edərək göstərir ki, kütlə yox olur, o, enerjiyə çevrilir. Deməli, materiyadan danışmaqdan, ən universal kateqoriya olan enerjidən danışmaq münasibdir. O, yazır: “...Ekoperimentlər materiyanın tam çevrilməsini göstərdi. Bütün elementar hissəciklər kifayət qədər yüksək enerji toqquşmalarında başqa hissəciklərə çevrilə və ya sadəcə olaraq ginetik enerjidən yaradıla bilərlər; və onlar enerjiyə, məsələn şüalanmaya çevrilə bilərlər. Şübhəsiz, biz burada materiyanın vəhdətinin faktiki olaraq qəti sübutuna malikdir. Bütün elementar hissəciklər eyni substansiyadan, eyni mahiyyətdən “düzəldilmişdir” ki, biz onları enerji və ya universal materiya adlandırma bilərik; onlar yalnız materiyanın təzahür edə biləcəyi müxtəlif formalardır”¹⁰⁰. Neopozitivistlərdən F. Frank, B. Rassel və başqaları da təxminən bu cür fikir yürüdürlər. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi bu qəbildən olan fikirlərin qnoseoloji əsasını materiyanın bir quruluş səviyyəsində biliklərimizin əldə edilən səviyyəsini şişirtmək təşkil edir. V. Heyzenberqin seylədikləri bunu deməyə əsas verir. Bundan başqa elmi idrak materiyanın daha dərin mahiyyətlərinə nüfuz edərək onun indiyə qədər bizə məlum olmayan növlərini, yeni-yeni xassələrini aşkara çıxardıqca, köhnə, klassik təsəvvürlərin əsiri olan təbiətşünasların energetizimdən xilas ola bilməməsi buna misal ola bilər. Son vaxtlar materiyanın xüsusi növü olan həmin kəşfi ilə əlaqədar surətdə bəzi qabaqcıl təbiətşünasların ondan materiyanın enerjiyə çevrilməsi fikrini çıxarmaları, materiyasız hərəkətin mümkünlüyünü “əsaslandırmaq” istəmələri buna digər bir sübutdur. Sahə nəzəriyyələrinin inkişafı ilə, habelə kütlə ilə enerjinin proporsionallığı qanununun kəşfi ilə belə bir həqiqət sübut edildi ki, sahə xalis enerji deyildir, o materiyanın

¹⁰⁰ В. Гейзенберг. Физика и философия, М., И—Л. 1963, сәһ. 131.

digər bir növünün xarakteristikalarına malik olan maddi obyektədir, deməli, ona xalis enerji (hərəkət) mülahizələri ilə yanaşmaq olmaz. Nəhayət, kütlə ilə enerjinin proporsionallığı qanunu istənilən maddi obyektin iki mühüm xassəsi, olan kütlə və enerji arasındakı nisbəti birləşdirərək göstərdi ki, hər iki xassə bir-birilə proporsional olub materiyanın dəyişkənliklə sabitliyi arasındakı dialektik əksliyi ifadə edir. Beləliklə də materiyanın hərəkətlə qırılmaz əlaqəsi, habelə hərəkətin materiyasız qeyri-mümkünlüyündən ibarət olan dialektik materializm prinsipi fiziki idrak sahəsində qəti surətdə sübuta yetirildi.

Materiya ilə hərəkətin bir-birilə qarşılıqlı əlaqəsi hərəkətin materiyanın ayrılmaz xassəsi olmasının özü o deməkdir ki, hərəkət materiyanın öz hərəkətidir. Biz yuxarıdakı izahımızda göstərdik ki, F.Engels hərəkətdən danışarkən onu qarşılıqlı təsirlə eyniləşdirərək hərəkətin öz-özündən baş verdiyini, bütün hərəkət formalarının maddi aləmi təşkil edən müxtəlif miqyaslı sistemlərin (qalaktikalar, ulduz sistemləri, səma cisimləri, mikroskopik cisimlər, molekul, atomlar, elementar hissəciklər, subelementar hissəciklər) qarşılıqlı əlaqə və fəaliyyətindən çıxarıldığını göstərmək istəmişdir. F.Engels “Təbiətin dialektikası”nda yazır ki, “Spinozanın substansiya sui-dir, sözləri, qarşılıqlı təsiri gözəlcə ifadə edir”¹⁰¹.

Şeylərin son səbəbi olmaq etibarını ilə qarşılıqlı təsirin real mövcud olmasını dəyişkənliklə sabitlik arasındakı vəhdət və ziddiyyət təşkil edir və bunsuz nə hərəkətdən, nə də onun müxtəlif xüsusiyyətlərindən danışmaq olmazdı. Məhz daxili qarşılıqlı təsir sayəsindədir ki, istənilən predmet hadisə həm olduğu kimi qalır, həm də öz müəyyənlik hüdudundan çıxaraq dəyişilir, inkişaf edir. Beləliklə, hərəkətin ciddiyyətlərdən təşkil olunması onun fasiləsiz və fasiləliyində, onun həm mütləq, həm də nisbilyində, hərəkətin mütləq, müvazinətin nisbilyində, onun sonlu və sonsuzluğunda aşkara çıxır. Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsindən ibarət olan ən ümumi prinsip hərəkətin

¹⁰¹ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, sə.h. 202.

ziddiyyətli olması haqqındakı dialektika təliminin mahiyyətini açıb göstərir.

Hegel hərəkətin ziddiyyətliliyini məkan və zamanın fasiləsizliyində axtararaq yazırdı: “Biz ümumiyyətlə hərəkət haqqında fikirləşdikdə deyirik: cisim bir yerdə durubdur və sonra o, başqa bir yerə keçir. Cisim hərəkət etdiyi zaman o daha birinci yerində olmur, lakin həmçinin ikinci yerində də olmur; əgər o, iki yerin birindədirsə, deməli sükunət halındadır. Cisim iki yer arasındadır deyilsə, ona bənzər ki, heç bir şey deməyəsən, çünki bu halda casim yenə də bir yerdədir, deməli, həmin çətinlik yenə də göz qabağındadır. Hərəkət etmək isə o deməkdir ki, cisim bu yerdə olsun, eyni zamanda da bu yerdə olmasın; bu məkan və zamanım fasiləsizliyidir, hərəkəti də məhz bu fasiləsizlik mümkün edir”¹⁰². V.İ.Lenin də həmin sözləri bəyənərək yazır ki, “hərəkət ziddiyyətdir, ziddiyyətlərin vəhdətidir”¹⁰³.

Hərəkətin F.Engels tərəfindən qeyd edilən ən mühüm ziddiyyətlərindən birisini hərəkətin mütləq, sükunətin isə nisbilyində axtarmaq lazımdır. F.Engels yazır: “hərəkəti onun öz əksliyində, sükunətdə ifadə etmək imkanı dialektik anlayış üçün qətiyyənlə heç bir çətinlik təşkil etmir”¹⁰⁴. Hərəkət və sükunət qütblü əksliklər olmaq etibarilə öz aralarında daxili ziddiyyətə malikdir. Bu, ondan ibarətdir ki, şeylərin mütləq hərəkətində nisbi sükunətin dəyişmələr silsiləsində müəyyən bir hal (vəziyyət) olmasından, həmçinin mütləq hərəkətin mütləq sükunəti bütün hallarda istisna etməsindən ibarətdir. Beləliklə də sükunət mütləq hərəkətə nəzərən həm onun müəyyən halı kimi, həm də onun dialektik əksliyi kimi ortaya çıxır. Hələ o, həmişə konkret xarakter daşımaqla yalnız müəyyən maddi sistemlərin hərəkətdə olan halını, başqa sözlə sabitliyini göstərir. Ümumiyyətlə götürdükdə sükunət mütləq deyildir, məcmu

¹⁰² Bax: V. İ. Lenin. *Əsərləri 38-ci cild, səh. 270—271.*

¹⁰³ V. İ. Lenin. *Əsərləri, 38-ci cild, səh. 270—271.*

¹⁰⁴ F. Engels. *Anni-During, səh. 59.*

hərəkət həmişə bu nisbi sükunəti pozur və mütləq hərəkətə doğru aparır. “Cisimlərin nisbi sükunət imkanı, müvəqqəti müvazinət halları imkanı materiyanın diferensiasiyası üçün mühüm şərtidir... Yerdə hərəkətin və müvazinətin bir-birini əvəz etməsi şəkildə hərəkət diferensiasiyasıdır: ayrıca hərəkət müvazinətə can atır, məcmu hərəkət isə ayrıca müvazinəti yenidən məhv edir... Hər bir müvazinət yalnız nisbi və müvəqqətidir”¹⁰⁵. “...Bunların ancaq hərəkətin bu və ya digər bir müəyyən formasına nisbətə mənası vardır”¹⁰⁶. “...Mütləq ümumi əhəmiyyətə təkcə hərəkət malikdir”¹⁰⁷.

F.Engelsdən gətirdiyimiz həmin fikirlərə müvafiq olaraq hərəkətin dialektikasını dəyişkənliklə sabitlik, fasiləliklə fasiləsizlik, mütləq hərəkət və nisbi sükunət arasındakı vəhdət və ziddiyyət münasibətləri kimi müəyyənləşdirmək olar. Bununla yanaşı deyilən xüsusiyyətlər hərəkətin hər bir konkret formasında maddi sistemlərdə qarşılıqlı əlaqə və fəaliyyətin spesifikliyindən asılı olaraq özünəməxsus şəkildə təzahür edir. Belə ki, materiyaya nəzərən hərəkət və onun hər bir konkret forması həm eyniyyət təşkil edir, həm də öz aralarındakı münasibətə görə fərq və ziddiyyət təşkil edir. Bunu daha aydın təsəvvür etmək üçün hərəkət formalarının qarşılıqlı münasibətini bilmək zəruridir.

Məlum bir həqiqətdir ki, marksizmə qədərki filosofların heç birisi hərəkət formalarının əsil düzgün təsnifatını verə bilməmiş, materiyaya hərəkətinin müxtəlif formaları arasındakı keyfiyyət fərqi anlamaqdan uzaq olmuşlar. Onlar bir qayda olaraq, ya hərəkətə ümumi, ya da mexanizim baxışı mövqeyində durmuşlar. Məsələn, qədim Yunanıstan filosofları hərəkətin ümumiliyini və müxtəlifliyinin qeyd edirdilər. Onlardan Aristotel hərəkət formalarını təsnif etməyə təşəbbüs göstərərək hərəkətin altı növünü (meydana gəlmə, məhv olma böyümə,

¹⁰⁵ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 216.

¹⁰⁶ F. Engels. *Anti-During*, səh. 56.

¹⁰⁷ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 209.

azalma, keyfiyyət dəyişməsi və məkanda yer dəyişmək) göstərmişdir¹⁰⁸. Yeni dövrün materialistlərindən F.Bekon¹⁰⁹ isə hərəkətin on doqquz növünü sadalayaraq maddi hərəkətlərin müxtəlifliyindən danışmışdır. T.Hobbsun hərəkətə və onun müxtəlif formalarına dair baxışından belə bir xətt keçir ki, hərəkət müxtəlifliyi içərisində cisimlərin məkanda yerdəyişməsi başcıl, müəyyənədicilər, hətta o ictimai proseslərin hərəkətini də müəyyən edir. Ümumiyyətlə götürdükdə XVII-XVIII əsr materializmi və təbiətşünaslığında materiyanın hərəkət formalarının spesifikliyi düzgün başa düşülməmiş, çox hallarda hərəkətin bütün formaları yalnız mexaniki hərəkətə müncər edilmişdir. F.Engels həmin məsələdən danışaraq yazır: “Təbiətşünaslarda hərəkət həmişə mexaniki hərəkətlə, yerdəyişmə ilə eyniləşdirilir və bu eyniləşdirmə, özlüyündə aydın olan bir şey hesab edilir. Bu eyniləşdirmə, kimyaya qədərki XVIII əsrdən irs qalmışdır və proseslərin aydın başa düşülməsini çox çətinləşdirir”¹¹⁰.

F.Engels yaşadığı dövrdə təbiətşünaslıq və ictimai elmlərin məlumatlarına arxalanaraq “Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu”, “Anti-Dürinq” və “Təbiətin dialektikası” adlı əsərlərində ilk dəfə düzgün və elmi qaydada materiyanın əsas hərəkət formalarının təsnifatını vermişdir. F.Engelsin həmin əsərlərindən aydın görünür ki, o hərəkət formalarını və buna müvafiq surətdə elmlərin təsnifatını verərkən bir sıra prinsiplərə riayət etmişdir. Həmin prinsiplərdən birisi ondan ibarətdir ki, hərəkət-ümumiyyətlə dəyişiklik kimi gətürüldükdə onu maddi obyektlərin hamısına bir mənalı şəkildə tətbiq etmək olmaz, çünki hər bir maddi obyektin spesifik xüsusiyyətlərinə uyğun şəkildə, onun hərəkətinin də özünəməxsusluğu mövcuddur. Həm də maddi obyektin özünəməxsus quruluşu hərəkətin

¹⁰⁸ Бах: *Аристотель*. Физика, М., 1936, сәһ. 40—41; Категории, М., 1939, с. 47—48. ’

¹⁰⁹ Вах: *Ф. Бэкон*. Новый Органон, М., 1935, сәһ. 234—245..

¹¹⁰ *F. Engels. Тəбиəтин диалектисаы, сәһ. 217.*

özünəməxsusluğunun əsasında durduğu kimi, hərəkətin özünəməxsusluğu da obyektin spesifik quruluşunun əsasında durur. F.Engels həmin prinsipi qeyd edərək yazır ki, “hərəkət edən cisimlərin təbiəti hərəkət formalarından irəli gəlir”¹¹¹.

Hərəkət formalarının təsnifatında F.Engelsin əsaslandığı digər prinsip maddi dünyanın vəhdəti və inkişafı prinsipidir. Həmin prinsipə görə materiya hərəkətinin müxtəlif formaları həm struktur-funksional, həm də genetik nöqteyi nəzərdən sadədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliyə doğru istiqamətlənən şəkildə təsnif edilə bilər. İnkişaf prinsipinə əsaslanan həmin təsnifat hərəkət formalarının qarşılıqlı münasibətini müəyyən etməyə, aşağı və yuxarı, sadə və mürəkkəb, əsl və yardımçı hərəkət formalarını bir-birindən ayırmağa, onların bir-birinə keçməsinin dialektik xarakterdə olduğunu açmağa imkan vermişdir. F.Engels hərəkət formaları arasındakı keçidləri subordinasiya prinsipi üzrə qurmuş, hərəkət formalarını bir-birinin yanında düzməklə kifayətlənmiş, onların birini digərindən çıxarmış, bir formanı digər formadan inkişaf etdirmişdir. F.Engels yazır: “Keçidlər öz-özünə baş verməli, təbii olmalıdır. Hərəkətin bir forması digər formasından inkişaf etdiyi kimi, həmin formaların inikası, müxtəlif elmlər də, zəruri olaraq bir-birindən irəli gəlməlidir”¹¹².

Bununla yanaşı, F.Engels hərəkət formalarının təsnifatını verərkən hər bir formanın inkişafını onun maddi substratının, yəni hərəkət formasının daşıyıcısının tarixi inkişafı ilə üzvü surətdə əlaqələndirmiş, beləliklə də təsnifat zamanı maddi obyektlərin (cisim, molekul, atom, zülal) keyfiyyətə spesifikliyini nəzərə almışdır.

Nəhayət, F.Engels hərəkət formalarının təsnifatında idrakın inkişafında tarixilik prinsipini rəhbər tutmuşdur. Onun fikrincə, insan idrakı getdikcə maddi aləmin daha dərin mahiyyətlərinə nüfuz etdikcə, bizim hərəkət formalarının keyfiyyətə müxtəlifliyi

¹¹¹ Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 218

¹¹² F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 219—220.

haqqındakı məlumatlarımızı dərinləşdirdiyindən və bununla da idrakın çıxış nöqtəsi ilə inkişaf prosesinin çıxış nöqtəsi arasındakı ziddiyyəti tədricən həll etdiyindən, hərəkət formalarını düzgün təsnif etmək üçün elmi idrakın inkişafı tarixinə arxalanmaq lazımdır.

F.Engels həmin prinsipi izah edərək yazır: “Özlüyündə aydındır ki, hərəkətin təbiətinin öyrənilməsi onun aşağı, ən sadə formalarından başlamalı idi və onun yüksək, daha mürəkkəb formalarını izah etmək üçün bir şey verə biləndən əvvəl, həmin formaları anlamağı öyrənməli idi. Doğrudan da, biz görürük ki, təbiətşünaslığın tarixi inkişafında hər şeydən əvvəl sadəcə yerdəyişmə nəzəriyyəsi, səma cisimləri və yer kütlələri mexanikası işlənilib hazırlanır; onun ardınca molekulyar hərəkət nəzəriyyəsi, fizika, bunun da lap ardınca, demək olar, bununla yanaşı, bəzən də bunu qabaqlayaraq, atomların hərəkəti haqqında elm, kimya gəlir”¹¹³.

Beləliklə, F.Engels XIX əsrdə təbiətşünaslığın bütün məlumatlarını dərindən öyrənmək və təhlil etmək əsasında, habelə Coulun, Mayerin, Faradeyin, Maksvellin, Mendeleeyevin, Kekulenin və Darvinin təbiətşünaslıq sahəsindəki kəşflərini ümumiləşdirərək yuxarıdakı prinsiplərə müvafiq olaraq hərəkətin mexaniki, fiziki, kimyəvi, bioloji və ictimai hərəkətdən ibarət olan beş əsas formasını ayırd etmişdir.

F.Engels həm inkişaf, həm də idrakın tarixi nöqtəyindən nəzərdən hərəkətin ən sadə forması kimi mexaniki hərəkəti qeyd edir. Hərəkətin birinci, ən sadə forması mexaniki hərəkətdir, sadə yerdəyişmədir”¹¹⁴. “Hər bir hərəkət müəyyən bir yerdəyişmə ilə–səma cisimlərinin, yer kütlələrinin, molekulların, atomların və ya efir hissəciklərinin yerdəyişməsi ilə əlaqədardır, hərəkət forması nə qədər yüksək olursa, həmin yerdəyişmə bir o qədər cüzi olur... Buna görə də onu

¹¹³ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh.50.

¹¹⁴ Yəni orada, səh.218

başqalarından əvvəl tədqiq etmək lazımdır”¹¹⁵.

Maddi daşıyıcısı kütlədən ibarət olan həmin hərəkət forması başqa hərəkət formalarına nisbətən ən kütləvidir və idrakın tarixində birinci öyrənilməyə başlanmışdır. Bundan sonra F.Engels mexaniki hərəkət forması daxilində yerləşən hərəkət növlərini təhlil edərək belə nəticəyə gəlir ki, onlar hökmən fiziki hərəkətlərə¹¹⁶ gətirib çıxarmalıdır, “...Müəyyən şəraitdə onlar səs, istilik, işıq, elektrik, maqnetizm törədirlər”¹¹⁷. Fiziki hərəkət formalarının maddi daşıyıcısı molekulardır. Bu hərəkət formalarını bir-birindən fərqləndirərkən F.Engels hərəkət formalarının daxilən ziddiyyətli olmasına əsaslanaraq onlar arasındakı keçidlərin dialektik xarakterdə olduğunu cəzətmə və itələmə arasındakı qarşılıqlı münasibətin təmsalında aydın göstərmişdir. F.Engels yazır ki, xalis yer mexanikası prinsipləri ilə yuxarıya qaldırılmış ağır bir kütlə yerə düşüb öz yerinə çatdıqda mexaniki hərəkət fiziki hərəkət növləri olan səsə, istiliyə çevrilir. “Lakin istiliyə, yəni müəyyən itələmə formasına keçən şey, adətən deyildiyi kimi, düşmə hərəkəti, yəni cəzətmə deyildir... Cəzətmə deyil, çismi yuxarı qaldırmaq vasitəsilə ona verilən itələnmə, – düşmə nəticəsində mexaniki sürətdə məhv edilən və istilik formasında yenidən dirilən məhz budur. Kütlələrin itələnməsi molekulyar itələnməyə çevrilmişdir”¹¹⁸. Bununla yanaşı “sürtünmə və zərbə, mexanikanın predmeti olan kütlələrin hərəkətindən fizikanın predmeti olan molekulyar hərəkətə gətirib çıxarır”¹¹⁹ ki, bu da istilidir. Daha sonra fiziki hərəkət daxilində düzülən müxtəlif hərəkət növlərinin bir-birindən inkişaf etməsinin mexanizmi açıqlıb göstərilmişdir.

Fiziki hərəkət formalarının bir-birinə keçməsi, burada təsir göstərən “həmin qüvvələrdən hər birinin kəmiyyətə artmasının,

¹¹⁵ F. Engels. *Təbiətin dialektikası, səh.51.*

¹¹⁶Bax: *Yenə orada, səh. 12.*

¹¹⁷ *Yenə orada, səh. 218.*

¹¹⁸ *Yenə orada, səh. 56.*

¹¹⁹*Yenə orada, səh. 87.*

hər cisim üçün müxtəlif olan müəyyən pilləsində, onların təsirinə məruz qalan cisimlərdə—bunlar istər kimyəvi mürəkkəb cisimlər olsun, istərsə bir neçə kimyəvi sadə cisim kimyəvi dəyişikliklər əmələ gəlir. Onda biz kimya sahəsinə giririk¹²⁰. Kimyəvi hərəkət formasının substratı molekullar daxilində hərəkətdə olan atomlardır. Hərəkətin kimyəvi forması molekulyar dəyişikliyi və ya molekulların tərkib və quruluşundakı dəyişiklikləri əhatə edir.

Kimyəvi hərəkət formasının ardınca maddi daşıyıcısı zülaldan ibarət olan bioloji hərəkət forması gəlir. Həmin formanı tədqiq edərkən F.Engels belə bir fikir irəli sürür ki, üzvi həyatı başa düşmək üçün hökmən günəş sisteminin, Yer in tarixini öyrənmək lazımdır ki, üzvi təbiətin real ilkin şərti aşkar edilə bilsin”. “Kimyadan həyata keçiləndən sonra, ən əvvəl, həyatın əmələ gəlməsi və mövcud olması şəraitini,—deməli, ən əvvəl geologiyayı, meteorologiyayı və başqalarını gözdən keçirmək lazımdır”¹²¹. Hərəkətin başqa formaları kimi üzvi həyatdan ibarət olan forma da birdən-birə qərarlaşmır, o son nəticədə cisimlərin kimya tərəfindən öyrənilən sintezi nəticəsində formalaşır: “...kimya elə cisimləri sintezləşdirir ki, bunlara ancaq üzvi təbiətdə təsadüf olunur. Burada kimya üzvi həyata gətirib çıxarır, həm də kimya o qədər irəlilərə getmişdir ki, orqanizmə dialektik keçidi bizə təkcə onun izah edəcəyinə təminat verir”¹²². Üzvi aləmin bütün kimyəvi tədqiqləri isə, nəticə etibarilə elə bir cismə gətirib çıxarır ki, o, adi kimyəvi proseslərin nəticəsi olduğu halda, bütün başqa cisimlərdən onunla fərqlənir ki, o özü-özünü həyata keçirən permanent kimyəvi prosesdir, — yəni zülalə gətirib çıxarır”¹²³.

F.Engels hərəkətin bioloji formasını əvvəlkilərdən fərqləndirərkən onda zülali cisimlərin qarşılıqlı mübadiləsini,

¹²⁰ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 219.

¹²¹ *Yenə orada*, səh. 220.

¹²² *Yenə orada*, səh. 219.

¹²³ *Yenə orada*, səh. 225.

assimilyasiya və dissimilyasiyanı bütün həyatı proseslərin əsası hesab etmiş və həyata mükəmməl elmi tərif vermişdir: “həyat zülali cisimlərin mövcud olması üsuludur və bu mövcud olmaq üsulu öz mahiyyəti etibarlı ilə həmin cisimlərin kimyəvi tərkib hissələrinin daim öz-özünə yeniləşməsindən ibarətdir”¹²⁴.

Hərəkət formaları konsepsiyasında F.Engels ictimai hərəkəti ən yüksək forma kimi təsnif etmişdir. İctimai hərəkət forması bioloji hərəkət formasından inkişaf edib təkmilləşmişdir. Engels təbiətşünaslığın məlumatlarını təhlil edərək göstərir ki, zülallardan ilk hüceyrələr əmələ gəldikdən sonra saysız-hesabsız hüceyrəli və hüceyrəsiz protost növləri əmələ gəlmişdir, sonradan bunlardan bəziləri diferensiasiyalıb ilk bitkiləri, bəziləri isə ilk heyvanları gətirmişdir. İlk heyvanlardan isə, başlıca olaraq sonrakı diferensiasiya yolu ilə saysız-hesabsız heyvanat sinifləri, dəstə fəsilə, cins və növləri inkişaf etmişdir, nəhayət, əsəb sisteminin tamamilə inkişaf etdiyi bir forma, yəni onurğalıları meydana gəlmiş və ən nəhayət, yenə də bunlardan elə bir onurğalı əmələ gəlmişdir ki, bunda təbiət öz-özünü dərk edir; bu insandır.

Həm də insan, yalnız fərdi mənada, yəni təkə bir yumurta hüceyrəsindən təbiətin əmələ gətirə bildiyi ən mürəkkəb orqanizmə qədər inkişaf etmək yolu ilə deyil, habelə tarixi mənada diferensiasiya yolu ilə meydana gəlir”¹²⁵. Hərəkətin ictimai formasının əsasında istehsal üsullarının ümumiliyi durur və maddi nemətlərin istehsal üsulu ictimai hərəkət forması daxilində düzülən müxtəlif hərəkətləri də təyin edir.

F.Engels materiyanın hərəkət formalarının təsnifatını müəyyən bütün hallarda inkişaf prinsipinə istinad etdiyini müxtəlif hərəkət formalarının dialektik qarşılıqlı münasibətini də araşdırmış və bu əsasda hərəkət formalarını öyrənən müxtəlif elmlərin bölgüsünü də aparmışdır. F.Engelsin fikrincə, hərəkət formaları arasında dialektik qarşılıqlı əlaqə, fəaliyyət və

¹²⁴ F. Engels. *Anti-During*, səh. 79; *Təbiətin dialektikası*. səh. 269.

¹²⁵ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 16—17.

subordinasiya olduğundan onların qarşılıqlı münasibətinə konkret yanaşmaq lazımdır. Əvvəla nəzərə alınmalıdır ki, hər bir hərəkət forması spesifik quruluşa malik olan maddi quruluş və qarşılıqlı təsirləri ifadə etməsinə, özünəməxsus substarta və daxili ziddiyyətə malik olmasına baxmayaraq müəyyən şərtlər daxilində özündən aşağı və yuxarı hərəkət formasına keçə bilər¹²⁶. F.Engels yazır: "...Yer üzündə bütün hərəkətlərin çox böyük əksəriyyəti bir hərəkət formasının digərinə—mexaniki hərəkət istiliyə, elektrikə, kimyəvi hərəkətə və hər formanın istənilən başqa formaya çevrilməsindən ibarətdir"¹²⁷.

İkincisi, hərəkətin daha yüksək formalarını aşağı hərəkət formalarına müncər etmək qəti yolverilməzdir. Bu mexanizmə gətirib çıxarmaqla hər bir hərəkət formasının spesifikliyini kölgədə buraxır, idrakı çətinləşdirir. F.Engels mexanizmdən danışaraq yazır: "Bir vaxt biz eksperimenti yolla təfəkkürü beyindəki molekulyar və kimyəvi hərəkətlər şübhəsiz "müncər" edəcəyik; lakin təfəkkürün mahiyyəti məgər bununla bitirmişmi?"¹²⁸. Nəhayət, üçüncüsü hərəkətin aşanğı forması bütün hallarda yuxarı formalar tərəfindən ehtiva olunur, onlar arasında qarşılıqlı tabeçilik və müəyyənləşdirmə münasibətləri vardır. "...hərəkətin yüksək formaları eyni zamanda hərəkətin başqa formalarını da törədir və necəki, temperatur və elektrik halı dəyişilmədən kimyəvi təsir mümkün deyildir, üzvi həyat işə, mexaniki, molekulyar, kimyəvi termik, elektrik və başqa bu kimi dəyişikliklər olmadan mümkün deyildir"¹²⁹.

F.Engels hərəkət formaları arasındakı göstərilən qarşılıqlı əlaqə və keçidi elmlərin təsnifatının da əsasını qoymuş, elmləri həm öyrəndikləri maddi obyektin xüsusiyyətlərinə görə, həm də

¹²⁶ Ətraflı məlumat almaq üçün bax: Б. М. Кедров. Предмет и взаимосвязь естественных наук. М., 1967. сәh. 200 və sonralar; П. В. Попов, В. Г. Виноградов, Основные формы движения материи и их соотношение, М., 1967, с. 36—48.

¹²⁷ F, Engels. *Təbiətin dialektikası*, sәh. 217.

¹²⁸ *Yenə orada*, sәh. 218.

¹²⁹ *Yenə orada*.

nisbətən sadə və mürəkkəb hərəkət formalarının nisbəti miqyasına görə üç böyük qrupa ayırmışdır “Birinci hissəyə cansız təbiət haqqında olan və üzərində çox və ya az bir dərəcədə riyazi əməliyyat aparıla bilən bütün elmlər daxildir; məsələn: riyaziyyat, astronomiya, mexanika, fizika, kimya... İkinci qisim elmlər sırasına canlı orqanizmləri öyrənən elmlər daxildir... Üçüncü qrupda, — insanların həya! şəraitini, ictimai münasibətləri, hüquq və dövlət formalarını və onların fəlsəfə, din, incəsənət və sairədən ibarət ideal üstqurumunu tarixi ardıcillıq və indiki vəziyyət cəhətdən öyrənən tarix elmləri...”¹³⁰dir.

Hərəkət və onun müxtəlif formaları haqqında F.Engels təliminin böyük metodoloji və idrakı əhəmiyyəti vardır. Hərəkət formalarının F.Engels tərəfindən əsaslandırılan təsnifatı indi də öz elmi dəyərini itirməmiş, müasir təbiətşünaslıq və ictimai elmlərin nailiyyətləri ilə sübut olunmuş, məzmunca daha da zənginləşmişdir. Bununla birlikdə XX əsrdən başlayaraq təbiətşünaslığın və ümumiyyətlə elmi biliyin inkişafı səviyyəsi yuxarıda göstərilən təsnifata müəyyən düzəlişlər etməyi, onun bəzi yerlərini dəqiqləşdirməyi zəruri bir vəzifə kimi qarşıya qoymuşdur. Hər şeydən əvvəl, mikroaləm hadisələrinin öyrənilməsi təbiətdə mövcud olan hərəkət formalarının bölgüsünə mühüm düzəlişlər verməyə vadar etmişdir. İndiki elmi biliklərin inkişafı sayəsində kəşf edilən yeni-yeni hərəkət formaları onların subordinasiyasını tamam başqa prinsiplərlə aparmağa, bir sözlə, hərəkət formalarının qarşılıqlı münasibəti sxemini dəyişdirməyə gətirib çıxarır. Bununla yanaşı hərəkət formalarının birisindən digərinə keçid aşağı və yuxarı, sadə və mürəkkəb hərəkət formaları məsələsi də klassik təsnifat çərçivəsinə sığmır. Bu deyilənlərə Mexaniki və fiziki hərəkətlər daxilində aşkara çıxarılan ziddiyyəti misal gətirmək olar. Müasir təbiətşünaslıq sübut edir ki, mexaniki hərəkəti əvvəllərdə olduğu kimi hərəkətin ən sadə forması hesab etmək olmaz. Çünki həmin

¹³⁰ F. Engels. *Anti-During*, səh. 85, 86, 87, *Təbiətin dialektikası*, səh. 168

hərəkət yalnız makrocisimlərin tamamilə müəyyən trayektoriyaya malik olan fəza və zamandakı yerdəyişmələrini əhatə edir, cisimlərin hərəkətinin digər xüsusiyyətlərindən isə sərfnəzər edir. Cisimlərin fəzadakı yerdəyişməsinə kvant mexanikasının prinsipləri ilə yanaşdıqda tamamilə başqa mənzərənin şahidi oluruq. Belə ki, işıq sürətlərinə yaxın olan sürət şəraitində cisimlər həm kütlələrini, həm də fəza və zaman xassələrini intensiv surətdə dəyişdirirlər və bu da klassik mexanika prinsiplərinə deyil, kvant mexanikası prinsiplərinə tabe olur. Məsələn, elektron işıq sürətindən yüksək sürətlə hərəkət edərkən hərəkət istiqaməti boyunca fasiləsiz elektromaqnit dalğaları səpələyir. (İşıqsaçan “elektron effekti”).

Nəhayət, kvant mexanikası müxtəlif qarşılıqlı təsirləri təhlil etmək əsasında belə nəticə çıxarmışdır ki, trayektoriya anlayışını materiyanın elementar hissəciklər səviyyəsinə olduğu kimi tətbiq etmək olmaz. Məsələn, xalis dalğavari proses olan elektromaqnit həyəcanı zamanı sahə yalnız superpozisiya prinsiplərinə tabe olur. Bu prinsip zamanı qarşılıqlı təsir elementlərinin nisbi müstəqilliyi, bir-birindən təcridlənməsi və onların birləşməsi, bir-birini tamamlaması və birinin digərinin üzərinə hesablanması ibarət olan iki mühüm xüsusiyyəti gözə çarpır¹³¹. Beləliklə, yüksək sürətlər şəraitində cisimlərin fəza yerdəyişməsi sadəcə yerdəyişmə deyil, bütün hallarda müxtəlif cismani mühitlərlə (sahə və hissəciklərlə) qarşılıqlı təsirdir. Bütün bu deyilənlərə və ümumiyyətlə müasir təbiətşünaslıq tərəfindən edilən ən yeni kəşflərə istinad edərək E.Kolman, X. Fətəliyev, S.T.Melyuxin, P.V.Popov, V.Q.Vinoqradov və başqaları mexaniki hərəkəti fiziki hərəkətlər

¹³¹ Бах: С. Т. Мемохин. Материи в ее единстве, преемственности и развитии, М., 1966, с. 103; А. Ф. Перетурин. Категория взаимодействие и принци- П1.1 суперпозиции в физике. «Вопросы философии», 1963, №-2; В. С. Готт. Философии и физика, Из-во «Знание», М. 1969, сәһ. 12—22; Философская энциклопедия, т. 1, М. 1960, сәһ. 250; С. Т. Мелюхин. Философские проблемы современной физики, М. 1966,

formasına aid edirlər. Bu fikri söyləyərkən həmin müəlliflər mexanikanın fizikanın bir bölməsi olduğu dəlilinə, habelə mexaniki hərəkətin kvant mexanikası səpkisində nəzərdən keçirilməsi ilə əldə edilən nəticələrə əsaslanırlar.

Bir qrup müəlliflər isə fiziki hərəkət formaları daxilindəki ziddiyyətləri, xüsusilə onun müasir təbiətşünaslığın failiyyətləri ilə sübut olunan inteqrasiyasını təhlil etmək əsasında hərəkətin kvant-mexaniki forması olduğunu irəli sürürlər¹³². Onların fikrincə, bu cür hərəkət formasını təsnif etməklə xalis mexaniki hərəkətlə mikrohissəciklərin hərəkəti arasında müəyyən fərq qoymaq olar. Fiziki hərəkət digər növlərinin də bir sıra spesifik xüsusiyyətləri çıxarıldığından, onları da əvvəlki təsnifat çərçivəsində öyrənmək qeyri-mümkündür. İstilik hərəkəti buna misal ola bilər.

Elmə məlum olmuşdur ki, hərəkətin bu formasını yalnız molekulların hərəkətindən ibarət saymaq olmaz. İstilik hərəkətinin maddi daşıyıcısı müxtəlif mikrohissəciklərin statistik kollektivləri də ola bilər.

Sahə haqqında kvant nəzəriyyəsinin inkişafı ilə fiziki hərəkət daxilində mikroobyektlərə xas olan bir sıra yeni hərəkət formaları aşkar edilmişdir. Sahə haqqında kvant nəzəriyyəsinə görə elementar hissəciklər həmişə virtual (mümkün olan) hissəciklər buludu ilə və ya kvantlarla əhatə olunurlar. Elementar hissəciklərin bir-biri ilə qarşılıqlı təsirləri də sahəni təşkil edən virtual hissəciklərin qarşılıqlı mübadiləsi sayəsində mümkün olur. Bu deyilənlərə müvafiq olaraq bir sıra müəlliflər qarşılıqlı təsirlərin keyfiyyətə bir-birindən fərqlənən dörd növünə müvafiq surətdə makrocisimlərin və mikrohissəciklərin

¹³² Ətraflı məlumat üçün bax: Сб. «Философские вопросы современнго учения о движенпи в природе», Л., 1962; ж. «Вопросы философии», 1954, № 6.

¹³² Бах: С. Т. Мелюхин. Материя в ее единстве, преемственности и развнтии, М., 1965, сәһ. 104—106; его же. Материальное единство мира в свете современной науки, М., 1967, сәһ. 34—37; Р. Гурбанов. Материя və qüvvə. «Elm və hə həyat» jurnalı, № 1, 1968.

tabe olduğu dörd hərəkət növünü fərqləndirirlər: 1) hərəkətin qravitasiya formasıdır – onun maddi daşıyıcısı virtual qravitonlar olub müxtəlif cisimlərin qarşılıqlı təsirindən törəyir; 2) Zəif qarşılıqlı təsirlərdir – maddi daşıyıcısı neytrino olan həmin hərəkət forması neytron, radioaktiv nüvə və mezonların parçalanması zamanı neytrinin udulması və qarşılıqlı təsirindən yaranır; 3) güclü qarşılıqlı təsirlərdir – maddi daşıyıcısı müxtəlif elementar hissəciklər və atom nüvələri olan həmin hərəkət forması əsasən elementar hissəciklərin qarşılıqlı çevrilməsi proseslərini əhatə edir; 4) Elektromaqnit qarşılıqlı təsirlərdir – maddi daşıyıcısı elektrik yükünə malik elementar hissəciklər olan bu hərəkət forması elektrik və maqnit sahələrində baş verən qarşılıqlı təsirlərdən törəyir.

Hərəkət formalarının təsnifatına edilən düzəlişlər deyilənlərlə bitmir. Akademik B.M.Kedrov fiziki, kimyəvi, bioloji hərəkət formlarını qarşılıqlı müqayisə edərək hərəkətin geoloji formasını əsaslandırır. Onun fikrincə hərəkətin geoloji forması mexanikanın, fizikanın, kimyanın elə sintezidir ki, o, bütövlükdə götürüldükdə bizim planetin həddlərində istənilən kosmikcəsin çərçivəsinə müvafiq sürətdə həyata keçir və qeyri-üzvi mütəşəkkillər: minerallar, dağ və daş meydana çıxır. Geoloji hərəkət formasının daşıyıcıları yalnız yerin lokal və ya regional şəkildə götürülən sahələri, ayrı-ayrı dağ cinsləri və s. deyil, habelə v78 global sistem təşkil edən bütün Yer cisimləridir. Bu cür iahid sistem isə; birincisi, planetin nüvə, mantiya və qabıqdan ibarət olan bütün əsas hissələrinin qarşılıqlı təsir və vəhdətinin; ikincisi, yer qabığı cisimlərinin aqreqat hallarının dəyişməsi (atma, hidro və metosfera) əlaməti ilə differensiasiya olunduğu əsas sahələrinin vəhdət və qarşılıqlı təsirini, üçüncüsü, onun üzərində fiziki-coğrafi və bioloji amillərin və bununla da qeyri-üzvi təbiətlə üzvi təbiətin (biosferanın) qarşılıqlı təsirinin olmasını tələb edir¹³³. Bu fikrə

¹³³ Бах: *Б. М. Кедров*. Предмет и взаимосвязь естественных наук, М., 1967, с. 401—402.

digər müəlliflər də tərəfdar çıxırlar¹³⁴. Y.A.Kurajkovskaya isə geoloji hərəkət formasının mövcudluğuna istinadən belə nəticəyə gəlir ki, həmin forma yalnız Yer tipli planetlərdə mövcud olduğundan, genetik nöqtəyi-nəzərdən ona qədər mövcud olan hərəkət forması olmalıdır. Bu cür hərəkət formasını o, planetlərin formalaşması, onların cisim olmaq etibarını ilə tərkib və quruluşunun qanunauyğunluqlarını əhatə edən *planetar hərəkət* (kursiv bizimdir – V.P.) forması adlandırır.¹³⁵ Prof S.T.Melyuxin planetar hərəkət formasına yalnız Yer səthində baş verən prosesləri deyil, qalaktikalarda, metaqalaktikada baş verən prosesləri, habelə qırmızı spektr yerdəyişməsinə və i. a. aid edir¹³⁶.

Akademik A.İ.Oparin təbiətdə materiyanın hərəkət formalarından danışarkən materiyanın iki struktur formasına uyğun olaraq hərəkətin abiogen və biogen formalarından danışır¹³⁷. Müəlliflərdən bir qismi isə hərəkətin təfəkkür və kibernetika formaları olduğunu iddia edirlər¹³⁸. Məsələn, N.Məlikov, M.N.Rutkeviçin “P.Yüür öz-özlüyündə materiyanın hərəkəti deyildir”¹³⁹ fikrini tənqid edərək göstərir ki, şüurun ictimai inkişafın məhsulu olmasına, habelə onun tarixən hərəkət və inkişafına nəzərən demək olar ki, o özünəməxsus xarakterə

¹³⁴ Бах: П. В. Попов, В. Г. Виноградов. Основные формы движения материи и их соотношение, М., 1967, сәһ. 60—63.

¹³⁵ Бах: ж. «В.опросы философии», М., № 12 1964, сәһ. 132.

¹³⁶ Бах: Марксистско-ленинская философии. Диалектический материализм М., 1967, сәһ. 49—50.

¹³⁷ Бах: А. И. Опарин. Жизнь ее соотношение с другими формами движения материи. В. сб. «Очерк диалектики живой природы», М. 1963, сәһ. 25; его же «Жизнь, ее природа, происхождение и развитие» М., 1968, сәһ. 31—135.

¹³⁸ Бах: Б. М. Кедров. Предмет и взаимосвязь естественных наук, сәһ. 267. и далее; Н. Меликов. Философский анализ физических данных о движении материи, Баку, 1968, сәһ. 39.

¹³⁹ Бах: М. Н. Руткевич. Формы движения материи, сознание и кибернетика в сб. «Философские вопросы физики и химии», Свердловск. 1959.

malik olan hərəkət formasıdır¹⁴⁰. Bizim fikrimizcə, bu cür iddiaya heç cürə haqq qazandırmaq olmaz. Əvvələn, yuxarıda göstəriləndiyi kimi, hər bir hərəkət formasının özünəməxsus, müstəqil maddi daşıyıcısı olmalıdır. Bu cəhətdən şüurun müstəqil təcrid olunmuş maddi daşıyıcısı yoxdur. O, inikasin ən yüksək forması olan idrak kimi insanın maddi: aləmlə müxtəlif qarşılıqlı əlaqə və fəaliyyətindən törəyir. Bu qarşılıqlı fəaliyyətdən kənarda, xüsusi maddi daşıyıcısı olan təfəkkür hərəkətindən danışmaq olmaz. İkincisi, şüur bütün hallarda inikasin aşağı formalarından onunla fərqlənir ki, o ictimai mahiyyət daşımaqla ictimai şüur kimi formalaşdığından, onu əsasən istehsal üsullarının ümumiliyində təzahür edən ictimai hərəkət formasından ayırmaq qəti mümkün deyildir. Bu ictimai hərəkət formasının məzmunca kasıblaşdırılmasına gətirib çıxara bilər. Çünki ictimai hərəkət formasını təfəkkürsüz, şüursuz, bir sözlə, qeyri-mütəşəkkil şəkildə düşünmək olmaz. Marksizm klassikləri də heç vaxt şüurun xüsusi hərəkət forması olduğunu göstərməmişlər. F.Engelsin “Təbiətin dialektikası” əsərində dəfələrlə dəyişikliyin təfəkkürü də əhatə etməsi haqqındakı məlum fikri də təfəkkürün hərəkət forması olması mənasında deyilməmişdir. F.Engels həmin fikirlə bir tərəfdən hərəkətin universallığına vurğu etmiş, digər tərəfdən isə təfəkkürlə baş verən dəyişiklərin ictimai mahiyyətini, çox hallarda isə ictimai hərəkət formasının olduğunu göstərmək istəmişdir¹⁴¹.

Hərəkət formaları haqqında təbiətşünas və filosofların baxışlarının müxtəlifliyi çox hallarda isə həmin baxışların bir-birinə zidd olması göstərir ki, elmi biliyin inkişafının müasir səviyyəsində bu barədə qəti fikir söyləmək, qərarlaşmış hamı tərəfindən bəyənən təsnifat vermək olduqca çətindir. Bizcə, yuxarıda deyilən müxtəlif nöqtəyi-nəzərləri bir-bir sadalayıb hansının düzgün, hansının səhv olduğunu deməkdənsə-əksəriyyət tərəfindən qəbul edilən və materiyanın quruluş etibarını ilə

¹⁴⁰ Bax: N. Məlikov. Göstərilən əsəri, səh.39

¹⁴¹ Bax: F.Engels. Təbiətin dialektikası, səh.50, 19-20

mövcudluq və inkişaf xüsusiyyətlərini daha düzgün əks etdirən təsnifatını qəbul etmək daha məqsədəuyğundur. Filosof və təbiətşünasların əksəriyyəti hərəkət formalarını materiyanın quruluş formalarına uyğun olaraq üç növə ayırırlar: 1) Qeyri-üzvi hərəkət forması; 2) üzvi hərəkət forması; 3) İctimai-mütəşəkkil hərəkət forması. Hərəkətin ümumi şəkildə təsnif edilən həmin formaları daxilində saysız hesabsız hərəkət növləri yerləşir və onlar öz keyfiyyət spesifikasiyinə görə materiyanın digər quruluş səviyyələrinə xas olan dəyişikliklərdən fərqlənir. Hərəkət formalarının bu cür təsnifatı zamanı: 1) hərəkət forması və qarşılıqlı təsirin ümumiliyi dərəcəsi və onun materiyanın növündən asılılığı; 2) həmin hərəkət formasına da olan bütün əlaqə və qarşılıqlı təsirlərin bir ümumi qanunauyğunluğa tabe olması; 3) hərəkətin daşıyıcısı olan obyektlərin spesifik xüsusiyyətləri; 4) yuxarı hərəkət formalarını daha sadə hərəkət formalarından təşəkkül tapması və inkişafının tarixiliyindən ibarət olan dialektik prinsiplərinə riayət etmək lazımdır. Belə olduqda, hərəkət formalarının ümumilik dərəcəsi, onların genetik və quruluş cəhətdən vəhdəti, habelə hərəkət formalarının qarşılıqlı təbəçiliyində təzahür edən subordinasiyası aşkar edilmiş olar¹⁴².

Hərəkət və onun müxtəlif formalarının müasir elmi biliklərin inkişafı səpkisində aparılan təhlili göstərir ki, mürəkkəb və ziddiyyətli bir proses olmaqla insanın ob aləmin daha dərin mahiyyətlərinə nüfuz etməsini ifadə edir. Bu isə birinci qəbilli mahiyyətlərdən ikinci, üçüncü və qıralı mahiyyətlərə doğru getməkdən ibarət olan bir prosesdir. Həmin prosesin hər bir anı, hər bir pilləsi bir tərəfdən, idrakın müxtəlif səviyyələrində insanın hərəkət və onun formaları haqqında təcrübəsinin və elmi biliyi səviyyəsinin sintezləşdirilməsi, ümumiləşdirilməsidir, digər tərəfdən isə qərarlaşmış elmi biliklər əsasında yeni idrak fəaliyyətinə başlamaq üçün çıxış

¹⁴² Вах: С.Т. Мелюхин. Материя в ее единстве, преемственности и развитии, М., 1966, сәһ. 101.

nöqtəsidir. Hərəkət formaları haqqındakı insan biliklərinin tarixi təkamülünün idrakı və metodoloji əhəmiyyəti də məhz bundadır.

F.ENGELS Ç.DARVİN TƏLİMİNİN DİALEKTİK MATERIALİZM ÜÇÜN ƏHƏMİYƏTİ VƏ ONUN MEYDANA GƏLMƏSİNİN İCTİMAİ-İQTİSADI ƏSASLARI HAQQINDA

Məlum olduğu kimi üzvi aləmin tarixi təkamülü inkişafı və bu inkişafın qanunları haqqında materialın təlimin əsasını məşhur ingilis alimi Ç.Darvin (1832) qoymuşdur. Onun bu materialist təlimi XIX təbiətşünaslıqda elmi materialist fikrin ən mühüm nailiyyətlərindən biri olub, canlı təbiəti materialistcəsinə anlamaq üçün dialektik və tarixi materializmin yaradıcıları K.Marks və F.Engelsə təbii-elmi əsas vermişdir. Üzvü aləmin təkamülü haqqında elmin Darvin tərəfindən əsaslandırılması və öz dövründəki biologiya elminin nailiyyətləri sübuta yetirilməsi metafizika ilə idealizmin əsiri bioloq və filosofları hər cür vitalist¹⁴³ nəzəriyyələrdən əl çəkməyə və bioloji problemlərin həllini ancaq maddi aləmin obyektiv qanunlarının dərk olunması yolu ilə axtarmağ məcbur etmişdi. Bu elmi kəşf, bir tərəfdən, materialist biologiya elminin yaranıb inkişaf etməsində mühüm rol oynamışdısa digər tərəfdən, o, F.Engelsin dediyi kimi, “təbiətdə baş verən proseslərin qarşılıqlı əlaqəsini dərk etmək”də¹⁴⁴, və deməli dialektik materializmin təşəkkül tapmasında təbi-elmi əsas rolunu oynamışdır. F.Engels yazır: “...İlk dəfənin rabbitəli şəkildə verdiyi belə bir sübut sayəsində ki, əsasın özü də istisna edilməməklə indi bizi əhatə edən mühüm orqanizmlər, ibtidada bir hüceyrəli olan az miqdar rüşeymlərin

¹⁴³ *Vitalizm latınca yunan sözündən olub, «həyati quvvə»: Vitalizmə görə həyatın mahiyyətini dərk etmək mümkün deyildir. «həyat» ilahi başlanğıcdır.*

¹⁴⁴ *K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 390.*

uzun müddət inkişaf prosesi nəticəsində meydana gəlmişdir, həmin rüseymlər isə yenə də kimyəvi yolla törəmiş plazmadan və ya zülaldan əmələ gəlmişdir”¹⁴⁵.

F.Engels metafizik təfəkkür tərzini tənqid edərək proseslərə dialektik yanaşmanın və dialektik metodun xarakteristikasını verərkən də Ç.Darvinin təkamül təliminin metafizik təfəkkür tərzini sarsıtmaqda rolunu yüksək qiymətləndirmişdir. F.Engels yazır: “Təbiət dialektikanın məhək daşdır və bu məhək daşı üçün çox zəngin və gündən-günə daha artıq material verən müasir təbiətşünaslıq bununla sübut etmişdir ki, təbiətdə hər şey nəticə etibarını ilə metafizik yolla deyil, dialektik yolla baş verir, təbiət həmişə eyni şəkildə və həmişə təkrar olunan bir dairə içərisində hərəkət etmir, həqiqi bir tarix keçirir. Burada hamıdan əvvəl Darvini göstərmək lazımdır; o, indiki bütün üzvi aləmin, nəbatat və heyvanatın və deməli, insanın da milyon illər davam edən inkişaf prosesinin məhsulu olduğunu sübut edərək, təbiətə olan metafizik baxışa ən quvvətli zərbə vurmuşdur”¹⁴⁶.

Ç.Darvin özünün elmi səyahətləri zamanı bitki və heyvanlar aləmi haqqında topladığı empirik materiallar əsasında belə nəticəyə gəlmişdi ki, “bitki və heyvan növləri sabit deyil, dəyişkəndir”¹⁴⁷. Bu fikri söyləyərkən o, özünün təkamül nəzəriyyəsinin əsasında duran üç mühüm amili nəzərə almışdır: 1) irsiyyət; 2) dəyişkənlik; 3) seçmə. Bu maddi amillərin müəyyən edilməsi və elmi şəkildə əsaslandırılması sayəsində təkamül biologiyasında əsaslı çevriliş edildi, indi orqanizmlərin heç bir ilahi qüvvə tərəfindən deyil, təbii seçmə yolu ilə əmələ gəlməsinin təbiəti və fəaliyyət mexanizmi aşkar edildi.

Görkəmli təbiətşünas K.A.Timiryazevin göstərdiyi kimi, Ç.Darvinin təkamül nəzəriyyəsidəki bu ideyalar hər şeydən əvvəl irsiyyət və dəyişkənlik arasındakı tamamilə bir-birinə zidd olan münasibətlərə aid edilə bilər. Çünki bu sahədə “darvinizm

¹⁴⁵ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 391.*

¹⁴⁶ *Yenə orada, səh. 127-118*

¹⁴⁷ F. Engels. *Anti-During, Bakı, 1967, səh. 65.*

işin əslində mövcud olanlardan çıxış edir”¹⁴⁸, və göstərir ki, “eyni növdən olan heyvan və bitkilərdə seçmə nəticəsi olaraq süni surətdə əmələ gəlmiş fərqlər hamının müxtəlif hesab etdiyi növlərdə təsadüf edilən fərqlərdən daha böyükdür. Beləliklə, bir tərəfdən, növlərin dəyişkənliyi müəyyən dərəcədə sübut edilmiş, digər tərəfdən də sübut edilmişdir ki, müxtəlif növ əlamətlərinə malik olan orqanizmlərin əcdadı bir ola bilər. Sonra Darvin tədqiqat aparıb təbiətin özündə elə səbəblər olduğunu tapmağa çalışmışdır ki, zaman keçdikcə seleksiyaçının heç bir şüurlu və məqsədli təsiri olmadan – bu səbəblər, süni seçmə vasitəsilə canlı orqanizmlərdə yaradılan dəyişikliklərə bənzər dəyişikliklər yaratmış olsun. Darvin bu səbəbləri təbiətin yaratdığı rüşeymlərin çox böyük miqdarda olması ilə, həqiqət də böyüyüb yetkinləşən orqanizmlərin az miqdarda olması arasındakı uyğunsuzluqda tapmışdır. Hər bir rüşeym inkişaf etməyə çalışdığına görə, bir zərurət olaraq yaşamaq uğrunda mübarizə əmələ gəlir ki, bu da təkcə bilavasitə fiziki mübarizə və ya birbirini yemək şəklində deyil, hətta bitkilərdə də müşahidə edilə bilən kimi, yer və işıq uğrunda aparılan mübarizə şəklində də meydana çıxır. Aydın ki, bu mübarizədə böyüyüb yetkinləşmək və törəyib artmaq imkanına ən çox o fərdlər nail olur ki, onların yaşamaq uğrunda mübarizədə, cüzi olsa da, hər halda əlverişli bir fərdi xüsusiyyəti vardır. Ona görə də, bu cür fərdi xüsusiyyətlər nəsildən-nəslə keçməyə, eyni növə mənsub olan bir çox fərdlərdə təsadüf edildikdə isə, bir dəfə götürülmüş istiqamətdə irsi toplanma yolu ilə artıb qüvvətlənməyə meyl edir. Bu cür xüsusiyyətlərə malik olmayan fərdlər isə, əksinə, yaşamaq uğrunda mübarizədə asanlıqla məhv olub tədricən aradan çıxırlar. Beləliklə, növlər təbii seçmə yolu ilə, ən çox uyğunlaşanların yaşaya bilməsi yolu ilə dəyişilir”¹⁴⁹.

Ç.Darvinin təkamül-təlimində marksizm fəlsəfəsinin təbii-
elmi əsası rolunu oynayan daha bir mühüm cəhət vardır. Bu

¹⁴⁸ K. A. Timirlzev. *Soc., m. IX, səh. 110.*

¹⁴⁹ F. Engels. *Anti-During, səh. 65—66.*

ondan ibarətdir ki, Ç.Darvin öz səlflərindən fərqli surətdə üzvi aləmin tərəqqisini uyğunlaşma prosesinin (adaptasiyakenez) nəticəsi hesab etmişdir. Onun fikrincə, yeni-yeni bitki və heyvan növlərinin meydana gəlməsi, beləliklə də bu sahədə yüksələn inkişaf və tərəqqi, uyğunlaşma prosesinin əksliyi kimi deyil, məhz uyğunlaşma təkamülünün nəticəsində ola bilər. F.Engels yazır ki, “Darvin təbii seçmədən danışarkən, ayrı-ayrı fərdlərdəki dəyişiklikləri doğurmuş səbəbləri nəzərə almır və hər şeydən əvvəl, bu kimi fərdi fərqlərin necə yavaş-yavaş müəyyən bir irq, yarım növ və ya növ əlamətlərinə çevrildiyindən bəhs edir. Darvini, hər şeydən əvvəl, məşğul edən cəhət o qədər də bu səbəbləri tapmaq məsələsi deyildir, ...onu ən çox məşğul edən məsələ bu səbəblərdən doğan nəticələrin möhkəmləndiyi, sabit bir əhəmiyyət kəsb etdiyi rəşional formanı tapmaqdır”¹⁵⁰.

Beləliklə, Ç.Darvin üzvi aləmin tərəqqisini, ümumiyyətlə ayrı-ayrı fərd və növlərin inkişafının əsasında duran amillərdən sərf-nəzər etməklə irsiyyət və mühitə uyğunlaşmadan ibarət ümumi amilə müncər etməklə, onu ümumi təkamül qanunauyğunluğu adlandırmaqla təbii seçməni materializm mövqeyindən izah etmiş, idealizmi bu sığınacağından da qovmağa təbii-elmi əsas vermişdir.

Ç.Darvinin irsiyyət və dəyişkənlik probleminin həlli əsaslanan təkamül təlimi onun fəlsəfi mövqeyinin təbii-elmi materializm mövqeyi-olduğunu deməyə əsas verir. Bu fəlsəfi mövqə nə qədər ziddiyyətli olsa da, canlı aləmin çox mürəkkəb əlaqə və münasibətlərini izah etməyə imkan yaradır. Akademik B.L.Astaurov düzgün qeyd edir ki, “Darvinin təbii seçmə nəzəriyyəsi üzvi makroaləm haqqında artıq topdanmış saysız miqdarda bilikləri kur şölə ilə işıqlandırdı... O təkzib edilməz sübutla, süni mənasız surətdə mifoloji, teoloji və teleoloji surətdə şərh olunan hər şeyi təbii səbəblərlə izah etdi...”¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Yeia strada, səh. 67.*

¹⁵¹ *Bax: «Журнал обьден биологii», 1965, м. XXVI, №5, səh. 522.*

Marksizm klassikləri Ç.Darvinin təkamül təliminə yüksək qiymət vermiş, müxtəlif irticaçı təbiətşünas və filoloqlara qarşı mübarizə apararkən onun irsinə dəfələrlə müraciət etmiş, onun təlimindəki cüzi nöqsanları şişirtərək təbii-elmi materializmə qarşı mübarizə edənləri ciddi tənqid etmişlər. Bunu F.Engelsin Ç.Darvinlə Dürinqi müqayisə edərək ona verdiyn qiymətdən də aydın şəkildə görmək olar: “Bütün biologiyadan götürdüyü minlərlə faktı yalnız müqayisə etmək, qruplaşdırmaq və tədqiq etmək deyil, habelə öz sələflərinin ən kiçiklərindən də hər birinin adını, hətta öz şöhrətinə toxunan hallarda da fərəhlə qeyd edən son dərəcədə təvazökar Darvini, heç bir şey verməyən, lakin başqalarının yaratdıqlarına xor baxan və... lovğa Dürinqlə müqayisə etdikdə, Darvin nə qədər də böyük simadır”¹⁵².

Təkamül təlimi haqqıdakı bu qısaca izahsızdan da aydın olur ki, bütün başqa təlimlər kimi, üzvi alamin tarixi inkişafı qanununu kəşf edən və bioloji problemlərin həllini “ilahi qüvvə” də deyil, ancaq maddi qanunların dərk edilməsi prosesində görən Darvin təliminin yaranması heç də təsadüfi deyildir. Təbiət hadisələrinin qanunauyğunluğunun ümumi əlaqəsindən bəhs edən bu təlim müvafiq ictimai – iqtisadi şəraitdə meydana gəlmişdir və bunun özünə məxsus təbii-elmi müqəddəm şərtləri olmuşdur. Məhz buna görə də Darvin təliminin yaranmasında və onun inkişaf etməsində mühüm rol oynayan bu ictimai-iqtisadi şəraiti ətraflı surətdə öyrənməyin çox böyük əhəmiyyəti vardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, XVII əsrin ortalarında İngiltərədə baş verən burjua inqilabı dünya tarixində ən mühüm hadisələrdən biri idi. Bu inqilab, kapitalizmin inkişafı üçün əlverişli şərait yaratdı, onun inkişafını ləngidən feodalmanəələrini və kilsənin hökmranlığını aradan qaldırdı, nəticə etibarilə bu yeni ictimai-iqtisadi quruluşun (yəni kapitalizmin) İngiltərədə bərtərar olmasına gətirib çıxartdı.

İngiltərədə yeni bir dövrə qədəm qoymuş olan kapitalizmin qərarlaşması ilə məhsuldar qüvvələr inkişaf edir, həmçinin

¹⁵² F. Engels. *Anti-Dürinq*, səh. 345.

istehsalın, texnikanın və elmin inkişafı üçün ciddi tələbat yaranırdı. Bu zaman ingilis kapitalistləri mühüm texniki ixtiraları (mexaniki əyricilik, toxuculuq və xüsusən ilk buxar maşınını) istehsalata, ilk növbədə toxuculuq sənayesinə tətbiq edirdilər. Bu da toxuculuq sənayesinin mexanikləşməsinə, gətikcə maşın əməyinin əl əməyi üzərində qələbə çalmasına, fəhlə əməyinin sənətkar əməyinə nisbətən daha məhsuldar olmasına, istehsalın sürətlə artmasına və daha doğrusu sənayedə inqilabi çevrilişin baş verməsinə səbəb olmuşdu. XIX əsrin sonuncu illərində İngiltərədə sənaye çevrilişi başa çatdıqdan sonra, maşınla istehsal etmək üsulu əməyinin, fabrika işə sənət və manufakturanın üzərində qələbə çalır. Bütün bunlar işə öz növbəsində sənətkarların kütləvi sürətdə müflisləşməsinə, kəndli torpaqlarının zorla əllərindən alınmış, iri torpaq sahiblərinin əllərinə keçməsinə, miqdarı gündən-günə artan işsizlər ordusunun yaranmasına səbəb olmuşdu. F.Engels həmin dövrü xarakterizə edərək göstərir ki, bu zaman əl əməyi öz yerini bir-birinin ardınca maşın əməyinə verirdi. Əl əməyinə əsaslanan manufaktura istehsalının iri maşınlı sənaye istehsalı ilə əvəz olunması təkcə sənaye sahəsində deyil, eyni zamanda ölkədə ictimai-iqtisadi şəraiti dəyişdirmiş və bir tərəfdən, mühüm texniki ixtiraların bəhrəsini mənimsəyən burjuaziya, digər tərəfdən, işə istehsal vasitələrindən məhrum olmuş proletariat sinfinin meydana gəlib, onun formalaşmasına səbəb olmuşdu. İngiltərədə baş verən sənaye inqilabı iri fermer təsərrüfatının daha da inkişaf etməsinə və gələcəkdə yeni-yeni ölkələrin ələ keçirilib müstəmləkələrə çevrilməsinə səbəb olur. Bütün bunların nəticəsində iqtisadi cəhətdən çox inkişaf edən İngiltərə sənaye və “dünya emalatxanası” olan ən qabətci kapitalist ölkəsinə çevrildi.

Hələ başqa ölkələrdən çox əvvəl İngiltərədə kapitalizmin sürətlə inkişafı ölkədə şəhərlərin intensiv sürətdə artmasına, fabrik-zavodların, limanların tikilməsinə, dəmir və şosse yollarının çəkilməsinə səbəb oldu. Deməli, kapitalist istehsalının

tələbatı elmi biliklərin toplanması prosesinə səbəb oldu, bu da mexanika, riyaziyyat, fizika, kimya, təbiət elmlərinin inkişaf etməsinə, bir sözlə ictimai həyatın yeni bir inkişaf pilləsinə qalxmasına gətirib çıxartdı. Əlbəttə, ölkədə sənayenin sürətlə inkişafı, xammala, əhalisinin miqdarı mütəmadiən artan şəhər və qəsəbələrin isə ərzaq məhsullarına olan tələbatını durmadan artırırdı. Bu zaman İngiltərənin kənd təsərrüfatı məhsulu inkişaf etməkdə olan sənayenin və gündən-günə artan şəhər əhalisinin tələbatını özünün kəmiyyəti və keyfiyyəti etibarlı ilə ödəyə bilmirdi. Buna görə sənayenin inkişafı yeni xammal mənbəyi olan müstəmləgələrin tutulmasını və kənd təsərrüfatı istehsalının köçündən dəyişərək, sənaye və əhalinin inkişaf sürəti ilə ayaqlaşmasını tələb edirdi. Bu isə öz növbəsində bol məhsul verən yeni bitki və heyvan növlərinin yetişdirilməsi və onların inkişafı üçün mühüm bir təkan oldu.

Hələ Ç.Darvindən çax əvvəl əkinçilər və heyvanlat mövcud bitki növləri və heyvan cinsləri ilə heç də kifayətlənmirdilər. Onlar əsrlər boyu bitki və heyvan növlərinin nəsil-dən-nəslə keçərək, təbiətdə olmayan, lakin bol məhsul verən yeni bitki və heyvan növlərini yetişdirmiş və onların nəslinin daim artırmaqla məşğul olmuşlar. Hələ Ç.Darvin yaşadığı dövrdə sürətlə inkişaf edən kapitalist istehsalı çoxlu miqdarda müxtəlif mədəni bitki növləri və ev heyvanlarının cinslərinin yetişdirilməsini tələb edirdi. Buna görə XVIII əsrin ortalarından başlayaraq, İngiltərədə kənd təsərrüfat bitkilərinin yeni növlərini, yaxşı taxıl toxum növlərini (N.Qollet, Le-Kuter və başqaları) və damazlıq heyvan cinslərini (R. Bekvella, Kollenqov qardaşları, Betsa, Buesa və başqaları) yetişdirmişdilər. Bu zaman seleksiya işində məşhurlaşmış olan İngiltərə seleksionerləri, heyvandarları çoxlu miqdarda bol məhsul verən dəni arpa, buğda, vələmir, giləmeyvə, tərəvəz, bəzək və s. bitkiləri, qaramal, qoyun, donuz, qoşqu, yük, minik atları, ev heyvanları toyuq, göyərçin və s. heyvan, quş cinsləri yetişdirmək işində böyük müvəfəqyyətlər qazanmışdılar. Xüsusən İngiltərədə qoyunların miqdarı keçən

əsrin 30-cu illərinin sonunda 34 milyon başa çatmışdı. Hətta o zaman belə bir üstünlüyə malik olan ingilis seleksionerləri özlərini yetirdikləri mədəni bitki növləri və ətlik, südlük, yunluq, balıq, heyvan cinsləri üçün başqa yerlərdən sifariş qəbul etmişlər. F.Engels göstərir ki, bu zaman dünyanın heç bir ölkəsində İngiltərədəki qədər yeni bitki növləri və yeni çinsləri yetişdirilməmişdir. Engels yazır: “Bu öz ölkəsində daha da inkişaf etdirmək üçün Darvin II və bitki yetişdirib artırmaqdan yaxşı bir müşahidə görməmişdi. Məhz bu cəhətdən İngiltərə klassik bir ölçədir”. Aydınır ki, İngiltərədə növ və cinslərin seleksionerlər tərəfindən gündən-günə təkmilləşdirilməsi bir daha bitki və heyvan növlərinin irsiyyət və dəyişkənliyini sübut edən amillərdən biri olub, Darvinə nəzəri ümumiləşdirmələrdən ötrü çoxlu miqdarda zəngin empirik materiallar verirdi. İngiltərə seleksionerləri bu mühüm məsələni, (yəni bitki və heyvan növlərinin dəyişkənliyi məsələsini – F.X.) unutmuş və demək olar ki, onunla qəti surətdə maraqlandıqlar. Lakin buna baxmayaraq, bitki və heyvan növləri dəyişkənliyinə dair ildən-ildə külli miqdarda materiallar toplanırdı. Darvin belə bir dövrdə yaradıcılıq fəaliyyətinə başlayır.

Bu zaman Avropanın başqa dövlətlərinə nisbətən İngiltərə sənaye və kənd təsərrüfatı sürətlə inkişaf edirdi. IX keçmədən ölkədə sənaye və ticarət kapitalizminin inkişafı təkcə sənaye sahəsində deyil, eyni zamanda ictimai şüur formalarında da dəyişiklik yaradır. Odur ki, mənfəət ardınca qaçan ingilis kapitalistləri meydana gəldikdən gündən etibarən istehsalın genişlənməsinə, texnikanın ümumilləşdirilməsinə, təbiət elmlərinin inkişafına, təbiətin qanunlarının öyrənilib istehsalata tətbiq edilməsinə daha məhsuldar bitki və heyvan növlərinin yetişdirilməsinə müstəmləkə və bazarların tutulmasına çalışırdılar.

Buna görə də dənizçilik sahəsindəki üstünlüyünə,” özünü iqtisadi qüdrətinə arxalanan, müstəmləkəsiz yaşaya bilməyə və bəşəriyyəti öz pul kisələrinə qul etmək istəyən İngiltərə

hökuməti Cənubi Amerikanın Şərq və Qərb sahillərinin topoqrafik, hidroqrafik xəritəsini çəkmək və yerin xronometrik, heliosentrik ölçüsünü müəyyənləşdirməkdən ötrü çox böyük olmayan hərbi “Bitl” gəmisini beşillik dünya səyahətinə göndərmək üçün hazırlayırdı. Aydındır ki, İngiltərə hökumətinin “Bitl” gəmisini dünya səyahətinə göndərməsində əsas məqsədi heç də yerin xəritəsini çəkmək və onun ölçüsünü müəyyənləşdirmək deyildi. Sənaye və ticarət kapitalizminin sürətlə inkişafına başlamış İngiltərə yeni xammal mənbəyi olan müstəmləkələr, bazarlar ələ keçirməkdə, müxtəlif ölkələrin təbii zənginliklərini, bitki və heyvanlar aləmini öyrənməkdə, daha doğrusu Sakit okeandakı ən böyük adaları tədqiq etməkdə məqsədi – gələcəkdə işğalçılıq müharibələrini daha da genişləndirmək üçün lazımı məlumatlar toplamaqdan ibarət idi. Milyonlarla zəhmətkeşlərin bədbəxtliyi və fəlakəti üzərində öz firavan həyatlarını qurmağa çalışan İngiltərə kapitalistləri, dünyanın hər tərəfində olan müstəmləyə gələrini daim öz əsarəti altında saxlamaq üçün, buraya tez-tez ticarət və hərbi məqsədlə gəmilər göndərirdilər. Eyni zamanda bu gəmilərdə müstəmləkə ölkələrinin bitki və heyvanlar aləmini ətraflı surətdə öyrənmək üçün təbiətşünas alimlər də iştirak edirdilər.

Bu zaman hələ gəncliyindən üzvi aləmin sirrlərini aşkara çıxarmağa çalışan Darvin, elm aləmində bacarıqlı tədqiqatçı və təbiətşünas alim kimi tanınmışdı. O, özünün ən yaxın dostu, məşhur ingilis botaniki professor C.S.Henslonun köməkliyi ilə “Biq” gəmisinə bacarıqlı bir təbiət kimi qəbul edilmişdir. Darvinin “Biq” gəmisindəki səyahəti beş il, yəni 27 dekabr 1831-ci ildən 2 oktyabr 1836-cı ilə kimi davam etdi. O, Cənubi Afrikanın, Avstraliyanın Hindistanın, Cənubi Amerikanın şərq və qərb sahillərində, bu ölkələrə yaxın olan Azər, Yaşıl, Musa, Qalpaqos, Haiti, Yeni Zelandiya, Tasmaniya, Madaqaskar, Müqəddəs Yelena, Vozneseniya və s. adalarda dünya səyahətində olmuşdur. Darvin səyahətdə olduğu bu yerlərin təbiətini, bitki və heyvanlar aləmini, yer altından çıxan heyvan

qalıqlarını ətraflı surətdə öyrənmiş və çoxlu miqdarda kolleksiyalar (yəni material F.X.) toplayaraq İngiltərəyə göndərmişdi. O, təbiət topladığı məlumatları, yer altından çıxan heyvan qalıqlarını, əkinçilərin, heyvandarların təcrübəsini və bioloji elminin nailiyyətlərini düzgün təhlil edərək belə qərara gəldiki, müasir bitki və heyvan növləri heç də yenidən yaranmışdır. Darvinə görə bu bitki və heyvan növləri vaxtı ilə gülüb getmiş olan bitki və heyvanların nəslindən olaraq, Ninsrgensiya (yəni orqanizmlərin əlamətlərindəki ilk dəfə çətinliklə gözə çarpan fərqlənmələrin ayrılması və güclənməsi) yolu ilə onlardan əmələ gəldiyini, növün tarixi təkamül prosesində meydana çıxdığını və bu prosesin dayanmadığını və davam etdiyini göstərir. Buradan aydın olur ki, Hürvinin “Biq” də etdiyi dünya səyahəti, onda üzvi aləmin dəyişkənliyi və onun inkişafı fikrini oyatmış, bir təbiət kimi inkişaf etməsində və özünün təbii seçmə qanununu inkişaf edərək, üzvi aləmin təkamülü nəzəriyyəsini materialist işinə işləməsində mühüm rol oynamışdır. Buna görə fakt milyoneri olan Darvin, elmdə etdiyindən daha çox özünü “Biq”də etdiyi dünya səyahətinə borclu hesab etmişdi. O, bu gəhətin onun həyatında çox böyük əhəmiyyəti olması barəsində belə demişdir: “Biq” də səyahət mənim bütün gələcək həvəs və fəaliyyət yolumu müəyyən edən ən mühüm hadisələrdən biri olmuşdur”. Ç.Darvin paleontoloji, geoloji, ekoloji, coğrafi sahədəki tədqiqatlarına, əsrlər boyu bitkiçilərin və heyvandarların əldə etmiş olduğu təcrübələrini və biologiya elminin o zamankı nailiyyətlərinə əsaslanaraq, ilk dəfə canlı təbiət hadisələrinin elmi-materialist -izahını vermişdir.

Deməli, biologiya elmləri tarixində üzvi aləmin təkamülü prosesini, bitki və heyvan növlərinin daim dəyişməkdə və inkişaf etməkdə olduğunu, çətin şəraitin təsiri ilə onların birbirindən uzun illər boyu davam edən təbii-tarixi inkişaf prosesi nəticəsində əmələ gəldiyini ancaq materialistcəsinə həll etmək kortəbii dialektik Ç.Darvinə müyəssər oldu. Onun bu xidmətinə marksizm-leninizm baniləri K.Marks, F.Engels, V.İ.Lenin

yüksək qiymət verib qeyd etmişdir ki, Darvin üzvi aləmin uzun sürən tarixi inkişafın məhsulu olduğunu sübut edərək, təbiətdəki dini-idealist görüşlərə ən ağır zərbə endirmiş və özünün materialist təkamül təlimini yaratmışdır. Kapitalizmin inkişaf xəttinin məhsulu olan Ç.Darvinin təkamül təliminin yaranmasına İngiltərədə o dövrdəki ictimai-iqtisadi şərait (sənaye inqilabı, əqrar çevrilişi və seleksiya işinin sürətlə inkişafı) səbəb olmuşdur.

F.ENGELS İCTİMAİ İDRAKIN SPESİFİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ HAQQINDA

Dialektik materializmin idrak nəzəriyyəsinin tərkib hissələrindən birisini təşkil edən ictimai idrakın spesifik xüsusiyyətlərinin şərhindəki F.Engelsin misilsiz xidmətini düzgün başa düşmək və qiymətləndirmək üçün hökmən onun yaşadığı dövrün ictimai-siyasi hadisələrini nəzərdən keçirmək, həmin dövrdə elmi biliklərin xüsusilə də nəzəri-fəlsəfi biliklərin inkişafı səviyyəsini təhlil etmək lazımdır. Məsələyə bu cür yanaşdıqda aydın olur ki, ümumiyyətlə varlıq və idrakın ən mühüm metodoloji prinsiplərini, xüsusilə ictimai idrakın spesifik xüsusiyyətlərini, onun başlıca funksiyalarını ayırd edərəkən F.Engels kabinet filosofu kimi nəzəriyyə xətinə fəlsəfə yaratmamış, bu prinsipləri, metodoloji mülahizələri proletariyatın sinfi mübarizəsinin tələb və ehtiyacları xidmətinə yönəlmişdir.

F.Engels ictimai idrakın metodoloji məsələlərinə ona görə müraciət edir ki, burada həm tarixi materialistcəsinə anlamaq üçün saysız miqdarda pozitiv material var idi, həm də cəmiyyət hadisələrini düzgün dərk etmək əsasında tarixi tərəqqinin daşıyıcısı olan bir sinfə öz ictimai vəzifələrini başa salmaq, onu mübarizəyə cəlb etmək mümkün idi. Ona görə də marksizmin yaratıcıları gerçəkliyə həmişə şüurlu münasibətdə olan insanın nəzəri fəaliyyətinin gündəliyində duran vəzifələrdən ən başlıcası kimi cəmiyyətin inkişaf məntiqinin müəyyənləşdirilməsinin, cəmiyyətin qanunlarını açmağın üzərində israr etmişlər.

İnsanların şüurlu ictimai fəaliyyəti ilə cəmiyyətin obyektiv qanunauyğunluqları arasındakı münasibətin qnoseologiya səpkisində düzgün müəyyənləşdirilməsindən ictimai həyatda obyektiv və subyektiv amillərin rolunu düzgün anlamaq, dövrün ictimai və siyasi hadisələrinə obyektiv qiymət vermək, ictimai həyat qanunauyğunluqlarından nəzəri-əməli fəaliyyətin müvəffəqiyyəti üçün istifadə etmək kimi mühüm vəzifələr irəli

gəlir. Bunsuz ictimai-tarixi prosesin mahiyyətini anlamaq olmaz, insanın əməli fəaliyyəti mənasız olar, cəmiyyət möcüzələr səltənətinə çevrilərdi. Hələ K.Marks F.Engels cəmiyyət qanunlarının bu cür idrakı əhəmiyyəti danışaraq yazırdılar ki, “təbabətdə ecazkar şəfaverici dərmanlar və şəfaverici vasitələr təbii aləmin qanunları ilə tanış olmamağa əsaslandığı kimi, ictimai sahədə, ictimai aləm qanunları ilə tanış olmamağa əsaslanır...”

Məlumdur ki, öz-özündən inkişaf edən ictimai varlıq etibarını ilə insan cəmiyyəti materiyanın özünəməxsus, hərəkət formasını təşkil edir. Materiyanın hər bir hərəkət formasının özünəməxsus keyfiyyət xüsusiyyətlərinə görə, bu hərəkət formalarının hər birisinə daxil fəlsəfə və proseslərin idrakında da özünəməxsus cəhətlər vardır və həmin cəhətlər dialektik idrakın müxtəlif sahələri arasındakı fərqin və vəhdətin əsasında durur. Lakin materiyanın bütün hərəkət formalarının idrakında ümumi olan cəhət öyrəndiyi obyektəki hadisə və proseslərin qanunauyğunluqlarını aşkar etməklə, onları insanların nəzəri və əməli ictimai fəaliyyətinə xidmətə yönəltməkdən ibarətdir. Bu proses uzun müddətli, ziddiyyətli və mürəkkəb proses olub ağılın gerçəkliyin daha dərin mahiyyətinə nüfuz etməsi, ziddiyyətlərin dialektikəsinə həlli mərhələlərindən keçib bilməzlikdən biliyə, daha dayaz bilikdən daha dərin biliyə, hadisədən mahiyyətə doğru irəliləməklə həqiqətlərə nail olmaq yoludur.

Bütün hallarda gerçəkliyin müəyyən sahəsinin az-çox düzgün adekvat inikası olan idrakın xarakteri, əldə edilən biliyin quruluşu, ümumiyyətlə idrakın qarşısına qoyulan məqsədin nə dərəcədə reallaşması öyrənilən obyektin xarakterindən, ona daxil olan hadisə və proseslərin, qanunların müxtəlifliyindən asılıdır. Gerçəkliyin başqa sahələri kimi, ictimai həyat da müxtəlifliyin vəhdəti olmaq etibarını ilə bir-birindən tamamilə fərqli quruluş səviyyələrinə və özünəməxsus qanunlara malik olduğundan, onun idrakı da materiyanın digər hərəkət

formalarının idrakından fərqli məsuliyyətlərə malikdir.

İctimai hadisələrin idrakını təbiət hadisələrinin idrakından fərqləndirən əvvəlinci xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, onun obyekt digər maddi sistemlərə nisbətən daha mürəkkəb əlaqə və münasibətlərlə uyğulaşmışdır. Belə ki, təbiətdəki əlaqələr müəyyən ictimai münasibətlərin daşıyıcıları olub, qarşılıqlı müəyyən məqsədlər qoyan, arzu və düşüncənin təsiri altında hərəkət edən şüurlu insanların ictimai fəaliyyətindən törəyir. Sözüqısası, ictimai həyatın varlığı insandan kənarında, insan fəaliyyətindən asılı olmayaraq mövcud deyildir. Onun daxili məzmunu məhz insan fəaliyyətindən ibarətdir. Bu fəaliyyətdən kənarında, şüurlu ictimai məqsəd xaricində heç bir ictimai hadisə və cəmiyyət qanunu düşünmək olmaz. Ona görə də ictimai hadisələrin hərəkətverici qüvvələri, F.Engelsin sözləri ilə deyilsə, onun “hərəkətverici səbəbləri” “causa movens”-i təbiətdəkindən fərqlənir, insanların müxtəlif fəaliyyət sahələrində girdikləri münasibətlərdən, ondan törəyən əlaqələrdən asılı olur. F.Engels yazır: “İctimai hadisələr sahəsində inikas daha çətin bir işdir. Cəmiyyət tarixi ilkin şərtlərlə bərabər iqtisadi münasibətlərlə, istehsal və mübadilə ilə müəyyən edilir”¹⁵³. Bundan başqa, cəmiyyət adlanan ictimai sistem yalnız deyilən quruluş səviyyələri ilə tükənmir¹⁵⁴. Burada hadisələrin “həqiqi səbəblərinə” ictimai-sinfi, siyasi hüquqi, əxlaqi münasibətlər də qarışır, səbəblərin reallaşması çox hallarda ideal təhrikəddici qüvvələrdən asılı olur. Buna görə də ictimai idrakdan hadisələrin əsil səbəblərini öyrənmək üçün

¹⁵³ F. Engels. *Anti-During*, səh .352.

¹⁵⁴ Muəlliflərdən bir qismi İ. Marksın «Siyasi iqtisadın mənaqidinə dair» əsərində nəciməi kerəkliyin quruluşunda umumi şəkilə irəli surduyu quruluş səviyyələrini nəzərə alaraq cəmiyyətdə aşağıdakı quruluş səviyyələrini bir-birindən fərqlədirirlər: 1) Maddi və m'ə'nəvi ismehsal habelə mə'lim; 2) Umumi-koordinasiyaedici səviyyələr; 3) siyasi-ideoloji; 4) əxlaqi-mərbivəvi; 5) bazis-anmronoloji (bax: N. İ. İldov/KiberaeqikY i soialvnie smrukmuri, V. sb. «Problemi issledovanin sismem i smrukmur», smr. 166).

onun zahirində hökm sürən saysız iradələrin, arzuların, mənafe və məqsədlərin qarma-qarışığı içərisindən “cəmiyyətin hərəkətverici qüvvələri”ni tapmaq tələb olunur. Bu, məhz cəmiyyət qanunlarının kəşf edilməsinə aparan yoldur.

F. Engels yazır: “Fəaliyyətdə olan kütlənin beynində və ya onun rəhbərlərinin, böyük adamlar deyilən şəxsiyyətlərin beynində şüurlu arzular şəklində olaraq aydın və ya tutqun formada, bilavasitə və ya ideoloji formada, bəlkə də hətta xəyali formada əks edən hərəkətverici səbəbləri tədqiq etmək ümumiyyətlə tarixdə və onun ayrı-ayrı dövrlərində və ya ayrı-ayrı ölkələrdə hökm sürən qanunları dərk etməyə doğru aparan yeganə yola çıxmaq deməkdir”¹⁵⁵.

Deməli, ictimai hadisələrin idrakı zamanı, onun hərəkətverici qüvvələrinin aydınlaşdırılması ictimai idrakın qarşısında duran ən başlıca vəzifədir.

İctimai idrakın ikinci mühüm xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, burada ümumiyyətlə digər hərəkət formalarının idrakından fərqli olaraq obyekt – cəmiyyət¹⁵⁶ və subyekt-insan birlikdə mövcuddur. Təbii-elmi idrakın müxtəlif sahələrindən humanitar idrakı fərqləndirən bu əsas cəhət ondan ibarətdir, idrak obyektini şüur və düşüncəyə malik olan, deməli, şüur düşünməyi bacarmaqla kifayətlənməyən, habelə nə haqda düşünməyini dərk edən insanların, yaşayıb fəaliyyət göstərdiyi ictimai (həyat sistemidir. Bu mürəkkəb və dinamik sistem çərçivəsində idrakın obyekt və subyekt adlanan iki bir-birini tamamlayan və dialektik ziddiyyətdə olan tərəflərinin qarşılıqlı fəaliyyətini ayırd etmək həddən artıq çətinidir. Beləliklə ictimai idrak zamanı, yəni obyekt subyekt münasibətində insan yalnız təbiəti deyil, həm də cəmiyyətin öz ictimai münasibətlərini dəyişdirir, başqa sözlə, bu

¹⁵⁵ K. Marks və F. Enkels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 394—395.*

¹⁵⁶ K. Marks *«cəmiyyətim nədir? sualına «insanların qarşılıqlı FəaliyyətəY minin məhsuludur» cavabını vermişdir. (Bax: /<. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, II cild, szh. 447).*

proses nəticəsində öz-özünü dərk edir¹⁵⁷.

K.Marks və F.Engels göstərir ki, cəmiyyət tarixi “öz cəhədlərini izləyən insan fəaliyyətindən başqa bir şey deyildir”¹⁵⁸.

Ona görə də insan öz həyatını, “öz cəmiyyətini” dərk edərək, eyni zamanda öz-özünü dərk edir, çünki “ictimai həyat mahiyyət etibarı ilə əməli həyat...” olduğundan, bizim haqda danışdığımız ictimai idrak da hökmən bu praktiki həyatı, onun bütün əlaqə və münasibətlərində əks etdirməli, onun fəaliyyət və inkişaf məntiqini müəyyənləşdirməlidir.

İş burasındadır ki, cəmiyyət və insanın ictimai idrak üçün həm obyekt, həm də subyekt kimi formalaşması anı baş verməmişdir. İctimai sistemin tarixi məkan və zamanda qərarlaşması prosesinin təhlili göstərir ki, ictimai həyat sistemi tarixi məkana daxil olduğdan sonra, yəni insanlar bir-birilə ünsiyyət taparaq özlərini əhatə edən təbii və ictimai mühitə dərk edilən və əməli münasibət bəsləyən andan ictimai idrak üçün həm obyekt, həm də subyekt kimi formalaşmağa başlamışdır. Marksizm klassikləri göstərir ki, bu, əvvəlcə insanın təbiətə bəşəri münasibətindən başlayır, sonra ictimai əmək fəaliyyəti və istehsal prosesində bunun öz-özünü dərk etməsinin əsası qoyulur¹⁵⁹, və həmin proses getdikcə inkişaf edərək dərinləşir,

¹⁵⁷ İşlədiyimiz «öz-özünü dərk etmə» anlayışı iFadə dəqiqliyini MİMİ başa düşməməlidir. Oxuyunui mənbədən qaçmaq üçün belə bir kəlmə qoyaq ki, bizim işlədiyimiz «öz-özünü dərk etmə» iFadəsi he- kelin mə'lum fikrinin məkrarı deyildir. Çünki, hekelin marix FəlsəFəsin- i > bu məsələdəi sənətmə kəmdəi iymimai varlıqla iymimai şuur arasında i noseoloji vəhəmdən hədd qoyulmur. hekelə kərə, iymimai inkişafı müləq ruhun öz inkişafı nəticəsində baş verir, onu ez-özünü dərk etməsi bə- 'i.or marixidir, bu mərhələdə ruh öz-özünü dərk edir və iymimai həyəmlə usm- usmə düşür və i. a.

¹⁵⁸ K. Marks i F. Əngelhs. Soç. m. 2, səh. 102.

¹⁵⁹ K. V. Plexanov düzgün olaraq göstərir ki, «insan ona görə yalnız tarixdə «subyekt» olur ki, onun özünü dərk etməsi yalnız tarixdə inkişaf edir. İnsanı heyvanlar aləminin üzvü kimi nəzərdən keçirməklə mühdülaşmaq,

antagonist cəmiyyətlərdə isə o, bir-birinə tamamilə əks istiqamət davam edir. Müxtəlif siniflər sinfi mənafə güzgüsündə özünün real vəziyyətini dərk edir, siniflər arasında toqquşmalar, mənafələrin mübarizəsi başlayır.

K.Marks və F.Engels cəmiyyətə materialist baxışı əsaslandırarkən həmin ilkin şərtlərin roluna xüsusi diqqət vermişlər. Onların fikrincə, həmin ilkin şərtlər hər şeydən əvvəl insanların cismani təşkilləridir, onların paltara, mənzilə və s. tələbatını reallaşdırmaq üçün təbiətə münasibətidir və nəhayət, müəyyən birgə fəaliyyət üsullarının əməkdaşlığı şəklində olan və ictimai münasibətlərini təzahür edən həyat fəaliyyətidir. “Bələliklə, insanlar arasında lap əvvəldən tələbatlarla və istehsal üsulu ilə vasitələnen elə maddi əlaqələr aşkara çıxır ki, bu əlaqələr insanların özləri qədər qədim olub, getdikcə daha çox formalar alır və şübhəsiz tarixi təmsil edirlər...”

Göründüyü kimi, cəmiyyət və insanın həm idrakı həm də subyekt kimi formalaşması ictimai ünsiyyət deməli ictimai istehsaldakı ünsiyyət sayəsində baş vermişdir. Əvvəlcə insanın təbiətə bəşəri münasibətindən başlayna sonra isə istehsal zamanı dərinləşən bu proses isə məhz tarixdə, tarixi məkan və zaman daxilində insanın, cəmiyyətin öz-özünü dərk etməsinə gətirib çıxarır¹⁶⁰. “Cəmiyyətdə subyektin və obyektin qarşılıqlı fəaliyyəti prosesində birincinin inkişafı ikincinin inkişafı əsasında həyata keçirilir. Cəmiyyət yalnız özünü obyekt kimi inkişaf etdirmək həm də subyekt kimi inkişaf etdirir, cəmiyyət öz hərəkəti əsasında nəinki praktiki surətdə özünü dəyişdirir, həmçinin nəzəri cəhətdən dərk edir, yəni öz inkişafının

işin əslində onu «obyekt» kimi nəzərdən keçirməklə məh- dudlaşmaq, onun tarixi inkişafını, «ictimai praktikasını», konkret insan Fəaliyyətini nəzərdən qaçırmaq deməkdir. Bunun bunları nəzərdən ı açırmaq isə- materializmi quru, dumanlı, kədərli emmək deməkdir» ‘Q. V. Pilexanov. İzbr. Filos, nroizv. m. 1, M., 1956. səh. 673.

¹⁶⁰ *Bax: Marks i F. Əngelhs. Soç., m. 3, səh. 18, 28—29.*

məntiqini açır»¹⁶¹.

Məsələnin bu faktiki tərəfini müasir burjuva tarixi fəlsəfəsi metafizikcəsinə şərh edərək sübut etməyə çalışır ki, guya humanitar idrak zamanı təbiətşünaslıqdan fərqli olaraq obyekt subyekt münasibətləri bir-birindən seçilmir, əslində bu aradan götürülmüşdür. Çünki cəmiyyətin idrakı öz özünü dərcətmə kimi çıxış etdiyindən, burada idrak subyektinə özünə və cəmiyyətə elə belə, müəyyən münasibət olmadan yanaşa bilməz. Buradan da tarixin, cəmiyyətin idrakı üçün təhlükəli, yanlış bir fikir deduksiya edilir ki, cəmiyyətin, tarixin idrakı zamanı hər nəsil özü tarixi, cəmiyyəti yazmaq dərk etmək əsasında özündən yenidən yaradır, (B.Kroçe və onun davamçılarının fikri) çünki tarix həmişə təzədir, müasirdir, hələ qurtarmamış, başa çatmamışdır. Məsələn Q.Qinder (ABS) yazır ki, tarix insandan ayrı olmadığına görə o obyekt olmaqdan çıxır və elmdə tətbiq olunan təhlil üçün faydalı olmur. Onun fikrincə bu, tarixin başa çatmamasında aşkar olur. Bundan başqa tarixi, cəmiyyətin münasibətlərini öyrənərkən olub keçənləri yenidən təkrarlanmağa məcbur etmək olmaz, bunun üçün tarixin ölçücü cihazı da yoxdur. Deməli, humanitar elmlərdə əldə edilən bilik həmişə hipotetik xarakterdədir və o həqiqi bilik olmaq iddiasında ola bilməz.

Lakin ictimai idrak zamanı obyekt-subyekt münasibətləri burjuva filosoflarının dediyi kimi nə aradan götürülür, nə də obyektiv tarixi proses insanların arzu və istək ixtiyariliyində subyektivcəsinə yaradılmır. Burada iki cəhət diqqətəlayiqdir: Birincisi, nəzərdə tutulmalıdır ki, tarix məhz şüurlu məqsəddən başlayır, onun iştirakçıları özlərinin tələbatlarını ödəməklə eyni zamanda müəyyən məqsədə can atmış olurlar, ona nail olmağa çalışırlar. İkincisi, tarixi prosesi cəmiyyət xaricində duran, abstrakt, “ümumiyyətlə insan”, “ümumiyyətlə subyekt” deyil, məhz real tarixin yaradıcısı, müəyyən tarixi faktın şahidi və

¹⁶¹ N. Q. Limvienko. *O edinsmve meorii i nrakmiki v sonialvnom no| V. sb. «Problemi noznaniñ sodialvniñ nvlennii», M., 1968, səh. 22. 1 94*

deməli, bu və ya digər ictimai hərəkətin iştirakçısı olan insan dərk edir. Beləliklə hər iki halda ictimai subyektədən, onun hiss, təsəvvür və arzularından kənarında iş görülmür. Lakin birinci halda obyektiv prosesin iştirakçısı və yaradıcısı olan subyektədən, ikinci halda isə tarixi dərk edən subyektədən söhbət gedir.

K.Marks ictimai hadisələrin bu idrakı xüsusiyyətindən danışarkən yazır: “Ümumiyyətlə hər bir tarixi, ictimai elmdə... daim nəzərdə tutmaq lazımdır ki, istər həqiqətdə, istərsə də beyində burada bir subyekt vardır... və buna görə də kateqoriyalar bu müəyyən cəmiyyətin, bu subyektin varlıq formalarını: mövcudiyyət şəraitini, çox zaman onun yalnız ayrı-ayrı cəhətlərini ifadə edir, buna görə də... elmi cəhətdən heç də yalnız onun barəsində özlüyündə bəhs edildiyi yerdən başlanmır”¹⁶².

İctimai idrakın spesifik xüsusiyyətlərindən danışarkən onun obyektinin təbii-elmi idrak obyektlərindən nisbətən tez dəyişən olmasını qeyd etdik. İş burasındadır ki, cəmiyyətdə şüurlu insanların fəaliyyəti sayəsində təbiətin kor, dağıdıcı qüvvələrinin təsir dairəsi getdikcə məhdudlaşır və bu da cəmiyyətin təbiətə nisbətən daha qısa müddətdə inkişaf edib yetkin hala düşməsinə səbəb olur. İctimai hadisələrin, ictimai orqanizmlərin şəraitdən asılı olaraq daha tez dəyişməsi, inkişaf edərək yetkinləşməsi, başqa sözlə, bir keyfiyyət halının digər keyfiyyət halı ilə əvəz olunması onun qanunlarının da daha tez dəyişən olmasının, tarixi xarakter daşmasının əsasında durur. Ona görə də ictimai idrak da daha üstün surətdə öz obyektinin ardınca gedir, onun inkişafı ilə tərəqqi edir, onun hərəkəti, irəliləyişi ilə irəliləyir, öz idrak qabiliyyətlərini getdikcə təkmilləşdirir.

Deyilənlərlə yanaşı, ictimai idrakı öz obyektini daha bir cəhətlə də fərqləndirir. Bu ondan ibarətdir ki, təbii-elmi nəzəriyyələrdən fərqli olaraq, ictimai nəzəriyyələrin insanların

¹⁶² Marks. *Siyasi iqtisadın mənzilində dair*, Bakı, 1955, səh. 219.

ictimai gerçəkliyi dəyişdirməyə yönəldikləri hissi maddi fəaliyyətdən ibarət olan praktika ilə əlaqəsi tamam bambaşqadır. Çünki, ictimai nəzəriyyələrin obyektı şüurlu insanların fəaliyyətində yaranan, onda təzahür edən ictimai qanunlar olduğundan, ictimai idrak zamanı həmin hadisələrin qanunlarını nə üzde görünən saysız-hesabsız təzahürləri nə də hissi-konkret, əyani proseslərdə axtarıb tapmaq olmaz, Ona görə də ictimai nəzəriyyələrin yaradılmasından danışarkən yadda saxlamaq lazımdır ki, bu nəzəriyyələrin obyektinə daxil olan hadisə və proseslər bilavasitə fiziki proseslər kimi hissilikdən məhrum olduğuna görə, həm də “saf” şəkildə cərəyan etmədiyinə görə, bunların öyrənilməsində təbii proseslərin tədqiqi zamanı istifadə edilən müşahidə və eksperimentdən istifadə etmək qeyri-mümkündür. K.Marks “Kapital”da yazır ki, “təbiət proseslərini bir fizik ya bu proseslərin ən aydın şəkildə təzahür etdiyi və bunlara mane olan təsirlərin ən az olduğu yerdə müşahidə vasitəsi ilə öyrənir, ya da, mümkün olduqda prosesin saf cərəyanını təmin edən şərait yaradıb həmin prosesləri təcrübə vasitəsilə öyrənir”¹⁶³.

Lakin ictimai prosesləri tədqiq edərkən nə kimyəvi reaktivdən, nə də mikroskopdan istifadə etmək olmaz. İctimai nəzəriyyə bu halda müxtəlif ictimai hadisə və prosesləri K.Marksın ifadəsi ilə desək “xalis” şəkildə götürür, ona edilən təsirlərin çoxundan sərfnəzər edərək müvafiq anlayışlara, müddəalara gəlib çıxır.

Yuxarıda biz ictimai idrakın bir sıra spesifik xüsusiyyətlərini sadalayarkən göstərdik ki, ictimai qanunları aşkar etmək üçün hadisələrin səbəb rəbitəsini açmaq, çox vaxt “insanların beynində arzular forması alan tarixi səbəblər”in (F.Engels) əsil mahiyyətini, başqa sözlə, onun spesifik məzmununu öyrənmək lazımdır.

İctimai hadisələrin determinantı məqsədli fəaliyyətlə bilavasitə əlaqədardır. Məqsədli fəaliyyət isə hər şeydən əvvəl,

¹⁶³ K.Marks, Kapital, 1 cild. səh. XIV.

indiyə deyil, istiqamət etibarı ilə gələcəyə doğru, tələbatı ödəməyə yönəldilmiş fəaliyyətdir, yəni başqa cür desək, məqsədin özü real gerçəklikdən götürüldüyündən onun zəruriliyi (zərurət kimi çıxış etməsi) hökmən müəyyən fəaliyyət təhrik edir. Tələbatı ödəməyə yönəldilən həmin təhrikedici fəaliyyət, bu cür olduqda, məqsəddə ifadə olunan səbəb kimi, ictimai fəaliyyətin determinantı kimi çıxış edir. Deməli, əgər söhbət məqsədi törədən tələbatın istiqamətləndirdiyi (təhrik etdiyi) fəaliyyətdən gedirsə, onda özlüyündə bu gür fəaliyyətin zəruri olmasının dərk edilməsi, işin əslində mənimsənilmiş (başla düşülmüş) tələbatın insanın şüurlu, məqsədəuyğun fəaliyyəti üçün daxili amilə keçməsinə qəbul etmək deməkdir. Məlumdur ki, səbəblənmə bu hal üçün artıq ideal mahiyyət daşıyır və ona görə də məqsəd hökmən ictimai determinanta daxil olur. K.Marks “Siyasi iqtisadın tənqidinə dair” əsərində tələbatdan danışarkən göstərir ki, məqsəd kimi ifadə olunan tələbat ideal mahiyyət olmaq etibarını ilə istehsalın hərəkətverici başlanğıclarından biridir. Çünki tələbat istehsal predmetlərini ideal olaraq törədir və bununla da istehsalın məqsədi yaradılmış olur.

Beləliklə, məqsəd müəyyən fəaliyyətin əsasında durduğu, ona təhrik etdiyi zaman ictimai hadisələrin determinasiyasında iştirak edir və onun cəhətlərindən biri kimi ona daxil olur. O.İ.Çioyev düzgün qeyd edir ki, “məqsəd, fəaliyyətin mənası, onun üsul və xarakterini təyin edən qanun kimi, əlbəttə, səbəb-nəticə əlaqələrində iştirak edə bilər. Məqsədin məkan-zaman, hissi mövcudluq xüsusiyyətləri olmadığından o, ideal olaraq mövcuddur. Lakin ictimai prosesin nə isə müəyyən xarakteristikası kimi ideal olan tamamilə realdır və buna görə də o, real səbəblənmənin bir cəhəti ola bilər”¹⁶⁴.

¹⁶⁴ ‘ “İstehlak yeni istehsala tələbat doğurur, deməli, istehsalın daxili hərəkətverici qüvvəsi olan ideal bir əsas yaradır ki, bu da istehsal “\p şərtidir” (D. Marks. Siyasi iqtisadın tənqidinə dair, səh. 202).

¹⁶⁴ Bax: O. İ. Djiyev. Priroda istoričeskoj neobxodimosti”, Tbilisi, səh. 18.

Deyilənlərdən aydın olur ki, ictimai idrak zamanı insanın predmet fəaliyyətinin məqsədəuyğun xarakterinin açılmasının obyektiv olanın mahiyyətinə nüfuz etmək işində böyük rolu və əməli əhəmiyyəti vardır. Hələ K.Marks və F.Engels göstərmişlər ki, gerçəkliyin idrakı obyektiv olana əməli fəaliyyətlə nüfuz etməkdən başqa bir şey deyildir. V.İ.Lenin “Fəlsəfə dəftərləri”ndə Hegelin əsərlərini konspektləşdirərkən bu ideyanın məzmununu daha da konkretləşdirmişdir. V.İ.Lenin subyektiv anlayışdan və subyektiv məqsəddən obyektiv həqiqətə¹⁶⁵ keçidin dialektik xarakterini, “reallaşmış anlayışın” obyekt olmasını göstərdiyinə görə Hegeli yüksək qiymətləndirmiş, hətta onda tarixi materializm ruşeymləri olduğunu söyləmişdir. Məlumdur ki, Hegel məqsədlə obyektiv dünyanın münasibətini dialektik adlandıraraq yazırdı ki, “...məqsəd qarşısında müəyyən bir obyektiv mexaniki kimyəvi dünya durur ki, onun fəaliyyətinin həmin dünyaya münasibəti bəlli bir şeyə münasibət kimidir...”¹⁶⁶ Bu səbəbdən o hələ müəyyən dərəcə həqiqətdən dünya xaricində mövcudluğa malikdir, məhz ona görə ki, yuxarıda göstərilən obyektivlik ona qarşı durur”¹⁶⁷.

Beləliklə, idealist olan Hegel də insanın subyektivliyində təzahür edən məqsədlərin obyektiv dünya tərəfindən törədildiyini, yəni onun insanın öz tələbatını reallaşdırması ilə əlaqədar olduğunu qeyd etmişdir. V.İ.Lenin bu münasibətlə yazır: “Hegel çalışıb – bəzən hətta: əlləşib və gücənib-insanın məqsədəuyğun fəaliyyətini məntiq kateqoriyalarına salmağa səy edərək, bu fəaliyyət – “nəticədir”..., subyekt (insan) məntiqi “nəticə” “fiqurunda” filan “hədd” rolunu oynayır və s. dedikdə, – bu yalnız gücənmə deyildir yalnız onun deyildir. Burada çox

¹⁶⁴ Bax: V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh, 192.

¹⁶⁴ *Qeşelh. Soç., m. VI, M., 1939, səh. 199.*

¹⁶⁵ *Yenə orada.*

dərin məzmun, xalis materialist məzmun vardır”¹⁶⁸.

Buradan göründüyü kimi, tələbatın icab etdiyi məqsəd müəyyən vasitələrlə reallaşmaq sayəsində həyata keçirilmiş obyektivliyə daxil olur və o, insanın predmet fəaliyyətinin qanunu kimi çıxış edir.

Lakin həmin idrakı problem marksizmə qədərki fəlsəfədə tamamilə müxtəlif aspektlərdə nəzərdən keçirilməsinə, bir sıra maraqlı mülahizələr irəli sürülməsinə baxmayaraq onun əsil elmi materialist həlli mümkün olmamışdır. Belə ki, həmin filosoflar ictimai idrak zamanı inikasin obyektivliklə subyektivlik arasındakı ziddiyyətlərdən təşkil olunduğunu başa düşməkdən uzaq olduqlarından, insan fəaliyyətinin təhrikedici səbəblərini araşdırarkən həmin səbəblərin tələbatdan törəyərək məqsəd kimi çıxış etməsini nəzərə almamışlar. Məsələn, Aristotel atomist materialistləri tənqid edərək göstərirdi ki, onlar yalnız maddi və hərəkət verici səbəbləri nəzərdən keçirərək bundan az əhəmiyyəti olmayan başqa tipli səbəblərdən isə öz diqqətlərini yayındırırdılar. Aristotel yazır ki, səbəbdən həmçinin məqsədə kimi də danışmaq olar¹⁶⁹. Aristotel bu cür səbəbləri məqsədli səbəb və ya hərəkətverici səbəb adlandırır. Lakin Aristotel məqsədləri insanın fəaliyyətinin məqsədi (aktual məqsəd) və sonsuz surətdə cəhd (potensial məqsəd) olmaqla iki yerə ayırır və onu ümumiyyətlə bütün kainata şamil edir. Bu isə təbiətə teoloji baxışdan başqa bir şey deyildir.

İ.Kant özünün məntiqi və nəzəri-idrak mövqeyini bu mühüm məsələnin həllinə də aid etmişdir. İ.Kanta görə insanın tələbat və məqsədinin, habelə məqsədli səbəbin ikili mövcudluğunun əsasında insan zəkasının müxtəlif qabiliyyətləri durur. O, özünün “Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi” adlı əsərində yazır ki, insanın zəkavi fəaliyyəti məqsədə əsaslanarsa da, təbiətin məqsəd əsasında dəyişdirilməsinə gəldikdə o məqsədsiz məqsəduyğunluqdur və deməli səbəblənmə olmadığından

¹⁶⁸ V. İ. Lenin. *Əsərləri*, 38-üi cild, səh. 192.

¹⁶⁹ Bax: *Arismomelh. MemaFizika, M., 1934, səh. 79.*

onların bir-birinə fəaliyyətdə təzahür edən münasibətindən də danışmaq olmaz. Beləliklə, İ.Kant həmin məsələdən danışarkən idealist mövqə tutmuş, gah fəaliyyət səbəbinin olduğunu, gah da həmin səbəbin yalnız insan zəkasından törədiyini iddia etmişdir. Məsələn, o “Əməli zəkanın tənqidi” adlı əsərində elə bil problemin əsil həllinə yaxınlaşaraq yazır ki, insanın iki qabiliyyətinə müvafiq surətdə insan fəaliyyətinin məqsədlərini onun predmet dünyasına münasibətində aşkara çıxan iki formada müəyyənləşdirmək olar! 1) Praktiki (iradə ilə) münasibət; 2) idrakı (nəzəri) münasibət.

Ümumiyyətlə İ.Kant insanların dərk edilmiş məqsədləri ilə fəaliyyətlərinin obyektiv nəticəsi arasındakı uyğunsuzluğa istinadən təbiətdə müəyyən məqsədin mövcudluğunu iddia edir. Təbiətdəki məqsədləri insan öz təbii qabiliyyətləri arasında həyata keçirməlidir deməsinə baxmayaraq İ.Kant bütövlükdə bəşər cinsinin tarixinə “təbiətin gizli planının həyata keçirilməsi”¹⁷⁰ kimi baxır.

İctimai inkişafda səbəblə məqsədin qarşılıqlı münasibəti məsələsindən Hegel də yan keçməmiş, ona ümumiyyətlə obyektivliklə subyektivliyin ziddiyyəti aspektində yaraşmışdır. Hegelin fikrincə, bu ziddiyyət hər şeydən əvvəl insanın subyektivliyinin xarakterindən törəyir. Belə ki, o özünə xas əlamətlərə görə öz qarşısına müəyyən məqsədlər qoyur, həmin məqsədləri reallaşdırmağa çalışır. Hegel yazır ki, məqsəd öz reallaşması prosesində özünü başqa cür subyektivləşdirərək subyektivlik arasındakı fərqi aradan götürür və deməli obyektivləşərək özü-özünə qayıdır.¹⁷¹ Beləliklə, ictimai praktikada obyektiv gerçəklik bir tərəfdən subyektivləşdirilir, çünki insanın tələbat və məqsədi obyektiv dünyadan götürülmüş və onu icab edir; digər tərəfdən həmin subyektivlik obyektivləşdirilir və subyektivlik real aləm sahəsinə daxil olur. Hegel bu münasibətlə yazır: “Beləliklə, reallaşmış məqsəd

¹⁷⁰ Bax: İ. Kant. *Krimika praktikəskoqo razuma*, SİB. 1908, səh. 14–15.

¹⁷¹ Bax: *Qeqelh*, *Soc. m. 1, M–L, 1930, səh. 313.*

obyektiv və subyektivin doldurulmuş vəhdətidir”.

Hegel məqsədin reallaşmasından danışarkən vasitənin roluna böyük yer verərək göstərir ki, insan fəaliyyət göstərən məqsədlərini reallaşdırarkən əmək, əmək aləti və vasitələrindən istifadə edir. O yazır: “Məqsəd sonlu olduğundan, əlbəttə onun müəyyən bir sonlu məzmunu da vardır... Vasitə isə məqsədin yerinə yetirilməsindən ibarət olan nəticənin xarici orta terminidir; buna görə də vasitədə zəkaya uyğunluq olduğu kimi təzahür edir, bu xarici başqada və məhz həmin xaricilik vasitəsilə özünü hifz edir. Bu səbəbdən vasitə, xarici məqsədəuyğunluğun son məqsədlərindən daha yüksək bir şeydir; kotan, onun vasitəsilə hazırlanan və məqsədlərə xidmət edən bilavasitə həzlərdən daha mötəbərdir. Alət qalır, bilavasitə həzlər isə keçir və unudulur. İnsan öz alətləri vasitəsi ilə xarici təbiət üzərində hökmran olur, öz məqsədlərində isə o, daha doğrusu, xarici təbiətə tabedir”¹⁷².

Əlbəttə, Hegelin dialektik fəlsəfəsində də səbəb, məqsəd və fəaliyyət probleminə dair marksizm klassikləri tərəfindən qiymətləndirilən bir sıra dahiyənə mülahizələr olsa da, bu məsələnin tamamlanmış həlli deyildir.

Məqsədin real məzmunu, onun tələbatla və insan fəaliyyəti ilə sıx əlaqəsi ilk dəfə marksizm fəlsəfəsi tərəfindən düzgün açılmışdır. F.Engels bu məsələdə marksizmin nöqtəyi-nəzərini ifadə edərək göstərirdi ki, insanın məqsədəuyğun fəaliyyətinin əsasını obyektiv dünya ilə şərtləndirilən tələbatlar təşkil edir və onları reallaşdırarkən insan fəaliyyətinin qarşısında elə belə götürülən təbiət sistemi deyil, təbiəti dəyişdirmək kimi vəzifələr durur. F.Engels yazır: “İstər təbiətşünaslıq, istərsə də fəlsəfə indiyədək, insan fəaliyyətinin onun təfəkkürünə təsirinin tədqiqinə tam etinasızlıq göstərirdi. Onlar bir tərəfdən, ancaq təbiətə, o biri tərəfdən, ancaq fikrə bələd idi. İnsan təfəkkürünün ən mühüm və ən yaxın əsası isə, tək-cə özlüyündə təbiət deyil, məhz insanın təbiəti dəyişdirməsidir; insanın zəkası da, onun

¹⁷² Qeqlh. Soc. m. VI, səh. 205.

təbiəti dəyişdirməyi öyrənməsinə müvafiq surətdə inkişaf edirdi. Buna görə də tarixin naturalistcəsinə anlaşılması – məsələn, Dreyperdə və başqa təbiətşünaslarda bu və ya digər dərəcədə təsadüf edildiyi şəkildə; bunlar belə bir nöqtəyi-nəzərdə dururlar ki, yalnız təbiət insana təsir göstərir və yalnız təbii şərait hər yerdə insanın tarixi inkişafını müəyyən edir, – birtərəflidir və unudur ki, insan özü də dönüb təbiətə təsir göstərir, onu dəyişdirir, özü üçün yeni yaşayış şəraiti yaradır”¹⁷³. Beləliklə də “...İnsan... öz yaratdığı dəyişikliklərlə təbiəti öz məqsədlərinə xidmət etməyə məcbur edir, onun üzərində hökmranlıq edir”¹⁷⁴.

F.Engelsdən gətirdiyimiz bu sözlərdən məlum olur ki, insanın məqsədəuyğun fəaliyyəti özü-özündən baş vermir, işin əslində o, öz tələbatlarını ödəyərkən təbiət qüvvələrinə qarşı təbiət qüvvəsi kimi qarşı durur. Hələ özünün ilkin əsərlərində K.Marks həmin məsələdən danışaraq yazırdı ki, “predmet dünyasının əməli şəkildə yenidən qurulması, qeyri-üzvi təbiətin yenidən işlənilməsi insanın şüurlu cinsi mövcudluq kimi–yəni elə bir mövcudluq ki, cinsə öz xüsusi mahiyyəti kimi və özü-özünə cinsi mövcudluq kimi yanaşmaqdan ibarət olan özünü qərarlaşmasıdır... İnsan məhz predmet dünyasını dəyişdirməklə ilk dəfə olaraq özünü həqiqətən cinsi mövcudluq kimi təsdiq edir...”¹⁷⁵. Engels “Meymunun insana çevrilməsi prosesində əməyin rolu” adlı məqaləsində insanın təbiəti dəyişdirməyə yönəldilən fəaliyyət məqsədindən bəhs edərək onun tələbatla əlaqədar olduğunu əsaslandırır: “İnsanlar öz hərəkətlərini özlərinin tələbatı ilə izah etmək əvəzinə, bunları öz təfəkkürləri ilə izah etməyə adət etmişlər (bu tələbat, əlbəttə, başda əks olunur, dərk edilir) və bu yolla zaman keçdikcə, xüsusilə də antik aləmin məhv olduğu vaxtdan bəri zəkalarda hakim olan

¹⁷³ F. Enkels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 201—202.

¹⁷⁴ *Yenə orada*, səh. 153.

¹⁷⁵ *Bax: K. Marks i F. Zinqelhs. İz rannix nroizvedenii, M., 1956, . >1> 565—566.*

idealist dünyagörüşü əmələ gəlmişdir”¹⁷⁶. Halbuki insan fəaliyyətini bütün digər canlıların fəaliyyətindən fərqləndirən yeganə mühüm cəhət, onun məqsədindən və deməli, tələbatı ödəməyə istiqamətləndirilən fəaliyyət olmasıdır. Ona görə də, “insanlar... heyvanlardan nə qədər çox uzaqlaşdırlarsa, onların təbiətə göstərdikləri təsir bir o qədər qabaqcadan nəzərdə tutulmuş məlüm məqsədlərə çatmaq üçün müəyyən niyyətlə və planla icra edilən hərəkətlər xarakteri alır”¹⁷⁷.

Göründüyü kimi, insanı fəaliyyətə təhrik edən amillər obyektiv şəkildə mövcud olan, zərurətlə xülasə edilən tələbatlardır, onların beyində əks olunması, dərk edilməsi ilə insanın əməli fəaliyyəti elə bil ideal təhrikedici qüvvələr şəklinə düşür. K.Marks “Kapital” əsərində insanın məqsədəuyğun fəaliyyət növü olan əmək prosesini təhlil edərkən həmin məsələnin izahına xüsusi diqqət vermişdir. “Əmək hər şeydən əvvəl insanla təbiət arasında baş verən bir prosesdir, insanın öz fəaliyyəti sayəsində özü ilə təbiət arasındakı maddələr mübadiləsində vasitəçi olduğu, bu mübadiləni tənzim etdiyi və onu nəzarət altında saxladığı bir prosesdir. İnsan özü təbiət maddəsinə bir təbiət qüvvəsi kimi qarşı durur. İnsan təbiət maddəsinə öz yaşayışına yararlı olan bir formada mənimsəmək üçün öz bədənində mənsub olan təbii qüvvələri: əl və ayaqlarını, başını və barmaqlarını hərəkətə gətirir. İnsan bu hərəkət vasitəsi ilə xarici təbiətə təsir etməklə və onu dəyişdirməklə bərabər öz təbiətini də dəyişdirir. O öz təbiətində mürgüləməkdə olan qüvvələri inkişaf etdirir və bu qüvvələrin fəaliyyətini öz hakimiyyətinə tabe edir. Biz burada əməyin ilk heyvanabənzər instinktin formalarını nəzərdən keçirməyəcəyik... Biz əməyi ancaq insana məxsus olduğu formada nəzərdə tuturuq. Hörümçək toxucunun əməliyyatını xatırladan bir əməliyyat icra edir, bal arısı da bumdan şən qayırması ilə bəzi memar adamları utandırır. Lakin ən pis memar da ən yaxşı bal arısından lap

¹⁷⁶ F. Enkels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 151—152.

¹⁷⁷ *Yenə orada*.

əvvəldən bununla fərqlənir ki, memar hələ mumdən şən qayırmazdən əvvəl bunu öz beynində qayırib hazırlamış olur. Əmək prosesinin sonunda alınan nəticə artıq bu prosesin əvvəlində insanın təsəvvüründə, yəni ideal surətdə mövcud olur. İnsan nəinki təbiətin verdiyi şeyin formasını dəyişdirir; təbiətin verdiyi şeydə o öz şüurlu məqsədini də həyata keçirir, bu məqsəd bir qanun olaraq insan fəaliyyətinin üsulunu və xarakterini müəyyən edir və insan öz iradəsini bu məqsəddə tabe etməli olur¹⁷⁸.

Beləliklə, fikrimizin yekunu kimi deyə bilərik ki, insan fəaliyyətinin ilkin şərti olmaq etibarını ilə məqsəd tələbat predmetinin ideal surəti kimi məqsədgüddən fəaliyyətin əsasında durur və tarixin hərəkətverici səbəblərini öyrənmək üçün ictimai idrak zamanı böyük əhəmiyyətə malik olur. F.Engels “L.Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” əsərində məsələnin bu cəhətinə vurğu edərək yazırdı ki, “ – ...insanı fəaliyyətə sövq edən hər şey onun beynindən gəlib keçməlidir: insan hətta yeyib içməyə başlayanda da, öz beynin də əks edən aqlıq və susuzluq duyğularının təsiri altında bu işə başlayır və doymaq duyğusu onun beynində əks edəndə yeyib-içməkdən əl çəkir. Xarici aləmin insana olan təsirləri onun beynində nəqş olunur, orada hissiyyat, fikir-təhrıklar, iradə, təzahürləri şəklində, bir sözlə – ”ideal cəhdlər” şəklində əks olunur və bu şəkilddə “ideal qüvvələr” olur¹⁷⁹.

Məlumdur ki, köhnə materializm və ümumiyyətlə marksizm qədərki fəlsəfə hadisələrin hərəkətverici qüvvələrini araşdırarkən ideal arzular şəklində təzahür edən qüvvələrin arxasında nələr gizləndiyini, bu arzu doğuran qüvvələrə hərəkət verən qüvvələrin nədən ibarət olduğunu tədqiq etmir və beləliklə də öz-özünə zidd çıxırdı¹⁸⁰. Onlar F.Engelsin dediyi kimi, həmin ideal arzu doğuran qüvvələrə çatdıqda dayanır və irəliyə, bu

¹⁷⁸ K. Marks. *Kəmalat, I cild, Bakı, 1969, səh. 183—184.*

¹⁷⁹ K. Marks və F. Enkels. *Seyilmiş əsərləri, II cild, səh. 378.*

¹⁸⁰ *Bax: yənə orada, səh. 394.*

qüvvələri hərəkətə gətirən səbəblərə doğru getmirdilər”¹⁸¹. “Əksinə, tarix fəlsəfəsi, xüsusilə Hegelin şəxsində qəbul edirdi ki, tarixi xadimlərin həm zahirdə göstərilən, həm də gerçək arzuları, tarixi hadisələrin heç də son səbəbləri deyildir və bu arzuların arxasında başqa hərəkətverici qüvvələr durur və məhz bunları öyrənmək lazımdır”.

F.Engelsin bu sözlərindən belə bir nəticə hasil olur ki, ictimai hadisələrin hərəkətverici səbəblərini tapmaq istəyərkən, yalnız onların forma kimi çıxış edən zahiri müəyyənliyini deyil, onun məzmununu araşdırmaq lazımdır. Bunun üçün aşağıdakı şərtlər hökmən nəzərə alınmalıdır.

Ə v v ə l a, insanları fəaliyyətə sövq edən amillər saf-çürük edilməlidir. Çünki “ehtirasın və ya düşüncənin özünü bilavasitə müəyyən edən amillər ən müxtəlif xarakterdə olur. Bu amillər qismən zahiri şeylərdən, qismən də ideal arzulardan: şöhrətpərəstlik, “həqiqətə və doğruluğa xidmət”, şəxsi nifrət və ya hətta hər cür xalis fərdi şiltaqdan ibarət ola bilər”¹⁸². Lakin bütün bu deyilənlərin hamısı nə qədər əhəmiyyətsiz, xırda görünsə belə, yenə də insanların əməli səyi olmaq etibarını ilə məqsədin reallaşdırılmasına yönəldilən fəaliyyətə daxildir.

İ k i n c i s i, müxtəlif insanların səyləri, tələbatı ödəməyə yönəldikləri məqsəd çox nadir hallarda arzu olunan nəticəni verir, əksər hallarda isə nəzərdə tutulan arzulara əks olur, nəticə başqalaşır və i. a. Belə olduqda isə “bu arzular da, axır nəticə üçün, deməli, ancaq təbə əhəmiyyətə”¹⁸³ malik olur.

Ü ç ü n c ü s ü, insanların şüurlu fəaliyyət zamanı öz qarşılıqlarına qoyduqları məqsədlə, arzu olunan şeylə əldə edilən nəticənin bir-birinə uyğun gəlməməsi faktının özü, ictimai həyatda çox zaman təsadüflərdə, səbəblər sırasının kəsişdiyi nöqtələrdə aşkara çıxan gizli, daxili qanunauyğunluq və surarətin olduğunu göstərir.

¹⁸¹ *Yenə orada.*

¹⁸² *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri. II cild. səh. 393.*

¹⁸³ *Yenə orada.*

Cəmiyyət hadisələrinin hərəkətverici qüvvələrinin mövcudluğu burada səbəblənmənin spesifikliyinin əsasında durur. F.Engels insan fəaliyyətinin gizli ictimai səbəblərindən danışaraq onu həmin fəaliyyətin hərəkətverici qüvvələri adlandırmışdır. Bəs bu hərəkətverici qüvvələr nədir, onu harada axtarmaq lazımdır? Hər şeydən əvvəl, bu qüvvələri böyük insan kütlələrinin, siniflərin, xalqların köklü mənafələrinin məcmusunda axtarmaq lazımdır. Çünki mənafə ictimai subyektin varlığının əsasını təşkil edir, onun istehsal, bölgü və mübadilədə nə dərəcədə marağı olub-olmamasını müəyyənləşdirir, yalnız mənafə sayəsində ictimai qruplar, siniflərinin real iqtisadi vəziyyətini dərk edir, onu yaxşılaşmaq üçün əməli fəaliyyətə başlayırlar. Marksizm klassikləri göstərirlər ki, “vətəndaş cəmiyyətinin üzvlərini bir-biri ilə əlaqələndirən mənafələrdir”¹⁸⁴.

Cəmiyyətin hərəkətverici qüvvələrini tapmaq nöqtəyindən nəzərdən mənafələr çoxluğu içərisində əsas, birinci qəbilli, başqa sözlə, səbəb kimi çıxış edən maddi, iqtisadi mənafeyi başqalarından ayırmaq lazımdır. Çünki maddi mənafə başqa dövrün maddi şəraitində yaranaraq müxtəlif mənafələrin, məsələn, siyasi mənafələrin, əxlaqi və s. mənafələrin əsasını da durur, onları təyin edir. Deməli, bu məsələnin həllində də cəmiyyətin maddi ictimai münasibətlərini, ondan irəli gələn bir sıra digər əlaqə və münasibətləri ön plana çəkmək, cəmiyyətin hərəkətverici səbəblərini onun vasitəsilə izah etmək lazımdır. F.Engels yazır ki, “tarixdə meydana gələn bütün ictimai münasibətlər və dövlət münasibətləri, bütün dini və hüquqi sistemlər, bütün nəzəri baxışlar yalnız o zaman anlaşıla bilər ki, hər bir müvafiq dövrün maddi həyat şəraiti anlaşılın və bütün qalanları həmin maddi şəraitdən hasil edilsin”.

Bununla bərabər, tarixin hərəkətverici qüvvələrini, ictimai hadisələrin səbəblərini tədqiq edərkən nəzərdə tutmaq lazımdır ki, “ayrı-ayrı şəxslərin, hətta ən görkəmli şəxslərin arzularını

Bax: K. Marks i F. Əngelhs. Soç., m. 2, səh. 134.

nəzərdə tutmaqdan daha çox böyük insan kütlələrini, bütöv xalqları və hər bir müəyyən xalq içərisində isə bütöv sinifləri hərəkətə gətirən arzuları nəzərdə tutmaq lazımdır”¹⁸⁵.

İctimai inkişafın əsasında duran həqiqi səbəbləri aşkar edərkən, ictimai determinizmin, ictimai qanunların spesifik xüsusiyyətlərini, onun saysız təzahür formalarında meydana çıxan cəhətlərini nəzərə almaq ictimai idrakın metodoloji funksiyalarından birini təşkil edir. Bu ondan ibarətdir ki, ictimai hadisə və proseslərdə səbəbiyyət bir qayda olaraq özünə məxsus qaydada, yəni bir sıra statistik halların məcmusunda aşkar olunur.¹⁸⁶ Səbəbiyyətin özünü materiyanın müxtəlif hərəkət formaları üçün eyni cür qəbul etmək mümkün olmadığı kimi, cəmiyyətdə də onu bir mənalı şəkildə tətbiq etmək tamamilə yolverilməzdir. Çünki F.Engelsin dediyi kimi, cəmiyyətdə düşüncə ilə və ya ehtirasın təsiri altında hərəkət edən, öz qarşılarına müəyyən məqsədlər qoyan şüurlu adamlar iş görür. Burada düşünülməmiş niyyət olmadan, arzu edilən məqsəd olmadan heç bir iş görülmür. Lakin bu sahədə də, bütün ayrı-ayrı adamların şüurlu arzu etdikləri məqsədlərə baxmayaraq, hadisələrin səthində ümumiyyətlə və bütünlüklə, görünür, təsadüf hökm sürür. Arzu olunan şey çox az hallarda yerinə yetir, çox hallarda isə adamların öz qarşılarına qoyduqları məqsədlər, qarşılıqlı toqquşma və ziddiyyətə rast gəlir. Saysız-hesabsız ayrı-ayrı cəhdlərin və ayrı-ayrı hərəkətlərin toqquşması tarix sahəsində də, cansız təbiətdə eyni olan bir vəziyyətə gətirib çıxarır. Hərəkətlərin arzu edilən müəyyən məqsədi olur, lakin işdə bu hərəkətlərdən doğan nəticələr, qətiyyət arzu edilməz olur.

Göründüyü kimi, ictimai həyat hadisələrində səbəbiyyət öz

¹⁸⁵ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, I cild, səh. 351.

¹⁸⁵ K- Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 394.

¹⁸⁵ Bax: M. Bunqe. Priçinnostv. M., 1962, səh. 314—315 və sonralar.

formasını, həm də məzmunu etibarını ilə statistik, ehtimal xarakterində çıxış edir. Bu isə, hər şeydən əvvəl ictimai qanunauyğunluqların statistik təbiəti ilə sıx surətdə əlaqədar olub onun bir əlamətini təşkil edir. Bu cür qanunlarda zərurət və təsadüf, imkan və gerçəklik kateqoriyaları dialektikası lap aparıcı rola malikdir. Statistik qanunlarda mühüm, zəruri, təkrarlanan əlaqələr təkcə hadisələrdə deyil, habelə kütləvi hadisələrdə ifadə olunduğundan, bu qurular bir sıra imkanlarda həyata keçən, spesifik və qeyri spesifik zəruri təsir şəraiti eyni “ehtimalla” müəyyən olunan hadisə və prosesləri təyin edir¹⁸⁷. F.Engels, İ.Bloxa yazdığı məktubunda ictimai qanunauyğunluğun bu cəhətini belə ifadə etmişdir: “... Tarix elə yaranır ki, son nəticə həmişə ayrı-ayrı çoxlu iradələrin toqquşmasından irəli gəlir, həm də bu iradələrin hər biri nədirsə, yenə də çoxlu xüsusi həyat şəraiti üzündən elə də olur. Beləliklə, saysız-hesabsız kəsilməmiş qüvvələr vardır, saysız-hesabsız qüvvələr paraleloqramları qrupu vardır və bu kəsişmədən ümumi bir nəticə – tarixi hadisə alınır. Bu tarixi nəticəni də yenə şüursuz və qeyri-iradi olaraq, bir tam kimi fəaliyyət göstərən bir qüvvənin məhsulu hesab etmək olar. Axı birisinin istədiyi şeyə hər bir başqası mane olur və son nəticədə heç kəsin istəmədiyi bir şey alınır”¹⁸⁸.

İctimai idrakın spesifik obyektinə olmaq etibarını ilə ictimai gerçəkliyin müxtəlif sahələrində onun qanunlarının statistik xarakter daşdığını aydınca görmək olar. K.Marks kapitalizm cəmiyyətinin qanunlarını tədqiq edərək belə nəticəyə gəlmişdir ki, ictimai hadisələr müxtəlif zaman və məkan şəraitində təkrarlanaraq həmişə özünə məxsus şəkildə təzahür etdiyindən, onun qanunları da, həmişə yaxınlaşma şəkildə, hakim meyl kimi, daimi tərəddüdlərin heç vaxt müəyyənləşməyən orta bir kəmiyyəti kimi çıxış edirlər. V.İ.Lenin də göstərir ki, cəmiyyət qanunları kütləvi qanunauyğunluğun bu və ya digər tərəfə fərqi

¹⁸⁷ Bax: *Veq SezeİzshahİIshe ĞoNzshnN, 1_e1r2YŞ, 1965, Van<1 I, 8. 214.*

¹⁸⁸ *K. Marks və F. Enkels. Sevilməmiş məktublar, səh. 443.*

əyintiləri udduğu hakim meyli, orta halı ifadə edirlər.

Əgər cəmiyyət qanunlarının statistik halların məcmusunda aşkara çıxaraq hakim meyli ifadə etməsi iqtisadi hadisə və proseslərdə daha aydın nəzərə çarpırsa da, mənəvi hadisələr sahəsində, xüsusilə ictimai şüurun qarşılıqlı fəaliyyətdə olan sahələrində bu halı müəyyənləşdirmək daha çətindir.

Məsələn, ictimai şüur formaları sahəsini götürək. Məlumdur ki, ictimai şüur özünün bütün formalarında ictimai varlığı onun bütün cəhətlərinin vəhdətində əks etdirir. Bu mənada ictimai şüuru ictimai idrakla eyniləşdirmək, onlar arasında bərabərlik işarəsi qoymaq olar. İctimai şüurun müxtəlif formalarında bu əks olunmanın xarakterinə diqqət etsək, onun heç də bir mənalı şəkildə baş vermədiyini bilirik. Ona görə ki, əvvəla ictimai şüurun müxtəlif formaları (əxlaq, hüquq, siyasət, incəsənət, elm, fəlsəfə, din və s.) yalnız ictimai şüur formaları deyil, həm də müəyyən münasibətlərdir. İkincisi, ictimai şüurun hər bir forması müəyyən baxışlar, nəzəriyyələr, hisslər, fikirlər və iradi səylər məcmusudur. Üçüncüsü, bütün ideoloji formalar iqtisadi münasibətlərin inikası olmaq etibarı ilə həm də ictimai idrakın formalarıdır¹⁸⁹. Bütün bu formaların hər birisindən formanın öz məzmununu adekvat əks etdirməsi, göstərməsi, onun bir mənalı uyğunluğu qəti surətdə ayrıca götürülmüş bir hadisədə aşkar oluna bilməz. Bu, yalnız ictimai şüurun qarşılıqlı fəaliyyətdə olan müxtəlif formalarına daxil olan, kütləvi hadisələrdə təzahür edən yaxınlaşmada, summar nəticəni göstərən meylə meydana çıxmağa bilər. Lakin cəmiyyət hadisələri statistik halların məcmusunda təzahür etsə də, həmin kütləvi hallar son nəticədə gizli, daxili qanunauyğunluğa tabe olur, necə deyərlər onun vasitəsilə udulur. A.İ.Gertsen bu halı insan iradəsi formasında təzahür edən məzmun timsalında düzgün göstərərək yazır ki, insan iradəsi riyaziyyat qanunlarına qandallanmasa da, cəmiyyətin harmonik inkişafını nəzərə alaraq burada hikmətlə özbaşınalığa yol vermək olar. Burada istənilən fərdi iradə, yerin

¹⁸⁹ Bax: *Vzaimodeistvie Form obmesvennoqo soznanii. M., 1964, səh. 7.*

hərəkəti özü ilə onun üzərindəkiləri apardığı kimi, ümumi hərəkət vasitəsilə udulur¹⁹⁰.

Beləliklə aydın olur ki, ictimai inkişaf qanunlarının spesifik idrakının əsasında cəmiyyətdəki əlaqə və münasibətlərin statistik xarakter daşması durur və bu həmin qanunların hakim meyl şəklində çıxış etməsinə səbəb olur. Lakin ictimai idrak yalnız bu xüsusiyyəti göstərməklə yarıyolda dayana bilməz. İctimai qanunların idrakında cəmiyyət hadisələrinin təkrarlanmasının spesifikliyinin öyrənilməsinin böyük metodoloji əhəmiyyəti vardır. V.İ.Lenin təkrarlamayı istənilən, sahənin qanunauyğunluğunun ümumi elmi meyarı adlandırmışdır.

Heç təsadüfi deyil ki, neokantçıların Baden məktəbinin nümayəndələri ictimai-tarixi qanunauyğunluğu inkar edərkən həmin qnoseoloji “dəlil”dən həvəslə istifadə etmişdilər. İndi də bir çox burjua filosof və sosioloqları ictimai hadisələrin izahına neokantçı metodologiyası ilə yanaşaraq ona hər vasitə ilə haqq qazandırmaya çalışırlar. V.Vindelband və H.Rikkert cəmiyyətdən danışaraq göstərirdilər ki, burada hadisə və proseslər bir anlıq baş verən hadisələr olub mütləq şəkildə təkrarlanmadığından onlara qanunauyğunluq anlayışını tətbiq etmək olmaz. H.Rikkertin fikrincə, ictimai idrakın maraq dairəsi yalnız meydana gələn hər bir hadisəni bir dəfə baş verən, təkrar olunmaz hadisələr kimi təsvir etmək vəzifəsi ilə məhdudlaşmalıdır¹⁹¹. İctimai-tarixi idrakın müasir islahatçıları ictimai hadisələrin təkrarlanan olmasını bir istisna hesab edir, idrak zamanı təkəni, konkretlə, onları isə məkan və zaman fərdiliyində təkrarlanmayan, nadir hadisələrlə eyniləşdirirlər. Məsələn, onlardan K.Çoynt və N.Resçerə görə, ictimai hadisələr bütün hallarda fərdilər yığını olduğundan, onlarda təkrarlanma tapmaq olmaz, belə hadisələr bir parça qəndin çayda əridiyi kimi tez aradan çıxırlar. Deməli, onların təkrarı həmişə təkəni ifadə edir, mahiyyətə

¹⁹⁰ Bax: A. İ. Qeri, *en. Poln. sobr. soçinenii i nise m. 1. səh. 85.*

¹⁹¹ Bax: Q. Rikkert, *Nauki o nrirode i nauki o kulvmure, Snb, 1911, səh. 109.*

təkrarlanmırlar¹⁹².

Müasir burjua ictimai elmində həmin məsələnin izahında bir-birilə çarpazlaşan iki meyli açıqca müşahidə etmək olar. Həmin meylin bir qisim tərəfdarları isə birinci qəbildən olanların əksinə, hər şeyin təkrarlanan olması fikrini belə yanlış və səhv nəticə çıxarırlar ki, ictimai həyat yalnız dövrandan ibarətdir, əvvəl olub keçənlər bir də olmamalıdırlar. İtalyan mütəfəkkiri C.Viko ictimai inkişafın qanunauyğun gedişin”də millətlərin, xalqların hökmən keçməli olduqları üç mərhələni qeyd edir. O yazır ki, millətlər həmişə artıq yox, üç mərhələdən: “əvvəlcə Optimatlar respublikası, sonra, – Azad Xalqlar Respublikası və nəhayət Monarxiyalar”dan¹⁹³ ibarət olan əbədi mərhələlərdən keçirlər. Bunlardan hər birisi bəşər cəmiyyətinin inkişafında uşaqlıq, gənclik və qocalıq dövrlərinə uyğun gəlirlər. A.Toynbi və P.Sorokin və b. da ictimai proseslərin təkrarlanmasını metafizikcəsinə şərh edərək onu qapalı dairə daxilində hərəkət kimi əsaslandırır və bundan tamam irticaçı nəticələr çıxarırlar.

İctimai idraka neokantçı metodologiyası ilə yanaşanlar isə əksinə, təbii-elmi idrakla tarixi idrak arasında ciddi smorkasiya xətti çəkməklə ictimai hadisələr sahəsində təkə ilə ümuminin dialektikasını metafizikcəsinə şərh etmək əsasında tarixdə təkrarlanmanın olmadığını və deməli, tarixi inkişafın qanunauyğunluqdan məhrum olması fikrinə gəlib çıxırlar.

Bu nöqtəyi-nəzəri və ümumiyyətlə tarixi idrakın metodoloji məsələlərinə olan marağı ən yeni dövrdə davam etdirən, müəyyən mənada klassik burjua tarix fikrinin davamı ola müxtəlif tarixşünaslıq və tarix fəlsəfəsi konsepsiyalarında da görmək mümkündür. V.Vindelband, H.Rikkert, V.Diltm M.Veber, Trelç, F.Mayneke, Gintse və digər burjua istorizminin yaradıcılarının baxışlarını sağa doğru inkişaf etdirən həmin filosof, sosioloq və

¹⁹² Bax: Ж. «Низлоку анб Теоку», №-2, 1961, Уол. 1, r. 150.

¹⁹³ Дж. Вико. *Osnovania novoi nauki ob obşel nrirode nadib*, L. 1937, 1.41, 415—416.

tarixçilərin əsərlərini belə bir iddiaya haqq qazandırılır ki, ictimai inkişafda heç bir qanunauyğunluq yoxdur, marksist tarix konsepsiyası da tarixdə olmayanı introyeksiya etməsi tamam mənasız cəhətdir. Deməli, ictimai qanunauyğunluq mövcud olmadığına onun tədqiqində istifadə olunan metod da fərdiləşdirici metoddan ibarət olmalıdır. Məsələn, siyasi tarixlə məşğul olan alman tarixçisi H.Ritter göstərir ki, alman tarixçilərinin tarixi idrakın “alter ego”sundan deməli, fərdiləşdirici metoddan imtina etməyə haqqı yoxdur, onu yalnız idrak zamanı ictimai hadisələri öyrənmək üçün yardımcı rol oynayan ümumiləşdirici metodla tamamlamaq lazımdır.

Bu məsələdə H.Ritter tək deyildir. Rittersayağı burjuva nəzəriyyəçiləri marksist tarix elmi və fəlsəfəsi ilə mübarizə aparmaqdan ötrü həm idioqrafizmi, həm də tarixi qanunauyğunluğu inkar edən nəzəri tarix yaratmaq istəyir; bununla da tarixi sinoptisizmdən yaxa qurtarmağa çalışırlar. Onların fikrincə, bu cür tarixin vəzifəsi ictimai inkişafda qanunun olmasını inkar etməkdən ibarət olmamalıdır. Həmin nöqtəyə nəzəri O.Anderlə “Nəzəri tarix. Tarix elmləri böhranının əsaslarının təhlili” adlı əsərində irəli sürmüşdür. O.Anderlə göstərir ki, “tarixə nəzəri surətdə yanaşma heç də ona paslanmış, kauzal qanunauyğunluğu müncər etmək demək deyildir. Nəzəriyyə hələ qanun deyildir”. Bunun tarixi elmi üçün o qədər də aktuallığı yoxdur. Yalnız indiki empirik faktlar əsasında gələcəyin tarixçiləri tarixdə qanunauyğunluğun olmasını söyləyə bilər. O.Anderlənin yuxarıda adı çəkilən əsəri, 1960-cı ilin yayından Haaqada Qərbin nüfuzlu burjuva filosof, tarixçi və sosioloqları tərəfində nəşr edilən “Tarix və nəzəriyyə” adlı jurnalda dərc edilmişdir. Bu O.Anderlənin ideyaları nöqtəyə nəzərinin müasir burjuva tarix fəlsəfəsi üçün də nə qədər faydalı olmasına dəlalət edir. Jurnalın həmin nömrəsində dərc olunan digər məqalələrdən aydın olur ki, O.Anderlənin bu məsələdə həmin fikirləri çoxdur və onlar da tarixi nəzəriyyəni

indeterminizm və intuitivizm əsasında yaratmağa çalışırlar¹⁹⁴. Oksfordla professor İ.Berlin “Tarix və nəzəriyyə” adlı proqram məqaləsində tarixi inkişafın bir sıra real xüsusiyyətlərini birtərəfli şəkildə mütləqləşdirmək əsasında tarixi bir elm kimi qəbul etmir, onu tarixçinin fəvqəltəbii intuitsiyasına əsaslanan incəsənət adlandırır¹⁹⁵. İ.Berlinin fikrinə görə təbiət elmlərinin istifadə etdiyi qanunlara demək olar ki, hətta ən adi tarixi tədqiqatda rast gəlmək olmaz. İrrasionalist, intuitiv tarix fəlsəfəsinin nümayəndələrindən birisi olan A.Donegen isə həmin fikrə tamamilə başqa bir ifadə müxtəlifliyi ilə gəlib çıxır. O, deyir ki, sosioloji qanunlar statistik halların təbiətini aşkar etdiyindən fərdi olanın təbiətini açıb göstərə bilmir. Donegenin fikrinə, tarixin metodoloji kredosu “fərdi seçmə haqqında gümandan ibarət olmalıdır. Bu isə insanın rəşional seçməsindən, Mulahizəsindən ibarətdir, o müəyyən ictimai situasiyadakı imkanlardan bir neçəsini seçmək imkanına malikdir¹⁹⁶”.

Göründüyü kimi, burjua ictimaiyyətşünaslarının əksəriyyəti ictimai tarixi prosesin ikili, ziddiyyətli xarakterindən orada qanunun olmaması fikrini ümumiləşdirirlər.

Şübhəsiz, ictimai tarixi proseslərin statistik xarakter daşması, burada qanunun mühüm əlaməti olan təkrarlanmanı bir qədər spəsifikləşdirir, lakin onu aradan qaldırmır. İctimai hadisə və proseslərdəki təkrarlanmanın səciyyəvi cəhəti ondadır ki, burada dəyişiklik və inkişaf daha sürətli gətirdiyindən, təkrarlanmanı empirik surətdə seçib ayırmaq qeyri-mümkündür. Ona görə də ictimai proseslərin qanunları şəraitdən asılı olaraq daha tez şəklini dəyişir, müxtəlif ictimai orqanizmlərdə daha mütəhərrik şəkildə modifikasiya olunurlar. Məhz bu səbəbdən ictimai-tarixi hadisələr özündə təkrarlanmada dəyişikliyi, təkrarlanmayanda təkrarlanmanı, fərdidə ümumini birləşdirirlər. İctimai idrak da cəmiyyətin hərəkətverici qüvvələrini

¹⁹⁴ Bax: Ж. « N18(oqu and Theoqu)». Uo1. IV, №-1, r. 44—45.

¹⁹⁵ Bax: Ж. « N18Ioqu anY Theoqu»' Uo1. 1 №-1, r. 31.

¹⁹⁶ Bax: Ж- N1zIoqu and Theoqu». 1964. Uo1. IV №-1. r. 24.

öyrənərkən, ictimai-tarixi prosesin qanunauyğunluqlarını açarkən, hadisələrin bütün hallarda (bəzən spesifik şərait zəminində) mahiyyət etibarını ilə təkrarlanan xüsusiyyətini ümumi elmi meyar kimi görünür. Obyektiv gerçəkliyin bütün sahələrində olduğu kimi, ümumiyyətdə də “təkrarlanma həmişə və hər yerdə, özünün dialektik əksliyi olan “təkrarlanmayanla vəhdətdə olan nisbi bir proses kimi çıxış edir”¹⁹⁷.

Engels “Anti-Dürinq” əsərində ictimai həyatda baş verən hadisə və proseslərin spesifik təkrarlanmasından danışaraq yazırdı ki, materiyanın aşağı hərəkət formalarına daxil olan hadisə və proseslərin təkrarı bir qayda olaraq geniş bir hədd daxilində çox düzgün bir şəkildə təkrar olunur. “Orqanizm növləri hələ Aristotelin zamanından bəri ümumiyyətlə olduğu kimi qalmışdır. Cəmiyyətin tarixində isə, əksinə, biz bəşəriyyətin ibtidai halının daş dövrü deyilən dövrün həddindən kənara çıxan kimi, hadisələrin təkrarının bir qayda deyil, bir istisna təşkil etdiyini görürük...”¹⁹⁸.

Marksizm fəlsəfəsi ictimai həyat hadisələri sahəsini təkrarlanmanın özünəməxsusluğunu qeyd etməklə kifayətlənmir, onu ictimai idrakin maraq dairəsindən kənara buraxmadan göstərir ki, tarixi proses nə dərəcədə mürəkkəb cərəyan etsə də, çox müxtəlif zaman və məkan şəraitində təkrarlansa da, onda ümumini, qanunauyğun olanı tapmaq mümkündür. Bu isə təkcə və ümuminin dialektik qarşılıqlı münasibətini necə qoyulub həll edilməsi ilə sıxı əlaqədardır. Akademik Todor Pavlov çox düzgün göstərir ki, təkcə, xüsusi və ümuminin ayrılıqda müstəqil mahiyyətə çevirdikdə ümumidən xüsusi istənilən keçid qeyri-mümkün olur. Əgər xüsusi və ümumi real və obyektiv şey və hadisələrin ümumi və xüsusi xüsusiyyətlərini əks etdirən anlayışlar kimi götürülsə, onda onların müəyyən şəraitdə bir-birilə qarşılıqlı əlaqəsi və qarşılıqlı keçidi düzgün anlaşıla

³ Bax: B. M. Kedrov. *O novmornemosmi v nrodessse razvimil, M., 1961, >!> 19.*

¹⁹⁸ F, Engels. *Anti-Dürinq. Bakı, 1967, səh. 78.*

bilər¹⁹⁹. F.Engels təkcə, xüsusi və ümuminin dialektikasını cəmiyyət hadisələrinin izahına tətbiq edərək “Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənafeyi” adlı əsərində yunan, roma və alman qəbilələrinin tənəzlə uğramasının ictimai-iqtisadi səbəblərini təhlil etmə əsasında belə nəticəyə gəlir ki, onların hamısında olan ümumi cəhət burada dövlətin bir-birinə əks olan cəhdlər, müxtəlif siniflərin mənafelərini bəzişməzliyi üzərində qurulmasıdır²⁰⁰.

İctimai idrakın spesifik xüsusiyyətlərindən birinin də onun öz obyektinin inkişafı ilə birgə irəliləməsi təşkil, edir. Təbii proseslərin idrakı zamanı bu cəhət az nəzərə çarpsa da, əksər hallarda əhəmiyyətsiz görünsə də, ictimai proseslərin idrakı zamanı o həlledici əhəmiyyət qazanır, ictimai idrakın müvəffəqiyyəti çox zaman ondan asılı olur. K.Mark kapitalizm cəmiyyətinin iqtisadi anatomiyasını tədqiq edərkən məhz bu cəhətin böyük əhəmiyyətini qeyd etmişdir. Məlumdur ki, dəyər haqqında ilk mülahizənin müəllifi Aristotel olmuşdur. Lakin Aristotelin zamanında əmtəə münasibətləri yetkin münasibət olmadığından, o müxtəlif əmtəələrin abstrakt əməklə yaradılan ümumi ekvivalent forma əsasında mübadilə olduğunu da başa düşə bilməmişdi. K.Marksın dediyi kimi bunun üçün yüksək dərəcədə inkişaf etmiş əmtəə təsərrüfatı lazım idi. Bu cür yetkin vəziyyət yalnız kapitalizm forması şəraitində yarandığından, bir sıra ictimai-iqtisadi kateqoriya və qanunların açılması da həmin dövrə təsadüf edir. K.Marks ən sadə, ən kütləvi münasibət olan əmtəə kateqoriyasından danışarkən göstərir ki, “bu tamamilə sadə kateqoriya tarixən cəmiyyətin ancaq ən çox inkişaf etmiş vəziyyətində özünü tam gücü ilə göstərir”²⁰¹.

Ümumiyyətlə, ictimai hadisələrin qanunlarının idrakı zamanı onun cəmiyyətin inkişafının müəyyən pilləsindən asılı

¹⁹⁹ Bax: T. Павлов. *Изб. Filos. nroizv. M.*, 1962, <əh. 407. 409.

² Bax: K. Marks və F. Enkels. *Seuilmiş əsərləri, II cild, Bakı, 1953, səh. 254—308.*

²⁰¹ K. Marks. *Siyasi iqmisadın mənqidinə dair, səh. 215—216.*

olan, ictimai münasibətlərin yetkinlik dərəcəsi ilə şərtlənən bir proses olduğunu unutmaq olmaz. F.Engels marksizimdən əvvəlki ictimai nəzəriyyələrdən danışaraq, yazırdı ki, yetişməmiş kapitalist istehsalına, yetişməmiş sinfi, münasibətlərə uyğun olaraq nəzəriyyələr də yetişməmiş halda idi”²⁰².

Ona görə də bu sahədə nəzəri tədqiqatın vəzifəsi obyektinin tarixi gedişi halında izləyərək bu və ya digər prosesin gedişini qaranlıqlaşdıran yardımçı cəhətlərdən təmizləməkdən, onun əsas cəhətlərinin yüksək dərəcədə inkişaf etdiyi nöqtədə prosesin daxili, zəruri əlaqələrini müəyyənləşdirməkdən ibarət olmalıdır. Deməli, məntiqi metodla aparılan tədqiqat zamanı nəticə etibarlı ilə fikrin cərəyanı tarixin cərəyan etdiyi yerdən başlayır, ona görə də tarixi prosesin hər bir momentini, “hər bir halını”, onun inkişafında prosesin yetkinləşdiyi və klassik bir forma aldığı nöqtədə nəzərdən keçirmək olar”²⁰³.

Göründüyü kimi, ictimai proseslər və onun qanunlarının idrakı hərtərəfli və müxtəlif amillərin daxil olduğu çox mürəkkəb bir prosesdir. Bu prosesdə ictimai münasibətlərin yetkinliyi də aparıcı rola malikdir və o, ictimai qanunların kəşf və dərk olunmasının dərəcəsini təyin edir. Belə ki, ictimai münasibətlər nə qədər yetkin olursa, onun qanunlarını aşkar etmək də bir o qədər asan olur və əksinə, ictimai münasibətlər yetkin olmadıqda ictimai qanunların aşkaredilməsi də bir o qədər çətinləşir. Heç təsadüfi deyildir ki, müəyyən ictimai nəzəriyyə hər hansı bir formasıyanın yetkinlik dövründə deyil, burada ictimai münasibətlərin nisbətən zəif inkişaf etdiyi dövrdə tam şəkildə dərk olunmur, onların aşkar edilməsi sonrakı dövrə aid olur. Çünki ictimai münasibətlərin yetkinlik dərəcəsi obyektiv maneə olmaqla həmin ictimai qanunun aşkar edilməsi işini çətinləşdirir.

Yeri gəlmişkən ictimai idrak üçün az əhəmiyyəti olmayan və

* *K. Marks. və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, II cild. səh. 117.*

²⁰³ *K. Marks və F. Enkels' Seçilmiş əsərləri, I cild, səh. 357.*

ona ciddi təsir göstərən daha bir amilin də üzərində dayanaq. Məlum olduğu kimi, ictimai həyat mahiyyətə əməli həyat olduğundan onun qanunlarının kəşfi, dərk edilməsi və istifadə olunması sinfi boya alır və ona görə də onu kəşf edən mütəfəkkirin sinfi mövqeyindən asılı olur. K.Marks göstərir ki, insan öz təfəkküründə öz real varlığını təkrar edir, onun şüuru isə real ictimai münasibətlərinin nəzəri forması, onun şüurunun fəaliyyəti isə ictimai vücud olmaqla özünün nəzəri varlığı kimi çıxış edir. Bu mənada hər bir ictimai sinif özünün real ictimai varlığını, habelə ictimai münasibətlər sistemində tutduğu məvqeyi, öz mövqeyini də nəzəri cəhətdən canlandırır, onu dərk edir.

Belə olduqda isə hökmən mənafe sinfin ideoloqlarının, mütəfəkkirlərinin dünyagörüşünü formalaşdırır və bu, ictimai idrakın gedişinə öz təsirini qəbul etdirir. Həmin təsirin özü də iki cür ola bilər: bir halda o, ictimai inkişafın obyektiv gedişi ilə uyğunlaşa bilər, onu sürətləndirər, digər halda isə cəmiyyətin obyektiv inkişafını bu və ya digər dərəcədə təhrif edər, ona adekvat olmaz, onu ləngidər.

Beləliklə, ictimai inkişaf qanunlarının idrakına ictimai münasibətlərin inkişafı dərəcəsi təsir göstərdiyi qədər də, ictimai sinfi mənafe də təsir göstərir. Belə ki, ictimai inkişafın yetkinlik dərəcəsi qanunların dərk edilməsinə imkan verdikdə belə, yenə ictimai, – sinfi mənafe cəmiyyət qanunlarının aşkar edilməsinə maneçilik törədir. Məsələn, klassik burjua siyasi iqtisad nümayəndələri izafi dəyəri araşdırarkən fəhmlə olsa da, onun haradan əmələ gəldiyini duymuşdular. Lakin izafi dəyərin mənşəyini aşkar etməklə onlar öz sinfinin iqtisadi qüdrətinə zərbə vura bilərdilər. Buna görə də onlar həmin məsələnin əsil elmi izahından sükutla keçməyə məcbur olmuşdular. K.Marks göstərir ki, “həmin burjua iqtisadçıları fəhmlə lap doğru duymuşdular ki, izafi dəyərin haradan əmələ gəlməsi kimi nazik bir məsələni çox dərindən təhlil etmək onlar üçün olduqca

təhlükəlidir”²⁰⁴. Məhz buna və bir sıra başqa səbəblərə görə ictimai inkişafın obyektiv qanunlarını kəşf etmək inqilabçı sinfin ideoloqları olan K.Marks və F.Engelsə nəsib olmuşdur.

Fikrimizin daha aydın olması üçün sinfi mübarizə qanununun kəşf edilməsinə diqqət edək: məlumdur ki, siniflər, sinfi bölgü haqqında Marksa qədərki fəlsəfədə müəyyən fikirlər var idi. İbtidai-icma quruluşu istisna olmaqla bəşər cəmiyyətinin inkişaf tarixi siniflərin mübarizəsi tarixi olmuşdur. “Azad insanla qul, patriksi ilə plebey, mülkədarla təhkimli, usta ilə şagird, müxtəsər zalımla məzlum arasında əbədi bir antaqonizm olmuş, onlar gah gizli şəkildə, gah da açıq şəkildə daim birbiriləri ilə mübarizə aparmışlar və bu mübarizə nəticəsində həmişə bütün cəmiyyət binası inqilab yolu ilə yenidən qurulmuş və ya mübarizə edən siniflərin hamısı məhv olmuşdur”²⁰⁵.

Lakin sinfi mübarizənin ən yetkin dövrü kapitalizm şəraitində olduğundan, kapitalizmə qədərki formasialarda bu münasibətlər gah dini pərdəyə, gah da ayrı-ayrı adamların subyektiv arzusuna büründüyündən, həmin qanun kapitalizm şəraitində aşkar edilmişdir. F.Engels həmin məsələdən danışaraq yazırdı: “Bütün keçmiş dövrlərdə tarixin bu hərəkətverici səbəblərinin tədqiqi, demək olar ki, mümkün deyildi, çünki bu səbəblər ilə onların nəticələri arasındakı rabitə dolaşmış və pərdələnmiş idi, bizim zəmanəmizdə isə rabitə o dərəcədə sadələşmişdir ki, tapmacanın həlli, nəhayət, mümkün olmuşdur. İri sənaye işə salınan zamandan bəri, yəni heç olmazsa 1815-ci il Avropa sülhü zamanından bəri İngiltərədə artıq heç kəsdən gizlin deyildi ki, bu ölkədə bütün siyasi mübarizənin ağırlıq mərkəzi, iki sinfin: bir tərəfdən, mülkədar aristokratiyanın, ... digər tərəfdən, burjuaziyanın... hökmranlığa çatmaq cəhdindən ibarət idi. Bu fakt Fransada da, Burbonlar oraya qayıtdıqdan sonra dərk edildi. Tyerridən Kizoya, Minye və Tyerə qədər bütün bərpa dövrü tarixçiləri, bu faktın orta əsrlərdən bəri Fransa

K. Marks. Kanimal, 1 cild, səh. 437.

²⁰⁵ *D. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, 1 cild, səh. 9. 312*

tarixini anlamaq üçün bir açar olduğunu daim göstərirlər. 1830-cu ildən etibarən isə, bu ölkələrin hər ikisində fəhlə sinfinin, proletariyatın hökmranlıq uğrunda mübarizə edən üçüncü sinif olduğu, etiraf olunurdu. Münasibətlər o dərəcədə sadələşmişdi ki, ancaq gözlərini qəsdən yummuş olan adamlar görməyə bilərdilər ki, heç olmazsa həmin iki ən qabaqcıl ölkədə bütün ən yeni tarixin hərəkətverici qüvvəsi, bu üç böyük sinfin mübarizəsindən və onların mənafeələrinin toqquşmasından ibarətdir”²⁰⁶.

Bununla yanaşı, burjua ideoloqları həmin qanunu burjuaziyanın mütərəqqi sinif olduğu vaxtlarda qəbul edirdilərsə, burjuaziya sinfi hökmranlığa nail olduqdan sonra onlar sinfi mübarizə qanununa qarşı lənətlər yağdırmağa başladılar və onu qanunauyğunluğun pozulması kimi qələmə verdilər. Eyni zamanda sinif anlayışı istehsal üsulu və ictimai münasibətlərlə bağlanmamışdı, onlar siniflərin keçici xarakterini də anlaya bilməmişdilər.

K.Marks sinfi mübarizə nəzəriyyəsini axıradək inkişaf etdirdi və göstərdi ki, “1. Siniflərin mövcud olması ancaq istehsalın inkişafındakı müəyyən tarixi mərhələlərlə əlaqədardır, 2. Sinfi mübarizə hökmən proletariyat diktaturasına doğru aparır, 3. Bu diktaturanın özü, bütün siniflərin məhv edilməsinə və sinifsiz cəmiyyətə doğru yalnız bir keçiddir...”².

Buradan göründüyü kimi, ictimai qanunların kəşf edilməsinin ictimai münasibətlərin yetkinlik dərəcəsindən ibarət olan özünəməxsus ictimai zəmini vardır, yəni onlar üçün zaman, obyektiv tarixi şərait böyük əhəmiyyət kəsb edir. F.Engels Ştarkenburqa yazdığı məktubda göstərir ki, “tarixin materialistcəsinə anlayışını Marks kəşf etmişsə, Tiyerri, Minye, Gizo, 1850-ci ilə qədər olan bütün ingilis tarixçiləri buna bir sübutdur ki, bunu çoxları kəşf etməyə çalışmışdır, yenə də həmin anlayışı Morqanın da kəşf etməsi isə göstərir ki, bunun vaxtı

²⁰⁶ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 395.

K. Marks və F. Engels. Seçilmiş məktublar, səh. 64, 65

yetişmişdi və bu anlayış gərək kəşf ediləydi”²⁰⁷.

Cəmiyyət qanunlarının spesifik xüsusiyyətlərindən danışarkən biz göstərmişdik ki, cəmiyyət qanunlarının dərk edilməsi və onlardan istifadə olunması antaqonist sinfli cəmiyyətlərdə sinfi mənə kəsb edir. Bu qnoseoloji fərq qanunların özlərinə deyil, onların dərk olunması və istifadə edilməsinə aid olduğundan ictimai qanunların idrakından danışarkən müəyyən mütəfəkkirun həmin qanunu kəşf etməkdə marağı olub-olmamasının da rolunu qeyd etmək lazımdır. Söylədiyimizi sinfi mübarizə qanunu və dəyər qanununun kəşf edilməsində burjua ideoloqlarının sinfi məhdudluqları aydın göstərir.

Lakin məsələnin bu cəhətindən danışarkən qeyd edilməlidir ki, ictimai inkişaf qanunlarının hər hansı mütəfəkir tərəfindən kəşf edilməsi subyektiv bir arzunun nəticəsi deyil, cəmiyyətin iqtisadi şəraiti ilə müəyyən edilən prosesdir. Deməli, burada da nəticə etibarlı ilə obyektiv şərait, yəni iqtisadi əsas həlledici olmaqla subyektiv hərəkət və arzularını şərtləndirir.

Bütün yuxarıda dediklərimiz, inikasın ayrıca bir sahəsi olmaq etibarlı ilə ictimai idrakın sosioloji və qnoseoloji tərəflərinin olduğunu deməyə əsas verir. Bu isə hər şeydən əvvəl ictimai varlıqla ictimai şüurun qarşılıqlı əlaqə və münasibətindəki iki sıralı səbəb-nəticə əlaqələrinin mövcudluğu ilə şərtlənir. Belə ki, səbəb-nəticə sıralarından birisi qnoseoloji xarakter daşımaqla onu göstərir ki, ictimai şüur ictimai varlığı əks etdirdiyinə görə idrakı tərifi məlikdir. İkinci qəbilli səbəb nəticə sıraları isə ictimai şüurda öz əksini tapan idrakın-sinfi nöqtəyi-nəzərdən vasitəliliyini, onun nəticələrinin müxtəlif siniflərin mənafeyi ilə sıx əlaqədar olduğunu göstərir.

Lakin ictimai şüur və müxtəlif ideologiya formaları ilə həyata keçirilən inikasın bu iki tərəfi dialektik vəhdətdədirlər. Elmin və xüsusilə idrakın tarixi belə bir həqiqəti sübut edir ki, idrak subyektiv qnoseoloji nöqtəyi-nəzərdən şəxssiz olsa da (yəni

²⁰⁷ K. Marks və F. Enkels. *Sevilməş əsərləri, II cild, səh. 513.*

ictimai varlıq hansı fərdin, ictimai qrupların, partiyaların şüurunda əks olunmasından asılı olmadan, o xalis qnoseologiya səpgisində ictimai varlığın inikasındır) bu və ya digər ictimai hadisə və prosesi dərk edilməsində, ondan istifadə olunmasında ictimai şüurun ictimai sinfi cəhətdən şərtlənməsinin müsbət və mənfi təsiri olmuşdur. Bu, marksizm klassiklərinin dəfələrlə dediyi belə bir müddəanın düzgünlüyünü təsdiq edir ki, ictimai prosesi öyrənərkən, maddi ictimai prosesləri təhlil edərək onu sinfi münasibətlərin təhlilinə müncər etmək, siniflərə öz vəziyyətini dərk etdirməli olan idrak mövqeyində durmaq lazımdır.

Qeyd etdiyimiz bu xüsusiyyətlərdən sonra ictimai inkişaf qanunlarının idrak yolunu xarakterizə etməyə imkanımız vardır.

Ümumiyyətlə hər cür idrak obyektiv kerçəkliyi əks etdirdiyi kimi, ictimai idrak da ictimai gerçəkliyi əks etdirir. Bu mənada, cəmiyyətin elmi surətdə dərk edilməsinin və ya ictimai idrakın inkişaf qanunauyğunluğu gerçəkliyin digər sahələrinin idrak qanunauyğunluqlarından keyfiyyətcə fərqlənir, bütün hallarda eyni qnoseoloji prinsiplərə tabedir.

İctimai idrakın son məqsədi olan cəmiyyət qanunlarının kəşf və dərk edilməsi də praktika ilə bağlı olan bir prosesdir. Cəmiyyət hadisələrini dərk edərkən insan bir sıra anlayışlar, abstraksiyalar, qanunlar müəyyən edir. Hər bir qanun hadisə və proseslərin səthindəki əlaqə və münasibətləri deyil, mühüm, zəruri, sabit və təkrarlanan əlaqələri ifadə etdiyindən, idrakın vəzifəsi görünüşlər arxasında qanunu, sarurəti aşkar etməkdən, hadisə və proseslərin mahiyyətini açmaqdan ibarətdir.

Obyektiv ictimai gerçəklikdəki hadisə və proseslərin mahiyyətinə nüfuz etməkdə, onların qanunlarını aşkar etməkdə anlayışlar, abstraksiyalar yaradılması başlıca rol oynayır. Çünki cəmiyyət qanunları ictimai münasibətlərdə təşəkkül tapdıqlarından onları nə hiss orqanları, nə də təcrübə qoymaq

yolu ilə müəyyənləşdirmək mümkün deyildir²⁰⁸.

Bu halda bunların hamısını abstraksiyanın gücü əvəz edir. Məsələn, biz əmtəə dəyərini ona əlimizlə toxunmaqla, onun kobud səthini görməklə aşkar edə bilmərik. Çünki “əmtəə cisimlərinin duyulan qaba substansiyasının tam əksinə olaraq, onların dəyərini substansiyasına bircə atom da təbiət maddəsi daxil deyildir, həmin əmtəənin dəyəri, yalnız bir imtəənin başqa əmtəəyə olan ictimai münasibəti şəklində meydana çıxıb bilər”²⁰⁹.

İctimai münasibətlər və onların arasındakı qarşılıqlı əlaqə və münasibətləri əks etdirən çəmiyyət qanunlarının inkar edilməsində abstraksiyalar yaradılması idrakda mühüm pillədir. Belə ki, idrakda abstraksiya prosesi hadisə və proseslər arasındakı əlaqə və münasibətlərdə təkəni ümumidən, mühümü qeyri-mühümdən ayırmağa, onlar haqqında ümumi anlayışlar düzəltməyə, qanunauyğun əlaqələri müəyyənləşdirməklə qanunlar formula etməyə imkan verir²¹⁰.

Çünki ictimai münasibətlərin hər hansı formasının aşkar edilməsi gerçəkliyin müxtəlif tərəfləri ilə onun əlaqə və münasibətini aşkar etməyi tələb edir. Abstrakt nəzəri təfəkkürsüz isə heç olmasa iki faktı və ya onlar arasındakı əlaqəni belə bilmək mümkün deyildir. Deməli, abstraksiyalar yaradılmasında əsas rolu nəzəri təfəkkür oynayır. Abstraktlaşdırma prosesi sayəsində ictimai münasibətlərin müəyyən qrupu üçün ümumi olan əlamət və cəhətlərdən abstraksiyalar yaradılır ki, onlar da bizi təkrarlardan xilas edərək idrak prosesini asanlaşdırır. V.İ.Lenin yazır: “Təfəkkür konkretdən abstrakta yüksəlir, əgər o düzgün təfəkkürdürsə... həqiqətdən uzaqlaşmayıb, ona yaxınlaşır.

²⁰⁸ F. Enkels yazır ki, mənim fikrimçə, iqtisadi münasibətləri Fiziki “[.]ulərdə iFadə etmək üçün heç bir imkan yoxdur. (Bax: K. Marks i •/ 'nqelhs. Soç. m., 35, səh. 110).

²⁰⁹ D. Marks. Kanimal, 1 çild, səh. 12.

²¹⁰ Bu məsələ D. II. Qorskinin «Abstraksiyalar məsələsi və anlayışları əmələ kəlməsi» adlı kitabında çox yaxşı şərh edilmişdir, (Bax: D. II. Qorhskil, Vonrodı abstrakcii i obrazovanie nonimii, M., 1961).

Materiya, təbiət qanunu abstraksiyası dəyər və i. a. abstraksiyası, bir sözlə, bütün elmi abstraksiyalar (cəfəng abstraksiyalar deyil, düzgün, ciddi abstraksiyalar) təbiəti daha dərin, daha düzgün, daha dolğun əks etdirir²¹¹.

İctimai qanunların idrak obyektini ictimai münasibətlər sahəsi olduğundan, burada nəzəri təfəkkürün rolu daha da artır. Çünki ictimai qanunlar insanların ictimai fəaliyyətində yaranır və bu fəaliyyətdə təşəkkül tapan ictimai münasibətlərin özü də çoxcəhətli və rəngarəngdir. Belə ki, həmin münasibətləri işdə nə bir-birindən təcrid etmək olur, nə də müxtəlif münasibətlər şəbəkəsi içərisində onları saf şəkildə müşahidə etmək asan olur.

Məhz bu cəhətlər, yəni ictimai inkişafın obyektiv qanunlarının insanların ictimai fəaliyyətindən törənməsi və müəyyən ictimai münasibətlərin qanunları olması onların idrakında hissi seyrin, abstrakt nəzəri təfəkkürün və eksperimentin xüsusi halının olmasını tələb edir. Deməli bu halda da, əvvəla, hisslə qavranılmayan ictimai hadisə və proseslər haqqında faktlar toplanılır, onlar sistemləşdirilir və ətraflı surətdə təsvir edilir. İkinci pillədə bu məlumatlar nəzəri təfəkkürün ixtiyarına verilir, onlar fikrən parçalanır və hissələr, əlamətlər müqayisə edilərək onlar arasındakı oxşar və fərqli cəhətlər aşkar edilir, fikrin eksperiment²¹² həyata keçirilir.

²¹¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-çi cild, səh. 171.

²¹² Fikri eksperiment elmi idrakın usullarından biri olmaq e'tibarı ilə insan idrakının sərf nəzər etmə və idealizasiya qabiliyyəti ilə əlaqələndirilməlidir. Fikri eksperiment eksperimentin xarici forması şəklini alan adi nəzəri muhakimə kimi də çıxış edə bilər (Bax: П. В. Домин. Эксперимент и его роль в познании, журн. «Вопросы Философии» 1955, №4, 112 Сəh 31) model rolunu oynayan konkret hissi obraz kimi də çıxış edə bilər. Bizcə bu fikir eksperimentin həyata keçirildiyi idrak sahələrinin spesifik xüsusiyyətlərindən asılıdır. İ.B.Mixaylova düzgün qeyd edir ki, fikri eksperiment real eksperimentlə nəzəriyyə arasında aralıq mövqe tutur²¹². (Bax: İ.B.Mixailova. Metodi formi nauçnoqo poznanin, M., 1968, səh. 42). Onun müsbət cəhəti bundan ibarətdir ki, fikri eksperimentdə real eksperimentin (konkret obyektin yeni xassələrini aşkar edən məqsəduyğun surətdə qeydə alınan dəyişiklik gücü (məntiqin gücü ilə idealizə etmə, yardımçı təsirlərin

Nəhayət, fikrən parçalanması təhlil edilən hadisə və proseslərdəki təkrarlanan sabit, zəruri və ümumi cəhətlər kateqoriyalar, qanunlar və s. şəkildə ümumiləşdirilir. Məsələn, əmtəələrin dəyərinin aşkar edilməsinə nəzər salmaq. Birinci halda istehlak dəyəri olmaqla hər bir əmtəənin istehsalına sərf edilən müəyyən miqdar konkret insan əməyi götürülürsə, ikinci halda, ümumiyyətlə dəyər olmaqla hər bir əmtəənin istehsalına mücərrəd insan əməyinin sərf edilməsi götürülür. Nəhayət, bunların hamısından sərfnəzər edilir və əmtəənin istehsalı üçün ümumiyyətlə ictimai-zəruri əməyin sərfi nəzərə alınır. Beləliklə, burada konkret əmtəə dəyərindən sərfnəzər etmək vasitəsi ilə ümumiyyətlə dəyər abstraksiya edilir ki, onun da əsasında insanın bu və ya digər şəkildə sərf etdiyi ictimai-zəruri əmək durur.

İdrak prosesi mürəkkəb bir proses olduğundan ictimai inkişaf qanunlarının kəşf edilməsi, aşkara çıxarılması da bir dəfəlik, ani baş verən proses deyildir. İctimai proseslərin dialektikası elədir ki, təbiətdə olduğu kimi, burada da daimi hərəkət, axıcılıq və inkişaf vardır. K.Marks “Kapital əsərində yazır ki, “Əmək prosesi zamanı əmək daim fəaliyyət formasından varlıq formasına, hərəkət formasından predmetlik formasına keçir”²¹³. Nəticədə “proses məhsulda sönüb gedir... Əmək burada əmək cismi ilə birləşmiş olur. Əmək cisimdə maddiləşmiş olur, cisim isə emal edilmiş olur. Fəhlə tərəfdə fəaliyyət formasında təzahür edən, indi məhsul tərəfdə qərar

kənar edilməsi...) birləşdirilir. Ona görə də fikri eksperiment zamanı alim həm maddi predmetlərlə aparılan eksperimentin məhdudluqlarından, digər tərəfdən isə xalis məntiqi nəticələrin məhdudluqlarından yayına bilir. İctimai proseslərin idrakında fikri eksperimentin həyata keçirilməsi isə sistemin mürəkkəbliyindən, konkret halın spesifikliyindən asılıdır. (Ətraflı məlumat almaq üçün bax: B.A. Qlunskiy, B.S. Qrlznov i dr. Modelirovanie kak metod nauçnoqo issledo- İ.11 İN, M., 1965; Loqika i metodoloqil nauki, M., 1967; Q. Q. Karavaev, Oqobennosti obşestvennoqo poznanin i loqika nauçnoqo issledovani, L., 1965).

213

tutmuş xassə [ruhunge Eigenschaft] formasında, varlıq formasında meydana çıxır”²¹⁴.

Beləliklə aydın olur ki, ictimai proseslərin idrakı da təfəkkürün obyektə daimi və sonsuz yaxınlaşması, idrakın nəticələrinin məzmunca zənginləşməsi və mahiyyət etibarlı ilə daha da dərinləşməsidir. V.İ.Lenin yazır: “İdrak, təfəkkürün obyektə daim, sonsuz yaxınlaşmasıdır. İnsanın fikrini də təbiətin inikasını “olğun”, “abstrakt” hərəkətsiz, ziddiyətsiz bir şey kimi başa düşmək deyil, hərəkətlərin: ziddiyətlərin əmələ gəlməsi və həll olunmasının əbədi prosesi kimi başa düşmək lazımdır”²¹⁵.

Hər bir elmi idrak nəzəriyyə üçün tikinti materialı olan faktların, tək-cə hadisə və proseslərin müəyyənləşdirilməsi onların təsviri və sistemləşdirilməsindən başlayır. V.İ.Lenin yazır: “Anlamaq üçün, anlamayı, öyrənməni empiric surətdə başlamaq, empiriyadan ümumiyyə yüksəlmək lazımdır. Üzməyi öyrənmək üçün suya girmək lazımdır”²¹⁶. Elmi faktlar, dəqiq müəyyənləşdirilmiş məlumatlar olmadan ictimai prosesləri dərk etmək, onlardan ümumi nəticələr çıxarmaq mümkün olmaz. Çünki faktın qnoseoloji təbiəti elədir ki, o, gerçəklik hadisə və prosesləri, onların saysız tərəf və cəhətləri haqqında ilk məlumat verə bilər. Məhz bu cəhəti nəzərə alaraq müəyyən bir ictimai hadisə və ya prosesin mahiyyətini aşkar edərkən, ona aid olan dürüst və mübahisəsiz faktlardan elə bir təməl qurmağa çalışmaq lazımdır ki, həmin təmələ əsaslanmaqla, faktları tutuşdurmaq və qarşılaşdırmaq yolu ilə müəyyən nəticəyə gəlib çıxmaq mümkün olsun. Yoxsa faktları bir-birindən ayrı salınmış şəkildə götürməklə, onların konkret tarixi şəraitdən ayırmaqla hər hansı bir məsələni həll etmək mümkün deyildir. V.İ.Lenin bu cəhəti nəzərdə tutaraq yazır: “Dürüst, faktlar, mübahisəsiz faktlar... mürəkkəb və çətin bir məsələni həll etmək istədikdə xüsusilə

²¹⁴ K. Marks. Kapital, 1 cild, Bakı, 1969, səh. 195. Yenə orada, səh. 186—187.

²¹⁵ V. İ. Lenin. Əsərləri, 38-üci cild, səh. 196.

²¹⁶ V. İ. Lenin. Əsərləri, 38-üci cild, səh. 208.

lazım olan bir şeydir...

İctimai hadisələr sahəsində ayrı-ayrı xırda faktları rabitəsiz götürməkdən, misal oyunu oynamaqdan daha çox yayılmış və daha mənasız bir üsul yoxdur. Ümumiyyətlə misallar yığmaq heç bir çətinlik təşkil etmir, lakin bunun heç bir əhəmiyyəti də yoxdur və ya bunun ancaq mənfə əhəmiyyəti olur, çünki bütün məsələ ayrı-ayrı hadisələrin konkret tarixi şəraitindədir. Faktlar bütövlükdə, əlaqədar şəkildə götürülsə, bunlar nəinki “inadlı şeydir”, habelə, şübhəsiz sübutedici şeydir. Kiçik faktlar tamdan ayrılıqda, rabitəsiz götürüldükdə istənilən kimi, əlaqəsiz götürüldükdə bunlar məhz oyuncaq, bəlkə bundan da pis şey olur”²¹⁷.

V.İ.Lenindən gətirdiyimiz bu sözlərdə ictimai idrakda sosioloji faktların oynadığı qnoseoloji rola vurğu edilmişdir. Görək fakt nədir, onun ictimai idrak zamanı yerinə yetirdiyi funksiyalar nədən ibarətdir? İctimai nəzəriyyə ilə sosioloji faktın qarşılıqlı münasibəti necədir və ya ümumiyyətlə faktın dəyəri nədən ibarətdir?

Bu suallara cavab verməzdən əvvəl faktın elmi biliklər cəmində tutduğu yeri və yerinə yetirdiyi bir sıra spesifik ünsiyyətləri ümumi şəkildə qeyd edək. Ə v v ə l a, fakt gerçəkliyin, habelə ictimai gerçəkliyin istənilən, nəzərdə tutulan konkret hissəciyi, tərəfi və ya hadisəsi deyildir. Fakt elə hissəyə, tama, hadisəyə deyilir ki, o elmi idrak tərəfindən dərk edilmiş olsun, onun bütün xüsusiyyətləri elmi şəkildə əsaslandırılmış olsun. Başqa sözlə, insanın gündəlik həyat şəraitində empirik şəkildə müəyyən etdikləri hələ fakt demək deyildir. Bunun üçün hadisə səviyyəsindən mahiyyət səviyyəsinə yüksəlmək, faktı elmin tələbləri əsasında müəyyən etmək lazımdır. İ k i n c i s i, hər bir fakt, o cümlədən ictimai fakt bütün hallarda elmi nəzəriyyənin, cəmiyyətdə isə ictimai nəzəriyyənin tikinti materialıdır. Həmin tikinti materialından bina qurmaq üçün empirik faktları “yonmaq”, “cilalamaq” lazımdır. Başqa sözlə,

²¹⁷ V. İ. Lenin. *Əsərləri*, 23-cü cild, səh. 295.

bu cür faktlar saf-çürük edildikdən sonra, ondan elmi nəzəriyyə yaratmaq mümkün olar və yalnız bu yolla ictimai həyatın əsil elmi mənzərəsi verilə bilər. Beləliklə, fakt ümumiyyətlə istənilən elmi nəzəriyyədə olduğu kimi, ictimai nəzəriyyənin də gerçəklik zəminini təşkil edir. Üçüncüsü, hər bir fakt öz müəyyənliliyinə görə izahedici, təsviredici formalarda çıxış etsə də, onun təbiəti elədir ki, o, ümumiyyə aparıcı yolda bir halqa olmaqla ümumiləşdirməyə əsas verir, qanun müəyyənləşdirməyə gətirib çıxarır.

Fakt haqqında bu ümumi metodoloji mülahizələrdən sonra, ictimai qnoseologiyada onun oynadığı rolu izah etməyə imkanımız vardır. Məlumdur ki, ictimai sistem olmaq etibarlı ilə cəmiyyət sayəsiz təbəqələrdən, müxtəlif əlaqə və münasibətlərdən təşkil olunduğundan, onun faktları da rəngarəng və müxtəlif olub idrak zamanı özünə məxsus rola malikdirlər. Belə ki, ictimai faktların bir qismi cəmiyyətin iqtisadi həyatına, digər qismi mənəvi həyatına, başqa bir qismi isə keçmiş hadisələrə, cəmiyyətin inkişaf tarixinə aiddirlər. Bundan başqa ictimai həyatın faktları heç də həmişə həmcins hadisələr qrupunda deyil, müxtəlif kəşifən qüvvələr paraleloqramları qrupunun fəaliyyətində, çox vaxt isə tarixi təsadüflərdə aşkara çıxırlar. Ona görə də bu sahədə ictimai idrakın vəzifəsi həmin faktları onu təhrif edən amillərdən təmizləməkdən, təsadüfi kimi meydana çıxan faktlar arxasında gizlənən zərurəti tapmaqdan ibarət olmalıdır. Bu halda idrak obyektini kimi götürülən fakt tamamilə subyektiv mülahizələrdən, onun pozitivistcəsinə anlaşılan mənasından uzaq olmalıdır ki, bir tərəfdən, faktın təmsalında obyektiv ictimai gerçəklik adekvat şəkildə əks etdirilsin, digər tərəfdən, empirik fakt elmi faktla qarışdırılmasın²¹⁸.

²¹⁸ *Neonozimivizmlər Faktından danışarkən onun düzklüklüyünə yenə yoxlama > nəzəriyyəsiyə) prinsiplərini ilə yanaşır, Faktın məvudluğunda əyənli|i*

İdrak zamanı faktların hamısı eyni əhəmiyyətə malik olmadığından onları sistemləşdirərkən, təsvir və izah edərkən eyni qrupa aid olan²¹⁹ faktları, onlar içərisində isə müəyyən münasibət daxilində konkret hal üçün tipik və mühüm olanı seçib ayırmaq, onu təhlil etmək, digərləri ilə qarşılaşdırmaqla müəyyən ictimai hadisə və proses haqqında həmin fakt əsasında fikir yürütmək lazımdır. Yoxsa, faktologiyi zəminində durub faktların “şəklini çəkməklə”, müxtəlif qrupdan olan faktları təhlilsiz bir-birinə müncər etməklə “toyuğu qələmlə qızartmağa çalışmaq” (M.Qorki) ictimai elm sahəsində elmi həqiqətə nail olmaq qeyri mümkündür.

Deməli, ictimai hadisələr sahəsində elmi həqiqətə nail olmaq üçün hökmən faktın dəyəri, idrak funksiyası, onun nəyə xidmət etməsi müəyyən edilməlidir. Faktın dəyəri onun elmi izahata imkan verməsində, bu və ya digər ümumiləşdirməyə gətirib çıxarmasında, ümumiyyətlə elmi biliyin həqiqi və qeyri-həqiqiliyini sübut etməsindədir. Elə buna görə də V.İ.Lenin səhifəli və dürüst faktları inadkar və sübutedici adlandırmışdır.

Beləliklə, ictimai hadisələrin idrakı zamanı əsil mətləb fakt toplamaq və misal oyunu oynamaqdan ibarət deyil, müxtəlif sahələrdən seçilən faktlarla elmi nəzəriyyə arasında nisbəti müəyyən etməkdən, ictimai-tarixi faktlar əsasında ictimai həyatı sintetik anlamaqdan ibarətdir. Marksizm klassikləri ictimai

«əsas» mumarıq ona subyektiivçəsinə mə'na verirlər. B. Rassel «İnsan idrakı» adlı əsərində Faktın bu çur yanaşır: «Faktın bu merminin mənim başa düşdüyüm mə'nasında yalnız əyani olaraq müəyyən edilə bilər. Kainatda nə varsa məni onu «Fakt» adlandırırım. Künəş Faktıdır. Sezarın Rubikondan keçməsi Faktıdır; əkər mənim dişim ağrıyarsa, mənim dişimin ağrması Faktıdır. Əkər məni nə isə iddia edirəmsə, onda mənim iddia aktım Faktıdır və əkər bu iddia həqiqətdirsə, onda onun (yə'ni iddianın — V. II.) həqiqiliyi sayəsində Fakt olur, lakin əkər o yalandırsa bu Fakt yoxdur». (Bax: B. Rassel. Человеческое познание, М., 1957, səh. 177). Faktın bu çur izahına müasir burжуа sosiologiyasında da rəsm kəlmək olar. Oılar sosioloji Faktları insanın ruhi aləmindən hasil edir və qnoseoloji çəhəmdən müasir nozimivizmin əsaslandırıldığı nəmişəyə kəlib çıxırlar.

hadisələri tədqiq edərkən nəzəriyyə ilə real faktlar arasındakı nisbətə məhz bu cür yanaşmış, faktlardan düzgün elmi nəticələr çıxarmış, ictimai inkişaf nəzəriyyəsini bu əsas üzərində qurmuşlar. V.İ.Lenin yazır ki, özünün iqtisadi tədqiqatları zamanı Marks bir şeyə çalışır ki, “bu da onun üçün başlanğıc və dayaq nöqtələri olan faktları mümkün qədər tamamilə dolğun şəkildə müəyyən edən ictimai münasibətlərin mövcud qaydalarının zəruriliyini dürüst elmi tədqiq vasitəsilə göstərməkdir”²²⁰. (Kursiv bizimdir – müəllif).

Artıq yuxarıda dediyimiz kimi, elmi idrak tək-cə faktları qeydə alınması ilə, ictimai fenomenlərin təsviri ilə kifayətlənmir. Faktların qeydiyyatı idrak prosesinin başlanğıcı olmaqla ilk addımdır. Predmet və hadisələrin qanunlarını yalnız faktların təsviri və sistemləşdirilməsi ilə aşkar etmək olmaz. Çünki şeylərin, proseslərin mahiyyəti onların səthində deyildir, əgər bu belə olsa idi, onda heç bir elmə ehtiyac qalmazdı. Elmin vəzifəsi, predmet və hadisələrin digər predmet və hadisələrlə qarşılıqlı fəaliyyətində təzahür edən mahiyyəti aşkar etməkdən, onların qanunlarını açmaqdan ibarətdir. Bunun üçün nəzəri təfəkkür lazımdır ki, hissi təcrübənin verdiyi məlumatları, empirik materialları fikir süzgəcindən keçirsin, onları tutuşdurmaq və müqayisə etmək yolu ilə, onların bir sıra cəhətlərindən sərf-nəzər etməklə, predmet və hadisələrin bu və ya digər qrupu üçün təkrarlanan və ümumi olan cəhətləri anlayışlar, abstraksiyalar, qanunlar halına sala bilsin, “İdrak, təbiətin insan tərəfindən əks etdirilməsidir. Lakin bu, sadə, bilavasitə, tam inikas deyildir, bir sıra abstraksiyalar prosesidir, anlayışlar, qanunlar ets., təşəkkülü, yaranması prosesidir ki, məhz bu anlayışlar, qanunlar... daim hərəkətdə olan və inkişaf edən təbiətin universal qanunauyğunluğunu şərti surətdə, təqribən əhatə edir. Burada üç hədd gerçəkdir, obyektivdir: 1) təbiət, 2) insanın idrakı-insanın beyni (bu özü də həmin təbiətin yüksək məhsuludur və 3) insanın idrakında təbiətin inikas

220

formasını, məhz bu forma anlayışlardır, qanunlardır, kateqoriyalardır ets.”²²¹.

Burada belə bir cəhətə fikir verilməlidir ki, insanın hissi təcrübəsinin verdiyi ilk məlumatlar səthi xarakter daşdığından, bu məlumatlar əsasında yaradılan elementar abstraksiyalar hələ qanunun aşkar edilməsi demək deyildir. Çünki elementar abstraksiyalar, adətən mahiyyəti deyil, görünüşləri, predmet və hadisələrdəki zahiri oxşarlığı, ümumi təfərrüat cəhətlərini əhatə etdiklərindən aldadıcı olurlar. Deməli, hissi idrakın ətraf aləm haqqında verdiyi məlumatlara əsasən yaradılan bəsit, sadə, təsvir xarakterli abstraksiyalarla (onlarda az və ya çox dərəcədə ümumiləşdirmə olmasına baxmayaraq), təbiət və cəmiyyət qanunlarını müəyyən etmək olmaz. Əsil elmi abstraksiya gerçəklikdəki predmet və hadisələrin konkret formalarındakı ümumi cəhətləri özündə əxz etməli, onun bütün zənginliklərini əks etdirməklə, predmet və hadisənin mahiyyətinin aşkar edilməsinə imkan verməlidir. Bu cür abstraksiyalar, Marksın sözləri ilə desək, şüabətən abstraksiyalar olub ümumi cəhətləri əks etdirir. K. Marks ümumi abstraksiyaların əhəmiyyətini qeyd edərək yazır: “...Bütün istehsal dövrlərinin bəzi ümumi əlamətləri, bəzi ümumi tərifləri vardır. Ümumiyyətlə istehsal bir abstraksiyadır, lakin əgəlabətən bir abstraksiyadır, çünki həqiqətən ümumi cəhəti nəzərə çərpdırır, onu qeyd edir və beləlikdə də bizi təkrarlardan xilas edir”²²².

İctimai hadisələr arasındakı təkrarlanan, zəruri əlaqə və münasibətləri elmi abstraksiyaların gücü ilə izah etmək prosesində qanun aşkar edilir. Çünki hər bir abstraksiya etmə prosesi predmet və hadisələrin bu və ya digər cəhətini təcrid etmək, necə deyərlər, onu “saf” şəkə salmaq yolu ilə, fikri eksperiment yolu ilə abstrakt anlayışlar yaradılması prosesidir. Bunlar isə konkret hadisə və predmetlərdən çıxarılır. Məsələn, “sinif”, “istehsal”, “dəyər” və digər anlayışlar mücərrəd

221

²²² K. Marks. *Siyasi iqmisadın mənqidinə dair*, səh. 195.

anlayışlar olmaqla bilavasitə konkret siniflərdən, konkret istehsalıdan, konkret dəyərlərdən abstraksiya edilmişdir. F.Engels idrakda təkçənin xüsusiyyəti və onun da ümumiyyəti çevrilməsi prosesindən danışaraq yazır: “Doğrudan da, hər bir həqiqi, tam dərgetmə yalnız ondan ibarətdir ki, biz fikirlərimizdə tək təklikdən xüsusiyyəti və bu axırıncıdan da ümumiliyyəti qaldırırıq”²²³.

Məsələ burasındadır ki, ictimai idrakla lazımlılıq cəhətdən, habelə idrak qiyməti nöqtəyi-nəzərindən yanaşsaq, abstrakt nəzəri anlayışlar, prosesin müxtəlif səviyyələrini bir-birilə əlaqələndirən halqalar kimi çıxış edirlər. Təbii-elmi anlayışların əmələ gəlməsi qanunauyğunluğundan fərqlənməyən ictimai anlayışlarda bəşəriyyətin təcrübəsi ehtiva olunur, insan idrakının müxtəlif dərgetmə pillələrində qazandığı nailiyyət bu anlayışlar vasitəsilə üzə çıxır. Lakin ictimai idrak ictimai tarixi praktika, ictimai-sinfi cəhətdən şərtləndiyindən onun anlayışları da məzmun etibarını ilə təbii-elmi anlayışlardan ciddi surətdə fərqlənir. Bu fərqi aradan götürülməsi, bəzən və əksər hallarda ictimai idrakın pozitivizm ilə ümumdialektik mövqə arasında tərəddüdünə gətirib çıxarır. Burjua filosofları bu halda da təbii-elmi anlayışları konvensionalistcəsinə şərh etdikləri kimi, ictimai anlayışları da subyektivistcəsinə təhrif edirlər. Məsələn, “Vena dərənəyinin” banilərindən biri olan O.Neyrat ictimai anlayışların heç bir əhəmiyyəti olmadığını, onun şərtlilik olduğunu iddia edirdi. Həmin fikir azacıq bir dəyişikliklə müasir burjua sosiologiyasına da keçirilmişdir. M.Veber, H.Bekker, Ç.Makkini kimi aparıcı rola malik olan bir sıra filosof və sosioloqlar ictimai anlayışların həqiqi olmasına şübhə ilə yanaşır, anlayışla obyektin uyğun gəlməsinin proses olduğunu (V.İ.Lenin) unudaraq ictimai anlayışla onun obyektinin müvafiq gəlməməsindən həmin anlayışların mənasız olması fikrini çıxarırdı, Lakin “anlayış doğrudan-doğruya və bilavasitə gerçəklik deyildir. Gerçəklik isə həmin gerçəkliyin bilavasitə

²²³ F. Enkels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 205.

anlayışı deyildir. Anlayış özünün əsas təbiətinə malikdir və deməli, əvvəlcə abstraktlaşdırılmalı olduğu gerçəklik ilə doğrudan-doğruya və bilavasitə düz gəlmir. “Çünki” anlayış ilə hadisənin birliyi əslində sonsuz bir proses kimi meydana çıxır və bu birlik hər bir başqa halda olduğu kimi, bu halda da sonsuzdur.

Məgər heç elə vaxt olmuşdurmu ki, feodalizm öz anlayışına uyğun olsun? Qərbdə franklar krallığında meydana gəlib Normandiyada Norveç işğalçıları tərəfindən daha da inkişaf etdirilən, İngiltərədə və Cənubi İtaliyada Fransız normanları tərəfindən təkmilləşdirilən feodalizm, özündən sonra “yerusəlim assivlərində” feodalizm üsul-idarəsinin ən klassik ifadəsini qoyub gedən keçici Nerusəlim krallığında öz anlayışına daha çox yaxınlaşmışdı. Bu üsul-idarə yalnız Fələstində qısa müddətə tam klassik ifadəsinə çatması həm də xeyli dərəcədə-kağız üzərinə çatması üzündən məgər bir fiksiya idi”²²⁴

Beləliklə, yekun olaraq qeyd edək ki, ictimai hadisələrin idrakı zamanı da nəzəri təfəkkür konkretdən abstrakta doğru yüksəlir, ictimai hadisələrdəki ikinci dərəcəli, təsadüfi cəhətlərdən sərfnəzər edib elmi ümumiləşdirmələr yaratmaqda, abstraksiyaların gücü ilə konkretin dərk edilməsinə, onların mahiyyətinin aşkar edilməsinə şərait yaradır. K.Marks göstərir ki, abstraksiya etmə prosesi vasitəsilə meydana gələn “iqtisadi kateqoriyalar ancaq istehsalın ictimai münasibətləri abstraksiyalarının nəzəri ifadəsindən başqa bir şey deyildir”²²⁵.

Elmi abstraksiyalar yaradılması prosesində konkret ictimai hadisələrdəki ümumi olan cəhətlərin seçilib ayrılması heç də bir hadisənin digərindən təcrid edilməsi demək deyildir. İş burasındadır ki, ictimai proseslər bir-birilə qarşılıqlı əlaqə və asılılıqda mövcud olduğundan, ümumiləşdirmə ən sadə ictimai

²²⁴ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş məktublar, səh. 505, 507—508.
K. Marks i F. Ənqelhs, Soç. t. 4, səh. 133.
V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh. 198.

225

kateqoriyadan başlanır, digər kateqoriyalarla əlaqəli şəkildə ümumiyyə doğru yüksəlir. Bu prosesin özündə belə, obyektiv gerçəklikdə olduğu kimi, “hər bir anlayış ilə bütün başqa anlayışlar arasında müəyyən münasibət müəyyən əlaqə”²²⁶ olur.

Fikrimizi daha aydın ifadə etsək görürük ki, ictimai hadisələrin idrak prosesi konkret faktlardan başlayaraq ümumiləşdirmələrə doğru, yəni hissi seyrdən abstrakt təfəkkür və ondan da yenidən konkretə doğru gedən bir prosesdir. İctimai qanunların idrakı elə bir prosesdir ki, nəzəri təfəkkür tərəfindən çıxarılan qanun eyni zamanda son nöqtə olmur. Əgər indiyə qədərki proses konkretdən abstrakta doğru gedən proses idisə, indi abstraktdan konkretə doğru gedilir. Lakin bu dəfə konkretə qayıdılması sadəcə qayıtma, təkrar deyil, keyfiyyətcə yeni qayıtmadır, yəni konkretdən abstrakta yüksələn təfəkkür vasitəsilə aşkar olunan qanunla yenidən hadisəyə, fakta müraciət edilməsidir. Bu dəfəki müraciət etmənin əvvəlkindən fərqi ondan ibarətdir ki, hadisə və prosesin qanunu aşkar olunmuşdur, deməli, onun mahiyyəti dərk edilmişdir.

İdrak prosesində abstraktdan konkretə doğru getmək üsulu ilk dəfə Hegel tərəfindən tətbiq olunmuşdur. Lakin Hegel real şeyi özündə özünü əhatə edən, özündə dərinləşən və özündən inkişaf edən təfəkkürün nəticəsi kimi təsəvvür edirdi. K.Marks idrak prosesində abstraktla konkretin dialektikasından yeni bir əsasda ictimai münasibətlərin izahı zamanı istifadə etmişdir. Bu yolla o mücərrəd iqtisadi kateqoriyaların konkret məzmununu aşkar etmiş, ictimai həyatın müxtəlif sahələrinin dialektik idrakının əsasını qoymuşdur. K.Marks konkretlə abstraktın qarşılıqlı münasibətini başa düşməyən metafizik fəlsəfi və iqtisadi sistemləri tənqid edərək göstərirdi ki, konkretdən abstrakta yüksələn təfəkkür prosesi, eyni zamanda abstraktda dayanıb qalmır, o, yenidən konkretə qayıdır, konkretin saysız müxtəlifliklərini abstrakt vasitəsilə öyrənir. K.Marks bu münasibətlə yazır: “... Abstraktdan konkretə yüksəlmək metodu

yalnız elə bir üsuldür ki, bunun köməyi ilə təfəkkür konkret olanı mənimsəyir, onu konkret bir şey olmaq etibarı ilə mənəvi cəhətcə yenidən canlandırır²²⁷.

Bununla yanaşı, konkretin təfəkkürdə yenidən canlandırılmasını, konkret olan şeyin özünün əmələ gəlməsi prosesi ilə qarışdırmaq lazım deyildir. Çünki idrak prosesinin birinci pilləsində o, başlanğıc nöqtəsi olmaqla, digər konkret predmet və hadisələrdəki oxşar cəhətlərin ümumiləşdirilməsi vasitəsilə abstrakt məntiqinə doğru aparırsa, ikincidə abstraktın özündəki parçalanmış koncretlər vasitəsilə ayrı-ayrı predmet və hadisələrə doğru gedir. Beləliklə, abstraktdan konkretə qayıdılması istənilən real konkret predmetin yenidən canlandırılmasıdır ki, bu da abstraksiyalarla iş görən təfəkkürü yenidən konkretə qaytarır.

Fikrimizi izah etmək üçün ictimai-iqtisadi formasiya anlayışının müəyyən edilməsinə diqqət yetirək: məlumdur ki, ictimai-iqtisadi formasiya anlayışı konkret formasiyalardan (ibtidai-icma quruluşu, quldarlıq, feodalizm, kapitalizm və s.) abstraksiya edilmişdir, yəni onlardakı ümumi, oxşar cəhətlərin aşkar edilməsi nəticəsində yaradılmışdır. Bu ümumi anlayış istənilən formasiyanın ictimai-iqtisadi münasibətlərini xarakterizə edir. Özlüyündə abstrakt anlayış olan ictimai-iqtisadi formasiya anlayışından yenidən konkret formasiyalara qayıdılması, birincidən fərqli olaraq, hər hansı konkret formasiyanın bütöv bir tam kimi saysız müxtəlifliklərini, onun məzmununu, zənginliyini öyrənməyə imkan verir.

Deməli, abstrakt anlayışlardan konkretə yüksəlmək yolu predmet və hadisələrin mahiyyətinin aşkar edilməsində mühüm rol oynayır. 3. Orucov haqlı olaraq göstərir ki, “hər bir elmi anlayış... bir tərəfdən abstraksiya, eyni zamanda digər tərəfdən konkret məzmunla malik olmalıdır. O rəngarəng tamın vəhdəti, momenti kimi abstrakt və öz-özünün daxilində konkret, yəni məzmunlu, xüsusi təriflərin müəyyən zənginliyinə malik olan

²²⁷ K. Marks. *Siyasi iqtisadın mənaqədinə dair, səh. 213.*

olmalıdır”²²⁸

İdrak prosesinin dialektikasından danışarkən idrakın çıxış nöqtəsi və sonu kimi təsəvvür edilən praktikanın rolu ictimai hadisələrin dərk olunması prosesində böyükdür. Ümumiyyətlə götürüldükdə, praktikanın idrak prosesinə daxil edilməsi marksizm fəlsəfəsinə mənsub olduğu kimi onun ictimai hadisələrin idrakına tətbiq edilməsi də marksizm fəlsəfəsinə xasdır. V.İ.Lenin idrak prosesinin dialektikasından danışaraq göstərir ki, “insan öz praktikasını ilə ideyalarının, anlayışlarının, biliklərinin, elmin obyektiv düzgünlüyünü sübut edir”²²⁹. “Canlı seyrdən abstrakt təfəkkürə və bundan praktikaya – həqiqəti dərk etməyən, obyektiv reallığı dərk etməyin dialektik yolu belədir”²³⁰

İctimai hadisələrin idrakında meyar rolunu oynayan təcrübə təbii hadisələrdən fərqli olaraq başqa şəkildə çıxış edir. Yəni ictimai qanunların idrak obyektinə təbiət qanunlarının idrak obyektindən fərqli olduğundan, məhz ictimai münasibətlər və bununla bağlı olan insan münasibətindən fəaliyyətindən ibarət olduğundan, burada praktika xalq kütlələrinin ictimai fəaliyyətindən ibarət olur. Əgər təbiət qanunlarının həqiqiliyini yoxlamaq istəyən tədqiqatçı idrakın nəticəsini özünə məxsus təcrübədə, kütlələrin yaradıcı fəaliyyətində yoxlayır. Əgər hər hansı ictimai nəzəriyyə, qanun ictimai fəaliyyətdən ibarət olan “təcrübə”də özünü doğruldursa, onun həqiqiliyinə şübhə ola bilməz.

İctimai inkişaf qanunlarının kəşf edilməsi bilavasitə istehsal prosesi ilə, ictimai münasibətlərin yetkinlik dərəcəsi ilə müəyyən olunduğundan onların kəşfində bir **PŞ** ümumiləşdirici mərhələlər olur. Bu mərhələlərin hər biri ictimai praktikanın və insan biliklərinin inkişaf dərəcəsi ilə bağlıdır. Çünki idrak obyektinin özündə baş verən dəyişiklik və inkişaf, eyni zamanda

228

229

230

həmin obyekt haqqındakı biliklərin də inkişaf etməsinə səbəb olur. Deməli, ictimai qanunların idrak prosesi də ictimai inkişafın dialektik və sonsuzdur. Məhz buna görədir ki, ictimai həyatdakı hadisə və prosesləri əks etdirən qanunlar, kateqoriyaya daha dəyişkən və mütəhərrik olmaqla idrak prosesinin getdikcə dərinləşməsinə səbəb olur. Başqa sözlə desək, ictimai qanunların idrakı da az biliklikdən çox bilikliliyə doğru, birinci qəbildən olan mahiyyətlərdən ikinci qəbildən olan mahiyyətlərə doğru, xüsusi qanunlardan ümumi qanunlara, onlardan isə ən ümumi qanunlara doğru yüksələn bir prosesdi.

İctimai inkişaf qanunları da təbiət qanunları kimi birdən-birə kəşf olunmurlar, onlar da ümumilik formasına çatmazdan əvvəl təkcə və xüsusi formalardan keçirlər. İctimai həyatın bu və ya digər qanununun aşkar edilməsi tarixinə nəzərsaldıqda görürük ki, müxtəlif tarixi inkişaf mərhələlərindən asılı olaraq, elmi biliyin və insan təcrübəsinin inkişafına uyğun şəkildə hər hansı qanun haqqında bir sıra sadə, xüsusi mühakimələr söylənilir, sonra bunlar ictimai idrak prosesində yoxlanılır, inkişaf etdirilir ən ümumi mühakimə səviyyəsinə qalxaraq qanun kimi formalışırlar. İnsan fikrinin və praktikasının tarixindən məlum olur ki, insanlar əvvəlcə bu və ya digər xüsusi, konkret hadisələri öyrənir, onun qanuna uyğunluğunu dərk edir və ancaq bunun əsasında ümumi qanunların kəşf edilməsinə gəlib çıxırlar. Bu fikir dəyər qanununun kəşf olunması misalında daha aydın şəkildə sübut olunur. Aristotel, klassik burjua siyasi iqtisad məktəbinin nümayəndələri V.Petti, F.Kens, A.Smit, D.Rikardo və başqaları həm dəyər, həm də dəyər qanunu haqqında bir sıra qiymətli mülahizələr söyləmişdilər və onların bu mühakimələri dəyər qanununun kəşfində təkcə və xüsusi mühakimələr olmaqla öz dövrünə görə ictimai idrakın nail olduğu ümumiləşdirmələr idi.

K.Marks isə bütün özündən əvvəlki nəzəri sistemlərin irəli sürdükləri mühakimələrə tənqidi surətdə yanaşaraq dəyər qanununu izafi dəyər qanunu şəklində ümumi səviyyəsinə

yüksəlmiş, dəyər haqqında tam və bitkin bir nəzəriyyə yaratmışdır.

Beləliklə, dəyər qanununun kəşf edilməsi tarixi göstərir ki, ictimai qanunların idrak yolu bir-birinin ardınca gələn və bir-birini tamamlayan təkcə, xüsusi və ümumi mühakimələr əmələ gəlməsi, konkret tarixi şəraitdən asılı olaraq ümumiləşdirmələrin əhatə dairəsinin genişlənməsi və məzmununun dərinləşməsi prosesindən ibarətdir.

Kollektiv şüurluluq cəmiyyəti olan kommunizm cəmiyyəti dərk edilmiş qanunlar əsasında qurulur. Ona görə də, bu cəmiyyətin hər bir üzvünün yaşadığı ailə, işlədiyi kollektiv istehsal prosesində baş verən hadisələrin qanunlarını bilməsi, onun düzgün dərk etməsi yeni cəmiyyət quruculuğunun başlıca şərti olmalıdır. Sov.İKP qurultaylarının, pleumlarının qərarlarında cəmiyyətin elmi surətdə idarə edilməsində ictimai həyat hadisələrinin idrakı xüsusiyyətlərini bilməyin böyük nəzəri və əməli əhəmiyyəti qeyd edilir, ona xüsusi diqqət verilir.

FRİDRİX ENGELS VƏ İCTİMAİ TƏRƏQQİ QANUNAUYGUNLUĞU

İctimai həyatın qanunauyğun inkişafı prosesində formalaşan ictimai tərəqqi haqqında marksizm təliminin əsaslandırılması və inkişaf etdirilməsində elmi kommunizmin banisi, dialektikanın mahir ustadı, Engelin xidmətləri hədsizdir.

Həm köhnə, həm də təzə olan tərəqqi problemi marksizmdən əvvəlki fəlsəfə və ictimai fikir tarixçilərinin diqqət mərkəzində durduğunu nəzərə alaraq bunun tarixən qoyuluşu və həllinə nəzər salmaq zəruridir.

İctimai tərəqqinin mövcudluğu, cəmiyyətə yüksələn mütərəqqi inkişafın xas olub-olmaması məsələsi hələ antik mütəfəkkirlərin ilk sosioloji təsəvvürlərinin formalaşması ilə bir vaxta düşmüşdü. Onların əksəriyyəti “bəşər tarixindən bəhs etdikdə onu ya qədim “qızıl əsrdən” aşağı enən xətlə hərəkət edən mütənəzzil proses hesab edir (hesiod, Seneka), ya da eyni mərhələləri təkrar edən, tsiklik şəkildə dövr edən bir hadisə sayırdılar (Platon, Aristotel və b.)²³¹ Antik dövrün görkəmli filosof və şairi Lukretsi Kar hər şeylə maraqlanan ağılın istiqamətləndirdiyi “tədriclə irəliləmə hərəkəti”²³² haqqında yazmışdır.

Orta əsrlərdə feodal-xristian tarixşünaslığı tsiklik ideyanı pozaraq tarixi prosesə mütərəqqi baxıma keçir (Avqustin, İoaxim Florski)²³³. hərçənd ilahiyyətçi-idealist aspekt-də olsa da tərəqqi nəzəriyyəsi orta əsrlərin ilk çağlarında Avqustinin “İlahi dövlət haqqında” əsərində formalaşdırılmışdı. XII əsrin axırlarında isə İtaliyalı İoaxim Florski ilk dəfə olaraq Avqustinin “ilahiyyət dövləti” haqqında tezisini tənqiddə tutmuş və feodal

²³¹ F. Qasımzadə, H. İmanov, H. Şirəliyev. «Tarixi məmaterializm», Bakı. 1969, səh. 336—337.

²³² Lukrediyə Kar. *O nrirode vəşei*, M., 1945. səh. 365.

²³³ Bax: *Krimika noveişei burjuaznoi ismorioqraFii*, L., 1967, səh. 32.

dövləti və kilsə aparatının dağınıq xarabalarından törəyən yer üzərindəki kamil quruluşu tarixin mütərəqqi inkişafının nəticəsi elan etmişdi.

Feodalizmin kapitalizm ilə əvəz olunmasında marağı olan gənc burjuaziya ideoloqları burjuva inqilablarının hazırlanması və keçirilməsi dövründə ictimai tərəqqi haqqında müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürürlər. Onlar ictimai tərəqqinin müxtəlif cür anlayırdılar. Volter cəmiyyətin inkişafının əsasını aqlın və maarifin təntənəsində görürdü. Monteskye mütərəqqi məfhumu altında qanunvericiliyin yaxşılaşmasını başa düşürdü. A.R.Tyurqo və J.A.Kondorse ictimai tərəqqinin əsasını insan zəkasının, elm və maarifin inkişafının təşkil etdiyi fasiləsiz, düzxətli, mütərəqqi hərəkət kimi başa düşürdülər. Tyurqo təsdiq edirdi ki, insan nəslinin bütün kütləsi, hərçənd ləng addımlarla olsa da həmişə daha çox mükəmməliyə doğru gedir²³⁴. J.Kondorse yazırdı ki, şübhəsiz tərəqqi az və ya çox dərəcədə sürətli ola bilər, lakin inkişaf heç vaxt geriyə getmir²³⁵.

XVIII əsrin fransız materialistlərindən Lametri, Didro, Holbax, Helveti təbiət hadisələrini materialistcəsinə izah o qədər də, ictimai hadisələrin dərk edilməsində idealist marağ qalmaqla iddia edirdilər ki, cəmiyyətin mütərəqqi inkişafı insanların xoşbəxtliyə səy etməsi, “ağıllı qayda”. (kapitalizm quruluşunu nəzərdə tuturdular) yaratmaq arzusu ilə bağlıdır.

Utopik-sosialistlərdən Sen-Simon, Ş.Furye, R.Ouen ictimai tərəqqiyə baxışda yaranmaqda olan burjuva ideoloqlarından bir qədər irəli gedərək kapitalizm quruluşunu kəskin tənqid etməklə gələcək sosialist cəmiyyəti haqqında daha fikirlər söyləyirdilər. Onların fikrincə, bəşəriyyət kapitalizmdən insanın insan tərəfindən istismarının olmadığı, adamların xoşbəxt yaşadığı sosializmə keçəcəkdir.

²³⁴ Bax: A. R. Tyurqo. *İzbrannye Filosofskie nroizvedenin*, M., 1937, <əh. 52.

²³⁵ Bax: Ж. А. Кондорсе. *Эскиз исторической кармını прогресса человсче- ' кого разума*, M., 1936, səh. 5—6.

Özlərinin dünyagörüşünü fəlsəfi materializm və dialektikanın sintezi əsasında quran rus inqilabçı-demokratları, A.İ.Kertsen, N.Q.Çernişevski, V.Q.Belinski, N.A.Dobrolyubovun ictimai həyat hadisələrinin izahına və xüsusilə ictimai tərəqqiyə dair baxışlarında çox güclü tərəflər olmuşdur. Onlar xalq kütlələrinin ictimai inkişafda rolunu onlara çəkməklə yanaşı tərəqqinin meyarını son nəticədə elmi biliyin tərəqqisində, bir sözlə maarifçilikdə axtarırdılar. Çernişevski belə hesab edirdi ki, tərəqqinin mahiyyəti biliyin nəticəsindədir²³⁶.

İctimai tərəqqi haqqında marksizm nəzəriyyəsi keçmiş mütəfəkkirlərin hamısından daha çox alman klassik fəlsəfəsinin ən böyük nümayəndəsi Hegelin tarixi tərəqqinin dialektikası haqqında bir sıra dahi zənni (kümanı) ilə varislik şəklində bağlıdır. Hegel obyektiv idealizm mövqeyindən çıxış edərək ümumdünya tarixini vahid inkişaf prosesi kimi, aşağıdan yuxarıya doğru inkişaf kimi təsəvvür etmiş, ümum dünya tarixinin-tərəqqisinin dövrləşməsini böyük triadi formasında vermişdir (burada triada sözü inkarı inkar yox üçüzlü sxema deməkdir): 1) heç bir azadlığın olmadığını ümumi köləlik, ümumi ədalətsizliyin hökm sürdüyü uzunmüddətli ibtidai zaman, 2) dövlətin yaranması ilə başlayan, bir neçə tərəqqi pilləsi keçən tarix, 3) böyük fransız inqilabı ilə başlayan dərk edilmiş və həqiqi azadlıq dövrü. Beləliklə əsas xətt əksliklərin – asılılığın azadlığa çevrilməsi ilə həyata keçirilir²³⁷.

Həm də Hegelə görə bu pillərdən hər birinin “sonrakı inkişafı və möhkəmlənməsi onun ziddiyyətlərinin, mütərəqqi əlamətlərinin aşkar edilməsi prosesidir. Cəmiyyət tarixinin hər hansı pilləsinin inkişafı, çiçəklənməsi və məhi olması köhnə tarixi şərait zəminində daha mütərəqqi, yeniyə keçiddir, ona hazırlıqdır”²³⁸. Hegel inkişafı həm məhvolma, həm də yeninin

²³⁶ Bax; N. Q. Çernişevskii. *İzbr. FilosoFsık, soç. m. III, səh. 314.*

²³⁷ Bax: B. F. Порşнев. *Periodizadil vsemirno-istoričeskoqo nroqressa u Qeqeli i Marksa. V журн. «FilosoFskie nauki», 1969, №2, səh. 59.*

²³⁸ Ч. Т. Əhmədli, V. Ə. Paşayev. *Вуржиа sosioloqiyası və ictimai qa-*

meydana gəlməsi kimi təsəvvür edir və göstərir ki, “məhv olmadan ibarət olan dəyişiklik, eyni zamanda yeni həyatın əmələ gəlməsidir, həyatdan ölüm, ölümdən isə həyat baş verir”²³⁹. Engels Hegelin tarixi tərəqqi prosesinə baxışındakı mütərəqqi cəhətlərə diqqət yetirərək yazırdı: “O, tarixin inkişafını və daxili əlaqəsini birinci olaraq göstərməyə çalışmışdır”²⁴⁰.

Lakin tarixə dünya ruhunun yalnız mistik hərəkəti kimi baxan Hegel tarixi inkişafın bir konkret mərhələsindən digərinə keçidi aydınlaşdırmaq və tarixi tərəqqinin həqiqi mahiyyətini açmaq iqtidarında olmamışdır. Başlıcası isə Hegel ümumdünya tarixini sonsuz tərəqqi kimi qələmə verərək son nəticədə mütərəqqi inkişafın Prusiya monarxiyasının təntənəsi ilə qurtardığı fikrini söyləməklə bu ideyanın inkarına gəlib çıxır. Bununla da o öz fəlsəfəsində həlledilməz ziddiyyətlər qaranlığında qalır. K.Marks yazırdı: “hegelin tarix fəlsəfəsində onun natural fəlsəfəsində olduğu kimi oğul ananı dünyaya gətirir, ruh təbiəti, xristian dini dinçiliyi, nəticə başlanğıcı”²⁴¹ əmələ gətirir.

XIX əsrin ortalarından başlayaraq burjua ideoloqlarının tərəqqi ideyasına münasibəti dəyişir. O. Kont və H.Spen tərəqqi anlayışını inqilabi məzmunundan məhrum edərək onu keçmişə aid etməklə tərəqqi ideyasını açıq-aşkar şəkildə kapitalizm cəmiyyətinin müdafiəsinə xidmət edən bir insitəyə çevirir.

Kapitalizmin ümumi böhranının kəskinləşdiyi indiki zamanda tərəqqi ideyasından şüurlu surətdə imtina etmək qanunauyğun bir hal almışdır. İctimai tərəqqini inkar edən nəzəriyyələrdən biri tsikl və ya tarixi dövran nəzəriyyəsidir.

nunlar, Bakı, 1968, səh. 54.

⁵ *Qeqlh. Soçinenii, mom VIII, səh. 69—70.*

²⁴⁰ *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, I cild., səh. 355.*

<

²⁴¹ *K. Marks i F. Əngelvs. Soç., m. II, səh. 85.*

Hazırda bu nəzəriyyənin başlıca nümayəndəsi ingilis tarixçi və sosioloqu A.Toynbidir. Toynbiyə görə cəmiyyət üçün yalnız “dövrilik — və keçilmiş mərhələlərin təkrarı xasdır. Guya tarix bir-birindən təcrid edilmiş “mədəniyyətlərdən” olan ya “sivilizasiyalardan” əmələ gəlib təşəkkül tapmışdır. Onun nəzəriyyəsindən belə çıxır ki, əgər kapitalizm dağılarsa onda tarix irəliyə yox, geri gedər.

İmperializm mərhələsində ictimai tərəqqini inkar edən və Qərbi ölkələrində geniş yayılan texnokratiya nəzəriyyəsinə görə cəmiyyətin inkişafının əsasını elmi-texniki tərəqqi təşkil etdiyindən, cəmiyyətin tərəqqisindən danışmaq olmaz, o əsas deyildir. Müasir burjuva sosiologiyasında geopolitika nəzəriyyəsi də tərəqqi qanunauyğunluğunu təhrif etməkdə texnokratiya nəzəriyyəsindən heç də geri qalmır. Bu nəzəriyyə tərəfdarları hər bir orqanizmin inkişafına “yaşamaq uğrunda mübarizə” kimi baxır. R.Xenniq göstərir ki, “Qan və torpaq” tərəqqinin iki başlıca amilidir. Vaxtilə F.Engels bu qəbildən olan nəzəriyyə tərəfdarlarını rüsvay edərək yazmışdı ki, “tarixi inkişafın bütün zəngin müxtəlifliyini və onun mürəkkəbləşməsinə cılız və birtərəfli formul olan “yaşamaq uğrunda mübarizə” formulu altına salmağa çalışmaq tam uşaqlıqdır. Bu, heç bir şey söyləmək və ya bundan da bətdər bir şeydir”²⁴².

R.Aronun “vahid sənaye cəmiyyəti” və U.Rostounun “iqtisadi yüksəliş mərhələləri” nəzəriyyələri də ictimai-iqtisadi formasiyaların inkişafına və bir-birini əvəz etməsinə təbii-tarixi proses kimi baxan marksist-leninçi ictimai tərəqqi nəzəriyyəsini inkar etməyə yönəldilmişdir.

İctimai tərəqqi qanunauyğunluğu kimi mürəkkəb və ziddiyyətli bir prosesin mahiyyətini açmaq üçün hər şeydən əvvəl inkişaf, tərəqqi, tənəzzül anlayışlarının məzmununu müəyyənləşdirmək lazımdır.

V.İ.Lenin göstərir ki, fəlsəfənin vəzifəsi obyektiv aləmdə hərəkətin olduğunu qəbul etsək deyil, onu məntiqi anlayışlarda

²⁴² F, *Enkels. Təbiətin dialektikası, səh. 275.*

ifadə etməkdən ibarətdir. Bizim bəhs etdiyimiz dəyişiklik”, “hərəkət”, “inkışaf”, “tərəqqi”, “tənəzzül” kateqoriyaları məhz bu məqsədə xidmət edir.

İnkışaf haqqında ən dürüst nəzəriyyə olan dialektikanın özəyi, məğzi əksliklərin mübarizəsindən ibarətdir. F.Engels varlıq və idrakin bütün sahələrində təzahür edən dialektikanı məhz bu cür xarakterizə etmişdir. Lakin maddi aləmin ictimai inkışaf adlanan yeni bir keyfiyyətə gətirib çıxarması avtomatik bir proses olmayıb əksliklərin eyniyyətində və onların mübarizəsində baş vermişdir. Özhərəkət və özinkışaf sayəsində insanın ictimai idraki elə bir səviyyəyə gəlib çatır ki, o özünü sintezləşdirərək müxtəlif qanun kateqoriyalarının sistemində inkışafın mahiyyətini açma! zərurətində qalır. F.Engels həmin mərhələyə qədərki tarixi təkamüldən danışaraq yazır: “Ağ yolun ən uzaq halqaları ilə məhdudlaşan dünya adamızın saysız-hesabsız günəşləri və günəş sistemləri, qasırga kimi qızgın qaz dumanlıqlarından və soyumaq nəticəsində inkışaf etmişdir,... bu inkışaf hər yerdə eyni sürətlə davam etməmişdir... əvvəlcə saysız-hesabsız hüceyrəsiz və hüceyrəli protist növləri əmələ gəlmişdir, həm də bunlardan bəziləri tədricən diferensiallaşıb ilk bitkiləri, bəziləri isə ilk heyvanları əmələ gətirmişdir. İlk heyvanlardan isə, başlıca olaraq sonrakı diferensiasiya yolu ilə baysız-hesabsız heyvanat sinifləri, dəstə, fəsilə, cins və növləri inkışaf etmişdir, nəhayət əsəb sistemini tamamilə inkışaf etdiyi bir forma, yəni onurğalılar meydana gəlmiş və ən nəhayət, yenə də bunlardan elə bir onurğalılar əmələ gəlmişdir ki, bunda təbiət özü-özünü dərk edir; bu insandır”²⁴³. (Kursivlər bizimdir— müəlliflər).

Hərəkətin öz inkışafı və öz gedişi kimi onun mahiyyətini açan, hərəkət və inkışafın məntiqini müəyyənləşdirən marksizm fəlsəfəsi, bu barədə ardıcıl materializm prinsiplərini materialist dialektik metodla üzvi surətdə əlaqələndirərək hərəkəti

¹ ²⁴³ F. Engels. Təbiətin dialektikası, səh. 14—16.
Yenə orada, səh. 193

materiyaya tətbiqən ümumiyyətlə dəyişiklik kimi, inkişafı isə hərəkətin öz daxilindən törəyə, hərəkətin xarakteristikalarından biri kimi əsaslandırın bütün hallarda ümumi mahiyyəti əks etdirən inkişaf konsepsiyası hazırlamışdır. İnkişaf haqqında bu ümumi nəzəriyyə isə heç vaxt həm hərəkətin, həm də inkişafın konkret formalarını qəti istisna etmir, əksinə, onu ümumiyyə daxil olan məzmun kimi özündə saxlayır. F.Engels göstərirdi ki, “hərəkət formasının dəyişilməsinin ümumi qanunu; bunun hər bir ayrıca “konkret nümunəsindən çox-çox konkretdir”²⁴⁴.

Deməli, həm dialektikanın, həm də inkişafın eyni mahiyyəti ifadə etdiyinə nəzərən demək olar ki, hər hansı bir hadisə və prosesə inkişaf xaricində yanaşmaq eynilə ona dialektika və onun qanunlarından xaricdə baxmağa gətirib çıxarır. Axı, dialektika inkişaf nəzəriyyəsidir. İkincisi, həqiqətdə hərəkətsiz inkişaf, inkişafsız hərəkət yoxdur. Dünyada elə bir hadisə və proses tapılmaz ki, o yalnız hərəkət adlandırılınsın, inkişaf isə inkar edilsin. Və ya hərəkətdən kənarında götürülən digər bir proses yalnız inkişaf adlandırılınsın, hərəkət isə inkar edilə bilməz. Bu iki proses dialektik cəhdətdə olan iki moment kimi çıxış edir.

Məsələ belə olduqda bizim “dialektika”, “hərəkət” və “inkişaf” anlayışları arasında elə bir mühüm sədd qoymağa, digər tərəfdən mexaniki hərəkətin inkişaf olmadığını deməyə və “bütövlükdə” kainatda inkişafdan danışmaq olmaz fikrini söyləməyə ixtiyarımız çatmır. F.Engels məhz həmin məsələyə vurğu edərək yazırdı: “Beləliklə, kainat haqqında, onun inkişafı (kursiv bizimdir—V.P., Q.H.) və bəşəriyyətin inkişafı haqqında, habelə insanların beynində bu inkişafın inikası haqqında dürüst təsəvvür yalnız dialektik yolla əldə edilə bilər, həm də törəmə yolu ilə yox olma arasındakı, mütərəqqi dəyişmələrlə mütənəzzül dəyişmələr arasındakı ümumi qarşılıqlı təsirə həmişə diqqət verməklə əldə edilə bilər”²⁴⁵.

Əgər inkişaf hərəkətin xarakteristikası və öz növbəsində

244

²⁴⁵ > F. Enkels. *Anni-During*, Bakı, 1967, səh. 18.

hərəkət inkişaf üçün əsasdırsa onda cəsarətlə demək olar ki, mütərəqqilik ümumiyyətlə inkişaf prosesinə xas olan cəhətdir. O materiyanın atributu olan hərəkətin daimi və zəruri, meyli kimi çıxış edir. Bu mənada deyə bilərik ki, inkişaf bütövlükdə bir proses kimi götürüldükdə mütərəqqiliyin daşıyıcısıdır. Bəs onda bütövlükdə hərəkətə və ya inkişafa mütərəqqiliklə yanaşı hər hansı bir mütənəzzillik aid ola bilərmi? Əlbəttə, məsələnin bu cür qoyuluşunun özü mənasızdır. Ümumiyyətlə hərəkətdə həmişə inkişafın onun bir xüsusiyyəti kimi mövcud olduğunu, inkişafda isə öz atributu olan daimi mütərəqqiliyi müşahidə etmək olar. İnkişafı xarakterizə edən mütərəqqilik müəyyən mənada onun mövcudluq forması olub, onun zəruri tərəflərindən birini təşkil edir; o inkişaf dialektikasının ünsürlərindən biridir. Dialektikanın digər ünsürləri hərəkətin məzmun və mahiyyətini müxtəlif cəhətlərdən necə aşkar edirsə, mütərəqqilik kateqoriyası da həmin ümumiyyətlə dəyişiklik olan hərəkəti öz tərəfindən elə aşkar edir²⁴⁶.

İnkarı inkar mütərəqqiliyin “mexanizmidir”. Belə bir vacib halı unutmaq olmaz ki, inkarı inkar ziddiyyətsiz, ziddiyyət isə inkarı inkarsız ağlasığmaz olduğu kimi, inkişaf da bunun hər ikisi olmadan ağlasığmazdır, “...ziddiyyət yolu ilə inkişaf, yaxud inkarı inkar”²⁴⁷. F.Engels bunu qanun adlandırmışdır. Mütərəqqi inkişafın özü düz xətt üzrə olan bir hərəkət kimi deyil, son dərəcə mürəkkəb, spiralabənzər bir prosesdir, burada yenilik köhnəni daim inkarlarla əvəz edir, odur ki, “hər bir inkişafı onun məzmunundan asılı olmayaraq, inkişafın bir sıra müxtəlif pillələri kimi təsəvvür etmək olar, həm də pillələr bir-birilə elə bağlıdır ki, bunlardan biri digərinin inkarıdır... heç bir sahədə elə bir inkişaf ola bilməz ki, öz əvvəlki mövcudluq formalarını inkar etməsin”²⁴⁸. Burada inkarı inkar qanunu mütərəqqiliyi canlı həyatının ifadəsi kimi çıxış edir.

²⁴⁶ Bax: V. Bosenko, *Dialektika kak teorin razvimii*, səh. 84.

²⁴⁷ F. Engels. *Anni-During*, səh. 18.

²⁴⁸ *Y(Marks i F. ƏngəlhS, Soç., m. 4, səh. 296—297.*

Özünün daxilən ziddiyyətliyiinin ilk anında təzahür edən mütərəqqi hərəkət (inkişaf) şeyin ziddiyyətli təbiətin də indi özünü çevirir və tərəqqi ilə tənəzzülün vəhdəti formasında qərarlaşır. Mütərəqqilikdə bütün sonrakı inkişaf şübhəsiz ki, özündə bu ziddiyyətliyi saxlayır. Daha doğrusu, meyli hərəkətdə mütərəqqilik formasında genişlənən bu ziddiyyət artıq tərəqqi və tənəzzülün vəhdəti şəklində çıxış edir. Buna görə də F.Engels və V.İ.Lenin inkişafın ziddiyyətli məzmununu əmələgəlmə və məhv olmanın vəhdətini göstərərəkən, “tərəqqi və tənəzzülün vəhdətini” də əlavə edirlər.

İnkişaf prosesini xarakterizə edən hər bir tərəqqi mərhələsi və ya pilləsi F.Engelsin dediyi kimi, “eyni zamanda tənəzzüldür, zira o birtərəfli inkişafı sabitləşdirir və bir çox başqa istiqamətlərdə inkişaf imkanını aradan qaldırır”²⁴⁹. F.Engelsin üzvi materiyanın inkişafına dair dediyi həmin sözlər ümumiyyətlə inkişafa da aiddir, çünki, bu, “əsas qanundur”²⁵⁰. Deməli hərəkət və inkişafı tərəqqi və tənəzzülün dialektik vəhdətində götürməklə, biz inkişafın əsas qanununu aşkar edə bilərik. Onlardan birini digərsiz təsəvvür etmək mümkün olmadığı kimi, onların vəhdətini də abstrakt eyniyyət şəklində təsəvvür etmək də düzgün deyildir. K.Marks və F.Engels göstərirlər ki, “tərəqqi” mülahizələrinin əksinə olaraq, daim tənəzzül və dövrü hərəkət halları da müşahidə edilir”²⁵¹.

Belə bir cəhəti də unutmamaq olmaz ki, inkişaf prosesində mühafizəkar moment kimi götürülən²⁵² tənəzzül-onsuz ümumiyyətlə özü-özünə inkişafın mümkün ola bilmədiyini göstərən zərurət kimi, inkişafın öz mövcudluğunun şərti kimi çıxış edir. Belə ki, tərəqqi tənəzzülün bir sıra ünsürlərini bərtərəf

²⁴⁹ F. Engels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 272.

²⁵⁰ *Yenə orada*.

²⁵¹ K. Marks i F. *ƏngəlBS. Səh.*, m. 2, səh. 91.

²⁵² *İnkişaf prosesində daxili ziddiyyətlər əsasında kəmədiyindən, ona muhaFizəkar inkişaf kimi yanaşmaq olmaz. İnkişaf prosesində muxməliF momentlərin bir halda muhaFizəkar, digər halda isə qeyri-muhaFizəkar olması qiymətməverici idrakdan asılıdır.*

edərək (köhnənin məhv olanın yerində, yarananda təzahürü) demək olar ki, onun məzmununa daxil olur, onun həyatiliyinin daxili şərti kimi çıxış edir. Buna görə də tərəqqi ilə tənəzzül kateqoriyalarının hər birisi ayrıca, müstəqil mahiyyət deyil, eyni bir mahiyyətin iki bir-birini şərtləndirən, bir-birinə qarşı duran tərəfləridir. Marksizm klasikləri göstərirlər ki: “tarixdə bir-birini əvəz edən bütün ictimai qaydalar ancaq insan cəmiyyətinin intəhasız surətdə inkişaf edib aşağı pillədən yüksək pilləyə qalxdığı keçici pillələrdən ibarətdir. hər bir pillə zəruridir və beləliklə bu pilləyə, onu yaratmış olan zaman və şərait üçün haqq qazandıran olar. Lakin bu pillə, onun içərisində tədriclə inkişaf edən yeni, daha yüksək şərait qarşısında öz möhkəmliyini itirir və daha ona haqq qazandıran olmur. Bu pillə öz yerini daha yüksək pilləyə tərk etməyə məcburdur ki, bu da öz arası çatanda süqut edib məhv olur”²⁵³.

İnkişafın mütərəqqiliyi heç də o demək deyildir ki, burada tənəzzül olmadan yalnız tərəqqi hökm sürür. Təbiət və cəmiyyətdə baş verən inkişaf prosesi öz təbiətinə görə mütərəqqidir. “Təbiətdə və tarixdə özünü göstərən dialektik inkişaf, yəni bütün dolanbac yollardan və bütün mütərəqqi geriləmə addımlarından keçib ibtidaidən yüksəyə doğru irəliləmə hərəkatı”²⁵⁴... dedikdə F.Engels mütərəqqi inkişafın, deməli, həm təbiətdə (canlı və cansız təbiətdə), həm də insan cəmiyyətində olduğunu göstərmək istəmişdir. F.Engels sonsuz tərəqqini inkişaf, irəliyə və geriyə doğru hərəkat kimi izah edirdi: “1. Sonsuz tərəqqi, Hegelə görə, kədərli bir boşluqdur, çünki o, yalnız eyni bir şeyin əbədi təkrarı kimi meydana çıxır: 1+1+1 və i. a.

2. həqiqətdə isə o, heç də təkrar deyil, inkişafdır, irəliyə və

253

²⁵⁴ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 363.

² F. Engels. Lüdviq feyrbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu, Bax, 1954, səh. 39.

geriyə doğru hərəkətdir və bunun sayəsində o, heç də sonsuz deyildir: yerin ömür dövrünün sonunu artıq indi də irəliləməyə başlayır. Lakin Yer də bütün dünya deyildir.

3. Həmçinin sonsuz dərketmə də mövcuddur. “Şeylər tərəqqidə malik olmadığı sonluğa, dairə dövrəsində malikdir”. Belə ki, hərəkət formalarının dəyişməsi qanunu özündə qapanan sonsuzdur. Lakin bu cür sonsuzluqlar öz növbəsində sonluluqla zəhərlənmiş, yalnız hissə-hissə təzahür edir”²⁵⁵.

Tərəqqi gerçəkliyin bütün sahələrində baş verən bir proses olmaqla insan cəmiyyətinin meydana gəlməsi ilə tədricən ictimai xarakter alır. Cəmiyyətdə tərəqqini səciyyələndirən əsas xüsusiyyət inkişaf sürətinin təbiətə nisbətən getdikcə artmasıdır. Çünki, ictimai varlıq daxilində inkişafın yetkinləşməsi prosesi daha intensiv surətdə gedir və şüurlu və məqsədli predmet fəaliyyəti təbiətin kortəbii qüvvələrinin fəaliyyətini daha artıq şəkildə cilovlayır, beləliklə də cəmiyyət tarixi zamanda özünü daha tez yetkinləşdirir.

Bütün bunlar isə ictimai tərəqqinin həm məzmun və mahiyətinə, həm də onun əsas meyarına görə ondan qabaqkı tərəqqidən prinsipial surətdə fərqləndirir. Bütün canlı orqanizimlər kimi insan da daim dəyişən təbii mühitin qarşılıqlı təsirindən kənar qala bilməz. Lakin onunla tarazlaşan zərurətini insan, digər orqanizmlər kimi, bədənlərini və onların üzvlərini mühitə uyğunlaşdırmaq yolu ilə deyil, əmək istehsal fəaliyyəti prosesində, təbiətə kollektiv, ictimai təsir yolu ilə, onu öz tələbatına və məqsədinə tabe etmək və dəyişdirmək yolu ilə əldə edir. F.Engelsin göstərdiyi kimi “heyvəp vəhşiliyi mərhələsindən sonra bəşər cəmiyyətinin bütün inkişafı ailə

²⁵⁵ a) Müəlliflərdən bəziləri F.Engelsin tərəqqi haqqında bu sözlərini düzgün vurğu etməyərək, onu inkişaf haqqında söyləyirlər. Məsələn, İ. İ. Levyaş qeyd edir ki, F. Engelsin göstərdiyi kimi, “inkişaf irəliyə nə geriyə doğru hərəkətdir” Bax: İ. Ş1. Leviş. Problema kriterin obşestpei noqo progressa; Avtoreferat... M., 1968.
F. Engels. Təbiətin dialektikası, səh. 208.

əməyinin ailəni yaşatmaq üçün lazım olduğundan artıq məhsul yaratmağa başladığı gündən başlamış, əməyin bir hissəsinin daha təkcə yaşayış vasitələri istehsalına deyil, istehsal vasitələri istehsalına da sərf edilə bildiyi gündən başlanır”²⁵⁶.

Marksizm ictimai tərəqqiyə bir-birilə dialektik vəhdətdə olan iki tərəfin qarşılıqlı münasibəti kimi baxır. Birincisi, o bütövlükdə ictimai prosesin istiqamətini müəyyən edə bilən və onun ayrı-ayrı gedişi meylini aydınlaşdıran obyektiv ictimai inkişaf qanunauyğunluğu əsasında baş verən obyektiv prosesdir. İkincisi, ictimai tərəqqi subyektiv cəhətdən də, yəni cəmiyyətin və fərdin öz marağı (mənafeyi) uğrunda mübarizəsi nöqtəyindən tədqiq olunur.

İctimai tərəqqi cəmiyyətin çox mürəkkəb sahələrindəki ziddiyyətlər əsasında gedən inkişafdan formalaşdığından, onun təzahürləri ictimai həyatın müxtəlif sahələrində müxtəlif şəkildə çıxış edir. Burada da tərəqqi cəmiyyətdə də yeninin, mütərəqqinin törəməsi, eyni zamanda onda nəyin isə köhnəməsi, öz həyatiliyini itirməsi deməkdir. Bu həmişə ictimai qrupların, xalqların, ictimai sistemlərin mübarizəsi ilə əlaqədar olduğundan siyasi irtica anlayışı meydana gəlmişdir ki, onun siyasi mahiyyəti hər cür tərəqqini boğmaqdan ibarətdir. Nə mütərəqqi, nə də mütənəzzül sırf təmiz şəkildə çıxış etmir. Köhnə ictimai sistemdə mütərəqqi hadisə meydana gəlir və inkişaf edir. Yalnız qədim icmaların “dağıldığı yerlərdə xalqlar inkişaf yolunda öz qüvvələri ilə irəliləməyə başladılar və onların ən yaxın iqtisadi tərəqqisi, qul əməyi vasitəsilə ilə istehsalı artırmaq və daha da inkişaf etdirmək idi”²⁵⁷.

Deməli, tarixi zərurət gücünə malik olan ictimai tərəqqi obyektiv qanunauyğunluq olub geriləmə meyillərilə mübarizədə özünə yol açan, həm onunla vəhdətdə, həm də mübarizədə çıxış edən ictimai inkişafın əsas istiqamətini göstərən fəlsəfi bir kateqoriyadır.

²⁵⁶ *F. Enkels. Anmi-During, səh. 195.*

²⁵⁷ *Yenə orada, 182.*

İctimai tərəqqinin əsil mahiyyəti öz ictimai iqtisadi inkişaf səviyyəsinə görə daha aşağı olan bir formasıyanın, inkişaf etməkdə olan, maddi məhsuldar qüvvələrin sürətli inkişafına şərait yaradan daha yüksək ictimai-iqtisadi formasiya ilə əvəz edilməsindən ibarətdir. Kəlləlik özü də öz vaxtında irəliyə doğru böyük addım idi. “Yalnız kəlləlik... qədim dünya mədəniyyətinin... tərəqqisi üçün şərait yaratdı. Kəlləlik olmasaydı, yunan dövləti, yunan incəsənəti və elmi ola bilməzdi; kəlləlik olmasaydı, Roma imperiyası da ola bilməzdi. Yunanistanın və Romanın qoyduğu təməl olmadıqda isə müasir Avropa da ola bilməzdi. Biz heç bir zaman unutmamalıyıq ki; bütün iqtisadi, siyasi və zehni inkişafımızın ilkin şərti elə bir quruluşdan ibarət olmuşdur ki, bu quruluşda kəlləlik hamılıqca nə dərəcədə qəbul edilmişdisə, eyni dərəcədə zəruri idi. Bu mənada biz haqlı olaraq belə deyə bilərik: antik kəlləlik olmasaydı, müasir sosializm də olmazdı²⁵⁸. Çox mürəkkəb bir ictimai orqanizm olan cəmiyyətinin inkişafı obyektiv olsa da, özünün real təzahürünə görə insan səylərinin, arzu və istəklərinin qarşılıqlı gəlməsi onların təlabat və mənafe uğrunda mübarizəsidir. Lakin tarixi prosesin insan fəaliyyətində yaranmaqdan ibarət olan subyektiv məzmunu müstəqil mahiyyət şəklində bəşər tarixinin obyektiv ilkin şərtlərinə qarşı qoyula bilməz: çünki subyektiv olan obyektivlə şərtləndirilmişdir. İnsanlar öz tarixlərinin şüurlu surətdə yaratsalar da, onu müəyyən bir əsasda – tarixi qanunauyğunluq əsasında yaradırlar. K.Marks və F.Engels bunu nəzərdə tutaraq yazırdılar: “Tarix” öz məksədinə çatmaq üçün insandan bir vasitə kimi istifadə edən xüsusi bir şəxsiyyət deyildir. Tarix öz məksədlərini təqib edən insanın fəaliyyətindən başqa bir şey deyildir²⁵⁹.

İctimai tərəqqi qanunauyğunluğunda obyektiv olanla subyektiv olanın əlaqəsini bir mənalı münasibət kimi anlamaq olmaz. Obyektiv olan ilkindir. “İnsan öz əməli fəaliyyətində

²⁵⁸ F. Enkels. *Anmi-During*, səh. 181—182.

259

obyektiv dünya ilə qarşılaşır, insan ondan asılıdır, öz fəaliyyətini onunla müəyyən edir”²⁶⁰.

Subyektiv olan da obyektivin passiv nəticəsi deyildir, o da obyektiv şəraitə təsir göstərmək qüvvəsinə malikdir. İnsanların yaradıcı ictimai fəaliyyəti real ictimai tərəqqi prosesini yaradan bu və ya digər ictimai həyat formasının dəyişilməsinə və təşkilinə gətirib çıxarır.

Yuxarıdakı izahatdan aydın olur ki, ictimai həyatın qanunauyğun gedişi aşağıdan yuxarıya, sadədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliyə doğru istiqamət alan bir inkişaf prosesi kimi ictimai tərəqqiyə gətirib çıxarır. K.Marks və F.Engels ictimai tərəqqidən danışarkən onu inkişaf anlayışına bərabər tutmuşlar. Onlar ictimai inkişafın dialektikasını açıb göstərərəkən ictimai tərəqqinin meyarı məsələsindən də yeri gəldikcə söhbət salmış və onu bütün hallarda cəmiyyətin maddi məhsuldar qüvvələrinin

260

inkişaf səviyyəsilə müəyyənləşdirmişlər. Bunu K.Marksın P.Annenkova məktubunda aydın görmək olar: “İnsanlar əldə etdikləri şeylərdən heç bir zaman əl çəkmirlər, lakin bu o demək deyildir ki, onlar müəyyən məhsuldar qüvvələri hansı ictimai forma şəraitində əldə etmişlərsə, həmin ictimai formadan əlcəkməzlər. Əksinə, əldə edilən nəticədən məhrum olmamaq üçün, mədəniyyət bəhrələrini itirməmək üçün insanlar, öz aralarındakı əlaqə üsulu... əldə edilmiş məhsuldar qüvvələrə daha uyğun gəlmədikdə, irs almış olduqları bütün ictimai formaları dəyişdirməyə məcburdurlar”²⁶¹.

F.Engels də məhsuldar qüvvələrin inkişafını ictimai tərəqqinin ölçüsü hesab edərək yazırdı: “Nə qədər ki, biz bunların (yəni məhsuldar qüvvələrin – müəlliflər) təbiətini və xarakterini anlamaqdan təkidlə boyun qaçırıraq, – bunu anlamağa isə kapitalist istehsal üsulu və onun müdafiəçiləri maneçilik göstərirlər, – məhsuldar qüvvələr bizim əksimizə, bizim əleyhimizə işləyir... bizim üzərimizdə hökmranlıq edir”²⁶².

V.İ.Lenin “Birinci rus inqilabında sosial-demokratiyanın aqrar proqramı” əsərində, habelə RK(b)P X qurultayındakı çıxışında məhsuldar qüvvələrin inkişafı səviyyəsini və ya vəziyyətini ictimai tərəqqinin meyarı adlandırmışdır²⁶³.

Buradan belə nəticə çıxır ki, tarixən, istənilən ictimai itisadi formasıyanın mütərəqqiliyindən danışıarkən hökmən onun məhsuldar qüvvələrinin inkişafı səviyyəsini ən mühüm tərəqqi göstəricisi kimi ön plana çəkmək, bu əsasda ictimai həyatın müxtəlif sahələrində baş verən tərəqqi haqqında fikir yürütmək lazımdır. Çünki məhsuldar qüvvələrin inkişafı hər şeydən əvvəl, tərəqqinin məzmununu təşkil edərək həm insanların təbiət qüvvələri üzərində ağılığının dərəcəsini göstərir, həm də özünün məzmunu ilə ictimai formaların da dəyişilməsinə və deməli, bir

²⁶¹ K. Marks və F. Enkels. *Seçilmiş məktublar*, səh. 24.

²⁶² F. Enkels. *Anni-During*, səh. 284.

²⁶³ Bax: V. İ. Lenin, *Əsərləri*, 13-cü cild, səh. 244; 32-çi cild, səh. 248.

formasiyadan digərinə keçilməsini gətirib çıxarır. Bu mənada o ictimai tərəqqinin ən başlıca meyarı kimi çıxış edir.

İctimai tərəqqi meyarının müəyyənləşdirilməsində fəlsəfə ədəbiyyatında fikir çoxluğuna və bir-birindən fərqli nöqteyi-nəzərlərə rast gəlmək olar. Həmin nöqteyi-nəzərlərin ətraflı təhlil və tənqidini vermək indiki halda imkan xaricində olduğundan, onları ümumiləşdirilmiş şəkildə qeyd edək: birinci qrup müəlliflər məhsuldar qüvvələrin inkişafının ayrıca bir səviyyəsini deyil, ümumiyyətlə inkişafını ictimai tərəqqinin meyarı adlandırırlar. İkinci qəbildən olan müəlliflər isə bununla məhdudlaşmamağı irəli sürərək belə bir fakta əsaslanırlar ki, məhsuldar qüvvələrə subyektiv cəhdlərə, mənəvi həyata və yaradıcılıq imkanlarına malik olan insanlar da daxildir. Üçüncülər isə ictimai tərəqqi meyarının birmənalı şəkildə müəyyənləşdirilməsi əleyhinə çıxaraq, bir-birilə əlaqəli olan kompleks göstəriciləri – meyar kimi irəli sürürlər; dördüncü qrupa aid olan müəlliflər isə ümumiyyətlə istehsal üsulunu ictimai tərəqqinin ölçüsü kimi əsaslandırırlar²⁶⁴.

Bizim fikrimizcə, məhsuldar qüvvələrin inkişafından ibarət olan tərəqqi meyarı daha ağılabatandır və marksizm klassiklərinin dəfələrlə dediyi kimi ictimai inkişafın real gedişilə təsdiq olunur. Məsələn, ibtidai-icma quruluşundan quldarlıq quruluşuna, onun ardınca feodalizm və kapitalizmə keçid bəşər tarixinin gedişində məhsuldar qüvvələrin inkişafı ilə edilən ən böyük çevrilişlər idi. Bu, bir tərəfdən, tamamilə bir-birinə əks olan ictimai formalar, digər tərəfdən isə həmin formalar daxilində dərin keyfiyyət dəyişiklikləri idi.

Xüsusi mülkiyyətə əsaslanan və ictimai antaqonizmlərlə inkişaf edən cəmiyyətlərin hamısında “bu zaman hər bir tərəqqi eyni zamanda nisbi bir tənəzzül deməkdir, bəzilərinin rifahı və inkişafı başqalarının əzab çəkməsi və inkişafının sarsılması bahasına əldə edilir”²⁶⁵. Bu, ictimai tərəqqinin bütün antaqonist

²⁶⁴

²⁶⁵ K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri, 1 cild, səh, 222-223.

– sinifli cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən qanundur.

Bu və ya digər antaqonist formasiyanın inkişafının ilk növlərində tərəqqi açıq şəkildə gözə çarpırsa, sonrakı inkişaf mərhələsində məhsuldar qüvvələrin inkişaf səviyyəsinə uyğun gəlməyən ictimai-iqtisadi münasibətlər və buna uyğun olan müxtəlif münasibət buxovlarının qalmasına, siyasi irticanın güclənməsinə gətirib çıxarır. Belə olduqda ictimai tərəqqinin mütərəqqi hərəkət meylini qabaqcıl siniflərin etdiyi ictimai inqilablar reallaşdırır.

İctimai tərəqqinin antaqonist ziddiyyətli xarakteri kapitalizmdə daha kəskin şəkil alır, fərdlərin ictimai həyat şəraitindən törəyən antaqonizm daha da güclənir. “Lakin Burjua cəmiyyətinin öz içərisində inkişaf edən məhsuldar qüvvələr eyni zamanda bu antaqonizmin həll edilməsi üçün middi şərait yaradır”²⁶⁶.

Kapitalizmin meydana gəlməsi, ümumiyyətlə böyük mütərəqqi çevriliş olsa da burjuaziya öz sinfi hökmranlığının müəyyən dövründə K.Marks və F.Engelsin dediyi kimi, bütün əvvəlki nəsilərin yaratdıqlarının hamısından sayca daha çox və daha əzəmətli məhsuldar qüvvələr yaratmaqla tarixi tərəqqini sürətləndirsə də, burada tərəqqi həddən artıq antaqonist xarakter daşımış, zəhmətkeş kütlənin ağlagəlməz məhrumiyyətləri və məhdudiyətləri bahasına başa gəlmişdir: “Məgər burjuaziya – hər hansı ağır qanlı və çirkli yolla, səfalət və alçalmalar yolu ilə getməyə məcbur etmədən tərəqqiyə nail olmuşdur”²⁶⁷.

Göründüyü kimi, ictimai tərəqqi kapitalizm cəmiyyətində sırf antaqonist xarakter daşıyır. Kapitalizm özü ziddiyyətlərin təcəssümüdür. Məhz buna görə də istismarçı cəmiyyətlər də tərəqqinin antaqonist xarakteri aşağıdakı şəkildə özünü biruzə verir: tərəqqi bilavasitə xalq kütlələrinin məhrumiyyətləri, digər sinif və qrupların əzilməsi hesabına ayrı-ayrı siniflər və əhəlinin

²⁶⁶ K. Marks və F. Enkels. *Sevilmiş əsərləri, 1 cild., səh.. 347.*

²⁶⁷ *Yenə orada, səh. 339.*

bir qrupunun mənafeyi xatirinə həyata keçirilir; tərəqqi köklü surətdə qeyri-bərabər gedir; bir ölkənin, cəmiyyətin, coğrafi rayonun tərəqqisi başqasının əsarəti və istismarı hesabına baş verir; tərəqqi plansız, kortəbii xarakter daşıyır; tərəqqi və çiçəklənmə dövrünü tənəzzül və düşgünlük dövrü izləyir və i. a.

Həm də istismarçı cəmiyyətlərin hamısında ictimai tərəqqinin hərəkətverici qüvvəsi həmin formasiyaların yaratdığı və irs qoyub getdiyi, hər şey üzərinə öz damğasını vurduğu sinfi antaqonizm oldu. Marks bu vəziyyətdən bəhs edərək yazırdı: “İstehsal mədəniyyəti lap ibtidasından rütbələrin, təbəqələrin, siniflərin, nəhayət toplaşmış əməklə müstəqil əməyin antaqonizminə əsaslanır. Antaqonizmsiz tərəqqi yoxdur. Mədəniyyətin bu günə kimi tabe olduğu qanun budur”²⁶⁸.

İctimai tərəqqinin yeni, daha yüksək tipinin yaranması ilə, yəni antaqonizm doğuran xüsusi mülkiyyətin və onun nəticəsi olan mənafe əksliyinin ləğvi ilə V.İ.Leninin göstərdiyi kimi, ictimai tərəqqinin antaqonist xarakteri aradan qalxır, qeyri-antqonist ziddiyyətlər isə qalır. Bu da yeni cəmiyyətin qurucusu olan sinfin özünün mənafeyindən irəli gəlir. Kapitalizm cəmiyyətində “...xüsusi mülkiyyətçi mühafizəkar tərəfi, proletar isə dağıdıcı tərəfi təmsil edir. Birincinin fəaliyyəti antaqonizmi saxlamağa, ikincinin fəaliyyətini isə onu məhv etməyə yönəlmişdir”²⁶⁹.

Hər bir istehsal üsulunda olduğu kimi sosializmdə də istehlakla istehsal arasındakı ziddiyyət qalır, lakin bu ziddiyyətin xarakteri dəyişir. Heç vaxt belə güman etmək olmaz ki, ictimai tərəqqinin hansı bir mərhələsində isə istehsal münasibətlərlə məhsuldar qüvvələr arasında mütləq uyğunluq əmələ gəlir. Bu cəmiyyətin ictimai inkişafının sonu demək olardı. Bu münasibətlə Lenin yazırdı: “...Tam uyğunluq (ziddiyyətlər olmaması mənasında — V.P., Q.H.) hətta təbiətin

²⁶⁸ *K. Marks i F. Zinqelhs. Soç., m. 4, səh. 96.*

²⁶⁹ *K. Marks i F. Zinqelhs. Soç., m. 2, səh. 39.*

də hadisələrində də olmur...²⁷⁰. Belə bir uyğunluq... “heç bir zaman olmayacaqdır, nə təbiətin inkişafında, nə də cəmiyyətin inkişafında belə bir “uyğunluq” ola bilməz”²⁷¹.

İstehsalla istehlak arasındakı ziddiyyət əsas ziddiyyətdir, çünki o ictimai tərəqqinin bütün pillələrindən keçərək cəmiyyətin tarixi meylini, onun istiqamət və perspektivini daha da tam müəyyən edir. Kommunizmdə bu dialektik ziddiyyət inkişafın hərəkətverici qüvvəsi kimi qalır, çünki “bunsuz cəmiyyətlə heç bir tərəqqi mümkün deyildir, sosializm quruculuğunda da tərəqqi mümkün deyildir”²⁷².

Bəşər tarixində məlum olan tərəqqinin üç tarixi tipini bir-birindən fərqləndirmək olar. Bunlar ibtidai-icma münasibətlərinə əsaslanan tərəqqidən, sinfi-antagonist formasionalara xas olan tərəqqidən, və nəhayət kommunizm ictimai-iqtisadi formasiyasının inkişafından ibarətdir. Tərəqqinin hər bir tipinin özünə məxsus qanunları olduğu kimi hər bir formasianın da özünə məxsus mütərəqqi inkişaf qanunları vardır. Bununla əlaqədar olaraq tərəqqiyə həm də onun bütün tiplərində, bütün formasionalarda fəaliyyət göstərən ümumi qanunauyğunluq xasdır. İctimai tərəqqi prosesində fəaliyyət göstərən belə ümumi qanunauyğunluqlarından biri də ictimai inkişafın sürətliliyidir. Odur ki, ictimai pillələr “nə qədər yüksək olursa, iş bir o qədər sürətlə gedir”²⁷³.

Spiralabənzər mütərəqqi hərəkətdə hər bir yeni gələn pillə özündən əvvəlkinə nisbətən daha tam, daha zəngin olur. İctimai inkişafı xarakterizə edərək F.Engels yazırdı ki, “tarix öz gedişini görünməyən bir nöqtədən yavaş-yavaş başlayır və onun ətrafında öz dövrlərini sust şəkildə başa çatdırır; lakin onun dairələri getdikcə artır, hərlənmə daha sürətli və canlı olur. Nəhayət, şölələnən kometalar şəkildə tez-tez öz köhnə yoluna

²⁷⁰ V. İ. Lenin, *Əsərləri*, 21-çi cild, səh. 151.

²⁷¹ V. İ. Lenin, *Əsərləri*, 27-çi cild, səh. 349.

²⁷² V. İ. Lenin, *Əsərləri*, 28-çi cild, səh. 192.

²⁷³ F. Enkels. *Təbiətin dialektikası*, səh. 273.

toxunaraq, onları kəsərək ulduzlardan ulduzlara çapır və hər bir dövr ilə daha çox sonsuzluğa yaxınlaşır²⁷⁴.

Materialist dialektika gerçəkliyin bütün sahələrində olduğu kimi, ictimai mütəşəkkil materiyanın bütün hadisə və proseslərində də onun özünə daxilən xas olan inkar momentlərini xüsusilə qeyd edir. İctimai tərəqqi silsiləsində ibtidai-icma quruluşunu quldarlıq cəmiyyəti, quldarlıq cəmiyyətini feodalizm cəmiyyəti, feodalizmi isə kapitalizm inkar etdiyi kimi kapitalizm cəmiyyətinin özü də mütərəqqi bir ictimai quruluş tərəfindən inkar edilməli idi. Belə bir quruluş ictimai tərəqqi üçün hərtərəfli meydan açan sosializm ictimai quruluşu oldu.

İctimai tərəqqinin yeni tipi olan kommunizm “xüsusi mülkiyyətin – insanın özünün belə özgələşdirilməsinin – müsbət ləğv edilməsi kimi və bunun nəticəsində insan mahiyyətinin insan tərəfindən və insan üçün əsil mənimsənilməsi kimi, buna görə də şüurlu surətdə və əldə edilmiş inkişafın bütün zənginliyi saxlanılmaqla baş verən tam mənimsənilməsi, insanın, ictimai insan kimi öz-özünə, yəni insaniliyə qayıtması. Belə kommunizm, tamamlanmış naturalizm kimi – humanizmə, tamamlanmış humanizm isə – naturalizmə; o, insanla təbiət arasında, insanla insan arasında əsil həllidir, varlıqla mahiyyət arasında, seyləşmə ilə özünü-təsdiq arasında, azadlıqla zərurət arasında, fərdlə nəsəl arasında mübahisənin əsil həllidir. O – tarix tapmacasının həllidir və bilir ki, o bu həllin özüdür”²⁷⁵.

Bəşəriyyətin mütərəqqi, yüksələn inkişafı ümumi qanunauyğunluqdur. Lakin tarixi inkişafın müxtəlif pillələrində bu qanunauyğunluq eyni dərəcədə (vahid şəkildə) təzahür etmir. Antaqonist sinifli cəmiyyətlərdə “alçaq bir tamahkarlıq mədəniyyətin birinci günündən bu günədək onun hərəkətverici qüvvəsi olmuşdur; sərvət, bir daha sərvət və üç qat sərvət, həm də cəmiyyətin sərvəti deyil, bu ayrıca bir alçaq fərdin sərvəti

274

¹ *Bax: K. Marks i F. Zinqelhs. İz rannix nroizvedenii, səh. 353—354.*

mədəniyyətin yeganə, təyinedici məqsədi olmuşdur. Həm də bu cəmiyyət içərisində elm getdikcə daha çox inkişaf etmişsə və incəsənətin yüksək tərəqqisi dövrləri təkrar olunmuşsa, buna səbəb yalnız odur ki, sərvət yığıcı sahəsində bizim zamanəmizdəki bütün nailiyyətlər bunsuz mümkün olmazdı”²⁷⁶.

Kommunizm ictimai-iqtisadi formasıyasına qədər tərəqqinin birinci əsası iş müddətində, ictimai insanın bilavasitə əməyinə, həmçinin istehsalın normal inkişafına mane olan ictimai quruluşun ləğvi uğrunda insanların mübarizəsi idi. Buna görə də fərdi insanın inkişafı tabe, keçici xarakter daşıyırdı. Kommunizmdə iş tamamilə başqa şəkil alır. Məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri gözlü surətdə dəyişilir. K.Marks qeyd edirdi ki, bu dəyişilmədə indi insanın özü tərəfindən yerinə yetirilən bilavasitə əmək deyil, bunun davam etdiyi müddət deyil, özünün xüsusi, ümumi məhsuldar qüvvəsini mənimsəməyi, onun təbiəti dərk etməsi, bir sözlə ictimai fərdin inkişafı istehsalın və varidatın təməli kimi çıxış edir²⁷⁷.

İctimai tərəqqinin yeni kommunist tipinin meydana gəlməsi ilə müəyyən səbəblər üzündən tərəqqinin qanunauyğunluqlarının xarakteri və ictimai meyli dəyişir. Bu səbəblər aşağıdakılardır: b i r i n c i s i, əgər bütün əvvəlki istehsal üsulları onların tərəqqisi yolunda maneə olan köhnə cəmiyyət içərisində yaranıb və nisbətən uzun müddət inkişaf edirsə, sosialist istehsal üsulu yalnız inqilabın qələbəsindən sonra kapitalizmin yaratdığı maddi və mənəvi ilkin şərtlər əsasında qurulur. Buna görə də inqilab tərəfindən dağılmış köhnə cəmiyyətin qüvvələri əvvəlki istehsal üsullarında olduğu dərəcədə tərəqqi yolunda maneə ola bilmir; i k i n c i s i, keçmişdə yeni istehsal üsulu xalq kütlələrinin daimi yardımı olmadan inkişaf edir və müxtəlif ictimai qrup və siniflərin

²⁷⁶ *Yenə orada, səh. 588.*

²⁷⁷ *K. Marks və F. Enkels, Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 326—327-*

²⁷⁷ *Bax: İz neonublikovannix rukonisei K. YMarksa, жс. «Болшевик», 1939., М> 11—12, səh. 62.*

müqavimətinə rast gəlirdisə, sosialist dəyişikliklər” və əvvəldən özünün möhkəm dayağı olan geniş xalq kütlələrinin bu dəyişikliklərdə fəal iştirakı ilə təmin olundu. N.İ.Lenin yazırdı: “...yalnız milyonlarla kütlələr bu cəmiyyətin (sosializmin – müəlliflər) yaradıcısı ola bilərlər. Təhkimçilik hüququ dövründə yüzlərlə adamlar bu cür yaradıcı olduqları kimi, kapitalizm dövründə dövləti minlər və on minlər qurduqları kimi, indi də dövlətin idarə olunmasında yalnız on milyonlar bilavasitə əməli surətdə fəal iştirak etdikcə sosialist çevrilişi yarada bilərlər²⁷⁸. Üçüncüsü, keçmişdə inqilabın qələbəsinədəki köhnə cəmiyyət içərisində yeni istehsal üsulunun ilk addımları siyasi hakimiyyət, dövlət tərəfindən bilavasitə əks təsirlərə məruz qalırdısa, sosialist istehsal üsulunun formalaşması siyasi hakimiyyət ələ alınmasından sonra baş verdiyindən, burada lap əvvəldən tərəqqiyə düşmən olan ünsürlər üstqurum vasitələrindən məhrum edilir. V.İ.Leninin dediyi kimi, proletar diktatürası “zorakılıqsız mümkün olmasa da bir tək zorakılıq demək deyildir, diktatura habelə əvvəlki əmək təşkilindən daha yüksək bir əmək təşkili deməkdir”²⁷⁹. D ö r d ü n c ü s ü, yeni istehsal üsulunun özinkışafının əsasında duran ictimai ziddiyyətlərin xarakteri dəyişir. Sosializmdə tərəqqinin qanunauyğunluğu onun qeyri-antaqopist ziddiyyətlər əsasında həyata keçirilməsidir.

Kommunizm şəraitində tərəqqi kortəbii proses olmaqdan çıxır və adamların şüurlu, planlı fəaliyyətinin nəticəsi kimi çıxış edir. Antaqonist sinifli cəmiyyətlərdə şüurlu surətdə başlanan bir iş kortəbii olaraq təşəkkül tapan nəticələrlə başa çatır. F.Engels bu münasibətlə yazırdı “İnsanlar özləri öz tarixini yaradırlar, lakin indiyədək onlar bunu yaradarkən hətta müəyyən, məhdud, mövcud cəmiyyət çərçivəsi daxilində də ümumi bir iradə və vahid ümumi bir plan üzrə hərəkət etməmişlər. Onların səyləri çarpazlaşır buna görə də bütün bu

²⁷⁸ V. İ. Lenin. *Əsərləri*, 28-üü vild, səh. 449.

²⁷⁹ V. İ. Lenin. *Əsərləri* 29-üü vild. səh. 39.

kimi cəmiyyətlərdə zərurət hökm sürür ki, təsadüf də onun əlavəsi və təzahür formasıdır”²⁸⁰.

İstehsal vasitələri üzərində xüsusi mülkiyyətin ləğv edilməsinə sinfi antaqonizmlərin aradan qaldırılması adamlara ilk dəfə olaraq öz münasibətləri üzərində nəzarət etmək, öz hərəkətlərini planlaşdırmaq və bütövlükdə bunların nəticələrini qabaqcadan görmək imkanı verir. Sosializm və kommunizmdə planlılıq ictimai inkişafın obyektiv qanuna uyğunluğunu, tarixi tərəqqinin xarakterik cəhətini və həlledici amilini təşkil edir. Hələ SSRİ-də planlı təsərrüfatın yenidən qaydaya salındığı ilk illərdə Lenin göstərirdi: “Tarix də çox nadir bir təsadüf olaraq indi biz əsaslı ictimai dəyişikliklər etmək üçün lazım gələn müddətləri təyin edə bilərik, beləliklə də indi aydın görürük ki, nələr beş il ərzində etmək mümkündür və nələr üçün daha uzun müddətlər lazımdır”²⁸¹. Planauyğunluq ictimai tərəqqi yolunda meydana gələn çətinlikləri və qüsurları vaxtında qabaqcadan görməyə, cəmiyyətə istehsalın yerləşdirilməsinə və genişləndirilməsinə sərf olunan və xalqın istehlakı üçün nəzərdə tutulan vasitələri düzgün nisbətdə bölməyə imkan verir. Planauyğunluq istehsal sahələri arasında alət və vasitələrin düzgün bölünməsinə təmin edir, ölkənin bütün iqtisadiyyatı üçün, böyük həyati əhəmiyyəti olan istehsal vasitələri istehsalına daim üstünlük verilməsi üçün real imkanlar yaradır.

Kommunizm cəmiyyətində tərəqqi onun mahiyyətini açıq göstərən qanunauyğunluq əsasında baş verir. Belə ki, onun obyektiv məzmununu təşkil edən ictimai bərabərlik və kollektiv şüurluluq tərəqqinin ictimai xarakterini müəyyən edir. Bundan başqa obyektiv amillərin özünün məzmunu da həmin məzmunla keyfiyyət etibarilə yeniləşdirilən subyektiv amillərin özünü də dəyişdirir. Kommunizm cəmiyyətinin mühüm bir cəhətini onun inkişafın bütün sahələrində yüksək mərhələlərdə olması təşkil

²⁸⁰ K. Marks və F. EnkelS' Seçilmiş məktublar, səh. 493.

²⁸¹ V. İ. Lenin. Əsərləri, 33-cü cild, səh. 498.

edir. Bu cəmiyyətin adamları istehsal, elm, təşkilat və bədii yaradıcılıq sahələrində özünü göstərən qabiliyyətlərə malik hərtərəfli inkişaf pnsanlardır. Bunlar ən qüdrətli məhsuldar qüvvədir. Burada ictimai şüurun səviyyəsi tam elmi dünyagörüşün olması, kollektivçilik və humanizm prinsipi, hisslərin incəliyi və zənginliyi ilə müəyyən olunur.

Kommunizm formasiyasının ictimai yekdilliyi cəmiyyətin bütövlükdə onun hərəkətverici qüvvəsi kimi çıxış etməsindən irəli gəlir. Əməyin yaradıcı xarakteri, cəmiyyət üzvlərinin yüksək intellektual inkişafı ictimai həyatın bütün tərəfinin sürətli tərəqqisi ilə reallaşır. İstismarçı cəmiyyətlərin tarixində görünməmiş ictimai vəhdət yalnız kommunizmə xas olan qüdrətli inkişaf mənbəyidir. F.Engelsin göstərdiyi kimi: “İnsanların cəmiyyət halında birliyi bu vaxtadək təbiətin və tarixin yuxarıdan zorla qəbul etdirdiyi bir şey kimi onlara qarşı durduğu halda, indi onların öz azad işi olur”²⁸². Yeni cəmiyyətdə tərəqqinin ictimai məqsədi onun bütün üzvlərinin mənafeyini ödəməkdən ibarətdir. Kommunizmin əsas şüarı “hər kəsdən qabiliyyətinə, hər kəsə tələbatına görə” prinsipidir. Şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafını təmin etmək, onun daxili mənəvi zənginliyini üzə çıxarmaq, ona tam xoşbəxtlik bəxş etmək kommunizmdə ictimai tərəqqinin başlıca məqsədidir. Elə buna görədir ki, burada “insan istədiyini təkə qəlbində tutmaq deyil, həm də ona nail olur”²⁸³.

Əvvəlki formasiyalardan fərqli olaraq kommunizmdə tərəqqi fasiləsiz və müntəzəm xarakter daşıyır. Kommunizm şəraitində işğalçı müharibələrə və silahlı çəkişmələrə, iqtisadi böhranlara və istehsal durğunluğuna yer yoxdur və ola da bilməz.

Kommunizm cəmiyyətində təbiət qüvvələrini özünə tabe etmək sayəsində cəmiyyət üzvləri tərəqqiyə mane olan amilləri aradan qaldırır, bu qüvvələr ictimai tərəqqiyə xidmətə

²⁸² F. Engels. Anti-Dürinq, səh. 288.

²⁸³ Yenə orada, səh. 322.

yönəldilir. İnsanlara “yabancı olan, onların üzərində, hökmranlıq edən təbiət qanunları şəklində bu vaxtdək insanlara qarşı duran qanunlar işə tam bələdliklə tətbiq olunacaq, deməli, insanların hökmranlığına tabe ediləcəkdir... İndiyə qədər tarixin üzərində hakim olan obyektiv, yabancı qüvvələr insanların özlərinin nəzarəti altına keçir”²⁸⁴.

İctimai tərəqqinin kommunist tipi tərəqqinin təbiət və 'mıyyəət üzərində nəzarət və şəxsiyyətin hərtərəfli inkişaf-||i.1 kimi cəhətlərinin daha çox üzvi birləşməsini tələb edir. Lakin bu, yeni ictimai inkişaf şəraitində dialektikanın hərəkət və nkişaf prinsiplərinin inkarı demək deyildir. Burada yalnız yeni ictimai inkişaf şəraitinin həqiqi imkanları dialektik fəlsəfənin qanun və prinsiplərinin özünə məxsus təzahür formalarına gətirib çıxarır.

Belə bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, tərəqqinin mütləq qanunu olan tərəqqi ilə tənəzzül arasındakı ziddiyyət ictimai tərəqqinin yeni tipi olan kommunizm cəmiyyətində də qalır. Bəşəriyyətin inkişafı tarixinin qapanan sonsuzluq daxilində sonu olmadığından, burada hər bir ictimai qayğı daim dəyişikliyə məruz qalır. Bəşər cəmiyyəti inkişafının hər bir pilləsi zəruridir və ona müvafiq şəkildə özünü doğruldur, lakin müəyyən müddət keçdikdən sonra başqa bir şəraitdə bu pillə ezünü doğrultmaqdan məhrum olur və yeni, daha yüksək pillə ilə əvəz edilmək zərurəti qarşısında qalır. F.Engels həyatın bu inkişaf dialektikasına rəğmən yazırdı “Dialektik fəlsəfə üçün həmişəlik olaraq qərarlaşmış, qəti və müqəddəs heç bir şey yoxdur. Dialektik fəlsəfə hər şeyin üzərində, hər şeydə labüd süqut əlaməti görür və arası kəsilmədən törətmək və məhv olmaq prosesindən başqa, aşağı pillədən yüksək pilləyə sonsuz şəkildə qalxmaqdan başqa heç bir şey ona qarşı dura bilməz”²⁸⁵.

Son vaxtlar marksizmin ideya əleyhdarları içərisində, belə bir fikri tez-tez təkrar edirlər ki, guya marksistlərin öz dedikləri

²⁸⁴ Yenə orada, səh. 288.

²⁸⁵ *F. Enkels. Ludviq Feyerbax və klassik alman FəlsəFəsinin sonu, səh.Y*

özü-özlüyündə məntiqi ziddiyyətə girir, onların dediklərinə zidd gəlir; guya marksistlər bir tərəfdən bəşəriyyətin tərəqqisinin qeyri-məhdudluğunu söyləyirlər, digər tərəfdən isə kommunizmi bəşər tarixinin “axırncı forması”, onun finalı elan edirlər. Marksizmi finalizmdə təqsirləndirən həmin burjua alimləri başa düşə bilmirlər ki, kommunizm dövrünün başlanması ictimai tərəqqinin sonu, tarixin qurtarması kimi yox, “insan cəmiyyətinin başlanğıç dövrünün” sonu, bununla da onun həqiqi bəşəri tarixinin başlanması kimi əlamətdar olur. Bir haldakı “cəmiyyət istehsal vasitələrini öz əlinə alacaq, onda əmtəə istehsalı, onunla da birlikdə məhsulların istehsalçılar üzərində hökmranlığı aradan qaldırılmış olacaqdır. İctimai istehsal daxilindəki hərcmərcliyin yerini plana uyğun, şüurlu təşkil etmə tutur. Ayrılıqda yaşayış uğrunda mübarizə kəsilir... insanları əhatə edən və bu vaxtadək onlara hakim olan həyat şəraitində insanların hökmranlığı və nəzarəti altına keçir, insanlar ilk dəfə təbiətin həqiqi və şüurlu hökmdarları olurlar, çünki onlar özlərinin ictimai həyatının ağası olurlar... Bu, bəşəriyyətin zərurət aləmindən azadlıq aləminə sıçramasıdır”²⁸⁶.

Məhz buna görədir ki, müasir dövrdə ictimai tərəqqi ilk sosializm və kommunizm uğrunda mübarizə arasında qırılmaz əlaqə hökm sürür. Odur ki, əlkəməzdə kommunizm quruculuğunu partiya “Sovet xalqının böyük beynəlmiləl vəzifəsi, bütün dünya sosializm sisteminin mənafeyinə, beynəlxalq proletariyatın və bütün bəşəriyyətin mənafeyinə uyğun olan vəzifə hesab edir”²⁸⁷.

²⁸⁶ F. Enkels. *Anni-During*, səh. 287—288,

²⁸⁷ *Sov.İKII proqramı, Bakı, 1961-ci il, səh. 6.*

F.ENGELS AİLƏNİN TARİXİ FORMALARI HAQQINDA

Ailə münasibətləri ictimai münasibətlər sistemində özünəməxsus bir yer tutmaqla çox qədim bir tarixə malikdir. İctimai münasibətlərin başqa üsürləri kimi bu münasibətlərin də mahiyyət və məzmunu marksizmə qədər düzgün izah edilməmiş, həmişə yeni problem olmaqla onun haqqında bir-birini istisna edən fikir çoxluğu olmuşdur.

F.Engels “Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi” adlı əsərində tarixi materializm prinsiplərini ictimai inkişafın ən mürəkkəb və çoxcəhətli bir sahəsinin öyrənilməsinə məharətlə tətbiq edərək konkret tarixi material əsasında ailənin, qəbilənin, xüsusi mülkiyyətin, siniflərin və dövlətin necə meydana gəlməsi və inkişafı qanunauyğunluqlarını açıb göstərmişdir.

Ailə münasibətlərinin həlli məsələsində F.Engelsin xidmətlərini göstərmək, habelə tarixin materialist anlayışı əsasında ailənin mənşəyi və inkişafı haqqında marksizm təliminin mahiyyətini anlamaq üçün hökmən fəlsəfə və ictimai fikir tarixində məsələnin qoyuluşu və həllinə ötəri də olsa bir nəzər salmaq lazımdır.

F.Engels “Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi” adlı əsərinə yazdığı müqəddimələrdə, habelə 1884-cü ilin aprelin 26-da K.Kautskiyə yazdığı məktubunda həmin məsələnin əhəmiyyətini dənə-dənə təkrar edərək Morqanın şəxsində deyir ki, “Morqanı ancaq “obyektiv” surətdə şərh edib onu tənqidi surətdə izah etməmək və çıxarılan yeni nəticələrdən istifadə edib bunları bizim görüşlərimizlə (yəni tarixi materializm əsasında — Red.) və əldə edilmiş nəticələrlə əlaqədar surətdə şərh etməmək mənasız olardı... Bizim ümumi dünyagörüşümüz üçün bunun mənim fikrimcə, xüsusi bir əhəmiyyəti olacaqdır. Morqan bizə tamamilə yeni nöqtəyi-nəzərlər müəyyən etmək imkanı verir; o öz tarixdən əvvəlki dövrü ilə bizə indiyədək mövcud olmayan bir fakt əsası verir...”

Buna görə də əsər ciddi surətdə işlənməli, diqqətlə düşünülməli və son nəticələrə çatdırılmalıdır...²⁸⁸.

F.Engelsin həmin sözlərindən belə bir fikir hasil olur ki, ailə məsələsinin həllində marksizm ona qədərki mütəfəkkirlərin nailiyyətlərinə əsaslanmalı idi. Bunun özünü iki mənada başa düşmək lazımdır. Əvvələn marksizmdən əvvəlki mütəfəkkirlərlə marksizmi bu məsələdə bağlayan xətlər müəyyən edilməli, ikincisi də marksizmin özündən əvvəlki fəlsəfi sistemlərlə köklü fərq bu məsələnin həllində də aşkara çıxarılmalıdır.

Bu vəzifənin yerinə yetirilməsi üçün heç də marksizmə qədərki fəlsəfədə ailə məsələsinin həlli tarixini ətraflı, müfəssəl izləməyə ehtiyac yoxdur. Ona görə də biz burada məsələnin tarixindən çox qısaca, yuxarıda müəyyən etdiyimiz məqsədimiz səpkisində danışacağıq.

Fəlsəfənin başqa məsələlərində olduğu kimi ailə məsələsinin həllində də bir-birinə zidd iki istiqamət olmuşdur. Onlardan biri dini-idealist nöqteyi-nəzər ailə münasibətlərinin meydana gəlməsini təbiətdən və cəmiyyətdən kənar ilahi bir qüvvədə – allah, ideyalar aləmi, mütləq ideya, potensial ideya və s. görür. İkincisi isə ailənin mənşəyini cəmiyyətin özünün meydana gəlməsi ilə əlaqədar şəkildə izah etmək cəhdləridir. Heç şübhəsiz bu cəhd də məsələnin düzgün elmi materialist həllindən çox uzaq olmuşdur.

Aristotel ailə haqqında dini-idealist baxışları rədd edərək onu cəmiyyətin özü ilə izah etməyə cəhd edən ilk filosoflardan biridir. Onun fikrincə ailə ilahi bir qüvvənin deyil, insan cəmiyyətinin özünün məhsuludur. Lakin Aristotel ailəyə dəyişməz bir şey kimi baxaraq yazır ki, “insanların mövcud olduğu bütün dövrlərdə ailə dəyişməz birgəyaşayış forması olmuşdur”²⁸⁹.

Beləliklə, Aristotel ailə məsələsinin həllinə metafizikcəsinə

²⁸⁸ K. Marks və F. Enkeqs. *Seçilmiş məktublar*. Bakı, 1955, səh. 395—396.

²⁸⁹ Arismomelh. «*Polimika*», 1868, səh. 5—6. '

yanaşmaqla işin əslində ona daimi və dəyişməz bir hadisə kimi baxmış, “patriarxal ailə” təliminin əsasını qoyanlardan biri olmuşdur. Bu təlimə görə cəmiyyətin lap ilk mərhələlərində də monoqamiya mövcud olmuş, guya, ailə başçısı – ər və ya ata – öz ailəsi üzərində tam hakim hüquqlu bir monarx kimi fəaliyyət göstərmiş və hətta ərin ailədəki hakimiyyəti dövlət hakimiyyətinin yaranması üçün nümunə olmuşdur. Aristotelin ailə haqqındakı baxışları XIX əsrin birinci yarısındanak davam etdirilmiş, E.Oestermax, K.Kunov və s. mürtəcə burjua tarixçiləri həmin nəzəriyyəyə tamamilə başqa bir məzmun daxil edərək ondan xüsusi mülkiyyətin daimi və əbədiliyini əsaslandırmaq üçün bir ideya irsi kimi istifadə etmişlər.

Lukretsi Kar ailənin mənşəyi məsələsinin izahında irəliyə doğru bir addım atmışdır. Cəmiyyət inkişafının ilk dövrlərindəki cinsi münasibətləri təhlil edərək o, belə qərara gəlir ki, o dövrdə ailə olmamış, insanlar nizamsız cipsi münasibətlərdə olmuşlar. Beləliklə Lukretsi də ailə münasibətlərinin meydana çıxması və inkişafının əsil elmi izahını verə bilməmişdir. O, ailənin meydana gəlməsinin maddi səbəblərini və deməli, inkişaf prosesində ailə münasibətlərinin bu və ya digər formada olmasının iqtisadi əsaslarını göstərə bilməmişdir. Bu məsələnin izahında L.Karın xidməti ailəyə cəmiyyətin inkişafının müəyyən mərhələsində” meydana gələn tarixi bir hadisə kimi baxmasından ibarət olmuşdur.

Dini idealizmin, sxolastikanın hökm sürdüüyü orta əsrlər dövründə bütün başqa məsələlər kimi ailənin mənşəyi və mahiyyəti də müqəddəs yazıların ehkamları əsasında izah edilmişdir. Din xadimlərinin dediyinə görə ailə allahın iradəsinin məhsulu kimi formalaşmış, ilk ailə allahın yaratdığı və ailə təşkil etməyə icazə verdiyi Adəm və həvva tərəfindən yaradılmışdır. Beləliklə də F.Engelsin dediyi kimi kilsə ehkamının hər cür təfəkkürün çıxış nöqtəsi kimi götürüldüyü, bütün elmlərin məzmununun kilsə təlimi ilə uyğunlaşdırıldığı bir dövrdə ailə münasibətlərinin necə meydana gəlməsi və

inkişafının əsil elmi izahına rast gəlmək mümkün deyildi.

XVIII əsrin sonlarında, xüsusən XIX əsrdə ailə və ailə münasibətlərinin öyrənilməsində irəliyə doğru bir sıra ciddi addımlar atılmış, ibtidai icma quruluşunun tədqiqi ilə məşğul olan Desnitski,²⁹⁰ Baxofen, L.Morqan, Mak-Lennap, E.Teylor və b. öz əsərlərində ailənin mənşəyi və tarixi formalarına dair çoxlu qiymətli, əsasən empirik materiallar toplamışdılar. Adları çəkilən müəlliflərin baxışlarındakı müsbət cəhətlərlə yanaşı, çoxlu nöqsan və çatışmazlıqlar olsa da, bunlar məsələnin düzgün elmi həllinin hazırlanmasına müəyyən dərəcədə kömək etmişdir. Bu müəlliflər içərisində Desnitskinin xidmətlərini xüsusilə qeyd etmək lazımdır. O, ailə münasibətlərinin idealistcəsinə izahı əleyhinə çıxaraq göstərir ki, ailə tarixi xarakterə malikdir, ailə və xüsusi mülkiyyət cəmiyyətin tarixi inkişafı ilə sıxı əlaqədə dəyişən və inkişaf edən hadisələrdir. Ailənin və xüsusi mülkiyyətin tarixən yarandığı və cəmiyyətin iqtisadi həyatı ilə yanaşı inkişaf edən və dəyişən tarixi kateqoriya olduğunun o zamana qədər heç kəs tərəfindən söylənilmədiyi nəzərə alınarsa, Desnitskinin fikrinin əhəmiyyəti aydın görünür. Qərb tədqiqatçılarından Baxofeni və Morqanı az qala yüz il qabaqlayaraq Desnitski öz əsərində ailənin inkişafının xüsusi mülkiyyətin mənşəyi və inkişafı ilə əlaqədar olduğunu göstərmişdir.

F.Engels göstərir ki, keçən əsrin 60-cı illərinə qədər ailənin tarixi barəsində heç danışıq da ola bilməzdi. Bu cəhətdə “tarix elmi hələ tamamilə Musanın beş kitabının təsiri altında idi. Hər hansı başqa bir yerə nisbətən orada daha ətraflı təsvir edilmiş patriarxal ailə formasını nəinki danışıqsız olaraq ən qədim ailə forması hesab edirdilər, hətta... müasir burjua ailəsi ilə eyniləşdirirdilər və belə çıxırdı ki, əslində guya ailə ümumiyyətlə heç bir tarixi inkişafdan keçməmişdir; ən çoxu fərz

²⁹⁰ S. Ч. Десницки Москва Дövləm Университетинин профессору олмуqn, О, 1775-чи ildə «Аилənin və хусуси мülкиyyəтин мənшəyi» адли əсər yaz- мışdır.

edilirdi ki, ibtidai zamanlarda nizamsız cinsi əlaqələr dövrü ola bilərdi”²⁹¹.

F. Engelsin bu sözlərindən aydın olur ki, XIX əsrin ortalarına qədər əsasən dini yazılardan götürülmüş patriarxal ailə nəzəriyyəsi hökmran idi. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları (H.Men) patriarxal ailəni ən qədim ailə forması hesab edərək sübut etməyə çalışdılar ki, allah ilk gündən ailəni necə yaradıbsa eləcə də var, o, heç bir inkişaf və dəyişikliyə məruz qalmamışdır. Bu nəzəriyyə tərəfdarlarının mülahizələri ilə ailənin meydana gəlməsi və onun mənşəyi haqqında Desnitskinin fikirlərini müqayisə etdikdə onun dediklərinin nə qədər böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini bir daha görürük. Lakin bütün müsbət cəhətləri ilə bərabər (burada xüsusilə ailənin mənşəyinə tarixi baxış qeyd edilməlidir) Desnitskinin təliminin ciddi nöqsan və çatışmayan cəhətləri də vardır. Məsələn, Desnitski XVIII əsr maarifçilərinin belə bir səhv fikirləri ilə şərik olmuşdur ki, guya cəmiyyətin inkişafının ilk dövrlərində qadınlar kişilərin qulu olmuşdur²⁹².

1861-ci ildə Baxofenin “Ana hüququ” adlı əsəri çapdan çıxır²⁹³.

Ümumiyyətlə idealizm mövqeyindən yazılmış bu əsərində Vaxofen ibtidai qrup nikahını və ana hüququnu kəşf etməklə “patriarxal ailəni” ibtidai icma cəmiyyətinin ilk ictimai hüceyrəsi hesab edən nəzəriyyələri sarsıtdı. Baxofenin baxışları ardıcıl olmasa da tarixiliyə əsaslanır; ailənin tarixi dəyişmə prosesində götürür. Onun fikrincə, ictimai inkişafın ilk pillələrində nəinki ailə və nikah, deməli, ailə münasibətləri, hətta az-çox tənzim edilmiş cinsi münasibətlər belə yox idi. Bu dövrdə

²⁹¹ K. Marks və F. Enkels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, Bakı. 1953-cü il, səh. 170.*

²⁹² Bax: *İzbrannie proizvedenii russkix musulmelei vmoroi nolovini XVIII v. m. I, Qosnolimizdam; 1952, səh. 260.*

²⁹³ F. Enkels «Ailənin, xüsusi mulkiyyəmin və dövlətin mənşəyi» adlı əsərində kəsmərir ki, ailə tarixinin öyrənilməsi həmin əsərdən başlayır. Bax: K. Marks və F. Enkels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 171.*

insanlar heç cür tənzim edilmədən və qeyri məhdud cinsi munasibətdə olduqlarından uşaqların atasını düzgün təyin etmək mümkün deyildi. Bu göstərilən səbəbə və təsərrüfatda oynadıqları rola görə qadınlara çox böyük hörmət göstərilir, qəbilənin mənşə ümumiliyi və qohumluğu ana xətti ilə təyin edilirdi.

Lakin göstərilən bu müsbət cəhətlərlə yanaşı, Baxofenin fəlsəfi mövqeyi idealizm olduğundan o, ailənin inkişaf pillələrini, bu pillələrdə ailənin formalarını dini əqidə formaları ilə izah edir. “Baxofenin fikrincə, kişilə qadının qarşılıqlı ictimai vəziyyətindəki tarixi dəyişikliklərə insanların həqiqi həyat şəraitinin inkişafı deyil, həmin insanların beynində bu həyat şəraitinin dini inikası səbəb olmuşdur”²⁹⁴. Həqiqətdən uzaq olan bu idealist baxışlarına görə F.Engels onu “Dahi mistik” adlandıraraq yazır ki, “dinin dünya tarixində həlledici amil əhəmiyyəti olduğunu zənn etməkdən ibarət olan bu cür bir baxış ən nəhayət xalis mistisizmdən ibarət olur”²⁹⁵.

Bununla yanaşı, F.Engels Baxofenin kəşfini çox qiymətləndirmiş və onun düzgün fikirlərini ailə haqqındakı mövcud baxışlarda “tam bir inqilab”²⁹⁶ adlandırmışdır.

XIX əsrin 60-cı illərində Mak-Lennan qədim və yeni dövrün bir çox vəhşi, barbar və hətta mədəni xalqlarında elə bir kəbin forması tapır ki, bu zaman adaxlı təklikdə və ya dostları ilə birlikdə gəlini zorla onun qohumlarının əlindən qaçırtmalı idi. Buna da səbəb o idi ki, eyni qəbilədən olan qrup daxilində qız və oğlanın bir-biri ilə evlənmələri qadağan idi²⁹⁷. Man-Lennanın xidməti bu adətin çox geniş yayıldığını göstərməsində, səhvi isə həmin adətin bütün tayfalar daxilində mövcud olduğunu iddia etməsindədir. F.Engels bu məsələdən danışaraq yazır ki, Mak-Lennanın özü bu məsələni düzgün başa düşməmiş və onun

²⁹⁴ *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 172'.*

²⁹⁵ *Yenə orada, səh. 173.*

²⁹⁶ *Bax: yenə orada, səh. 171—172.*

²⁹⁷ *Yenə orada, 173—174.*

“Vəkil ağı Baxofenin mistik fantaziyasının ana hüquq sahəsinə gətirdiyindən xeyli çox dolaşılıq gətirmişdir”²⁹⁸.

Ailənin mənşəyi və qədim formalarının öyrənilməsi məsələsində XIX əsrin ikinci yarısında yaşamış L.Morqanın tədqiqatlarının çox böyük əhəmiyyəti olmuşdur. L.Morqan uzun müddət Semeka tayfası içərisində yaşayaraq irokez tayfa ittifaqını dərinlən tədqiq etmiş və “İrokezlərin ittifaqı” (1861), “Qohumluq sistemi və insan ailəsinin xüsusiyyətləri” (1869), “Qədim cəmiyyət” (1877), “Amerika yerlilərinin evləri və həyatı” (1881) kimi bir sıra qiymətli yazmışdır. Göstərilən qəbilələrin həyatını öyrənərkən topladığı materiallar əsasında L.Morqan ailənin və qəbilə qohumluq əlaqələrinin bir sıra tarixi formaları haqqında çox dəyərli ümumiləşdirmələr etmişdir.

Ailənin ibtidai formalarını tədqiq edərkən, Morqan ibtidai tayfalardakı qohumluq sisteminə diqqət yetirərək müəyyən etmişdir ki, ibtidai tayfalardakı ana, ata, bacı, qardaş və s. anlayışlar müəyyən qrup adamlara aid olub, onlar arasındakı qohumluq münasibətlərini bildirən adlar idi. Lakin Morqana görə, bu sadəcə adlar deyil, müəyyən inkişaf pilləsində insanlar arasındakı real qohumluq münasibətlərindən doğan adlardır.

Morqanın başlıca xidmətlərindən biri ondan ibarətdir ki; o, ailə formaları ilə qohumluq əlaqəsi formaları arasındakı əlaqə və asılılığı açıb göstərmişdir. Məsələn, havay adalarında qohumluq sisteminin tədqiqi göstərir ki, eyni yaşda olan bütün yaşlı adamlar atalar və analar adlanırlar: Onlardan sonra gələn eyni yaşlılar qardaşlar və bacılar üçüncülər isə uşaqlar adlanırlar. Bu cür qohumluq münasibətlərinin mahiyyəti ondadır ki, uşaqların əmiləri, xalaları eyni zamanda onların anaları adlanırlar. Ölüb getmiş olan bu qohumluq əlaqələri və ya, daha dəqiq desək, o əlaqələrin adları keçmişdə mövcud olmuş qrup ailənin müəyyən formasına müvafiq olan qohumluq əlaqələrinin qalıqlarıdır.

Ailə münasibətləri qohumluq sistemlərinə nisbətən daha sürətlə inkişaf etdiyindən, keçmiş qohumluq sistemi, inkişaf

²⁹⁸ *Yenə orada, səh. 175.*

etmiş, yeni ailə münasibətləri şəraitində öz izlərini: hələ uzun müddət saxlayır. Morqanın tədqiqatının böyüklüyü də məhz bunu görməkdə idi.

Beləliklə, havay qohumluq sistemində biz vaxtı ilə onlarda olmuş qrup nikahının izlərini görürük. Burada cinsi münasibətlər yalnız müəyyən nəsillər daxilində məhdud olmuş,.. analar qrupu atalar qrupundan və bacılar qrupu qardaşlar qrupundan ibarət ümumi ərlərə malik olmuşlar. Bu sonunculardan olan uşaqlar da öz növbəsində ümumi ərlər- arvadlardan ibarət üçüncü bir ailə təşkil etmişlər. Beləliklə, bu ailə formasında yalnız babalarla nəvələr arasında, ata-analarla evladlar arasında qarşılıqlı ər-arvad münasibətləri müasir dildə desək, hüquqları və vəzifələri rədd olunurdu. Ailənin bu formasında qardaş və bacılar arasında da qarşılıqlı cinsi münasibətlər təbii bir hal hesab edilirdi.

Ailənin inkişafında irəliyə doğru atılan ilk addım ata-analarla uşaqları qarşılıqlı cinsi əlaqədən ayırmaqdan: ibarət idisə, ikinci addım bacılarla qardaşları həmin əlaqədən çıxarmaqdan ibarət olmuşdur²⁹⁹. Havay adətinə görə doğma bacılar və ya qohum olan bir neçə bacı öz ümumi ərlərinin ümumi arvadları idilər. Lakin həmin ərlər içərisindən birincilər, qardaşlar çıxarıldı. Bu ərlər də bir-birlərini artıq qardaş yox, “punaula” (“yaxın yoldaş”) adlandırırtdılar. Beləliklə, doğma qardaşlar və ya qohumluq əlaqəsində olan bir sıra qardaşlar müəyyən miqdar qadınla ümumi nikah əlaqəsində olurdular. Həmin qadınlar da bir-birlərini qananla” adlandırırtdılar. Buradan da belə nikah forması “punaula ailə forması” irəli gəlmişdir.

Ümumiyyətlə L.Morqan ailənin beş tarixi formasının olduğunu göstərir: 1 (promiskuntet) ailə tam mənası ilə hələ mövcud deyildi, cinsi münasibətləri məhdudlaşdıran heç bir hüddud yox idi 2) qohumluq ailəsi, 3) ekzoqam ailə 4) patriat xal ailə və nəhayət, 5) monoqam ailə.

²⁹⁹ Bax: K. Marks və F. Enkels, *Seyilmiş əsərləri, II cild, səh. 197.*

K.Marks və F.Engels Morqanın əsərlərinə yüksək qiymət vermişlər. F.Engels onun “Qədim cəmiyyət” kitabı haqqında yazmışdır ki, bu kitab “zəmanəmizin tam bir dövr təşkil edən nadir əsərlərindən biridir”³⁰⁰.

Məsələnin, fəlsəfə və ictimai fikir tarixində qoyuluşu və həllinə dair bu qısa izahatdan aydın olur ki, marksizmə qədərki mütəfəkkirlərin heç birisi cəmiyyətin ictimai münasibətləri sistemində ən mürəkkəb hadisə olan ailə haqqında tam elmi materialist baxış işləyib hazırlaya bilməmişlər. Onlar olsa-olsa həmin münasibətlər haqqında xam material toplamış, bəzi hallarda isə məsələnin bu və ya digər aspektinə dair gümanlar söyləmişlər.

Ailənin tarixi formaları və ailə münasibətləri haqqında ardıcıl materializm təlimin işlənilib hazırlanması marksizm fəlsəfəsinin payına düşür. Ailə münasibətlərinin tədqiqi sahəsində F.Engelsin xidmətləri xüsusilə hədsizdir. F.Engels həmin məsələyə tarixin materialistcəsinə anlaşılması mövqeyindən yanaşmaq, habelə özündən əvvəlki mütəfəkkirlərin bu sahədə qazandıqlarını tənqidi surətdə işləmək əsasında ailə münasibətləri haqqında ardıcıl marksizm təlimi yaratmışdır. F.Engels ictimai həyatın quruluşunu təhlil etmək əsasında özünəməxsus bir ictimai hadisə və münasibət olan ailə münasibətlərinin istehsal üsulundan bilavasitə asılılığını müəyyənləşdirdi. Bu asılılıq ondan ibarətdir ki, ailə münasibətləri cəmiyyətdəki digər münasibətlər kimi tamam müstəqil münasibətlər olmayıb istehsal üsulu ilə şərtlənən, onun hərəkəti və inkişafı ilə dəyişən və inkişaf edən bir prosesdir. Bunu nə fəaliyyətin ixtiyariliyi ilə, nə də arzu və düşüncənin təsadüfliyi ilə aradan qaldırmaq olmaz. Çünki bu obyektiv bir prosesdir.

³⁰⁰ K- Marks və F. Enkels. *Sevilməmiş əsərləri II cild, səh. 169. .154*

F.Engels “Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyini əsərində Morqanın tədqiqatlarına əsaslanaraq onun əldə etdiyi nəticələri tarixin materialist anlayışı ilə əlaqədar surətdə şərh etmiş, bu sahədə marksizmin nöqtəyi-nəzərini ifadə edərək bir sıra maraqlı mülahizələr söyləmişdir. Hələ bir qədər əvvəl Marks Morqanın “Qədim cəmiyyət” adlı əsərini mükəmməl konspektləşdirərək, Morqanın kəşflərinin bütün əhəmiyyətini aydınlaşdırmaq niyyətində idi. Lakin (Şunun vəfatı bu işi başa çatdırmağa imkan vermədi, bu F.Engelsin öhdəsinə düşdü: “Mənim əsərim, yerinə yetirilməsi mərhum dostuma daha nəsis olmayan işin yerini yalnız zəif son dərəcədə verə bilər. Lakin mənim əlimdə onun Morqandan götürdüyü müfəssəl parçalar içərisində tənqidi qeydləri vardır və mən onları bu və ya başqa bir yerdə münasib olduğu dərəcədə burada verirəm”³⁰¹.

F.Engels L.Morqanın əsərindəki materiallarla kifayətlənməyib, əlavə çox geniş materiallardan istifadə etmiş və cəmiyyət tarixinin ilk mərhələsi olan ibtidai icma dövrünün yaranması, inkişafı və məhv olması səbəblərini elmi əsasda şərh etmişdir. F.Engels yazır: “Morqanın qarşıya qoyduğu məqsədlər üçün kifayət olan, lakin mənim məqsədlərim üçün asla kifayət olmayan iqtisadi əsaslar mənim tərəfimdən tamamilə yenidən işlənmişdir”³⁰².

F.Engels ailənin inkişaf tarixini, onun inkişafının əsas mərhələlərini izləyərək belə nəticəyə gəlmişdir ki, istehsal üsullarının dəyişməsi ilə qəbilə və ailə münasibətləri də dəyişilərək müxtəlif formalar şəklində qərarlaşmışlar; 1) qan qohumluğuna əsaslanan ailə; 2) “punalua” ailəsi, 3) ikili ailə və 4) monoqam ailə.

F.Engelsin fikrinə görə ailənin erkən inkişaf edən forması qan qohumluğuna əsaslanan ailədir. Bu cür ailədə “kəbinli

301

K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 167—168.

qruplar nəsilələr üzrə bölünmüşdür?!..”³⁰³ Burada analar qrupu atalar qrupundan, eləcə də bacılar qrupu qardaşlar qrupundan ibarət ümumi ərlərə malik olmuşlar. Bunların uşaqları da ümumi ər-arvadlardan ibarət üçüncü bir dəstə təşkil edir. Ailənin bu formasında qardaş və bacılar arasında qarşılıqlı cinsi münasibətlərə yol verildiyi halda valideynlərlə evlادلar arasında cinsi əlaqəyə yol verilmirdi. Bu əlaqə artıq aradan çıxmışdır.

Göründüyü kimi bu dövr artıq ailəsizlikdən ailənin ilk formasının yaranmasına keçildiyi dövrdür. Çünki bundan əvvəl cinsi münasibətlər heç cür məhdud edilmədiyi halda, bu pillədə artıq valideynlərlə evlادلar arasındakı cinsi əlaqə ortadan götürülmüşdür. Bundan sonra qan qohumluğuna əsaslanan ailə münasibətləri özü də inkişaf edir və deməli müəyyən dəyişikliyə məruz qalır. Get-gedə doğma bacı və qardaşlar arasında cinsi münasibətlər məhdudlaşmağa başlayır. Bu o demək idi ki, nizamsız cinsi əlaqələrdən ailə nikahın formalaşmasına doğru ikinci addım atılırdı. İndi artıq doğma bacılar və ya qohum olan bir neçə bacı ümumi ərlərinin ümumi arvadları idilər. Lakin həmin ərlər içərisində bacıların qardaşları ola bilməzdi. Bu ərlər də bir-birlərini daha qardaş deyil, “punaula” (“yaxın yoldaş”) adlandırırdılar. Engels yazırdı ki, “bacılarla qardaşların bir-biri ilə cinsi əlaqədən çıxarılması ailənin təşkilində irəliyə doğru atılan ikinci addım idi”³⁰⁴. Bu “punaula” ailə forması adlanır.

İbtidai icma cəmiyyətinin sonrakı inkişafı prosesində cəmiyyət tərəfindən yol verilən azad cinsi münasibətlər sahəsinin tədricən məhdudlaşdırılmasının şahidi oluruq. Yuxarıda F.Engelsdən gətirdiyimiz sözlərdən aydın olur ki, əvvəlcə valideyn və onun uşaqları, sonra isə bacılar və qardaşlar bu münasibətlər dairəsindən çıxarıldılar. Beləliklə də ibtidai-icma quruluşu üçün xarakterik olan qrup nikahı formalaşır. Bu dövrdə cəmiyyətin ictimai özəyini qan qohumluğu ilə bağlı olan kiçik qruplardan ibarət qəbilələr, iqtisadi əsasını isə qəbilə

³⁰³ *Yenə orada, səh. 195.*

³⁰⁴ *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri II cild, səh. 167.*

təsərrüfatı təşkil edirdi. Qəbilə icmasında istehsaldakı mövqelərinə görə qadınlar birinci yeri tuturdular. Ev təsərrüfatını idarə edən, ibtidai şəkildə də olsa əkinçiliklə məşğul olan və bitki qidasını toplayan qadın qəbiləni az-çox daimi yaşayış vasitəsi ilə təmin etdiyindən, onun qəbilənin ümumi həyatındakı mövqeyi və rolu da ön plana keçir. Əsasən ovçuluqla məşğul olan kişilər isə qəbilənin yaşaması üçün çox keçici və təsadüfi qida verdiyinə görə onların mövqeyi ikinci dərəcəli idi.

Cəmiyyətin inkişaf tarixində baş verən mühüm dəyişikliklər, daş əsrindən tunc əsrinə keçid, məhsuldar qüvvələrin inkişafındakı irəliləyişlər, ailənin də inkişafında öz əksini tapır. Qan qohumluğuna əsaslanan qrup ailə get-gedə qadağan edilməyə başlayır. “Əvvəlcə daha yaxın, sonra isə getdikcə daha uzaq qohumların, nəhayət hətta sadəcə kəbin qohumlarının ardıcıl surətdə kənar edilməsi yolu ilə, ən nəhayət qrup kəbinin bütün növləri əməli surətdə imkansız olur və nəticədə hələlik möhkəm birləşməmiş olan bir kəbinli ər-arvad qalır”³⁰⁵. Ailənin bu formasında kişi bir arvadla yaşayır. Lakin bununla belə kişinin çoxarvadlılıq və yeri gələndə sədaqətsizliyə yol vermək hüququ qalır, qadınların isə ər-arvadlılıqda sədaqətli olması tələb olunur. Başqası ilə yaşamaq üstündə qadınlara bu dövrdə ağır cəza verilir. Lakin ailə pozulduqda uşaqlar yenə, əvvəllərdə olduğu kimi, ananın ixtiyarında qalır. Beləliklə, ikili ailənin doğma ana ilə yanaşı doğma atanı da qəti müəyyən etməsinə baxmayaraq o, yenə də möhkəm olmayıb, müvəqqəti xarakter daşıyırdı. Ailə pozulması halları tez-tez baş verirdi. Bundan başqa ikili ailə zamanında da hələ qrup nikahının qalıqlarına rast gəlmək olurdu. Yəni elə nikahlar olurdu ki, yenə də ər-arvad bir-birlərinə qohum olurdu. (Əmi qızı, əmi oğlu, dayı qızı, dayı oğlu, bibi qızı, bibi oğlu) və yaxud da çoxarvadlılıq və çoxərliklik halları olurdu.

³⁰⁵ *Yenə orada, səh. 205.*

Cəmiyyətin sonrakı inkişafı gedişi, – istehsalın hər sahəsində məhsuldar qüvvələrin inkişafı – tədricən cəmiyyət üzvləri arasındakı münasibətləri, o cümlədən ailə münasibətlərini də dəyişirdi. Heyvanların əhliləşdirilməsi və heyvandarlığın meydana gəlməsi, inkişaf etmiş əkinçilik, dəmir alətlərdən istifadə edilməsi və xüsusi mülkiyyət ünsürlərinin yaranması ilə əlaqədar olaraq – ikili kəbinə və ara qəbiləsinə əsaslanan cəmiyyətə güclü bir zərbə vuruldu. Ailədə mövcud olan yeni əmək bölgüsünə görə ər yemək şeylərini və bundan ötrü lazım olan əmək alətlərini əldə etməli idi, deməli, bu alətlər üzərində onun mülkiyyət hüququ var idi. Kəbin pozulduqda da o, həmin alətləri özü ilə aparırdı, arvada isə onun ev şeyləri qalırdı. Deməli, ər həmçinin yeni yemək mənbəyinin, mal-qaranın və həm də yeni əmək alətlərinin sahibi idi. Lakin atanın uşaqları onun varisi ola bilməzdilər, çünki ana hüququna görə mənşə qadın xətti ilə müəyyən edilirdi. Ona görə də ər öldükdə onun əmlakı ana tərəfdən olan qohumlarının ixtiyarına keçirdi.

Lakin sərvət artdıqca və ailədə ər üçün nisbətən daha nüfuzlu mövqe yarandıqca, ər bu möhkəmlənmiş mövqeyindən istifadə edərək çalışır ki, mövcud vərəsəlik qaydası da uşaqların xeyrinə dəyişilsin. Bunun üçün isə ana hüququnun ləğvi tələb olunurdu. Tarixi zərurət kimi meydana gələn bu ictimai tələb yeni yaranmış şərait əsasında həyata keçdi. Qadınlara üstünlük verən keçmiş patriarxatın yerini tədricən kişilərin üstünlüyünü təmin edən patriarxat tutdu. F.Engels bu prosesin səbəbini belə izah etmişdir: “Tayfa və ya qəbilənin ümumən sahibi olduğu sürülərin necə və nə zaman ayrı-ayrı ailə başçılarının mülkiyyətinə keçdiyi barəsində biz indiyədək heç bir şey bilmirik. Lakin həmin keçid əsasən bu pillədə olmalı idi. Sürülər və başqa yeni sərvətlər meydana gəldikdə isə, ailədə inqilab baş verdi. Peşə həmişə kişilərə məxsus bir iş idi, peşə vasitələri kişi tərəfindən hazırlanırdı və onun mülkiyyəti idi. Sürülər yeni peşə vasitələri idi; onların ilkin əhliləşdirilməsi, sonra da onlara baxılması kişinin işi idi. Buna görə də mal-qara kişinin idi; mal-

qaranın mübadilə edilməsi yolu ilə alınan əmtəələr və qullar da ona məxsus idi. İndi kişinin verdiyi bütün əlavə hissə kişiyə çatırdı: qadın bunun istehlakında iştirak edirdi, lakin mülkiyyətdə onun payı yox idi. “Vəhşi” döyüşçü və ovçu, evdə qadıdan sonra ikinci mövqə tutmaqla kifayətlənirdi, “daha mülayim olan” çoban öz sərvəti ilə öyünərək, birinci yerə keçmişdi, qadını isə ikinci yerə sıxışdırmışdı. Həm də qadın şikayət edə bilməzdi. Ailədə əmək bölgüsü kişi ilə qadın arasında mülkiyyətin bölgüsü üçüncü əsas idi; əmək bölgüsü əvvəlki halında qalmışdı və bununla belə o vaxta qədər ev münasibətlərini yalnız ona görə tamamilə alt-üst etmişdi ki, ailədən kənar əmək bölgüsü başqa cür olmuşdu. Əvvəllər qadının evdə hökmranlığını təmin edən səbəb – onun əməyinin yalnız ev işindən ibarət olması. Həmin səbəb indi evdə kişinin hökmranlığını möhkəmləndirirdi; indi kişinin peşə əməyinə nisbətən qadının ev işi nə əhəmiyyətini itirmişdi; kişinin əməyi hər şey idi, qadının əməyi isə cüzi bir əlavə idi”.³⁰⁶

Buradan göründüyü kimi, yeni əmək bölgüsünün yaranması nəticəsində qadının fəaliyyətinin yalnız ev təsərrüfatı ilə məhdudlaşması onu get-gedə tabe vəziyyətə – iqtisadi əsarətə salır, kişi üçün isə qəti hökmranlıq yaranır. Kişinin təsərrüfatda rolunun artmasının ailə münasibətləri sahəsində birinci nəticəsi ikili kəbindən monoqam ailəyə keçid forması olan patriarxal ailənin yaranması oldu. Patriarxal ailənin yaranması nəticəsində mənşəyin ana xətti ilə müəyyən edilməsindən ata xətti ilə müəyyən edilməsinə keçildi.

Ailədəki çevrilişlə yanaşı, qəbilə quruluşunun özündə də dəyişiklik əmələ gəldi. Kişilərin hüququ təkcə ailədə deyil, qəbilədə də artdı, matriarxal kəbin və nəslin ana xətti üzrə hesablanması qaydası, – patriarxal kəbin, – nəslin ata xətti üzrə hesablanması qaydası ilə əvəz olundu. Engel göstərir ki, “ana hüququnun devrilməsi qadın cinsinin ümumdünya tarixi

³⁰⁶ /(. Marks və F. Enkels. *Sevilməmiş əsərləri*, II cild, səh. 311—312.

məğlubıyyəti idi”³⁰⁷. Bunun nəticəsində “hər evdə idarə etməyi öz əlinə aldı; qadın isə öz şərəfli mövqeyini itirdi, ərin kənizi oldu, onun ehtirası üçün bir qula, sadəcə uşaq doğmaq alətinə çevrildi”³⁰⁸.

Beləliklə ibtidai icma cəmiyyətinin dağılması və xüsusi mülkiyyətə əsaslanan quldarlıq cəmiyyətinin meydana gəlməsi ailə münasibətlərinin də ciddi surətdə dəyişilməsinə səbəb oldu. Əsas istehsal sahələrində kişi peşələrinin üstünlüyü qadınların fəaliyyətini tamamilə ev işlərinə tabe etməklə onların ictimai mövqelərinə həlledici təsir göstərir. Qadın ictimai həyat səhnəsindən get-gedə sıxışdırılır və ən nəhayət, ev əşyası səviyyəsinə endirilib alqı-satqı predmetinə çevrilir. Qadına bir işçi qüvvəsi kimi baxılır və ona bir işçi qüvvəsi kimi qiymət qoyulurdu. Buna görə də heç də təsadüfi deyildir ki, qədim Şərq ölkələrinin bir çox qanunlarında və kəbin sənədlərində – “arvadın qiyməti” məfhumuna rast gəlmək olur. Məhz bununla əlaqədar olaraq K.Marks göstərir ki, ərin hökmranlığı üzündən qadın alçaldılmış nəziyyətə düşür.

Yeni ictimai – iqtisadi quruluşun – quldarlığın meydana gəlməsi ailənin yeni forması olan monoqam ailəni yaratdı. Ərin tam hökmranlığına əsaslanan bu ailə uşaqların doğulmasında ata mənşəyinə şübhə yeri qoymamaq kimi qəti bir məqsəd daşıyırdı. Bu məqsəd özü mülkiyyət münasibətlərindən doğur və mülkiyyətin bütövlüyünə və saxlanmasına xidmət edir. Ancaq atanın özündən olan uşaqlar gələcəkdə əsil varis kimi onun əmlakına yiyələnə bilərdi. Buna görə də ər-arvadlıqda arvad xəyanət etsə, ona misli görünməmiş ağır cəzalar verilir, ər isə istədiyi kimi hərəkət edə bilirdi. Engels göstərir ki, “qadın üçün cinayət sayılan və ağır hüquqi və ictimai nəticələr doğuran bir hərəkət kişi üçün şərəfli bir şey və ya, ən pis halda, məmnuniyyətlə gəzdirilən cüzi bir mənəvi ləkə hesab olunur”.

Buradan aydın olur ki, monoqamiya heç də fərdi cinsi

³⁰⁷ *Yenə orada, səh. 214.*

³⁰⁸ *Yenə orada.*

məhəbbətin məhsulu deyil və bunun cinsi məhəbbətlə heç bir əlaqəsi ola bilməz, çünki kəbin yenə də maddi mülahizələrə əsaslanmaqda davam edirdi. Monoqamiya iqtisadi şəraitdən doğan, yeni yaranmış xüsusi mülkiyyətin qələbəsindən, saxlanması və inkişaf etdirilməsi zərurətindən doğan bir ailə forması idi. Onun yaranmasında başlıca məqsəd isə ailədə ərin hökmranlığı və onun əmlakına vərəsə ola biləcək olan uşaqların doğulması idi. “Deməli... tarixdə təkkəbinlilik heç də kişi ilə qadın arasında barışıq əlaməti olaraq meydana gəlmir... “Əksinə, təkkəbinlilik bir cinsi digər cinsin əsarət altına alınması kimi, bütün əvvəlki tarixdə o vaxta qədər cinslər arasında görünməmiş bir antaqonizm kimi meydana gəlir”³⁰⁹. Monoqamiya öz təbiəti etibarını ilə qarşılıqlı məhəbbətin, yüksək ehtirasların məhsulu olan ailənin yaranmasına heç də imkan vermir. Bunun nəticəsində ailədə ər-lə-arvad arasında qarşılıqlı sədaqətsizlik daimi bir hal olur. F.Engelsin dediyi kimi “maddi mülahizəyə əsaslanan bu kəbin tez-tez dönüb ən kobud bir fahişəlik olur – bəzən hər iki tərəfin, ən çox hallarda isə arvadın fahişəliyi olur”³¹⁰.

Ailə-kəbin münasibətləri-ictimai münasibətlərin müəyyən forması olmaq etibarını ilə son nəticədə cəmiyyətin iqtisadi quruluşu ilə müəyyən edildiyindən, hər bir ictimai formasiyaya uyğun olaraq ailə-kəbin münasibətləri mövcud olmuşdur. Ona görə də antaqonist cəmiyyətlərdə öz mahiyyəti ictimai rolunu etibarını ilə bütün siniflər üçün eyni olan an mövcud olmamış, müxtəlif siniflərin ailə həyatı, ailə münasibətləri müxtəlif şəkildə olmuşdur. Bir qayda olaraq hakim sinfin ailəsi öz ictimai roluna, ər-lə arvad arasındakı münasibətlərin xarakterinə və s. görə məhkum sinfin ailəsindən fərqlənmişdir.

Quldarlıq cəmiyyətində yaranan monoqam ailə sonrakı ananqonist ictimai-iqtisadi formasiyalarda xüsusi mülkiyyətin formasının dəyişməsi ilə əlaqədar olaraq dəyişmişdir. Bu,

³⁰⁹ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 231.*

³¹⁰ *Yenə orada, səh. 228.*

prosesi aydın təsəvvür etmək və müasir sosialist ailənin sinifli cəmiyyətlərdəki ailələrdən köklü fərqini aydınlaşdırmaq üçün antaqonist sinifli cəmiyyətlərdə ailənin müxtəlif formalarının əsas xüsusiyyətlərini müqayisəli tərzlə izah etmək zəruridir.

İlk antaqonist sinifli cəmiyyət olan quldarlıqda ümumiyyətlə ailədən bəhs etmək düzgün olmaz, çünki ictimai, siyasi və iqtisadi vəziyyəti bir-birinə zidd olan qullar və quldarlar sinfi arasındakı antaqonizm öz əksini bu siniflərin nümayəndələrinin ailə münasibətlərində də tapır. Qul quldarın tam mülkiyyətində olduğuna görə onun özünün evlənmək, ailə qurmaq hüququ yox idi. Onun evlənməsi və kiminlə evlənməsi quldardan asılı olduğundan, burada azad məhəbbət və təmiz ehtiras əsasında qurulmuş ailədən söhbət gedə bilməz. Bu ailə mütləq məcburilik əlaməti daşmalı idi. Bunun özünəməxsus səbəbləri var idi.

Qul ailəsi istehsal alət və vasitələrindən məhrum olduğundan müstəqil təsərrüfat vahidi deyildi. Quldarlıq cəmiyyətindəki mülkiyyət münasibətləri qul ailəsində də kişinin qadın və uşaqlar üzərindəki tam ağalığını təmin edirdi.

Quldar ailəsinə gəldikdə, burada məsələnin iki tərəfinə diqqət yetirməliyik: quldar onun mülkiyyətində olan qul və onun ailə üzvləri üzərində tam hüquqa malik idi, onlarla istədiyi kimi rəftar edə bilər, istədiyi cəzanı verə bilərdi. Bu məsələnin bir tərəfidir. Məsələnin ikinci tərəfi ondan ibarət idi ki, quldar ailəsi daxilində valideynlər arasındakı münasibətdə yenə də kişinin tam hökmranlığı mövcud idi. Qadın bütünlüklə kişiyə tabe idi və monoqam ailə prinsipi ancaq qadın üçün məcburi olurdu, bu prinsipə ancaq qadın riayət etməli idi. Kişi isə qadına münasibətində sədaqətsizliyə yol verir, öz ehtiraslarını ailədən kənar da təmin edə bilirdi. Bu hal isə getdikcə fahişəliyin meydana gəlməsinə, beləliklə də monoqam ailənin əsas tələbinin—ər-arvad sadiqliyinin, qadın tərəfindən də pozulmasına gətirib çıxarırdı.

Quldarlıq quruluşunda qul ailəsi haqqında ancaq quldar “düşünürdü”, çünki ona işçi qüvvəsinin təkrar istehsalı əlaməti

kimi baxırdı. Dövlət isə ancaq quldar ailənin möhkəmliyi qayğısına qalırdı. Bu isə, əslində, hakimiyyət orqanı olan dövlətin mülkiyyətin bütövlüyü uğrundakı mübarizəsinin təzahürlərindən biri idi. Məsələn, Yuli Sezar tərəfindən verilən bir qanunda çox uşaqly quldar ailələri mükafatlandırılır, subay quldarlar isə töhmətləndirilirdi. Əgər subay quldar ölən yaxın qohumlarından birinin varisi olurdusa, onun uşağı olmadığına görə o, vərəsənin ancaq yarısına sahib olurdu, digər yarısı dövlətin ixtiyarına keçirilirdi.

Quldar ailəsinin möhkəmləndirilməsi işinə tək cə iqtisadi və siyasi tədbirlərlə deyil, həmçinin ideoloji tədbirlərlə də köməklik göstərilirdi. Məsələn Aristotel quldar ailəsində hökm sürən münasibətlərin zəruriliyini əsaslandıraraq göstərir ki, ailədə arvad və uşaqların üzərində hakimlik edən bir nəfər olmalıdır. Onun fikrincə, ailə hakimlik, ər-arvadlıq və valideynlik münasibətlərindən təşkil olunmalıdır. Ailənin başçısı (kişi), həm arvadın, həm uşaqların üzərində hakim olmalıdır. Həm də o, arvadın üzərində bir dövlət adamı kimi, uşaqların üzərində isə hökmdar kimi hakimlik etməlidir.

Platon da özünün ideal dövlət nəzəriyyəsində ailə münasibətlərinə sinfi mövqedən yanaşmış, aristokratik quldar ailəsini ailənin ən təkamil forması hesab etmişdir. Platon öz söhbətlərinin birində allaha şükür edir ki, birincisi o qul doğulmayıb, ikincisi isə arvad deyil, kişi doğulmuşdur.

Quldarlıq istehsal münasibətləriii əvəz edən feodal istehsal münasibətləri nə xüsusi mülkiyyəti, nə də ailə məsələ- lərindəki ağalıq tabelik münasibətlərini aradan qaldırmır. Məhz buna görə də feodal ailə münasibətlərində də quldarlıq ailə münasibətlərinə nisbətən elə ciddi, prinsipial dəyişik- liyə rast gəlmirik. Kişinin ailədəki hökmranlığı formaca bir qədər dəyişmiş olsa da, məzmunca yenə əvvəldə olduğu kimi qalır.

Feodalizm cəmiyyətində feodal ailəsi ilə bərabər təhkim- li kəndli ailəsi və şəhər sənətkarları ailəsi vardır- Bun- lar arasında müəyyən fərqlin olmasına baxmayaraq sinifli cəmiyyətlərdəki

monoqam ailəyə xas olan ümumi cəhət, yəni qadını hüquqsuzluğu feodalizmdə də olduğu kimi qalırdı. Əkər quldarlıq dövründə qul ailəsi təsərrüfatdan və istehsal alətlərindən tam məhrum idisə, feodalizm dövründə təhkimli kəndlinin özünün təsərrüfatı və torpağı becərmək üçün müəyyən istehsal alətləri var idi. Ona görə də təhkimli kəndli ailəsi təsərrüfat özəyi hesab olunurdu. Feodal ailəsi isə pənkli təsərrüfat özəyi, hətta çoxlu əkin yeri və təhkimli kəndliləri olan böyük natural təsərrüfat idi. Müəyyən əmək alətinə və istehsal vasitələrinə malik olan sənətkar ailəsi də təsərrüfat özəyi sayılır. Feodal ailəsini xarakterizə edərkən qeyd etmək lazımdır ki, o, feodalizm quruluşuna xas olan bütün cəhətləri və ziddiyyətləri özündə əks etdirir. Feodal ailəsinin təşkili də iqtisadi mülhizələrə əsaslanırdı. Qızını ərə verərkən və yaxud oğlunu evləndirərkən feodal mövqeyini daha da genişləndirmək və daha çox varlanmaq məqsədini güdüdü. Ailə təşkilində qadınla kişinin şəxsi meyilləri, onlar arasında fərdi məhəbbətin olub-olmaması əslində nəzərə alınmırdı. Beləliklə, feodal ailəsinin təşkili ailənin təsərrüfat qüdrətinin möhkəmləndirilməsinə və deməli feodal mülkiyyətinin genişlənməsinə və bütövlüyünün mühafizəsinə yönəldilmişdi. “Rıtsar və ya baron üçün, habelə varlı bir kiyaz üçün evlənmək–siyasi bir işdir, yeni ittifaqlar vasitəsilə öz qüdrətini artırmaq vasitəsidir; heç də şəxsi duyğular deyil, evin mənafeyi həlledici rol oynamalı idi. Belə bir şəraitdə kəbin məsələsində məhəbbət necə həlledici rol oynaya bilərdi?”³¹¹.

Feodal ailəsində də ailənin təsərrüfat işlərinin ağırlığı qadının üzərinə düşürdü. Natural təsərrüfatın bütün mürəkkəb prosesləri: istehsalın təşkili, ehtiyat ərzaq mallarının hazırlığı və s. işlərə qadın baxmalı olurdu. Deməli, qadın yenə də əzilən vəziyyətdə idi. Belə bir şəraitdə ər ilə arvad arasında heç bir bərabərlikdən danışmaq gədə bilməzdi. Ev əməyinin ictimai xarakter daşımaması əmək alət və vasitələrinin, işçi qüvvəsinin

³¹¹ K. Marks və F. Enkels. *Seyilmiş əsərləri, II cild, səh. 234.*

kişinin mülkiyyəti olması, kişinin hərbi fəaliyyətinin mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi feodal ailəsində də kişi ilə qadının bərabərsizliyi üçün əsas təşkil edirdi. Ona görə də ailədə ər- arvad arasında, valideynlərlə uşaqlar arasındakı münasibət tam mənası ilə hakimlik və tabelik münasibəti idi.

Feodalizmdə ailə mühüm təsərrüfat funksiyası icra edən ictimai orqanizm olduğundan dövlət tərəfindən müdafiə edilir, müvafiq hüquq normaları ilə birliyi möhkəmləndirilirdi. Feodalın əmlakı və rəsəlik hüququna görə onun böyük oğlu- na keçirdi. Qızlar və rəsəlikdən məhrum idilər. Bu cür hüquq normaları tətbiq etməkdə feodal dövləti başlıca olaraq iki məqsəd güdürdü: birincisi, ailəni daha məhsuldar təsərrüfat özəyinə çevirmək; ikincisi, xüsusi mülkiyyətin parçalanmasının qarşısını almaq.

Feodal ailəsinin birliyi qayğısına təkcə dövlət, hüquq və hakim feodal əxlaqı deyil, eyni zamanda kilsə və müxtəlif dini “nəzəriyyələr” də qalırdı. Feodal hüququ qadının öz ərinə xəyanət etməsinə böyük bir cinayət kimi baxırdısa da, boşanmağa icazə vermirdi, çünki ər- larvadın boşanması feodal mülkiyyətinin parçalanmasına gətirib çıxarırdı.

İstismarçı formasiyalarda möhkəm monoqam ailə anlayışı qadının sözsüz olaraq ərin tabeliyində olmasını və nikahın heç bir vəchlə pozula bilməməsini ifadə edirdi. Artıq göstərdik ki, feodal ailəsində qadınlardan öz ərinə nə qədər sədaqət tələb edilirdisə, kişi bir o qədər bu sədaqəti poza bilirdi. Lakin bu hal öz daxilində iki bir-birinə zidd olan meylə malik idi: bir tərəfdən, qadınlardan sədaqət tələb edilirdi (bunu öz ər- larəri tələb edirdi), digər tərəfdən qadınlardan xəyanət tələb edilirdi (bunu başqa kişilər tələb edirdi). Bu ziddiyyətin həll edilməsi xüsusi qrup qadınlardan–fahişələrin yaranmasına gətirib çıxartdı, fahişəlik dövlət tərəfindən qanuniləşir, fahişəxanalar və açıq evlər dövlət şərəfindən müdafiə edilir, onlardan gələn gəlir isə dövlətini kilsənin xəzinəsinə daxil olurdu. Təhkimli kəndlilərin ailə və kəbin münasibətləri tam mənası ilə feodalın iradəsindən asılı

olduğundan, kəndli ailəsinin təşkilində feodal incaq öz mənafeyini və işçi qüvvəsinin artırılması məqsədini güddüyündən, kəndli ailə qurarkən öz hiss, istək və meylləri ilə deyil, feodalın iradəsi ilə hesablaşmalı olurdu. Feodalın arzusu ilə həddi-bülüğa çatmamış gənclər, cavan bir oğlanla yaşlı bir qadın, yaxud yaşlı bir kişi ilə cavan qız nikaha girməli olurdular. Heç şübhəsiz, belə nikahlar nəslin artmasına mənfi təsir göstərməyə bilməzdi. Feodalın kəndli ailə həyatına Qarışması bəzi hallarda eybəcər xarakter alırdı. Məsələn; Qərbi Avropada feodala hətta “ilk gecə hüququ” deyilən bir hüquq da verilmişdi. Bu hüquqa görə kəndli evlənərkən onun qadını birinci gecəni feodalla keçirməli idi.

XVI əsrdə Şotlandiyada verilən bir qanuna görə dvoryana ez kəndlilərinin gəlinləri ilə yaşamaq hüququ verilirdi. Bu cür qanunlar Fransada, Almaniyada, İsveçdə və İngiltərədə də verilmişdi.

Sənətkar ailəsində ailə kəbin münasibətləri başqa cür qurulmuşdu. Feodal və tacir ailəsindən fərqli olaraq, sənətkar ailəsinin həyat tərzi qadınları ictimai mühitdən təcrid etmirdi. Burada qadınlar ərlərinin əməkdə köməkçiləri olmaqla onlarla birlikdə işləyirdilər. Qadınlar ərləri öldükdən sonra belə onların işini davam etdirirdilər.

Toxuculuq fabrikalarında qadın əməyi daha geniş tətbiq olunurdu. XIII-XIV əsrlərdə Almaniyanın bir çox şəhərlərində verilən qanunlara əsasən sənətkarlara öz arvad və uşaqlarını işə cəlb etmək hüququ verilirdi. Bütün bunlara baxmayaraq sənətkar ailəsində də qadının hüququ məhdud idi, onun həm ailədəki vəziyyəti, həm də istehsalatdakı, ictimai əməkdəki vəziyyəti kişidən asılı idi. Çünki o istehsalda ancaq ikinci dərəcəli əməliyyatları yerinə yetirməklə istehsalın təşkilatçısı kimi çıxış edən kişinin iradəsini yerinə yetirirdi. Onun əməyi kişi əməyinə nisbətən xeyli az qiymətləndirilirdi.

Beləliklə, aydın olur ki, feodal istehsal münasibətləri ilə izah edilən, onlarla müəyyən edilən feodal ailə münasibətləri mövcud

cəmiyyətin hüququ və əxlaqi qaydaları ilə, dini ehkamları ilə daha da möhkəmləndirilirdi. Bu cür ananın və ailə münasibətlərini ancaq yeni istehsal münasibətləri yaratmaq yolu ilə dəyişdirmək mümkün olardı, çünki bu köhnə istehsal münasibətlərinə əsaslanan, ona xidmət edən hüquq və əxlaq normaları, dövlət və sinif məhv edilirdi, özləri ilə əvəz olunurdu.

Köhnə feodal ailə formasının dağılmasına əsas və həlledici zərbəni iri sənaye və məhsuldar qüvvələrin inkişafının burjua istehsal münasibətlərinin bərqərar olması vurdu. F. Engelsin sözləri ilə deyilsə kapitalist istehsalı hər şeyi əmtəyə çevirərək, keçmişdən qalan bütün köhnə münasibətləri (o cümlədən ailə münasibətlərini məhv etdi, keçmişdən qalan adətlərin, tarixi hüququn yerinə, alqı-satqını, müqaviləni qoydu). Ona görə də “burjua anlayışına görə, kəbin bir müqavilə idi, hüquqi sövdə idi, həm də bu sövdələrin ən mühümü idi, çünki iki şəxsin cisim və qəlbinin müqəddəratını ömürlük müəyyən edirdi”³¹².

Burjuaziya cəmiyyətində kəbin sinfi olaraq qalsa da heç bir sinfin öz daxilində tərəflərin azad seçilməsi hüququ demək olar ki, qəbul edilmişdi. “Bir sözlə məhəbbətə əsaslanan kəbin insan hüququ elan edilmişdi”³¹³.

Beləliklə, biz görürük ki, burjua nöqtəyi-nəzərinə görə “azad” kəbin aşağıdakı tələblərə cavab verməlidir: kəbin əlaqəsinə hər iki tərəf könüllü surətdə girməlidir, kəbinli yaşayışda hər iki tərəfin bnr-birinə qarşı bərabər hüquq və vəzifələri olmalıdır. “Əgər əlaqədar tərəflər özlərinin könüllü surətdə kəbin əlaqəsinə girmək istədiklərini rəsmən bildirmişlərsə, kəbin barədə hətta ən mütərəqqi qanun (burjua qanunu – Ə. Ə.) üçün də bu tamamilə qanəedici olur”³¹⁴. Lakin bu könüllü razılığın necə və nəyin bahasına alındığı qanunu əsla maraqlandırmır, çünki həmin qanun özü yuxarıdakı tələbləri bir sıra qeyd-şərtlərlə tamamlayır. O ölkələrdəki qanuna görə

³¹² K. Marks və F. Enkels. *Sevilməmiş əsərləri, II cild, səh. 235—236.*

³¹³ *Yenə orada, səh. 237.*

³¹⁴ *Yenə orada, səh. 229.*

uşaqlar ata-anaların əmlakının bir hissəsinə hökmən vərəsə olurlar, yəni uşaqlar vərəsəlikdən məhrum edilə bilməzlər, orada qanuna görə uşaqlar kəbin əlaqəsinə girmək üçün valideynlərin razılığını almalıdır. (Almaniyada, fransız hüququ işlənən ölkələrdə) “Kəbin əlaqəsinə girməkdə ata-anaların razılığını qanun tələb etmədiyi ingilis hüququ işlənən ölkələrdə, ata-analar öz əmlakını vəsiyyəət etməkdə tamamilə sərbəstdirlər, onlar istəsələr öz uşaqlarını vərəsəlikdən məhrum edə bilərlər”³¹⁵. Deməli, kağız üzərində bir şey, işdə başqa şey görürük. Kağız üzərində kəbin əlaqəsinə girənlərin bərabərliyini, azadlığını, işdə onların mülkiyyəət hüququnun olduğunu görürük.

Burada maraqlı bir cəhəti də qeyd üçün qanunları öz çərçivəsində qaldıqını bir sıra qeyd-şərtlərlə neçə endirildiyi, ailə-kəşi verdiyi qanun proletariat sinfi içərisində tamamilə həyata keçirildiyi halda, burjuaziyanın özü tərəfindən müxtəlif səbəblər üzündən və xüsusən mülkiyyəət münasibətlərinin təsiri üzündən pozulur. “Məhz ona görə də azad kəbin burjua tipli üçün bir istisna təşkil edir, proletariat üçün isə bu bir qayda hesab olunur”³¹⁶.

Ailənin qarşılıqlı məhəbbət hissi əsasında qurulması və qadına münasibətdə bərabərlik prinsipinin həyata keçirilməsi kapitalizm şəraitində ancaq əzilən sinfin nümayəndələri proletarlar arasında mümkündür. Bunu aşağıdakı iki “əbəblə izah etmək olar: Əvvələn kişilərin qadınlar üzərindəki hökmranlığı, artıq gördüyümüz kimi, xüsusi mülkiyyəti parçalanmaqdan mühafizə etmək və ona tamamilə məlum nələrəsə qoymaq üçün yaradılmışdır. Proletariatın isə heç bir mülkiyyəti olmadığından ailədə kəşi hökmranlığını yaradacaq bir əsas yoxdur. Bunun üçün əslində vasitə və zərurət də yoxdur. Çünki mülkiyyətin qorunub saxlanılmasına və deməli, ailədə müəyyən qaydanın–kəşi hökmranlığının qorunub saxlanmasına yönəldilmiş bütün burjua qanunlarının proletariata heç bir dəxli

³¹⁵ *Yenə orada.*

³¹⁶ *D. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərlərn, II cild, səh. 237.*

yoxdur. Deməli, proletar ailəsində kişi ilə qadının münasibətlərini tənzim edən tamamilə başqa amillər, ən başlıcası isə şəxsi mülahizələrdir; ikincisi iri sənayenin, kapitalist istehsalının inkişafı qadını evdən çıxarıb əmək bazarına atdığından, qadın ailəni yaşayış vasitələri ilə təmin edən şəxslərdən birinə, əksər hallarda isə onun yeganə çörək verəsinə çevrilir. Məhz bu səbəb üzündən kişinin qadın üzərindəki hökmranlığının zəmini tamamilə yox olmuşdur. Qadınla kişi həm ailə qurmaqda, həm də boşanmaqda bərabər hüquqa malik olmaqla bərabər, əsasən azad olurlar.

Yuxarıda biz göstərdik ki, burjua cəmiyyətində kəbin, sinfi kəbin olaraq qalır, yəni qanunlarda formal olaraq nə yazılmasından asılı olmayaraq, əslində hər sinfin nümayəndəsi bir sıra iqtisadi və ictimai səbəblər üzündən ancaq mənsub olduğu sinfin nümayəndələri ilə “sevişə” bilər. Buna görə də burjua ailə münasibətlərindən və ailədəki əxlaqi prinsiplərdən danışarkən həmişə konkretlik nəzərə alınmalıdır. Belə olduqda burjua ailə münasibətlərinin, onun əxlaqi əsaslarının proletar ailə münasibətlərindən fərqli olaraq xüsusi mülkiyyətə əsaslandığı aydın olacaqdır.

Kapitalizm özünün ən yüksək və son mərhələsi olan imperializmə daxil olduğu dövrdə burjua cəmiyyətinin ictimai antaqonizmlərinin artması ilə kapitalizmə xas olan ailə-kəbin münasibətlərinin böhranı daha da kəskinləşir, ailə daxilindəki əlaqələr zəifləyir, ailənin sabitliyi və möhkəmliyi getdikcə daha artıq dərəcədə sarsılmağa başlayır. İstehsal alət və vasitələri üzərində xüsusi mülkiyyətin hökm sürdüyü kapitalizm şəraitində ailə münasibətləri həddindən ziyadə eybəcərləşdirilir, bir qayda olaraq ailə xüsusi mülkiyyətin əlavəsinə çevrilir. Burjua dövlətlərinin əksəriyyətində kəbin azadlığının rəsmən boğulması bir yana dursun, hətta ailə quran tərəflərin könüllülüyü hüquq normaları ilə məhdudlaşdırılır. Xüsusi mülkiyyətdən doğan fərdiyyətçilik əxlaqının qanun və prinsipləri kapitalizm cəmiyyətində cipslərin qarşılıqlı

münasibətinə də aid edilir, ailə qurmaqda əsas məqsəd utilitar, istehlak mülahizələri olur. Beləliklə, də ailə qurmağın məqsədi bir tərəfdən varlanmaqda, digər tərəfdən isə “şərəfli” mövqə tutmaqda axtarıldığı təqdirdə, şəxsiyyətin məhəbbət hissləri əxlaqi-estetik əsasından məhrum olaraq fizioloji hisslər (tələbatlar) səviyyəsinə endirilmiş olur. F.Engels məhz bu cəhəti nəzərdə tutaraq yazırdı: “Ən alçaq mənafe–bayağı bir hərislik zövq almağa kobud bir ehtiras, iyrənc bir acgözlük, ümumi əmlakın şəxsi mənafe üçün talanması–bunlar yeni, mədəni, sinfi cəmiyyətin sələfləridir...”³¹⁷

Cəmiyyətin irəliyə doğru inkişafında məzmun və keyfiyyətə yeni bir mərhələ olan sosializm cəmiyyətindəki ailə münasibətləri bütün əvvəlki dövrlərdən köklü surətdə fərqlidir. Bütün xüsusi mülkiyyət mülahizələrindən xilas olan sosialist ailəsi cəmiyyətin ilkin hüceyrəsi olmaq etibarını ilə kəbinə girən tərəflərin qarşılıqlı razılığı və bir-birinə hörməti və məhəbbəti üzərində qurulmuşdur. Bu cür ailədə kəbin münasibətlərinə girən tərəflərin hər birisi öz davranış və hərəkətlərinə qiymət qoyarkən kommunist əxlaqi prinsiplərini miqyas hesab edirlər, özləri haqqında özlərinin cəmiyyət tərəfindən verilən ictimai fikrini yaradırlar. F.Engels vaxtilə bu cür ölkənin yaranacağını qabaqcadan söyləmişdi: “Lakin yeni nə meydana gələcəkdir? Bu, yeni nəsil yetişdikdə məlum olacaqdır: elə kişilər nəslə yetişəcəkdir ki, onlar həyatda heç vaxt qadını pulla və ya başqa ictimai hakimiyyət vasitələri ilə satın almalı olmayacaqlar, həmçinin elə qadınlar nəslə yetişəcəkdir ki, onlar heç vaxt həqiqi məhəbbətdən qeyri səbəblər üzündən kişi ilə əlaqəyə girməli olmayacaqlar və ya iqtisadi nəticələrdən qorxub sevdikləri kişi ilə əlaqədə olmaqdan boyun qaçırmayacaqlar. Bu adamlar meydana gəldikdə, onlar bu gür etməli şeyi rədd edəcəklər; onlar necə hərəkət etdiyini özləri biləcəklər və buna müvafiq olaraq, kəsin hərəkətləri haqqında öz ictimai fikirlərinin yaradacaqlar, –

■ ' K. Marks və F. Enkels. *Seyilmiş əsərləri, II cild, səh. 239.*

vəssalam³¹⁸.

318

222

F.ENGELS İCTİMAİ ŞÜUR FORMALARININ QARŞILIQLI TƏSİR QANUNAUYGUNLUQLARI HAQQINDA

Cəmiyyətin maddi həyatının, istehsal münasibətlərinin inikası olan mənəvi həyatı, ideal münasibətləri və ya insanların ictimai varlığının inikası olan ictimai şüuru, quruluş etibarı ilə yekcins deyildir. İnikas obyektinin zəngin və çox sahəliliyinə uyğun olaraq, ictimai şüurun mürəkkəb strukturası, çoxcəhətli tərəfləri və sahələri, müxtəlif formaları meydana çıxır. Cəmiyyətdə insan əməyi nəticəsində yaradılmış bütün mənəvi sərvətlər, mədəniyyət, adət və ənənələr, psixik tərz, ictimai və fərdi şüur, ictimai ideologiya və ictimai psixologiya, elmi-nəzəri və adi (gündəlik) şüur, siyasi ideologiya, hüquqi ideyalar, əxlaq, incəsənət, elm fəlsəfə, din və s. kimi ictimai şüur formaları, onların spesifikası, qarşılıqlı təsiri və zənginləşməsi kimi çox müxtəlif və mürəkkəb məsələlər cəmiyyətin mənəvi həyatı³¹⁹ anlayışının əhatə dairəsinə aiddir.

K.Marks, F.Engels və V.İ.Lenin tarixə materialist baxışı, “təbii-tarixi proses” adlandırdıqları ictimai-iqtisadi formasiya haqqında, cəmiyyət inkişafının hərəkətverici qüvvələri haqqında təlimi işləyib hazırlayarkən, cəmiyyəti mənəvi həyatının da inkişaf qanunauyğunluqlarını müəyyən etmiş, ictimai varlıqla ictimai şüurun dialektik əlaqəsi, şüurun varlığa uyğunluğu dərəcəsi, ictimai şüur formalarının yeri və nisbəti, onların qarşılıqlı təsiri və zənginləşməsi problemləri, ictimai şüurda nisbi müstəqillik və varislik, tarixi prosesdə ictimai ideyaların rolu və s. haqqında zəngin elmi-fəlsəfi təlim yaratmışlar.

³¹⁹ «Cəmiyyətin mənəvi həyatı» və «ictimai şüur» anlayışları əsasən eyni mənalı anlayışlardır. Lakin «cəmiyyətin mənəvi həyatı» daha ümumi və geniş anlayışdır. Onların münasibəti ümumi və məkin dialektik nisbətində uyğundur. «Cəmiyyətin mənəvi həyatı» anlayışı — ümumi, «ictimai şüur» ona nisbətən məkdir.

K.Marks və F.Engels göstərmişlər ki, ictimai şüurun mənşəyi, inkişafı və ictimai şüur formalarının qarşılıqlı təsir qanunauyğunluqlarını, ictimai-tarixi prosesdə ideaların rolunu düzgün anlamaq üçün, ilk növbədə ictimai varlıqla ictimai şüurun, müxtəlif ictimai münasibətlər sistemində mövcud olan iqtisadi, ideoloji münasibətlərin qarşılıqlı əlaqə və təsirini müəyyənləşdirmək lazımdır. Həmin; şüururi təhlildən çıxan nəticələri K.Marks “Siyasi iqtisadın tənqidinə dair” əsərinin müqəddiməsində belə ifadə edirdi: “...İstehsal münasibətlərinin məcmusu cəmiyyətin iqtisadi quruluşunu, real bazisi təşkil edir, yuridik və siyasi üsturum bu bazis üzərində yüksəlir və müəyyən ictimai şüur formaları bu bazisə uyğun olur. Maddi həyatın istehsal üsulu ümumiyyətlə ictimai həyatın, siyasi və mənəvi prosesləri üçün şərtidir. İnsanların varlığını onların şüuru müəyyən etmir, əksinə, insanların ictimai varlığı onların şüurunu müəyyən edir”³²⁰.

Deməli, ictimai varlıq ictimai şüurdan asılı olmayaraq mövcud olub, ictimai şüurun spesifik formaları vasitəsilə əks etdirilir. F.Engels yazır ki, ictimai inkişafın mənbəyini “ayrı-ayrı şəxslərin başında”, “onların ideyalarında” deyil, cəmiyyətin maddi həyatında, ən əvvəl insanların iqtisadi münasibətlərində axtarmaq lazımdır. İqtisadi münasibətlər dəyişildikdə siyasi, yuridik, fəlsəfi, əxlaqi və başqa ideya, nəzəriyyə və baxışlar da, onlara uyğun təsisatlar da dəyişilir, başqa sözlə, “olduqca böyük üstqurumda da çox və ya az sürətlə çevriliş əmələ gəlir”³²¹. F.Engelsə görə ictimai quruluşlara mütabiq olan siyasət, mülki hüquq, estetikə, fəlsəfə, din və sair baxışlarını bu ictimai quruluşlara əsasən meydana çıxarmaq üçün, əvvəlcə həmin quruluşların mövcud olduğu şəraiti ətraflı surətdə tədqiq etmək lazımdır”³²². Buna uyğun olaraq, ictimai şüurun müxtəlif formaları arasında qarşılıqlı təsirin qanunauyğunluqlarını

³²⁰ K. Marks. *Siyasi iqtisadın tənqidinə dair*, Bakı, 1955, səh. 7.

³²¹ *Yenə orada*, səh. 8.

⁸ K. Marks və F. Enkels. *Seçilmiş əsərləri*, II cild, səh. 493—494.

müəyyən edərkən başlıca meyar da cəmiyyətin iqtisadi quruluşunun və ya mövcud istehsal sisteminin müxtəlif tərəfləri və sahələri arasındakı əlaqə və münasibətlərdir, iqtisadi münasibətlərlə müxtəlif ictimai şüur formalarının (siyasi və hüquqi ideyalar, əxlaq, din və s.) qarşılıqlı əlaqə və təsirinin nisbəti və səviyyəsidir. İctimai şüurun hər hansı formasının iqtisadi münasibətlərlə əlaqəsi nə qədər dolaşmış və “hissədilməz” olsa da, bu əlaqələr zahirən görünməsə də, yenə də həmin pdeologiya formasında nəticə etibarilə iqtisadi münasibətlər, ictimai varlıq əks olunur. Məhz ilkin dövrün burjua fəlsəfəsindən bəhs edərkən F.Engels həmin cəhətləri nəzərdə tutaraq göstərdi ki, burada fəlsəfənin “öz maddi mövcudluq şəraiti ilə əlaqəsi daha çox dolaşır, ara vəsilələr onları daha çox qaranlıqlaşdırır”³²³.

Lakin belə dolaşmış və qaranlıqlar arxasında bir əlaqə yenə də mövcud olur. XV əsrin ortalarından başlamış bütün renessans dövrü kimi o zamandan bəri yenidən oyanmış fəlsəfə də, əslində şəhərlərin, yəni bürkerlərin inkişaf etməsinin nəticəsi idi. Fəlsəfə xırda və orta bürkerlərin inkişaf edib iri burjuaziya olmasına müvafiq fikirləri ancaq öz bildiyi kimi ifadə edirdi”³²⁴. F.Engels fikrinə belə yekun vururdu: həmin dövr fəlsəfəsinin nümayəndələri “çox zaman filosof olduqları qədər də iqtisadçı idilər”³²⁵. Din, fəlsəfə və s. kimi “daha yüksək səmalarda gəzən ideologiya formalarından bəhs edərkən də F.Engels yenə iqtisadi əsasın aparıcı, müəyyənedici olması üzərində israr edirdi: “Din, fəlsəfə və sairəyə gəldikdə, tarixdən əvvəl bunların tarixi dövrdə aşkara çıxarılıb mənimsənilən məzmunu olmuşdur ki, indi biz bu məzmunu mənasız bir şey adlandırırıq. Təbiət, insanın özünün varlığı, çinlər, sehrli qüvvələr və sap və haqqındakı bu müxtəlif yanlış təsəvvürlər əksəriyyəti yalnız mənfi iqtisadi

³²³ K. Marks və F. Enkels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 399.*

³²⁴ *Yenə orada.*

³²⁵ *Yenə orada.*

əsasa malikdir”³²⁶. İslam dininin timsalında F.Engels təkallahlılıq dinlərinin meydana çıxmasının iqtisadi-ictimai əsaslarından, dinin ictimai varlıqla və xüsusən siyasətlə əlaqəsindən bəhs edərək yazırdı: “Vahid allah heç bir zaman vahid padşahsız yaradılmazdı... Təbiətin saysız-hesabsız hadisələrinə nəzarət edən, təbiətin biri-birinə zidd qüvvələrini birləşdirən allahın vəhdəti öz mənafeləri cəhətdən biri-birilə toqquşan adamları zahirən və ya həqiqətən birləşdirən vahid Şərq müstəbidinin ancaq surətidir”³²⁷.

Lakin bunlar heç də, müasir burjua antikommunist filosofların iddia etdikləri kimi, marksizm klassiklərinin iqtisadi amilin qarşısında mənəvi-ideoloji amilin rolunu “heçə endirməsi”ni, tarixi prosesdə ictimai şüurun, ideyaların əhəmiyyət və təsirini “inkar etməsi”ni deməyə heç bir əsas vermir. Hələ vaxtilə F.Engels marksist tarixi materializmi “iqtisadi determinizm” adlandıran burjua sosioloqlarını, ictimai varlıqla ictimai şüuru eyniləşdirən vulqar materialistləri kəskin tənqid edərək, həmin mövqeyi marksizmin “kobud təhrifi” adlandırmış və onun nümayəndələrini tutarlı cavabsız qoymamışdı: “Bu cənablar çox zaman qəsdən unudurlar ki, digər səbəblər, son nəticədə iqtisadi səbəblər tarixi hadisəni yaradan kimi, o özü də dərhal ətrafındakı mühitə təsir edir və hətta onu doğurmuş səbəblərə əks olan təsir göstərə bilər”³²⁸. F.Engels qeyd edirdi ki, ideoloji münasibətlərin ictimai inkişafda rolu məsələsində marksizm mövqeyini təhrif edən, lakin özlərini “marksist” adlandıran XIX əsrin 70-ci illərinin bəzi fransız ideoloqları haqqında K.Marks demişdir ki, “mən ancaq bir şey bilirəm ki, mən marksist deyiləm”³²⁹.

F.Engels ictimai varlıqla ictimai şüurun qarşılıqlı əlaqə və təsirinin qanunauyğunluqları haqqında, ideyaların ictimai

³²⁶ *Yenə orada, səh. 501—502.*

³²⁷ *K. Marks və F. Enkels. Əsərləri, 21-ın cild, səh. 45 (rus dilində).*

³²⁸ *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş məktublar, səh. 486.*

³²⁹ *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, 11 cild, səh. 493.*

inkışafda rolu və yeri haqqında marksizm mövqeyini şərh edərək 1890-cı il avqustun 5-də Konrad Şmidtə məktubunda yazırdı: “Maddi yaşayış şəraiti ilk səbəbdirsə, bu cəhət ideologiya sahələrinin həmin maddi şəraitə əks təsir, lakin ikinci bir təsir göstərməsini rədd etmir”³³⁰. F.Engelsin həmin fikri İ.Bloxa 1890-cı il 21-22 sentyabrda yazdığı məktubundan da qırmızı xətlə keçir: “...Tarixin materialist anlayışına görə, tarixi prosesdə həlledici cəhət, nəticə etibarilə, həqiqi həyatın istehsalı və təkrar istehsalıdır... Əgər birisi bu müddəanı bu mənada təhrif edirsə ki, guya iqtisadi cəhət yeganə təyinedici cəhətdir, onda bununla da həmin müddəanı heç bir şey deməyən mücərrəd, mənasız bir ibarəyə çevirmiş olur. İqtisadi vəziyyət bazisdir, lakin üst- qurumun müxtəlif cəhətləri... siyasi, hüquqi, fəlsəfi nəzəriyyə- yələr, dini baxışlar və bunların daha da inkişaf edib əhkam sistemi şəkli alması da tarixi mübarizənin gedişinə təsir göstərir və bir çox hallarda onun əsasən formasını müəyyən edir”³³¹. V.İ.Leninin obrazlı ifadəsi ilə desək, marksizm klassikləri ictimai-iqtisadi formasiya haqqında təlimi yaradarkən, istehsal üsulunun inkişaf qanunauyğunluqlarını aşkara çıxararkən, yalnız istehsal münasibətlərinin öyrənilməsi ilə kifayətlənməmiş, tarixi prosesdə mənəvi amillərin rol və qarşılıqlı təsirini müəyyən etmiş, “...istehsal münasibətlərinə uyğun olan üstqurumları izləmiş, skeletə ət və qan vermiş”lər°.

Qeyd etmək lazımdır ki, mənəvi inkişaf prosesi nəinki ictimai varlıqla ictimai şüur arasında, həm də ictimai şüurun müxtəlif formaları arasında möhkəm qarşılıqlı əlaqə və təsir şəraitində davam edir. Belə qarşılıqlı təsir bütövlükdə tarixi tərəqqinin, o cümlədən cəmiyyətin mənəvi həyatının inkişafının ümumi qanunauyğunluqlarından birini təşkil edir. İctimai şüur formaları bu cür qarşılıqlı təsir prosesində biri-birini qarşılıqlı surətdə zənginləşdirir və biri digərini şərtləndirərək dialektik

³³⁰ *Yenə orada.*

³³¹ *Yenə orada, səh. 494—495.*

® *V. İ. Lenin. Əsərləri, 1-çi cild, səh. 135.*

surətdə inkişaf edirlər. F.Engelsin göstərdiyi kimi “siyasi, hüquqi, fəlsəfi, dini, ədəbi və i. a. inkişaf iqtisadi inkişafa əsalanır. Lakin bunların da hamısı biri-birinə (kursiv bizimdir – M.C.), habelə iqtisadi əsasa təsir göstərir”³³².

F.Engels 1893-cü il iyulun 14-də alman sosial-demokrat tarixçisi F.Merinqə yazdığı məktubunda ictimai şüur formalarının inkişafında möhkəm qarşılıqlı təsir qanunauyğunluğunun olduğunu inkar edən, “tarixdə rol oynayan müxtəlif ideologiya sahələrinin müstəqil tarixi inkişafını qəbul edən” sosioloqların baxışlarını tənqid edərək yazırdı ki, bu təsəvvürlərin “əsasını səbəb və nəticənin daim biri-birinə əks iki qütb olması haqqındakı köhnə, qeyri-dialektik təsəvvür təşkil edir, qarşılıqlı təsirin olması isə tamamilə nəzərdən qaçırılır”³³³.

İctimai şüurun zənginləşməsi və inkişafında mühüm rol oynayan qarşılıqlı təsirdə ayrı-ayrı şüur formalarının rolu, mövqeyi, səviyyəsi və nisbəti müxtəlifdir. Bu nisbi müxtəliflik ictimai varlığın müxtəlif tərəf və cəhətləri ilə ictimai şüur formalarının qarşılıqlı əlaqəsinin müxtəlif dərəcəsindən, inikas obyektinin ictimai varlıqdakı mövqeyindən və mahiyyətindən irəli gəlir. Hansı şüur forması mövcud iqtisadi münasibətləri bilavasitə, daha yaxından əks etdirirsə, cəmiyyətdəki ictimai sinif və təbəqələrin mənafeyini bilavasitə ifadə edirsə, başqa sözlə, real bazislə müstəqim və daha yaxın əlaqələrə malikdirsə, həmin ictimai şüur forması tədricən” müstəqil qüvvə”, hətta iqtisadi münasibətləri də “müəyyən edən qüvvə” kimi çıxış edir, ictimai şüurun digər formalarına daha güclü təsir göstərir, onları zənginləşdirərək daha da inkişaf etdirir və ya onların inkişafına əks təsir edir, onu ləngidir. F.Engels siniflə cəmiyyətlərdə siyasi və hüquqi şüuru məhz belə formalar hesab edir, başqa şüur formalarına onların qüvvətli təsir etdiyini göstərirdi.

F.Engels “Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” əsərində yazırdı ki, siniflərin və dövlətlərin yaranması və

332

333

inkişafı ilə əlaqədar surətdə meydana çıxan ideologiya formaları (siyasət və hüquq) tədricən “müstəqil bir qüvvə” şəklinə düşür, onların “öz iqtisadi əsası ilə əlaqədar olduğu düşüncəsi zəifləyir, bəzən isə tamamilə yox olur”³³⁴. F.Engels həmin prosesi izləyərək yazırdı. “İdeologiya-mütəfəkkir adlanan şəxsin beynində şüurla olsa da, hər halda yanlış şüurla baş verən bir prosesdir. Onu hərəkətə gətirən həqiqi təhrik qüvvələri ona naməlum olaraq qalır, əks təqdirdə bu ideoloji proses olmazdı. Deməli, o özündə yanlış və ya zahiri təhrik edir.

Burada təfəkkür prosesindən məzmununu, həm də formasını xalis fəkküründən, ya da öz sələflərinin >.i|>.•■ > , |•, >> , •.> h • • • edir. O yalnız təfəkkür materialı ilə iş görür, •sdir ki, bu materialı təfəkkür doğurmuşdur, buna k<>r.> | > 1.1 ha uzaqda olan və təfəkkürdən asılı olmayan başqa bir m.nnm yi tədqiq etmir... Ona elə gəlir ki, insanın hər bir hərəkəti son nəticədə təfəkkürə əsaslanır, çünki təfəkkür vasitəsilə əmələ gəlir... Beləliklə də, biz daim xalis fikir aləmində qalmış oluruq və sanki bu fikir həтта ən möhkəm faktları da müvəffəqiyyətlə həzm edə bilər”³³⁵. Məhz müstəqil bir qüvvə kimi çıxış edən ideologiya sahələri ilə məşğul olan “peşəkar siyasətçilərin, dövlət hüququ nəzəriyyəçilərinin və vətəndaş hüququ ilə məşğul olan yuristlərin iqtisadi faktlarla əlaqəsi tamamilə itib gedir. İqtisadi faktlar qanun şəklinə salınmaq üçün bunlar hər bir ayrıca halda yuridik əsas şəklini almalıdır. Həm də, aydındır ki, burada artıq indi mövcud olan bütün hüquq sistemi ilə hesablaşmaq lazım gəlir. Məhz buna görədir ki, yuridik forma hər şey, iqtisadi məzmun isə heç bir şey kimi görünür”³³⁶. Elə bu cəhətə görə də siyasət və hüquq, digər şüur formalarına və iqtisadi münasibətlərə nisbətən, zahirən “öz müstəqil tarixi inkışafı olan,

334

335

³³⁶ *Yenə orada, səh. 398.*

ayrılıqda müntəzəm surətdə şərh oluna bilən müstəqil sahələr kimi götürürlər”³³⁷. Digər şüur formaları və başqa ideoloji münasibətlər, buna görə də, tarixi prosesin bütün inkişafı dövrlərində siyasi və hüququ baxışların güclü təsirinə məruz qalırlar.

Bunu, siyasi şüurla ictimai şüurun başqa formaları arasındakı qarşılıqlı təsir və əlaqələrin təhlilindən daha aydın şəkildə görmək olar. Siyasət–siniflər, dövlətlər və millətlər arasında münasibətləri, habelə siniflərin hakimiyyət uğrunda mübarizəsini və cəmiyyətə rəhbərliyi özündə əks etdirən münasibətlər sistemidir. Siyasi ideologiya işə–həmin münasibətlərdən doğan, siniflərin maddi-iqtisadi mənafeələrini bilavasitə və daha dolğun ifadə edən ictimai şüur formasıdır. Bütün ictimai şüur formalarına nisbətən siyasi ideologiya cəmiyyətin maddi həyatına–bazisə daha yaxındır, iqtisadi inkişafa bilavasitə və daha güclü əks təsir göstərir, onu sürətləndirə və ya ləngidə bilər. Üstqurum sistemində xüsusi mövqe tutduğundan, iqtisadi bazisə daha yaxın olduğundan siyasət, siniflərin iqtisadi mənafeələrini ümumi və mərkəzləşmiş halda ifadə edir ki, buradan da siyasi ideologiyanın digər şüur formalarına spesifik təsirinin mahiyyəti meydana çıxır. Siyasət, iqtisadiyyatla ictimai şüurun əxlaq, fəlsəfə, incəsənət, din kimi formalarını əlaqələndirən başlıca halqa rolunu oynayır. İqtisadi münasibətlər həmin şüur formalarına birbaşa deyil, siyasət vasitəsilə təsir göstərirlər. Siyasət də iqtisadi bazisə, onun inkişafına, artıq yuxarıda qeyd edildiyi kimi, birbaşa, bilavasitə təsirdən başqa, dolayı yolla da, ictimai şüurun elm, incəsənət, əxlaq, din, fəlsəfə kimi formaları vasitəsilə təsir edir. Bu cəhət cəmiyyət həyatında siyasi ideologiyayı daha da fəallaşdırır, siyasətə iqtisadiyyat üzərində birincilik verir, onu “iqtisadiyyatın ən çox cəmləşdirilmiş ifadəsi” nə³³⁸ çevirir. Məhz bu səbəbdəndir ki, bütün ictimai şüur formaları həmişə, bu

³³⁷ *Yenə orada.*

338

və ya digər dərəcədə, siyasi ideologiyanın təsirinə məruz qalmışlar.

Siyasi ideologiya digər şüur formalarına da birbaşa, bilavasitə və dolaylı yolla təsir göstərir, hər şeydən əvvəl, onları siyasi ideyalarla təchiz edir və onların inkişafının başlıca istiqamətlərini müəyyən edir. Fəlsəfə, siyasi iqtisadi, elmi kommunizm və b. elmlər öz xüsusi vəzifələri ilə hər biri ilk növbədə siyasi ideologiyanın irəli sürdüyü vəzifələri həll edirlər. Siyasi ideologiya təbiət elmlərinin inkişafında da mühüm rol oynayır. Bu sahədə, siyasət təkcə elmi tədqiqatların istiqamətinin müəyyən edilməsinə təsir etməklə qalmır, həm də cəmiyyətdə elm və texniki tədqiqatların nəticələrindən istifadə olunması imkanlarını aşkara çıxarır.

Digər şüur formalarına nisbətən siyasətlə hüquq, siyasi ideyalarla hüquqi baxışlar arasında daha sıx qarşılıqlı əlaqə və təsir mövcud olmuş və mövcuddur. Bunu belə bir faktdan da görmək olar ki, bir qrup tədqiqatçılar hüquqi ideyaları ayrıca ictimai şüur forması hesab etmir, onu siyasi ideologiyanın spesifik növü sayırlar. Bu fikrin təsdiqi üçün həmin tədqiqatçılar onların hər ikisinin mənşəcə eyni mənbələrlə (xüsusi mülkiyyət, sinflər və dövlətin yaranması ilə) bağlı olması və cəmiyyətdə çox zaman eyni və ya yaxın ictimai funksiyaları (hakim sinflərin mənafeyinə xidmət etmək) yerinə yetirdiklərini əsas götürürlər. Lakin bunlara baxmayaraq yenə də həmişə müəyyənədicə rol siyasi ideologiyaya aid olmuşdur. Siyasi ideyalar çox zaman hüquqi qanunlarda öz ifadəsini tapır, siyasətdə baş verən hər hansı dəyişiklik hüquqi şüurda da öz əksini tapır. V.İ.Leninin yazdığı kimi “qanun siyasi tədbirdir, siyasətdir”³³⁹. Əvvəlcə bərabərlik, azadlıq, ictimai mülkiyyət və s. kimi siyasi ideyalar meydana çıxır, sonra isə həmin ideyalar müxtəlif hüquqlarda təcəssüm edir. Deməli, hüquqi şüurun xarakteri siyasi ideyalarla müəyyən olunur. Lakin deyilənlər hüquqi baxışların siyasi şüura əks təsirini də inkar etmir.

³³⁹ V. İ. Lenin. *Əsərləri*, 23-cü cild, səh. 41.

Müxtəlif hüquq və vəzifələrin (ictimai mülkiyyətin toxunulmazlığı, əmək, təhsil, istirahət, maddi təminat və s. hüquqlar) sovet adamları tərəfindən yerinə yetirilməsi, onların şüuruna güclü təsir edir, siyasi görüş dairəsini daha da genişləndirir və siyasi şüurunu zənginləşdirir. Onlar Sovet dövləti və Kommunist partiyasının yeritdiyi siyasi xəttin mahiyyətini və ondan irəli gələn vəzifələri daha dərinlən dərk edirlər.

Əxlaqın ideya məzmununa da siyasi ideologiya güclü təsir göstərir. Təkcə bu faktı demək kifayətdir ki, kommunist əxlaqı siyasi şüurun və proletariyatın siyasi mübarizəsinin təsiri altında meydana çıxır və formalaşır. Proletariyatın siyasi məqsədlər uğrunda mübarizəsi həm də onlarda beynəlmiləl həmrəylik, istismarçılara və xüsusi mülkiyyətə nifrət, ümumi işə – kommunizm uğrunda mübarizəyə sədaqət, yoldaşlıq qarşılıqlı borc və s. kimi yüksək əxlaqi sifətlər tərbiyə edir. Sosializmdə siyasi vəzifələr müvəffəqiyyətlə həyata keçirildikcə, zəhmətkeşlərin mənəvi-əxlaqi şüuru da inkişaf edir, kollektivçilik, əməyə vicdan borcu kimi baxmaq, ictimai mülkiyyəti qorumaq və artırmaq qayğısına qalmaq və s. kimi kommunist əxlaqi sifətləri ilə zənginləşir.

Lakin bütövlükdə əxlaqı siyasi ideologiyadan tam asılı, onun əsasında və onun ardınca dəyişən ictimai şüur forması hesab etmək düzgün olmazdı. Belə ki, mənşəcə siyasi ideyalardan qədim olan, ictimai rəylə nizama salınan əxlaq normaları daha çox nisbi müstəqilliyə malikdir, rəftar və davranış normaları bəzən siyasi baxışlardan təsirlənmir, bəşəri normalar mahiyyəti alır. Hətta əxlaq çox halda siyasətlə qarşılıqlı əlaqə və təsirdə mövcud olduğundan bəzi siyasi ideyalara, onlar uğrunda mübarizə işinə təsir göstərir. Siyasət o zaman daha çox müvəffəqiyyətli fəaliyyət göstərə bilər ki, o, cəmiyyətin mütərəqqi qüvvələrinin əxlaqi mövqeyindən müsbət qiymətləndirilmiş olsun, necə deyərlər, həmin siyasi baxış mütərəqqi əxlaqi prinsiplərə, mənəviyyat normalarına uyğun

hesab edilsin. Məsələn, müasir dünyada qabaqcıl bəşəriyyət yeni dünya müharibəsi qızıqırdıcılarını lənətləyir, onu əxlaqa zidd ictimai hadisə hesab edir. Məhz bu cür əxlaqi qiymət hazırda xalqlar arasında sülhün təmin edilməsinin mühüm amilidir. Heç təsadüfi deyildir ki, faşizm siyasəti azadlıqsevər bütün insanlar tərəfindən əxlaqa zidd bir hadisə kimi qiymətləndirilmiş və pislənilmiş, o, xalqların ciddi müqavimətinə rast gəlmişdir. Bu əxlaqi rəy faşist Almaniyasının rüsvayçı sonunun çatmasında az rol oynamamışdır. Beləliklə, nə cür siyasi və iqtisadi qüdrətə malik olsalar da, mənəvi-əxlaqi süqut, hər hansı dövlət, sinif və partiyanın siyasi mövqeyini zəiflədir, onun faciəli sonunu daha da yaxınlaşdırır.

“Xalis incəsənət” adlanan burjua ideyasına görə incəsənət sırf zövq mənbəyidir, onunla ictimai şüurun digər formaları, xüsusilə siyasi ideyalar arasında heç bir qarşılı təsir yoxdur. Guya hər hansı incəsənət əsəri: gözəl bir tabloda, mahir bir heykəl də, ilhamla yazılmış musiqi əsərində hər cür “siyasətdən kənardır”, “ancaq incəsənət” əsəridir onların siyasi ideyalar, hüquq, əxlaq və s. əlaqəsi yoxdur. Əlbəttə, həyati faktlar bu baxışın yanlışlığını tam sübut edir. İctimai tərəqqinin bütün dövrlərinin tədqiqi tarixi göstərir ki, incəsənətlə siyasət, din, əxlaq arasında möhkəm əlaqələr olmuşdur. Bir çox dini mif və əfsanələr üzündən incəsənət əsərlərinin mövzuları olmuşdur və ya qabaqcıl incəsənət əsərləri insanın mənəvi zənginləşməsi əxlaqi saflığına güclü təsir etmişdir. İncəsənətin ideya məzmunu, hər hansı cəmiyyətin və sinfin estetik ideali siyasi ideologiyanın təsiri altında formalaşır.

Siyasi ideologiya ilə dinin qarşılıqlı münasibəti çox mürəkkəbdir. Onu qeyd etmək kifayətdir ki, tarixi inkişafın müəyyən mərhələlərində, uzun əsrlər boyu (məsələn, feodalizmdə) din, ya siyasətlə çulğalaşmış, özü siyasi ideologiyanın funksiya və məqsədlərini həyata keçirmişdir (VII əsrdə islam dini bir növ siyasi ideologiya kimi formalaşmış, ilkin müsəlman ölkələrində iqtisadi, ictimai siyasət əsasən dini

formada həyata keçirilmişdir) ya da, din və kilsə istismarçı siniflərin əlində siyasətin silahına çevrilmişdir.

Dinlə siyasətin qarşılıqlı münasibəti və birinin digərinə təsiri bir sıra şərtlərlə, məsələn, müəyyən şəraitdə dini ideologiyanın təsir gücü ilə, dövlətlə din və kilsənin qarşılıqlı münasibətləri ilə, siyasi quruluşun xarakteri və sairə bağlıdır. Din sinifli cəmiyyətlərdə təkcə siyasi ideologiya ilə deyil, həm də siyasi münasibətlər (siniflər, dövlətlər və millətlərarası münasibətlər) və siyasi təsisatlar, xüsusilə dövlətlə sıx əlaqədardır. Ona görə də dinlə siyasətin əlaqə və təsirini müəyyən edərkən bu cəhətlərə ciddi diqqət yetirmək zərurəti meydana çıxır.

Hələ çox qədim dövrlərdən siyasətin dinə güclü təsir etdiyi, müxtəlif dinlərin həmin təsir altında meydana çıxdığı müşahidə olunur. Politeizmdən monoteizmə keçidin özü, başında tək hakimin durduğu mərkəzləşmiş quldarlıq dövlətlərinin yaranması ilə bilavasitə əlaqədar olmuşdur. Xristianlıq kimi, islamın da meydana çıxması dövrün ictimai-iqtisadi münasibətləri və ondan irəli gələn siyasi baxışlarla sıx əlaqədar idi. Çoxlu ərəb qəbilələrini birləşdirmək, vahid dövlət yaratmaq, əhalini vahid hökmdarın iradəsinə danışıqsız itaət etdirmək yeni dinsiz mümkün deyildir. İslam dinində parçalanma, xüsusilə sünnilik və şeyəlik cərəyanının və sonrakı təriqətlərin meydana gəlməsi mahiyyət daşımış, ictimai-qrupların pərdə altında yayılmışdır. Bütün buplar, birində dini təsəvvürləri siyasi baxışlarla daha da çaşdırmış, dinlə siyasətin zahirən anlaşılmaz görünən qarşılıqlı əlaqələri onları qovuşdurmuşdur. Buradan da şüurun spesifik cəhətlərindən biri olan siyasi ideyalarla dinin “yanlış yekcinsliyi”, “zahiri eyniyyəti” meydana çıxmışdır.

F.Engels protestantlıq, kalvinizm və s. təhlil edərkən hər hansı dində meydana çıxan bidətlik hərəkətlərinin siyasətə, ictimai-iqtisadi məqsədlərin dini pərdədə baş verməsi olduğunu xüsusilə qeyd edirdi. F.Engels yazırdı ki, öz dövrünün “protestant bidətinin məhvedilməzliyi, güclənən bürkerləri məğlubedilməzliyinə mütabiq idi”¹. Kalvinin protestantlığı

siyasi məqsədlərlə möhkəm əlaqələndirdiyini F.Engels belə ifadə edirdi: “Kalvin reformasiyanın burjua xarakterini irəli sürüb kilsəyə respublika xarakteri, demokratik xarakter verdi”².

Din də, öz növbəsində siyasətə əks təsir göstərmiş və indi də istismarçı formasiyalarda, həmin təsirini saxlamaqdadır. Dinin siyasətə əks təsiri öz ifadəsini əsasən, aşağıdakı formalarda tapır:

B i r i n c i s i, məlumdur ki, hakim sinfin siyasi məqsədlərinə xidmət edən bütün dinlər insanın şüurunu dumanlandırır, onu passivlik, itaətkarlıq, allah, axirət və s. qarşısında qorxu ruhunda tərbiyə edir, ictimai həyatı dəyişdirmək uğrunda adamların mübarizəsinə mane olur, onların siyasi fəallığını azaldır, siyasi məqsədlər uğrunda mübarizədə zəhmətkeşlərin inqilabi əzmini qırmağa çalışır. Hətta sosializmdə də dinin yaşaması, müəyyən dərəcədə, dindar zəhmətkeşlərin fəal ictimai-siyasi həyata cəlb olunmasına, onların ideya-siyasi və mədəni səviyyəsinin yüksəldilməsinə mane olur. **İ k i n c i s i** din, müəyyən dini təşkilatlar və orqanların təbliğ etdikləri “konkret ictimai təlimlər” vasitəsilə də siyasətə qarşılıqlı təsir göstərir. Bu cəhətdən müasir klerikalizm daha səciyyəvidir. Sov.İKP Proqramında deyilir: “İmperializmin siyasi və ideoloji cəbbəxanasında klerikalizm getdikcə daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. Klerikalizm dindən və onun geniş aparatından istifadə etməklə kifayətlənmir. Onun indi bir çox kapitalist ölkələrində hakimiyyət başında duran öz iri siyasi partiyaları vardır... İnhisarlar zəhmətkeşlərin hisslərindən, onlardakı mövhumat və xurafatdan istifadə edən klerikal partiyalara və təşkilatlara bolluca pul buraxır”³. **Ü ç ü n c ü s ü**, din, gündəlik müəyyən siyasi fəaliyyət göstərən dini təşkilatlar, kilsələr, məscidlər və s. vasitəsilə də siyasətə təsir göstərir³⁴⁰. Məlumdur ki, belə dini təsisatlar həmişə mövcud istismarçı quruluşun “əbədiliyi”

³⁴⁰ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 401.

Yenə orada.

Bax: Sov.İKP Proqramı, 1968, səh. 53.

haqqında uydurmalar yaymış, onun qorunması uğrunda əməli mübarizə aparmışlar.

Beləliklə, “siyasi ideologiya ictimai şüurun bütün başqa formalarına güclü təsir göstərir. Bu təsirin gücü isə siyasi ideologiyanın özünün spesifikası ilə, onun cəmiyyətdə yeri ilə şərtlənir. Siniflərin əsas mənafeələrini bilavasitə ifadə etdiyindən, iqtisadiyyatın mərkəzləşmiş ifadəsi olduğundan siyasət və siyasi ideologiya sanki bütün ictimai şüur formalarını birləşdirir və onları müəyyən sinfin xidmətində idarə edir”³⁴¹.

Digər şüur formaları, məsələn, fəlsəfə, əxlaq, din, incə sənət və s. cəmiyyətin iqtisadi bazisindən uzaqlarda durduğundan, sinif və kütlələrin iqtisadi mənafeələrini bilavasitə deyil, dolayı və vasitəli surətdə əks etdirdiklərindən, iqtisadi münasibətlərdəki inkişaf və dəyişiklik, bu formalarını çox, siyasət və hüquq vasitəsilə təsir etdiyindən həmin formalarda nisbi sabitlik və mühafizəkarlıq güclü olur, onlar daha çox ənənəvilik və davamlılıq qabiliyyəti kəsb edirlər.

Lakin bunlardan belə nəticəyə gəlmək düzgün olmazdı ki, ictimai şüur formalarının zənginləşməsi və inkişafı ancaq siyasi və hüquqi ideyaların digər ideologiya sahələrinin təsiri yolu ilə baş verir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ictimai şüur formaları arasındakı qarşılıqlı təsir qanunauyğunluğuna görə, digər şüur formaları da siyasət və hüquqa, həm də biri-birinə güclü təsir göstərir. hətta tarixi prosesin müəyyən dövrlərində siyasi və hüquqi baxışlar, başqa şüur formalarının (məsələn, din, əxlaq və sairin) tam təsirinə məruz qalır. F.Engels feodalizm dövründə, xüsusilə feodal teokratik monarxiya idarəçiliyinin mövcud olduğu şəraitdə əxlaq, incəsənət, hüquq və s. kimi şüur formalarının tamamilə dipi təsirə düşdüyünü qeyd edir. Çünki feodalizmdə din çox zaman siyasi ideologiya funksiyasını ifadə edirdi. Məhz bunun nəticəsidir ki, feodalizm dövrü dini-siyasət,

³⁴¹ D. M. Uqrinoviç. Filosofskie problemi kritiki reliqii, M., 1965, səh. 324—327.

V. Kelle, M. Kovalvzon. İstoriçeskii materializm. M. 1969, səh. 308.

dini-əxlaq, dini-incəsənət və s. mövcudluğu və hökmranlığı ilə xarakterizə olunur. F.Engels feodalizmdə ictimai şüur formaları ilə dinin qarşılıqlı əlaqə və təsirini təhlil edərək yazırdı: “Orta əsrlərdə, feodalizm inkişaf etdiyi dərəcədə xristianlıq da ona uyğun olan və feodalizm ierarxiyası əsasında qurulan bir din şəklini alırdı... Orta əsrlərdə bütün başqa ideologiya formaları: fəlsəfə, siyasət, hüquqşüpaslıq ilahiyyatla birləşdirilib onun bölmələrinə çevrilmişdi. Bunun nəticəsində hər bir ictimai və siyasətində hərəkət dini şəkil almalı olurdu. Kütlələrin hissiyyatına ancaq dini qida verilmişdi; buna görə də çoxşüur bir hərəkət qurmaq üçün, bu kütlələrin öz mənafeyini din libası geyinilmiş şəkildə ona təqdim etmək lazım idi”³⁴².

Orta əsrlərdə elmlə din arasındakı məhz bu cür qarşılıqlı təsiri olduğunu görürük. Cəmiyyətdə siyasi şüur səviyyəsinə yüksəlmiş din, feodalizmdə təbiət elminin inkişaf istiqamətinə “təsir etməyə”, dini rekamları təkzib və rədd edən elmi kəşf və ixtiraları (ixtiraçılarla birlikdə) məhv etməyə cəhd edir, elmi idrakın fəaliyyət dairəsini dini ehkamların öyrənilməsi və təbliği ilə məhdudlaşdırmağa çalışırdı. Cəmiyyətin obyektiv qanunauyğunluqları rədd edilir, buradakı bütün əlaqə və münasibətlər dini mənada, “qadiri-küllün” iradəsi əsasında izah olunurdu. Bunu islam dininin yağlı əməyə, insanın elmi idrakına münasibətindən də aydın görmək olur. İslam dininə görə elm, əqli idrak Quran ehkamlarının dərk və tətbiq edilməsi ilə başa çatmalı idi. İnsan idrakı yaradıcı ola bilməz, çünki “müdrək yaradıcı” ancaq allahdır³⁴³. İslamda uzun zaman Quran hökmləri “mütləq həqiqət”, “əqli idrakın zirvəsi” kimi qələmə verilmişdir. Quranda deyilir: “Ey dindarlar, allaha, peyğəmbərə, allahın nazil etdiyi kitaba (Qurana – M. Ç.) inanın, kim kitaba inanmırsa... çox dərinədən səhv edib yolunu azmışdır”³⁴⁴. Quranın sözü

³⁴² K- Marks və F. Enkels. *Sevilməmiş əsərləri, II cild, səh. 400—401.*

³⁴³ Bax: *Koran, M. 1963 (Şərhlər və mərcumə İ. Y. Крачковskinindir) eurə 15, ayə 86.*

³⁴⁴ *Yenə orada, surə 4, ayə 135 və surə 2, ayə 285.*

“həlledicidir”, o, “kitablar anasıdır”³⁴⁵. Quran dindarlara belə nəsihət edir: “Səidə haqqında bilik olmayan şeylərin arxasınca getmə”³⁴⁶, “hər şeyin yaradıcısı allahdır”³⁴⁷, “biz ancaq o şeyləri bilirik ki, onları allah bizə öyrətmişdir”¹, yerin və göyün “gizli sirrlərini ancaq allah bilir”³⁴⁸ və s. İslam dininin elmin inkişafına - əks, ləngidici təsirini, insanın əqli idrakının nailiyyətlərinə mənfi münasibətini təkcə bu faktdan da aydın görmək olar: qədim dünyanın ən böyük elm mərkəzlərində biri, filosof, alim və şairlərin nadir əsərlərinin saxlanıldığı İskəndəriyyə kitabxanası, VII əsrdə “Qurana zidd” hesab edilərək yandırılıb məhv edilmişdir. Xəlifə, sərkərdələrin “Kitabxananı nə edək” sualına belə cavab vermişdir: “Əgər o kitablarda da Quranda deyilənlərdən bəhs olunursa, onda, onlar artıqdır, əhəmiyyətsizdir, onları yandırmaq lazımdır; əgər o kitablarda Quranın əleyhinə bir şey deyilsə, onlar tamamilə məhv edilməlidir”.

Əlbəttə, cəmiyyətin maddi həyat şəraitinin, məhsuldar qüvvələrin inkişaf tələbləri elmin və texnikanın inkişaf etdirilməsi zərurətini daim ortaya atırdı. Ona görə də din, müəyyən şəraitdə elmin inkişaf vüsətinə ləngidici təsir etsə də, həyat öz işini görür, F.Engelsin qeyd etdiyi kimi “əgər cəmiyyətdə müəyyən bir texniki tələb meydana gəlsə, bu tələb elmi onlarca universitetin irəlilədə biləcəyindən daha çox irəlilədir”³⁴⁹. Məhz bu elmi-texniki irəliləyiş tədricən ictimai münasibətlərə təsir etmiş, tarixi tərəqqini inkişaf amillərindən birinə çevrilmişdir, cəmiyyətin məhsuldar qüvvələri xeyli dərəcədə elmi-texniki tərəqqinin inkişaf səviyyəsindən asılı olmuşdur. Tarixi proses ictimai tərəqqinin elmi-texniki inqilablarsız qeyri-mümkünlüyünü qəti təsdiq etdikcə, ictimai

³⁴⁵ *Yenə orada, surə 86, ayə 13 və surə 13, ayə 39.*

³⁴⁶ *Bax: yenə orada, surə 17, ayə 38.*

³⁴⁷ *Yenə orada, surə 6, ayə 102.*

³⁴⁸ *Yenə orada, surə 6, ayə 59.*

³⁴⁹ *K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 511.*

münasibətlər, xüsusilə ictimai şüur formaları içərisində elmin yeri və rolu tam müəyyənləşir, elm üstqurumun digər ünsürlərinə güclü qarşılıqlı təsir göstərən başlıca amillərdən birinə çevrilir. Belə şəraitdə elmlə din arasında qarşılıqlı əlaqələrdə ciddi dəyişiklik baş verir. Din xadimləri elmə münasibətdə modernist cəhdlər etməyə, elmi nailiyyətlərə dini mənə verməyə və ya diii ehkamlarla təbii-elmi qanunauyğunluqlar arasında “ümumilik”, “eyniyyət” tapmağa çalışır, elmi və dini şüurun qütübü əksliyini pərdələməyə cəhd edirlər.

Müasir dövrdə elm ətraf aləmin yeni-yeni sirlərini aşkara çıxarır, insanı daha dərin biliklərlə silahlandırır. Bunu aydın dərk edən müsəlman ruhaniliyi, kütlələrin dindən tamamilə uzaqlaşması prosesini heç olmazsa ləngitmək üçün dini “elmiləşdirməyə” çalışır və iddia edirlər ki, “elə bir elmi kəşf və ixtira yoxdur ki, əvvəlcə Quranda qeyd edilməmiş olsun”. Misir ilahiyyatçısı Əbdülrazzaq Müfl özünün “Allah və müasir elm” adlı kitabında qeyd edir ki, din həmişə elmdən qabağa getmiş və gedir. Həmin ilahiyyatçı fikrini “sübut etmək” üçün müasir elmin gəldiyi bir sıra nəticələrin, hələ çox əvvəlcə Quranda deyildiyini söyləyir. Ə.Nufl Quranın “Köyü 'biz (allah—M.Y.) öz əllərimizlə tikmişik, onu biz genişləndiririk” ayəsini³⁵⁰ belə şərh edir ki, guya bu, son dövrlərdə astronomların bizim Qalaktikadan ayrılmış yeni ulduz sistemlərini kəşf etmələri hadisəsinin “əvvəlcə- dən söylənilməsidir”. Və ya, Quranın “Günəş özünü müəyyən olunmuş yerinə doğru axır. Müdrikin, Qadirin qurğusu belədir”³⁵¹, “Günəş Aya çata bilməz, keçə gündüzü qabaqlaya bilməz”, onların hər biri öz istiqamətində üzür”³⁵² ayələrinin şərhin,.....

³⁵⁰ Bax: *Koran, M., 1963, surə 51, ayə 47.*

³⁵¹ *Yenə orada, surə 36, ayə 88.*

³⁵² Bax: *yenə orada, surə 36, ayə 40.*

Ə.Nufl qeyd edir ki, bu, Quranda dünyanın mənzərəsinin hələ min il elmdən qabaq şərh edilməsi deməkdir. Quranda insanın yaradılması haqqındakı ayələrin şərhində (“Allah insanı palçıqdan, qurumuş kildən yaratmış- dır”)³⁵³, də Ə.Nufl, elmlə din arasında “heç bir ziddiyyətin olmadığını” qeyd edir. Onun fikrincə, Qurandan çox sonra, elm sübut etmişdir ki, insan orqanizmi məhz yerin malik olduğu kimyəvi elementlərdən ibarətdir. Qahirə universitetinin ilahiyyat professoru Mühəmməd əl-Findi (“Kosmos haqqında Quran ayələri” əsərində), “Əl-Əzhər” ilahiyyat universitetinin keçmiş rektoru Mahmud Şaltut, İrənin məşhur ilahiyyatçısı Şeyx Bəhyəddin Nuri, Pakistanın dini filosofu K.M.Cəmil və b. müasir dövrdə “elmlə dinin uyğuluğundan”, kosmik fəzanın tədqiqinin Quran tələblərindən irəli gəlməsindən” az bəhs etmirlər. Mahmud Şaltut hələ 1959-cu ildə demişdir ki, “əgər səhhətim imkan verərsə, mən aya uçmağa hazırım. Böyük Allahın yaratdığı planetləri görmək mənə pəsib olarsa, özümü xoşbəxt hesab edərdəm”³⁵⁴. Lakin, ilahiyyatçıların fikrincə, etiqad bilikdən, din elmdən üstündür, “aparıcı, rəhbər rol yenə də dinə məxsusdur”. Bu mövqeyi K.M.Cəmil belə ifadə etmişdir: “Din elmdən yüksəkdir və onu öz arxasınca aparmalıdır”³⁵⁵.

Əlbəttə, müasir dövrdə elmlə din arasındakı qarşılıqlı əlaqə və təsirin bu cür izah edilməsi obyektiv vəziyyətə uyğun deyildir, hazırda cəmiyyət həyatında ictimai şüur formalarının rolu, yeri və onların qarşılıqlı təsirinə nisbətini təhrif edir. İndi siyasi ideologiya və elm (elmi ideologiya) cəmiyyətdə, onun maddi və mənəvi həyatında daha mühüm rol oy- payır, onlar ictimai şüurun başqa formalarına qüvvətli təsir göstərir. Təkcə onu demək kifayətdir ki, pndi ölkəmizdə kütlələrin siyasi şüur səviyyəsinin daha da yüksəldilməsi, onların elmi dünyagörüşünə

³⁵³ Bax: *Koran, M., 1963, surə 55, ayə 13, surə 6, ayə 2 və s.*

³⁵⁴ Bax: *Mamerialı nauçnoi konFerendii «Modernnzanil islama i aktualhnie vonrosi teorii nauçnoço ameizma», M., 1963, səh. 150—151.*

³⁵⁵ Bax: *R. R. Mavlqomov. İslam. M., 1969, səh. 65.*

yyələnməsi dini hiss və təsəvvür qalıqlarının tamamilə aradan qaldırılmasının mühüm amillərindən birinə çevrilmişdir.

Antaqonist formasiyalarda dinlə ictimai şüurun başqa formaları arasında əlaqə və münasibətlər ziddiyyətli xarakterlidir. Cəmiyyətin hökmran siniflərinin iqtisadi mənafeyi siyasi, dini, əxlaqi, elmi və s. ideya və təsəvvürlərdə, nəzəri- yələrdə ifadə olunur. Odur ki, kütlələrin dini şüuru siyasi, əxlaqi, fəlsəfi və s. şüur formaları ilə əlaqədə, onlarla çulğalaşmış halda olur. hakim siniflərin mənafeyinə uyğun surətdə real iqtisadi mövqe və mənafeləri təhrif edərək cəmiyyətə təqdim etmək zərurəti ictimai şüurun “xəstə”, “illüziyalı”, “fantastik” inikas forması olan dinə daha da üstünlük verir. Bu şəraitdə bəzən din, bu və ya digər konkret siyasi, fəlsəfi, əxlaqi və s. baxış və təsəvvürlərin nəzəri çəhətdən əsaslandırılması amili kimi çıxış edir. Digər tərəfdən, qabaqcıl ictimai siniflərin siyasi, fəlsəfi, əxlaqi və s. görüşləri bir çox hallarda dinlə kəskin ziddiyyətə girir, onunla mübarizə aparır, dini ictimai tərəqqiyə mane olan başlıca ideoloji vasitə sayır.

Beləliklə, ictimai şüurun din, elm, fəlsəfə, əxlaq və s. kimi formaları biri-birilə, bütövlükdə ictimai şüura və cəmiyyətə, siyasət və siyasi ideyalarla daha çox qovuşmaq, bu yolla da iqtisadi münasibətlərlə daha yaxından əlaqəyə girərək, siniflərin ictimai-iqtisadi mənafelərini özündə daha dolğun əks etdirmək vasitəsilə təsir göstərirlər. Bu qovuşma və əlaqənin nisbəti (hər hansı şüur formasının siyasətlə qovuşaraq iqtisadiyyatla əlaqəsinin dərəcəsi) cəmiyyət həyatında, müəyyən şəraitdə, bu və ya digər şüur formasının mövqeyini yüksəldir, başqa şüur formalarının, onun (məsələn, din, elm və sairənin) nisbətən güclü təsirinə məruz qalmasının əsasında durur.

F.Engels ictimai şüurun inkişaf xüsusiyyətlərindən, onun iqtisadi münasibətlərlə əlaqəsindən və ictimai şüur formalarının qarşılıqlı təsirindən bəhs edərəkən, ideologiya formalarının nisbi müstəqilliyinə, bu nisbətii dərəcəsi və onun müəyyən dövr və şəraitdə dəyişilməsi məsələlərinə, onlarda ənənəvilik, varislik və

mühafizəkarlıq xüsusiyyətlərinə və sairə ciddi əhəmiyyət vermək zərurətini dönə-dönə qeyd edirdi. F.Engels göstərirdi ki, ideologiya formalarının nisbi “dəyişməzliyi” və sabitliyi dərəcəsi də onların ictimai varlıqla yaxınlığı və əlaqəsi ilə müəyyən olunur. Lakin nisbi müstəqillik bütün ideologiya formaları üçün ümumi qanunauyğunluqdur. F.Engels yazırdı: “Tarixi ideoloqun (burada tarixi sözü sadəcə toplu bir termin olub siyasi, yuridik, fəlsəfi, teoloji məfhumlarını, — qıyası ancaq təbiətə aid olmayıb cəmiyyətə aid olan bütün sahələri əhatə edir) hər bir elm sahəsində müəyyən materialı vardır ki, bu material əvvəlki nəsillərin təfəkküründən müstəqil surətdə əmələ gəlmiş və bir-birinin ardınca gələn bu nəsillərin beynində özünün müstəqil inkişaf yolunu keçmişdir”³⁵⁶. İdeologiya sahələrinin nisbi müstəqilliyi dedikdə, hazırda bu sahədə müxtəlif mövqelərin³⁵⁷ olmasına baxmayaraq, F.Engels, ictimai şüur formalarının bəzən ictimai varlığı qabaqlamasını və bəzən isə bir sıra ictimai şüur ünsürlərinin ondan geri qala bilməsini nəzərdə tuturdu.

F.Engelsə görə “maddi həyatdan ən çox uzaqda olan və yəqin ki, bu həyata ən çox yabancı olan”, “daha yüksəkdə duran ideologiya” formaları³⁵⁸ din, fəlsəfə və sairədə daha çox nisbi müstəqillik və mühafizəkarlıq vardır. Bizcə, bu cəhət hazırda dini şüurun əsasən elmi-nəzəri -şüurla deyil, məhz adi-gündəlik şüur ünsürləri ilə qarşılıqlı əlaqə və təsirdə davam etməsini şərtləndirir. Belə ki, sosializm şəraitində ictimai köklərinin dağıdılmasına, ictimai-siyasi həyat sahələrindən təcrid olunmasına baxmayaraq, din məhz nisbi müstəqilliyi, mühafizəkarlığı və ənənəviliyi cəhətdən əsasən adi şüurda, məişət ənənələri sahəsində yaşayır və davam edir. Dini adət, ayin və vərdişlərin məişətdə əsrlərlə icrası, onlara “başqa”, zahiri xarakter vermiş, milli ənənələrlə qarşılıqlı əlaqə və çulğalaşma onları “məişət və ailə ənənələrinə” çevirmişdir. Bu

³⁵⁶ K. Marks və F. Enkels' Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 505.

³⁵⁷ Bax: «Vonrosti FilosoFii» jurnalı, 1969, №5, səh. 128—138.

³⁵⁸ K. Marks və F. Enkels. Seçilmiş əsərləri, II cild, 1953, səh. 399.

hal isə, hazırda adi şüur dairəsində dini qalıqların əxlaq, elm, incəsənət və s. kimi şüur formaları ilə qarşılıqlı əlaqə və qovuşmasına, onların haqqında yanlış ictimai rəy yaranmasına səbəb olur. Bütün builər da, müasir dövrdə dini qalıqların ənənəvilik qə mühafizəkarlığını artırır, onların yaşaması üçün, müəyyən dərəcədə, imkan yaratmış olur. Buna görə də, hazırda ictimai şüur formalarının ictimai varlıqla, biri-birilə və xüsusən dinlə qarşılıqlı əlaqə və təsirinin müəyyən edilməsi ciddi elmi-nəzəri və əməli-təcrübi əhəmiyyət kəsb edir.

F. ENGELS MƏNƏVİ İSTEHSALIN İNKİŞAF ETMİŞ SUBYEKTİ HAQQINDA

Mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektı problemi indiki dövrdə filosof və sosioloqların elmi axtarış və tədqiqatlarında mərkəzi yerlərdən birini tutur. Bu problemin fəlsəfi cəhətdən tədqiq olunmasını şərtləndirən obyektiv amillər içərisində aşağıdakıları xüsusilə qeyd etmək lazımdır: Birincisi, həmin problemin həm nəzəri, həm də praktiki planda həll edilməsi hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət probleminin həlli ilə dialektik surətdə bağlıdır. Aşağıda göstəriləcəyi kimi, hər şeydə və ya heç olmazsa, mənəvi istehsalın bu və ya digər sahələrində azad surətdə özünü aparmaq qabiliyyətinə malik olan inkişaf etmiş fərdlərin birgəyaşayışından kənarında götürülən mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektı problemi, ya klassik utonizmin müasir növünə çevrilə bilər, ya da müxtəlif qəbildən olan elita konsepsiyaları ilə qonşuluq edən və ya ona qovuşan nəzəriyyələr səviyyəsində həll edilə bilər. İkincisi, inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektı probleminin həlli həm nəzəri, həm də əməli cəhətdən insanın şəxsiyyət azadlığının ümumfəlsəfi planda həllinə əsaslanır. İş burasındadır ki, əvvələn, azadlıq problemi kapitalizm və sosializmdə müxtəlif şəkildə həll olunur. Sosializm bəşər tarixində birinci olaraq insanın ictimai, siyasi, əxlaqi və milli azadlığı məsələsini əməli surətdə həll edir. Bununla yanaşı kapitalizm zəhmətkeşlərin istismar edilməsi azadlığını qoruyub saxlamaqla istənilən azadlığı boğur. İkincisi, həm marksistlər həm də antimarksistlər (habelə təftişçilər) tərəfindən azadlıq problemi müxtəlif şəkildə başa düşülür və şərh edilir. Bundan savayı marksizmin burjua tənqidçiləri və təftişçilər özünü mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektı kimi təzahür etdirmək qabiliyyətinə malik olduğu, şəxsiyyətin əsil azadlığını həyata keçirdiyi səsialist və kommunist istehsal münasibətlərinin real mənasını hər vəchlə təhrif edirlər.

Üçüncüsü, marksizm həmin problemi hər şeydən əvvəl,

ayrıca bir fərd səviyyəsində deyil, konkret formasiya çərçivəsində, bütün cəmiyyətin ictimai sinif və qruplarının təhlili səviyyəsində həll edir. Lakin sosializm cəmiyyətinin inkişafının müasir mərhələsi, onun ictimai və sinfi quruluşunun perspektiv və meylləri, siniflərin sonrasını inkişafı və s. – bütün bunlar elm qarşısında yeni tələblər qoyur. Bu nöqteyi nəzərdən də həmin problem haqqında marksizm-leninizm klassiklərinin, birinci növbədə F.Engelsin fəlsəfi irsinə müraciət edilməsi şəxsiz yüksək əhəmiyyətə malikdir.

Dördüncüsü, həmin problemin elmi materialistcəsinə həlli və başa düşülməsi, insanın öz həm mədəniyyət sərvətlərində “maddiləşdirilən”, qeyd olunan keçmiş, həm də bu sərvətlərin mənimsənilməsinə əsaslanan indiki yaradıcı fəaliyyəti kimi və xalq kütlələrinin məcmu yaradıcılığının son nəticəsi kimi formalaşan mənəvi istehsalından ayrı deyildir. F.Engels göstərdiyi kimi, bəşəriyyətin çoxəsrlik ən yaxşı ənənələrini, bəşər mədəniyyətinin tarixini inkişaf etdirək çoxlu sahələr (incəsənət, ədəbiyyat, fəlsəfə, etik təlimlər- və i. a.) öz dövrünün elitar şüurunu deyil, ictimai şüurunu əks etdirir. Bu münasibətlə, bir tərəfdən mənəvi istehsalın inkişaf etmiş məcmu subyektivi olan xalq kütlələrinin rolu və yerini, digər tərəfdən isə, xüsusi mülkiyyət münasibətlərinin dəmir çərçivəsi ilə zəhmətkeş siniflərin müstəqil yaradıcı fəaliyyətinin məhdudlaşdırıldığı tarixi dövrlərdə öz dövrünü ictimai şüurunda əks etdirən və başa düşən mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektlərinin öz ixtisası səviyyəsində mənəvi istehsal sahəsində məşğul olan (ayrıca, şəxsiyyət, şair, filosof, ictimai xadim və i. a.) rolunu göstərmək tamamilə zəruridir.

Beşinsisi, son vaxtlarda özgələşmə probleminin müxtəlif aspektlərinə toxunan bir sıra mübahisəli əsərlərin meydana gəlməsilə mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektivi probleminin yeni aspektlərinin öyrənilməsi məsələsi ortaya çıxır ki, məhz burada da F.Engelsin fəlsəfi irsinə müraciət edilməsi, şübhəsiz, çox faydalı bir məşğələdir. Lakin bizim tədqiqatımız əvvəlcədən

yalnız öz həcminə görə bir məqalə ilə müəyyən edildiyindən, biz inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektinin probleminin bəzi xüsusi məsələlərinə toxunmaqla, problemin tamamlanmış həllini verməyə iddia etməyəcəyik.

K.Marks və F.Engels göstərirlər ki, tarixi prosesin obyektiv qanunları insan fəaliyyətinə xas olan qanunlardır. Ona görə də həm bəşər mədəniyyəti, həm mənəvi istehsalın müxtəlif sahələrinin meydana gəlməsi və inkişafı, onlar tərəfindən insanın və cəmiyyətin inkişafının müəyyən aspektləri kimi nəzərdən keçirilir³⁵⁹.

Lakin bütün antaqonist sinifli cəmiyyətlərdə insanın öz həyatının yaradıcısı və mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektinin olmaq qabiliyyəti özgələşmiş formalar alaraq onların üzərində duran qüvvə kimi çıxış etmişdir; bu şəraitdə insanın özü həmin qüvvələrin əlində bir oyuncağa çevrilmişdir. Bu halda insan öz fəal yaradıcılığını və qabiliyyətlərini inkişaf etdirmək əvəzində hər dəfə mənəvi istehsalın heç olmazsa müəyyən bir sahəsində öz qabiliyyətlərini inkişaf etdirməsi imkanları üzərində fikirləşmişdir. Beləliklə də obyektiv olaraq belə bir vəziyyət alınır ki, insan guya tarix qarşısında gücsüzdür... Bu cür zahiri görünən çıxılmazlıq insanın insan tərəfindən istismarını hər cür əsaslandırmağa çalışan müxtəlif idealist fəlsəfə məktəblərinin nümayəndələri tərəfindən müxtəlif şəkildə əsaslandırıldı. Marksizm mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektinin konsepsiyasını hazırlamaqla məhz buna qarşı çıxış etdi. Buna görə onu ümumi şəkildə deyil, vaxtilə F.Engelsin göstərdiyi aspektdə nəzərdən keçirmək maraqlı olar. Bəs bunlar hansılardır? Bu suala düzgün cavab vermək üçün, hər şeydən əvvəl müvafiq ictimai-iqtisadi formasiyalar şəraitində şəxsiyyət və siniflərin vəziyyətini vertikal səpkidə, ayrılıqda tədqiq etmək zəruridir. Bu cür dərəcələrə bölməklə tədqiqat aparmaq isə, birincisi, sosializmə qədərki sinifli formasiyaların hamısında

³⁵⁹ Təfəsilatı ilə bax: Ерхард Ион. Проблемы культуры и культурная деятельность М., 1969.

mənəvi istehsalda cəmiyyətin üzvlərinin hamısının deyil, yalnız bir hissəsinin iştirak etməsi ilə, ikincisi, cəmiyyətin mənəvi istehsalında insanların iştirakının müxtəlif dərəcədə və formalarda olması ilə izah olunur.

Məsələn, antik dövrdən başlayaraq kapitalizmə qədər bir qisim adamlar ensiklopedist olmaqla mənəvi həyatın bir neçə sahəsində hiss olunan izlər buraxmış, digərləri isə yalnız bu və ya digər sahənin mütəxəssisi, işçisi olaraq qalmışlar; bir qisim adamlar öz həyatını mənəvi istehsalın bu və ya digər sahəsinə həsr edərək böyük nailiyyətlər qazanmış, digərləri isə ictimai-iqtisadi və siyasi şərait üzündən həmin sahədə ömürlərinin sonuna qədər heç bir nailiyyət qazana bilməmişlər³⁶⁰. Üçüncüsü, mənəvi istehsal subyektinin fəaliyyətinin ətraflı təsvirini vermək üçün, onun hansı mənəvi istehsalla məşğul olduğunu və ümumiyyətlə onun hissi-predmet fəaliyyətinin mənəvi istehsalın hansı sahəsində baş verdiyini müəyyənləşdirmək zəruridir. Heç kəsdən gizli deyildir ki, həm şifahi xalq yaradıcılığı, həm insana nifrət ideologiyası olan faşizm, həm A.Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi, həm S.Vurğun və A.Blokun şeirləri mənəvi istehsala aiddir. Lakin insanların nağıllar düzəltməsi və ya faşizmin müxtəlif proqram və instruksiyalarını yazması və həyata keçirməsi hələ onun inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektinə çevrilməsi aktı demək deyildir.

Beləliklə, aydın olur ki, inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyekti problemi bir sıra xüsusi və bir sıra ümumi problemlərlə əlaqədardır. Onun az və ya çox dərəcədə həlli üçün ona aid olan, onunla əlaqəli olan müxtəlif problemləri müxtəlif tərəflərdən nəzərdən keçirmək lazımdır. Bunun üçün K.Marks və F.Engelsin dahiyənə əsərlərində dialektik materialistcəsinə həll edilən şəxsiyyət problemi aparıcı yer tutur və inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyekti probleminin həlli üçün açar rolunu

³⁶⁰ Əlbəttə, biz burada şəxsin Fərdi qabiliyyətlərindən sərfnəzər edirik. Bu hal üçün bizə ictimai-iqtisadi və siyasi şəraitin əhəmiyyət və rolunu müəyyənləşdirmək vacibdir.

oynayır.

F.Engels sosializm və kommunizm şəraitində mənəvi istehsal subyektində baş verə biləcək keyfiyyət dəyişmələrini daha əyani təsvir etmək üçün insanın keçmiş cəmiyyətin mədəniyyətinə, mənəvi istehsalına münasibətinin xarakteri üzərində dayanır. Bu, bir tərəfdən, kommunizmdə mənəvi istehsal subyektinin prinsip etibarilə yeni vəziyyətini, digər tərəfdən isə kommunizmdə mənəvi istehsalın immanent stimül və meyillərini aşkar etməyə imkan verir. F.Engels mənəvi istehsal və mədəniyyəti müəyyən fəaliyyət tipi adlandıraraq göstərir ki, insanın heyvanat aləmindən ayrıldığı ilk zamanlarda mənəvi istehsalın sahəsi və həcmi o qədər aşağı və əhəmiyyətsiz idi ki, bunun sayəsində bütövlükdə mənəvi istehsalın məzmunu ilə ayrıca bir fərdin fəaliyyəti arasında müəyyən eyniyyət müşahidə etmək olardı. Belə bir şəraitdə hər bir adam demək olar ki, eyni dərəcədə mədəni nailiyyətlərin bütün məcmusunun daşıyıcısı idi və mənsub olduğu cəmiyyətin mənəvi fəaliyyətində nisbətən bərabər şəkildə iştirak edirdi. Lakin bir sıra ictimai-iqtisadi səbəblər, xüsusilə maddi istehsalın aşağı inkişaf səviyyəsi üzündən, cəmiyyətin bütün üzvləri ilə ayrıca bir üzvünün mədəniyyəti arasındakı bilavasitə bərabərlik, ayrıca bir fərdi müstəqil mədəniyyət qüvvəsi edə bilmirdi və buna görə də mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektindən söhbət gedə bilməzdi.

Lakin ibtidai-icma quruluşunun sonrakı inkişaf dövrlərində, xüsusilə mədəni-tarixi fəaliyyətin həcmının artması ilə yuxarıda göstərilən eyniyyət tədricən aradan qalxmağa başlayır. İndi ayrıca bir adam həmin fəaliyyəti tam əhatə edə bilmir. İnsanın və insan mədəniyyətinin bu pilləsində əmək bölgüsü baş verir ki, o da ilk vaxtlarda öz-özünə və ya təlabatlara, təsadüflərə və i. a. təbii əlavələr (məsələn fiziki qüvvəyə) kimi meydana çıxır³⁶¹. Təbii əmək bölgüsünə qədərki dövr, hər şeydən əvvəl onunla xarakterikdir ki, insanın “xalis sürü şüuru”nu instinkt

³⁶¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, с. 30.

əvəz edir və ya onun instinkti dərk edilmişdir”³⁶². Lakin bununla da insan mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektinə çevrilə bilmir. Təbii əmək bölgüsü özü-özlüyündə insanların mədəni-tarixi fəaliyyəti üçün hər hansı məhdudiyət törətməsə də, o K.Marks və F.Engelsin çox düzgün qeyd etdikləri kimi, – “həqiqi əmək bölgüsünün” oynadığı rolu oynaya bilməmişdi: “Əmək bölgüsü maddi və mənəvi əmək bölgüsü meydana çıxdığı momentdən sonra həqiqi bölgü olur”³⁶³. Bu cür əmək bölgüsünün son nəticəsi fərdin ictimai istehsalın (maddi və mənəvi) bu və ya digər sahəsinə malik olub-olmamasının yalnız xüsusi mülkiyyətlə müəyyən olunduğu antaqonist sinifli cəmiyyətdir. Burada isə fərdin mənəvi istehsalda iştirakının dərəcəsi və formaları onun şəxsi qabiliyyət və səyləri ilə deyil, ictimai-iqtisadi və siyasi şəraitlə müəyyən olunur. Həmçinin antaqonist sinifli cəmiyyətin inkişafı və əməyin kapitalistcəsinə bölgüsü nəticəsində “maddi və mənəvi fəaliyyət, əmək və zövq, istehsal və istehlak” özünün və başqa fərdlərin, habelə bütövlükdə ictimai istehsalın üzərində nəzarəti itirmiş “müxtəlif fərdlərin payına düşür...”³⁶⁴. Bəs onda bu şəraitdə mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyekt kimlər olur? Məlumdur ki, bu şəraitdə nə istehsalın müəyyən məhdud bir sahəsində hədsiz hüquqlara malik olan, nə də bu hüquqlardan məhrum olanlar inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektinə ola bilmirlər. Bu isə bütövlükdə ayrıca bir fərdin ixtisas fəaliyyətinin də daxil olduğu ictimai istehsalın xarakterindən asılıdır. Əmtəə-kapitalist münasibətləri və bazar stixiyası ilə inkişaf edən burjua cəmiyyətində şəxsiyyət maddi və mənəvi istehsal fəaliyyəti üzərində, habelə öz peşəsi üzərində hər cür nəzarəti itirir və bunun nəticəsində şəxsiyyət subyekt kimi iştirak etdiyi mənəvi istehsal sahəsində də azad inkişaf edə bilmir.

Fərdlərin azad və hərtərəfli inkişafından danışarkən, belə bir

³⁶² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, с. 30.

³⁶³ *Yenə orada.*

³⁶⁴ *Yenə orada.*

faktı nəzərə almamaq olmaz ki, azad inkişaf imkanları və azad inkişaf prosesinin özü ilk nəzərdə mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektinin meydana gəlməsinin şərtidir. Axı fərdin hüdudsuz inkişafı prosesi hər şeydən əvvəl, şəxsiyyətin mənəvi istehsal subyektini kimi meydana gəlməsi və formalaşmasının zəruri pilləsidir; ikincisi yenə də inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektinin qərarlaşmasının şərtidir. Məsələn, hər bir tələbə ali məktəbdə oxuduğu müddətdə hərtərəfli bilik almaq, intellektual cəhətcə yüksəlmək və ali təhsil almaq imkanına malikdir. Lakin bu əsasda qəti demək olmaz ki, ali təhsili olanların hamısı inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektidir. İnkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektini, hər şeydən əvvəl yaradıcı şəxsiyyətdir və onun bu cür şəxsiyyət olmaq ölçüsü isə nə qədər kitab oxumasında, nə qədər kinoya və teatr tamaşalarına baxmaqdan ibarət deyildir, onun çox geniş əməli və nəzəri fəaliyyətinin yaradıcı və qurucu xarakterindədir. Əgər insan dadlı yemək kimi, mənəvi sərvətləri yalnız istehsal edirsə, bu hələ onun inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektini olmasına dəlalət etmir. Əgər insanın hissi-əməli fəaliyyəti öz inkişafının müəyyən mərhələsində yaradıcı məzmunla xarakterizə olunursa, o, mənəvi sərvətlərdən yalnız istifadə etməklə kifayətlənməyib, həm də onu yaradırsa, deməli, o inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektinə çevrilmişdir. Lakin hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyətin intellektuallaşma yolu ilə mənəvi istehsal subyektinə çevrilməsi çox mürəkkəb prosesdir. Bu, bir halda hərtərəfli inkişaf edən şəxsiyyətin formalaşması prosesi ilə üst-üstə düşsə, digər halda isə onunla zidd gələ bilər.

F.Engelsin qeyd etdiyi kimi, bu kimi uyğunsuzluğun səbəblərini şəxsiyyətin özünü reallaşdırmasının: a) şəxsiyyətin hərtərəfli təkmilləşməsi və onun bütün qabiliyyətlərinin ahəngdar inkişafından və b) şəxsiyyətin öz qabiliyyət, talant və biliklərini qeyri-məhdud və məqsəduyğun şəkildə praktikaya tətbiq etməkdən ibarət olan imkanlarında axtarmaq lazımdır. Aydındır ki, burada müəyyən asılılığın olması göz qabağındadır; əgər insanın ümumi mədəni səviyyəsi aşağıdırsa, onun peşə

savadı azdırsa, onda biliyin yaradıcı surətdə təcrübədə tətbiq edilməsi məsələsi elə bil öz mənasını itirir. Lakin bunu ilə yanaşı, həmin məsələdən dənəşərkən ictimai şəraitdən və insanın ictimai münasibətlərin məcmusu kimi materialistcəsinə anlaşılan mahiyyətindən sərfinəzər etmək olmaz. Məsələn, sosialist inqilabı gedişində və sosializm quruculuğu zamanı fəhlələrin xeyli hissəsi aşığı mədəni səviyyədə durmalarına, savaşılarının az olmalarına baxmayaraq mənəvi istehsal subyekti rolunda çıxış edirlər; onlar partiyanın proqram və direktivlərinin işlənilib hazırlanmasında, qurulmaqda olan yeni cəmiyyətin ideya, siyasi və mənəvi həyatında yaradıcı surətdə iştirak edirlər. Bu isə ictimai münasibətlərin xarakterindən asılıdır. Belə bir şəraitdə isə kütlələrin həmin yaradıcı fəallığı K.Marksın dediyi kimi “insan həyatının bütün təzahürlərinə” ehtiyacı olan zəngin və hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyətin formalaşmasının ən mühüm şərtlərindən biri kimi çıxış edir. Kapitalizm şəraitində isə artıq yuxarıda göstərilədiyi kimi, cəmiyyətin bir qrup imtiyazlı siniflərindən başqa, yerdə qalan digər siniflər üçün mənəvi istehsal subyektinə çevrilmək üçün heç bir real imkan yoxdur. Bu halı hətta “elmlə sinfi”n nümayəndələrinə də aid etmək olar: “Təkcə fəhlələr deyil, onları bilavasitə və ya dolaylı yolla istismar edən siniflər də əmək bölgüsü nəticəsində öz fəaliyyət alətlərinin qulu olurlar: mənəvi simasını tamamilə itirmiş olan bujua öz kapitalı və mənəfəətə olan öz ehtirası tərəfindən əsarət altına alınır; yurist öz köhnə hüquq baxışlarının əsarəti altına düşür, bu baxışlar nə isə müstəqil bir qüvvə kimi onu öz təsiri altına alır; “elmlə siniflər” ümumiyyətlə müxtəlif formalarda yerli məhdudiyət və birtərəfliyin, öz cismani və mənəvi bəsitərətsizliyinin, müəyyən bir ixtisas ölçüsü ilə biçilmiş olan öz korlanmış tərbiyəsinin, bütün ömrü boyu bu ixtisasa, hətta bu ixtisas sadəcə avaraçılıqdan ibarət olduqda da ona bağılı qalmağın əsarəti altına düşürlər”³⁶⁵.

İstismar olunan sinfin nümayəndəsinin fəaliyyətindən fərqli

² *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, сәһ. 2*

olaraq “elmlı sinfin” nümayəndəsi olan fərdin fəaliyyəti özfəaliyyət xarakterinə malikdir. Lakin buna baxmayaraq hakim “elmlı sinfin” nümayəndəsi ya öz ixtisası, ya da öz siyasi funksiyalarının həyata keçirilməsi çərçivəsində mənəvi istehsal subyekti olur. Bu özfəaliyyət isə fərdin ixtisası çərçivəsi ilə və ya onun xidmət, idarəedici və i. a. funksiyaları ilə məhdudlaşdığından, o mədəniyyətə “qapalı” birtərəfli münasibəti icab edir. Beləliklə, xüsusi mülkiyyət münasibətlərinin və kapitalist əmək bölgüsünün ağalığı şəraitində insan ya hərtərəfli inkişaf etmək, təkmilləşmək və quruculuq fəaliyyətindən məhrumdur, ya da bunlar olmadıqda mövcud antaqonist münasibətlər fərdin mədəni-tarixi prosesdə iştirakına ciddi məhdudiyyətlərlə təsir göstərir.

Bu məhdudiyyətlər, bir tərəfdən, cəmiyyətin mənəvi istehsalının inkişafını və deməli, mədəni və mənəvi tərəqqisini dayandırır, digər tərəfdən, həmin məhdudiyyətlər cəmiyyətin qabaqcıl qüvvələri tərəfindən kapitalizmdən sosializmə keçmədən ibarət olan tarixi zərurət kimi dərk olunur. Bu halda bütövlükdə fəhlə sinfinin, ayrılıqda isə hər bir fərdin inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyekti səviyyəsinə yüksəlməsi mövcud gerçəklik çərçivəsindən kənara çıxır, onun əməli surətdə həlli mövcud şəraitin inqilabi surətdə dəyişdirilməsini tələb edir. “Şəraitin dəyişdirilməsi və insan fəaliyyətinin üst-üstə düşməsi yalnız inqilabi praktika kimi nəzərdən keçirilə və real şəkildə başa düşülə bilər”³⁶⁶.

Şəraitin inqilabi-təcrübi şəkildə aradan qaldırılması isə, hər şeydən əvvəl, əməyin antaqonist bölgüsünün aradan qaldırılmasını tələb edir. F.Engelsin fikrincə, köhnə əmək bölgüsünün aradan qaldırılması insanın hərtərəfli inkişaf etməsi və təkmilləşməsinin, bütövlükdə cəmiyyətin, ayrılıqda götürüldükdə isə hər bir fərdin qabiliyyətlərinin inkişaf etdirilməsidir. Bir halda ki, fəhlənin mənəvi istehsal sahəsində özgələşmiş fəaliyyəti heç səviyyəsinə endirilməmiş və ya Marksın

³⁶⁶ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, сәһ. 2.*

insan özfəaliyyəti adlandırdığı haldan kənara çıxmışdır, onda özgələşmiş mülkiyyətin tənqidi-təcrübi. surətdə aradan qaldırılması və kapitalist istehsal münasibətlərinin yeni sosialist istehsal münasibətləri ilə əvəz edilməsi fəhlə sinfinə maddi və mənəvi istehsal prosesində mənəvi istehsal və mədəniyyət subyekti kimi, şəxsiyyət kimi: formalaşmağa real imkan yaradır. K.Marks və F.Engels yazırdılar ki, kommunist ictimai münasibətləri ilk dəfə “insana məcmu məhsuldar qüvvələr və buradan irəli gələn öz məcmu qabiliyyətlərin inkişaf etdirilməsini mənimsəməkdən ibarət olan tam və qeyri-məhdud özfəaliyyətə nail olmağa”³⁶⁷ imkan yaradır.

Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, F.Engels ictimai qrup, təbəqə və siniflərin mənəvi-istehsalın müxtəlif sahələrinə tarixən formalaşan qeyri bərabər münasibətinin ləğv olunması yollarını nəzərdən keçirir. Şübhəsiz, bu mənada ictimai qruplar və siniflər arasında, sonra isə onların öz daxilində mövcud olan antaqonizm və fərqlərin aradan qaldırılmasının ilkin zəmin kimi çıxış edir. Bundan sonra və bununla paralel olaraq daha başqa qəbilli məsələlər ortaya çıxır. Ötəri də olsa qeyd edək ki, onlar içərisində F.Engels, fərdin hərtərəfli əməli fəaliyyətinin geniş yayılacağı maddi və mənəvi istehsal sahələrində, – yəni maddi istehsalda subyekt kimi çıxış edən, mənəvi istehsalda isə rolunu oynayan subyektin fəaliyyətində – əməyin növbələşməsinin rolundan danışır. F.Engels o vaxtdan danışır ki, “bir vaxt olacaq ixtisasa görə nə taçqaçılar, nə də arxitektolar olmayacaqdır və yarım saat ərzində bir arxitektor kimi göstəriş verən bir adam sonra bir müddət taçqa sürəcək və bu işi, onun bir arxitektor kimi işləməsinə yenidən ehtiyac doğana qədər davam etdirəcəkdir”³⁶⁸.

Bir sözlə əməyin növbələşməsi F.Engels tərəfindən³⁶⁹

³⁶⁷ *Yenə orada, K. Marks и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, səh. 68.*

³⁶⁸ *F. Engels. Anti Dürinq, səh. 202.*

³⁶⁹ Marksımın bu müddəasının geniş izahını oxucu E. İlyenkovun K.Marksın “Kapital”ında abstrakt və konkretin dialektikası” əsərində tapa bilər, M., Из-во, АН: СССР

şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafının zəruri şərti kimi çıxış edir. Lakin məsələnin əsil mahiyyəti ondadır ki, kapitalizm şəraitində əməyin növbələşməsi mümkün deyildir. Marksizm insanın konkret mahiyyətini hər bir fərdə məxsus olan xassələr sırası kimi deyil, ictimai həyatın inkişaf qanunları ilə birlikdə götürülən bütöv bir proses kimi baxdığından, şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı üçün lazım olan imkanlar heç də bu qanunlardan kənar deyildir. Ona görə də hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət məsələsinin, zəhmətkeş siniflərin mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektivi səviyyəsinə qədərki inkişafı məsələsinin həlli, kapitalizmin ictimai münasibətlərinin fəaliyyət və inkişaf qanunlarına əks olan yeni qanunların fəaliyyətini zəruri şərt kimi tələb edir. Bu cür, kommunizmin özünə xas olan qanunları da vardır. K.Marks və F.Engels nəzərdən keçirilən problemin bu aspektini nəzərdə tutaraq yazırdılar: “...Kommunizm cəmiyyətində heç kəsin istisnasız müəyyən bir fəaliyyət dairəsi ilə məhdudlaşmadığı, hər kəsin istənilən bir sahədə təkmilləşdiyi bir şəraitdə, cəmiyyət bütün istehsalı idarə edir və məhsul buna görə də mənim üçün bu gün bir şey, sabah isə başqa bir şey etmək, səhər ev etmək: günortadan sonra balıq tutmaq, axşam maldarlıqla məşğul olmaq, axşam yeməyindən sonra tənqidlə məşğul olmaq, bununla da məni ovçu, balıqçı, çoban və tənqidçi etmədən, – bir sözlə mənim ürəyim necə istəyirsə o cür etmək üçün imkanlar (kursiv mənimdir – Ə.İ) yaradır”³⁷⁰.

Yuxarıda gətirdiyimiz müddəaların əsas ideyası ondan ibarətdir ki, kommunizm şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı və əməyin məqsəduyğun növbələşdirilməsi üçün real şərait yaradır. Lakin bəzi müəlliflərin mühakimələrindən belə bir fikir hasil olur ki, guya birincisi, marksizm klassikləri şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafının əsas şərtini əməyin müntəzəm növbələşdirilməsində görmüşlər; ikincisi, guya marksizmə görə kommunizm cəmiyyətində müxtəlif peşələr ləğv olu- nacaq və

³⁷⁰ K. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, сәһ. 32

insan “istədiyini edəcəkdir”. İşin əslində isə F.Engels insanın istehsalın bir sahəsindən digərinə azad keçməsi imkanlarından danışmışdır. V.İ.Leninin əsərlərində isə “hər şeyi etməyi bacaran” kommunizm cəmiyyəti insanının səciyyəsinə rast gəlirik. Lakin marksizm klassiklərinin yuxarıda dediyimiz müddəalarının soylədiyi tarixi kontekstdən ayrı salınması düzgün deyildir³⁷¹. Həm də belə bir cəhəti nəzərə almaq lazımdır ki, marksizm klassiklərinin söylədikləri həmin fikir iri kapitalist sənayesinin qanunları və hakim meyillərinə nəzərən söylənildiyindən, həmin şəraitdə əməyin növbələşməsi haqqında söhbət əqli və fiziki əməyin bir-birinə yaxınlaşmasından ibarət ola bilər. Marksizm klassikləri əməyin növbələşməsini şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı üçün atribut hesab etmədən ondan yuxarıda göstərdiyimiz aspektdə bəhs etmişlər. Marksizmə görə elmi-texniki inqilab və əməyin məcburi növbələşdirilməsi maddi istehsal subyektdən daha universal hazırlıq tələb edir. Əsil mənəvi istehsalın müxtəlif sahələrində yaradıcı fəaliyyət külli miqdarda nəzəri bilik, intellekt və külli miqdarda informasiyanın işlədilməsini tələb etdiyindən, əməyin növbələşməsi mənəvi istehsal sahəsinə çox cüzi surətdə təsir edir. Mənəvi istehsal subyektinin bir sahədən digərinə keçməsi həm cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən obyektiv qanunlardan, həm də mənəvi istehsalın inkişafının spesifik qanun və meyillərinin mürəkkəbliyindən asılıdır. Məsələn, yaxşı bir fizikin yaxşı, hətta orta bir bəstəkar olması üçün onun zəruri olaraq yeni bir fəaliyyət sahəsinə daxil olması, yeni hadisə və qanunları öyrənməsi lazımdır. Həm də həmin fizikdə uşaqlıqdan musiqi qabiliyyəti olmadığını nəzərə alsaq, onun “sıradan çıxmış” bir bəstəkar olacağını demək çətindir. Əlbəttə məhdud biliyə malik olan çəkməçiyə dərzi və ya suvaqçı olmaq, görkəmli fizik “orta” bəstəkar olmaqdan asandır. Ona görə də əməyin növbələşməsindən ümumişəkildə deyil; konkret olaraq, yəni

³⁷¹ Bu barədə məsələ ilə R. V. Sadovun «Şəxsiyyət mədəniyyət subyektidir» adlı məqaləsinə bax: Сб. «Коммунизм и культура», М., 1966.

müxtəlifliyin və ziddiyyətliliyin vəhdəti şəklində danışıq gedə bilər. Həm də fizikin bəstəkar, şəhər başçısının şair ola bilməməsi hələ onların hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət ola bilməmələri demək deyildir. Çünki hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət adları çəkilən peşə və ixtisaslara müncər edilə bilməz.

Marksizmdə, — əməyin növbələşməsi. vacib olsa da, söhbət ondan deyil, əməyin antaqonist bölgüsündə gedir. Xüsusi mülkiyyətin və antaqonist əmək bölgüsünün ləğv edilməsi hamıya və hər kəsə öz fərdiyyətini azad surətdə təzahür etməyə imkan verir. K.Marks və F.Engels “fərdə Rafael kimi öz talantını inkişaf etdirmək qismətdirmi”³⁷²? deyərkən onun bir sıra obyektiv amillərdən asılı olduğunu göstərmək istəmişlər: “Müəyyən fərdlərdə bədii talantın hədsiz dərəcədə mərkəzləşməsi və bununla əlaqədar olaraq onun geniş kütlədə boğulması əmək bölgüsünün (burjua əmək bölgüsü – Red.) nəticəsidir”³⁷³.

Antaqonist sinifli cəmiyyətlərdən fərqli olaraq kommunizmdə mənəvi istehsal subyektini əvvəlki məhdudluqlardan azad olaraq sərbəst surətdə siyasi və ictimai səhnəyə çıxır, indi onun fəaliyyəti yalnız öz ixtisası, siyasi, iqtisadi və mədəni sahələrdən çıxır, yerli və milli həddləri da aşır. Dəyişilmiş şəraitə uyğun olaraq subyektin digər xalqların mədəniyyətinə münasibəti də dəyişilir; o yalnız subyekt kimi zənginləşməklə qalmır, həmçinin bütün əvvəlki hadisələri və mədəniyyət sərəvətlərini yenidən mənimsəyir, onda beynəlmilətçilik ənənələri kristallaşmağa başlayır.

F.Engels deyilənlərlə yanaşı, mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektini problemi ilə böyük hərflə insan azadlığı problemi arasındakı dialektik nisbəti də çox aydın şəkildə göstərmişdir. F.Engelsin əsərlərində fərdin mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektini kimi dəyişilməsi, onun mövcud olduğu yaşayışının real şəraitinə nəzərən götürülür: “İnsanları əhatə edən və bu vaxtadək

³⁷² *K. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 3, сәһ. 32.*

³⁷³ *Yenə orada, sәһ.393*

onlara hakim olan həyat şəraiti indi insanların hökmranlığı və nəzarəti altına keçir; insanlar ilk dəfə təbiətin həqiqi və şüurlu hökmdarı olurlar, çünki onlar özlərinin ictimai həyatının ağası olurlar. İnsanların öz ictimai fəaliyyətlərinin qanunları, onlara yabancı olan, onların üzərində hökmranlıq edən təbiət qanunları şəklində bu vaxtadək insanlara qarşı duran qanunlar insanlar tərəfindən işə tam bələdliklə tətbiq olunacaq, deməli, insanların hökmranlığına tabe ediləcəkdir. İnsanların cəmiyyət halında birliyi bu vaxtadək təbiətin və tarixin yuxarıdan zorla qəbul etdirdiyi bir şey kimi onlara qarşı durduğu halda, indi onların azad işi olur. İndiyə qədər tarixin üzərində hakim olan obyektiv, yabancı qüvvələr insanların özlərinin nəzarəti altına keçir. Yalnız bu zamandan etibarən insanlar tam şüurlu olaraq özlərinin tarixini özləri yaratmağa başlayacaqlar, onların hərəkətə gətirəcəkləri ictimai səbəblər yalnız o zaman insanların öz arzu etdikləri nəticələri ən çox dərəcədə və getdikcə daha artıq bir miqyasda təmin edəcəkdir. Bu, bəşəriyyətin zərurət aləmindən azadlıq aləminə sıçramasıdır”³⁷⁴. Göründüyü kimi, F.Engelsin əsaslandığı nəzəri müddədə hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət yalnız əvvələn, həyat şəraitindən xilas olmaq yolu ilə mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyekt kimi formalaşa bilər. İndi həmin şəxsiyyət, təbiət, cəmiyyət və ruhi zərurətləri dərk edən və həm təbiətin, həm də öz ictimai münasibətlərinin ağası olan şəxsiyyətdir. F.Engels yazır: “Azadlıq özümüzü xəyalən təbiət qanunlarından asılı saymamağımızdan ibarət deyil, ondan ibarətdir ki, həmin qanunlar dərk edilsin və bu bilik əsasında təbiət qanunları plana uyğun bir surətdə müəyyən məqsədlər üçün işləməyə məcbur edilə bilsin. Bu həm xarici təbiət qanunlarına, həm də insanın özünün cismani və mənəvi varlığını idarə edən qanunlara aiddir...”³⁷⁵.

F.Engelsdən gətirilən həmin fikirlərdən belə bir nəticə hasil olur ki, inkişaf etmiş mənəvi istehsal subyektini tam azadlıq

³⁷⁴ F. Engels. *Anti-During*, səh. 287—288.

³⁷⁵ F. Engels. *Anti-During*, səh. 113.

olmadan formalaşa bilməz və bu isə yalnız kommunizm şəraitində mümkündür.

MARKSİST VƏ DİNİ ƏXLAQDA AZADLIQ VƏ ZƏRURƏT PROBLEMİNƏ DAİR

Azadlıq və zərurətin nisbəti, onların dialektik qarşılıqlı münasibətinin müəyyən edilməsi həmişə etikanın mühüm və aktual problemlərindən olmuşdur. Elə bir etik sistem, əxlaqi baxış tapmaq çətindir ki, bu və ya digər dərəcədə, insan idrakının dünyaya və özünə münasibəti məsələsi ilə bağlı olan bu problemə toxunmasın, ondan büsbütün yan keçsin. Dini əxlaqda da belədir. F.Engelsin yazdığı kimi, “əxlaq və hüquqdan bəhs edərkən iradə azadlığı deyilən azadlıq, insanın ağı başında olması, zərurətlə azadlıq arasındakı nisbət məsələsindən danışmamaq olmaz”³⁷⁶. Son illərdə isə sovet cəmiyyətində mənəvi amillərin rolu yüksəldikcə bu problemə-əxlaqi azadlıq və zərurətin nisbəti məsələlərinə maraq daha da artır.

Hələ çox qədimdən insan davranışlarında azadlıq və zərurətin münasibəti barədə mübahisələr gedir. İnsan davranışını hansı amillər həll edir? Obyektiv şəraitmi, yoxsa ilahi iradəmi həlledicidir? İnsan mənəvi azadlığa malikdir, yoxsa yox? Öz hərəkətlərinə görə insan cavabdehdir, məsuldur, yoxsa yox? Şəxsiyyətin mənəvi azadlığı nədir və onu necə əldə etmək olar? Bu məsələlər qədim dövrlərdən ta bu günə qədər bütün etik sistemlərinin diqqət mərkəzində durur. Bu suallara din xadimləri müxtəlif mövqedən yanaşmış, öz dini moizələrində onlara cürbəcür cavablar verməyə çalışmış, çox halda biri-birini rədd edən fikirlər söyləmişlər.

Xristianlıq, islam və digər dünya dinlərinin meydana çıxmasından hələ əvvəllərdə də insanın iradə azadlığı ziddiyyətli izah edilmiş, taleyə inam əsasında davranış normalarının mütləqliyi fikri qəbul olunmuşdur.

Sınıfli cəmiyyətin meydana gəlməsi ilə insanların bir sıra təbiət qüvvələri və eləcə də istismar qarşısında gücsüzlüyü və acizliyi onların şüurunda tale qarşısında gücsüzlük və acizlik

³⁷⁶ *Yenə orada, səh. 112.*

kimi əks olunurdu. Məlumdur ki, təkallahlılıq dinlərində, allah “qadiri-küll”, bütün canlıların həyatını əvvəlcədən təyin edən bir varlıq kimi izah olunur. Allah iradəsi ilə hər şeyin əvvəldən təyin olunması fikri əsasında allahın özünün hər şeyə qadir olması nəticəsi çıxarılır. Bütün dinlərdə allah həm hər şeyə qadir kimi, həm də mütləq ideya və ən yüksək mənəvi qüvvə kimi verilir. Bununla bərabər insan taleyinə inam mistik-dini pərdədə olsa da, bir sıra yeni və mühüm cəhətlər də kəsb edir. Bu inam özündə müəyyən şəxsin (peyğəmbər və b.) müdrik qabaqgörənliyini də, təbiət qüvvələrini şüurlu surətdə məqsədə yönəltmək bacarığını da birləşdirir. Bu yeni cəhətlər isə durmadan artan istismar nəticəsində xalq kütlələrini səbirli olmağa və ya dözməyə çağırmaq, onlarda müəyyən “xilaskara” inam yaratmaq ehtiyacından irəli gəlirdi.

İslam ruhaniləri və fanatik dindarlar daim təbliğ edirlər ki, hər şey allah iradəsindən asılıdır, əgər allah iradəsi olmasa həyatda heç bir şey əmələ gəlməz, heç bir dəyişiklik və yenilik baş verə bilməz. Quranda oxuyuruq: “Allahın iradəsi olmadan ağacdan bir yarpaq belə düşmür” (6, 59), “hər şeyin müəyyən olunmuş vaxtı var” (20, 129), “bizim başımıza ancaq o şeylər gəlir ki, onu allah bizim alnımıza yazmışdır” (9, 51), insan “xalığın əvvəlcədən müəyyən etdiyi yolun yolçusudur”, “onun sərbəst iradəsi yoxdur” (28, 68)³⁷⁷.

Əgər hər şey allah iradəsi ilə yaranırsa, onda belə bir sual ortaya çıxır: insanın bütün davranışları əvvəlcədən allah tərəfindən təyin olunmamışdır mı? Allah hər hansı bir adamın düzgün və yaxud yalançı olmasını, onun pis və ya yaxşı yol tutmasını əvvəlcədən təyin etmirmi? Əgər dindarlar öz etiqadlarında ardıcıldılarsa, onda gərək bu suala onlar müsbət cavab versinlər. Lakin onlar qeyd edirlər ki, allahın əvvəlcədən hər şeyi təyin etməsini şərti qəbul etmək lazımdır. Allah hər şeyi, məsələn insanın xeyirlə şər arasında nəyi seçib götürəcəyini

³⁷⁷ Bax: Koran, M., 1963. Birinci rəqəm Quranın surəsini, ikinci rəqəm isə ayəsini göstərir.

qabaqcadan görür və təyin edir. Lakin bu, işin mahiyyətini dəyişmir. Əgər allah insanı yaratmış və onun bütün hərəkətlərini əvvəlcədən müəyyən etmişsə, onda iradə azadlığı öz-özlüyündə formal və ya mümkün olmayan bir şeyə çevrilir. Artıq bu azadlıq yox, “azadlıq kimi bir şey”, qeyri-real bir şey olur.

Din xadimləri arasında insanın təbiətinin başa düşülməsi, onun mahiyyətinin dərk edilməsi məsələsində də fikir birliyi yoxdur. İslam ruhanilərinin bəziləri belə iddia edirlər ki, insanın (Adəmin nəslinin) iradəsi anadan olandan korlanıb, insanda hər şey qabaqcadan, şər və yalnız şər arzu zəminində qurulmuşdur. İnsan xeyir əməl, yaxşılıq etmək iqtidarında deyildir. İnsan heç vaxt azad ola bilməz. Azad insan yalnız ilk insan, Adəm idi, bütün onun nəslı, yəni qalan insanlar xeyir əməl yolunda azalıqdan məhrumdurlar. İnsanın xeyir iş görməsi onun şəxsi fəaliyyəti, azad iradəsi nəticəsi deyil, allah iradəsi nəticəsində-insanın qəlbinə daxil olmuş, insanı “ilkin təbiətinə qaytarmış” xüsusi bir qüvvənin iradəsi nəticəsində baş verir. Beləliklə, dinə görə insan müəyyən bir iş tutarkən onun iradə azadlığı yoxa çıxır ki, guya bu da Adəmin zamanından irsi olaraq müəyyənleşmişdir.

Göstərmək lazımdır ki, hələ islam dininin yayıldığı və yüksək siyasi-dini (ideoloji) mövqe tutduğu ilk dövrlərdə belə, bu dinin tale təlimində, xüsusilə iradə azadlığına münasibətdə mühüm ziddiyyətlərin olduğu ciddi tənqid edilmişdir. Bu ziddiyyətin mövcudluğunu hətta müsəlman ruhanilərinin özləri də etiraf etməli olmuşlar. Çünki islam təliminə görə insanda iradə azadlığının olması inkar olunur, həyatda baş verən bütün yaxşı və pis əməllərin hamısı allahın adı ilə bağlanılır, hər şeyin törədicisi və səbəbkarı allah hesab edilirdi. Bu isə, o dövrdə feodal üsul-idarəsinə, islam təbliğatçılarına tabeçilikdən boyun qaçıran, azadlıq mübarizəsinə qoşulan zəhmətkeşlərin hərəkətlərinin əsil səbəbi haqqında yanlış təsəvvür oyadır, bütün bunların mənbəyinin “ilahi səbəblə” bağlı olması kimi yanlış nəticə çıxarılırdı. Hakim sinfə isə daha mənfəətli ideoloji təlim

lazım idi. Dinin tale təlimi onun mənafeyini tam ifadə etmirdi.

Elə buna görə də müsəlman ruhaniliyi içərisindən insanın iradə azadlığına malik olması, hərənin öz törətdiyi hərəkət, üçün cavab verməli olduğu fikrini təbliğ edənlər də meydana çıxmışdır. Belə ruhanilər iddia edirdilər ki, allah insanı yaratdıqdan sonra daha onun işinə qarışmır, həyatda hər şeyi (hərəkətləri) insanlar özləri törədirlər, bütün yaxşı və pis əməlləri şüurlu surətdə, öz iradələri ilə görürlər. İnsan bütün hərəkətlərində, –istər tərifəlayıq, istərsə də cinayətəkar hərəkətlər olsun, –tamamilə sərbəstdir. Bu ideya ona görə yayıla bilmişdir ki, o, istismarçıların mənafeyinə uyğun idi. Çünki bu ideya “allahı istismarçılara qarşı mübarizənin ilk səbəbkarı kimi tanımaq imkanını” aradan qaldırırdı³⁷⁸. İradə azadlığını qəbul etmək yolu ilə hərənin öz əməli qarşısında cavab verəcəyi, məsuliyyətə cəlb olunacağı təbliğ olundu.

Məhz insanın hərəkət və davranışlarında sərbəstliyini, “iradi azadlığı”nın mövcudluğunu qəbul edən müsəlman ilahiyyatçıları, xüsusilə mötəzililər cərəyanına mənsub olanlar iddia edirdilər ki, “insanda yaxşı nə varsa allahdan, pis nə varsa onun özündəndir” (4, 81). Sıfı mənafe nöqtəyi-nəzə rindən mötəzililər “pis əməllərinə görə insanın cavab verməsini” tələb edirdilər.

İnsan nə üçün müəyyən xeyir iş, yaxşı əməl görə bilər? Din xadimləri bu suala da qeyri-elmi, ziddiyyətli cavab verirlər. Onların bəziləri, xüsusilə, insanın azad iradəsinin olduğunu qəbul edənlər belə iddia edirlər ki, insan əgər müəyyən xeyir iş görürsə, bu yenə allahdandır, allah tərəfindən “təbiətən xeyirxah”, “şərə meyl etməyən” yaradılmış ilkin insanın (Adəmin) əməllərinin təbii qalıqlarıdır. Məhz buna görə də guya insan xeyri seçməkdə də nə isə bir azadlıq kəsb edir.

Bütün dinlər kimi islamda da pessimizm, fatalizm, insanın qüvvəsinə inamsızlıq üstün yer tutur. K.Marksın ifadəsi ilə

³⁷⁸ Y. A. Belyayev. *Müsəlman təriqətləri*, Bakı, 1958-ci il, səh. 45.

desək, fatalizm, “müsəlmanlığın məğzini təşkil edir”³⁷⁹. İslam dini dindarlara uzun zaman belə bir ideya aşılıbmışdır ki, hər bir adamın öz taleyi vardır, “allah hərəyə bir bəxt vermişdir”. Buradan da belə nəticə çıxarılırdı ki, hamının taleyini əvvəlcədən ilahi qüvvə müəyyən etmişdir, allah hərəyə nə qədər lazımdırsa hamısını vermişdir, dəyişməz əbədi təbii və ictimai mühit yaratmışdır. Ona görə də adamların obyektiv zərurəti dərk edərək azad olmaları və ya başqa sözlə, təbiəti və ictimai mühiti dəyişdirmək uğrunda ciddi-cəhd göstərmələri, mübarizə aparmaları lazım deyildir, bəlkə də artıq və mənasızdır. Bu əhval-ruhiyyə isə, həmişə dindar insanı allah, tale qorxusu ilə yaşayan iqtidarsız, aciz oyuncağa çevirmiş, “canlıni meytlə əvəz etmişdir”. Böyük inqilabçı yazıçı M.Qorki yazırdı ki, min illər ərzində dinin “tale” təlimi əsasında tərbiyələnməmiş zəhmətkeş insanda “həyata qarşı passiv, itaətkar olmaq ideyaları, mütilik əxlaqı formalaşır”³⁸⁰.

Doğrudur, din xadimləri insanda azad iradənin olduğunu çox vaxt açıq-açıqına inkar etmirlər. Onlar iddia edirlər ki, insan bir şeyi dərk edərkən, bir xeyir iş görmək istəyərkən, xeyir özü allah tərəfindən (əgər insan ondan istifadə etmək istəyirsə) ona yaxınlaşır. Bax buna görə insanın azad iradəsi ola bilməz. Bununla da din mahiyyət etibarilə insanın mənəvi azadlığının, azad iradəsinin olduğunu inkar edir. Əgər azadlıq varsa, bu xeyirlə şəər arasındakı azadlıqdır və buradan da əgər xeyir iş tutmaq istəyirsənsə, allahın quluna çevrilməli və öz şəxsiyyətini itirməli, öz mənliyindən imtina etməlisən. “İnsan mahiyyəti öz şəxsi iradə azadlığından imtina etməklə təzahür edə bilər. O, mütləq “Mən”in iradəsinin ifadəçisidir”. Dinçilərin etik fəlsəfəsi bundan ibarətdir. Bu nəzəriyyəyə əsaslandıqda insanda Mübarizlik keyfiyyətləri tərbiyə etmək mümkün deyildir. Bu nəzəriyyədən belə yanlış nəticə çıxır ki, ümumiyyətlə tərbiyənin də heç bir əhəmiyyəti yoxdur. İnsan ancaq “allahın müəyyən’

³⁷⁹ К. Маркс и Ф. Энгелс. Соч., т. 9, с. 427.

³⁸⁰ М. Горький. *Дин haqqında*. Bakı, 1940-cı il, s. 121.

etdiyi təbii yolun yolçusudur”.

Doğrudan da, əgər insanın tərbiyəsi kənardan təyin olunursa, əgər onun azad iradəsi yoxdursa, onun təbiətində xeyirxahlıq yoxdursa, o təbiətən “şərə meyl edəndirsə”, onda belə çıxır ki, insanı tərbiyə etmək, onu həyat zərurətini dərk etməyə sövq etdirmək nəyə lazımdır!? İnsan kor zərurətin quludur, o, azad ola bilməz, çünki ilahiyyatçılara görə, allah tərəfindən qabaqcadan təyip olunmuş davranış normalarını, qaydalarını poza bilməz. İradə mühitin, insanların və ümumiyyətlə hər hansı xarici qüvvənin təsirindən azaddır. İradə səbəbiyyət qanununa tabe deyildir. Mühit, şərait, tərbiyə təkan rolunu, iradəni təyin etməkdə vəsilə rolunu ifa edə bilər, onun səbəbi isə allahdır. İlahiyyatçılar deyirlər ki, günah işlədəndən sonra insan iradəsi öz-özünü təyin edə, düzəldib istiqamətləndirə bilməz. Çünki o, artıq zədələnib, mütləq şərə doğru yönəldilmişdir. Şəxsin iradə azadlığını yenidən bərpa edə bilməsi üçün ancaq bir yol vardır: allaha möhmək etiqad! Onun qarşısında tövbə etmək!

Ümumiyyətlə, ruhanilərin gətirdikləri dəlillər bir-birilə ziddir. Məsələn, bəziləri ona əsaslanır ki, iradə ruhun xassəsidir və o da ruh kimi materiyadan asılı deyildir. Ruhun da materiyadan asılı olmamasını ilahiyyatçılar bir qayda olaraq sübut etmək üçün iradə azadlığına əsaslanırlar. Digər baxışda da məntiq yoxdur, əvvəlki mövqə inkar olunur; iradəni zərurətdən azad hesab etmək lazımdır. Çünki hər bir insanın öz hərəkətinə görə cavabdehlik hissi var. Buna görə də insan gərək öz hərəkətləri üçün cavab versin, çünki onun iradəsi azaddır. Öz mövqelərinin ziddiyyətliyini başa düşərək, dinçilər çox zaman hər hansı bir dəlildən imtina edir və ya “dini təcrübəyə müraciət edirlər”.

İlahiyyatçılar aşkar ziddiyyətdən yan keçməyə çalışaraq, “allahın hər şeyə qadir olması” və “hüduzsuz iradə azadlığının” mövcudluğu haqqında fikir söyləyir, lakin unudurlar ki, bu anlayışlardan birini mütləqləşdirmək hökmən digərinin qurban verilməsi hesabına ola bilər. İradə azadlığı “allahın qadiri-küll”

olmasını məhdudlaşdırır, nəticədə dini təlimin böyük ziddiyyətlərindən birini ortaya çıxarır.

İlahiyyətçilər idrakın köməyi ilə dini ehkamları, xüsusilə allahın mahiyyətini dərk etməyi, deməli, insanın iradə azadlığını qeyri mümkün hesab edirlər. Müasir islam teoloqları dini ehkamları “dərkedilməz ilahi sirr” adlandırmağı çox sevirilər. “İnsan dərk etməkdənsə, etiqad etməlidir”, – deyirlər. Onlar idrakın özünü qüdrətli ilahi qüvvənin insana təsiri formalarından biri hesab edir, idrakın ancaq allahın dərk edilməsinə yönəldilməsini tələb edir, “azadlıq” ancaq buraya qədər qəbul edirlər.

Lakin sual oluna bilər: əgər azad iradə haqqında ehkam dinçilərin özləri üçün çətinlik və anlaşılmazlıq törədirsə”, bəs onda onlar bu ehkamdan nə üçün belə möhkəm yapışmışlar? Bu, birinci növbədə, həmin ehkamın ictimai mənası ilə bəllidir. İradə azadlığı haqqında olan ehkam həmişə müəyyən sinfi mahiyyət daşımışdır. Azad iradə haqqında olan təsəvvür cinayətin, şərin, ümumiyyətlə pis işlərin ictimai quruluşdan doğması məsələsini zahirən aradan qaldırır, qoca tədbirlərinə haqq qazandırır, inqilabi hərəkətə qarşı çıxmağa imkan verir. Bütün bu “yaramaz” əməllər üçün insandakı azad iradə, xüsusilə ateistlik günahlandırılır. İlahiyyətçilər belə hallarda insan iradəsinin zədələndiyini, “iradənin yolunu azdığını”, azadlığın insanı düzgün yoldan, xeyir əməllərdən uzaqlaşdırdığını söyləyirlər. “Zədələnmiş”, “yolunu azmış” insan iradəsini isə “günahlardan xilas etmək “üçün yeganə yol yenə də allaha müraciət etmək, dinə iman gətirmək hesab olunur.

İnsan əxlaqının, mənəvi azadlıq məsələlərinin həlli dinçilər tərəfindən mexaniki surətdə fatalizm və volyuntarizmlə birləşdirilir. İlahiyyətçilərin əksinə olaraq marksizm bu problemi dialektikəsinə həll edir. Fatalizm və mütləq iradə azadlığına qarşı marksizm davranışın ictimai determinliyini və iradə azadlığının nisbiliyini irəli sürür. Dialektik materializm zərurəti hər hansı bir təzahür forması ilə bağlamır, onu dialektik

determinizmin zəruri tələbi hesab edir. Marksizmə görə insan obyektiv zərurəti daha dərindən dərk etdikcə, mənəvi cəhətdən bir o qədər azad olur. “Azadlıq-zərurətin dərk edilməsidir. Zərurət ancaq başa düşüləncəyə qədər kordur”¹. Bu o deməkdir ki, əvvələn, istənilən şəraitdə həmişə insan öz əxlaqı davranışları üçün obyektiv düşünmək, “ölçüb-biçmək” imkanına, azad iradəyə malikdir. İradə azadlığı isə “işini bilmək əsasında bir qərara gəlmək qabiliyyətindən başqa bir şey deyildir... İnsan müəyyən yən bir məsələ haqqında nə qədər azad mühakimə yerdirsə, bu mühakimənin məzmunu da o qədər böyük bir zərurətlə müəyyən olacaqdır². İkincisi, insan bir şəxsiyyət kimi şüura malikdir, planlı, düşünülmüş, məqsədə yönəldilmiş fəaliyyətə lazım olmayan hadisələri dəf etmək imkanına malikdir. İnsan ona təsir edən amilləri dərk edir. Onun inamına uyğun gələn, uzlaşan təsirlərin ardınca gedir. Öz növbəsində insan onu əhatə edən mühit və şəraitə də təsir göstərir. F.Engels azadlığın miqyasını zərurətin dərk olunması və ondan əməli məqsədlər üçün istifadə edilməsi dərəcəsi ilə müəyyən edirdi.

F. Engels yazırdı ki, “azadlıq özümüzü xəyalən təbiət qanunlarından asılı saymamağımızdan ibarət deyil, ondan ibarətdir ki, həmin qanunlar dərk edilsin və bu bilik əsasında təbiət qanunları plana uyğun bir surətdə müəyyən məqsədlər üçün işləməyə məcbur edilə bilsin. Bu həm xarici təbiət qanunlarına, həm də insanın özünün cismani və mənəvi varlığını idarə edən qanunlara aiddir”³⁸¹.

“Azadlıq təbiət zərurətlərini... dərk etmək əsasında özümüzlə və xarici təbiətə hakim olmaqdan ibarətdir, buna görə də azadlıq tarixi inkişafın zəruri məhsuludur”³⁸² – deməklə F.Engels heç vaxt iradə azadlığını mütləqləşdirmir, onu ictimai münasibətlərdən təcrid etməzdi. Marksist etika belə edir ki, iradə azadlığı heç vaxt mütləq deyildir. İnsan nə qədər azad olursa olsun, həmişə ictimai münasibətlərdən asılı olur. Mənəvi azadlıq

³⁸¹ F. Engels. *Anti-During*, səh. 113.

³⁸² *Yenə orada*.

həmişə ictimai münasibətlərdən asılıdır. Hər hansı bir şəxsiyyət cəmiyyətin formalaşdırıcı qüvvələri tərəfindən yaranır. Bu hal ailədən başlamış, müxtəlif şəxslər və snifi mənsubiyyətlərə də aiddir. İnsanın davranışlarına həmişə ictimai mühit, hakim əxlaq, ailə və sair təsir göstərir. Dini fatalizm və şəraitdən asılı olmamaq haqqında nəzəriyyə isə insanın tərbiyə olunmasının mümkün olmaması haqqındakı fikirlərə gətirib çıxarır. Əxlaqi davranış azadlığı haqqında marksist konsepsiya isə bunun tamamilə əksinədir. İnsan iradəsi mühitə təsir göstərir, hətta onu dəyişdirir də. O şəraiti insana “layiq olan” (Marks) formaya sala bilər. İnsan iradəsi zərurəti daha dərindən dərk edərək azad olduqca, o öz davranışlarında da daha çox sərbəst və azad olur. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, azad iradəyə malik olan insan öz şüurunu hər cür köhnə təsəvvür və zərərli davranışlardan təmizləyə bilər. Məsələnin bu cür marksistcəsinə həlli insana, onun gücünə inam əsasında qurulur və yeni insan tərbiyəsinin nəzəri əsasını təşkil edir.

Azadlıq və zərurət probleminin ən aktual və mühüm tərəflərindən biri də insanın öz əxlaqi, davranış və hərəkətləri üçün mənəvi məsuliyyət daşması məsələsidir. Bu məsələ barədə də marksist və dini mövqe barışmazdır. Mənəvi qeyrət ilahiyyətçilərə görə insanın allah qarşısında, insana “azad iradə verən” ilahi qüvvə qarşısındakı cavabdehliyinə əsaslanır. Onlar deyirlər: “mənəvi cavabdehlikdə baş verən mənfi hallar və çatışmazlıqlar allaha olan məhəbbətin az olmasından, dini etiqadın zəifləməsindən irəli gəlir”.

Burada da məsələyə bir qədər ciddi yanaşmaq tələb olunur. Əgər insan azad iradədən məhrumdursa, ondan məsuliyyət hissi daşmağı tələb etmək olmaz, çünki belə tələb saxtakarlığa gətirib çıxarardı. Ona görə də din xadimləri yenə də, nəhayət, azad iradə haqqında əhkama qayıtmalı olurlar.

İradə azadlığının tələb etdiyi şəxsi məsuliyyət problemi həm də insanı bütün məsuliyyətdən kənar edən, onu məsuliyyətsiz bir “maşına” çevirən hər cür qeyri-elmi görüşləri də rədd edir.

Əlbəttə, burada şəxsi məsuliyyəti şişirtmək, fərdi cavabdehliyi ön plana çəkmək, çox zaman hadisənin səbəbini tapmağa, insan hərəkətinin həqiqi qiymətini verməyə imkan vermir.

Məsuliyyətin dini anlayışının mürtəcə ictimai mənası vardır. Fərdi məsuliyyətin dərəcəsini həddən artıq şişirdən dini etika ictimai məsuliyyət haqqında məsələni tamamilə aradan götürür. Yəni mürtəcə sinif və qrupların tarix və xalq qarşısında etdikləri cinayətin məsuliyyətini aradan qaldırmağa çalışır. İctimai məsuliyyət yükünü həqiqətən təqsiri olan şəxslərin, qrup və siniflərin üzərindən götürüb, zəhmətkeşlərin üzərinə atmaq dini konsepsiyanın əsasını təşkil edir. Mütləq fərdi məsuliyyət, şəxsi cavabdehlik, islam əxlaqi azadlıq əhkamının nəzəri və yekun ifadəsidir.

Çox zaman sinfi mövqedən çıxış edən din xadimləri fərdi məsuliyyət əsasında dindarların şüuruna təsir etməyə, onların beynində şəxsi günahkarlıq hissləri aşılamağa çalışırlar. Onlar insandakı günah əməlləri, bədxah işləri ictimai şərtlərdən asılı olmayan, anadangəlmə, aradan qaldırılması mümkün olmayan bir amil kimi qələmə verməyə çalışır, onların təmizlənməsi vasitəsinə isə yenə də dində görürlər, onları “tövbə” etməyə çağırırlar.

İnsanın mənəvi məsuliyyətinin tam əsaslandırılması, ancaq zərurətlə azadlığın dialektik vəhdətdə götürülməsi şəraitində mümkündür. Təbii-tarixi zərurət yalnız insanların fikri və hərəkətləri vasitəsilə, onların əməllərində aşkar edilir. Şəxsiyyət cəmiyyətlə, siniflə, xalqla, kollektivlə bağlıdır. Yalnız ictimai əlaqələrin zəruriliyini möhkəmlətməklə, insan kimin qarşısında məsuliyyət daşmalıdır, sualına cavab vermək olar. Şəxsiyyət öz daxili aləmini, mənəvi simasını allahdan yox, dini əhkamlara kor-korana etiqaddan yox, onu əhatə edən ictimai varlıqdan alır. Buna görə də şəxsiyyət onu əhatə edən mühit qarşısında məsuliyyət daşıyır. Məsuliyyət hissi burada obyektiv zərurət kimi şəxsiyyətlə ictimai mühit arasındakı qarşılıqlı münasibəti ifadə edir. Dini etiqadda isə şəxsiyyətin maddi mühit və

cəmiyyətlə olan zəruri əlaqəsi, bu zərurətin dərk edilməsi məhsulu kimi meydana çıxan mənəvi azadlığı allaha olan uydurma etiqadla, bu etiqaddan doğan teleoloji baxışla əvəz olunur. İnsan öz davranışına görə allah qarşısında məsuliyyət daşıyır, cəmiyyət qarşısında yox. Allah qarşısında məsuliyyət isə məzlumların istismarçılar qarşısındakı məsuliyyəti kimi, müsəlmanların danışıqsız itaəti kimi təbliğ olunur.

İnsan nəinki təkcə şəraitin məhsuludur, o, eyni zamanda inqilabi təcrübə nəticəsində həmin şəraitin özünü də dəyişdirir. Buna görə də artıq inkişaf nəticəsində, təkcə xalq kütlələrinin deyil, eyni zamanda ümumi inkişafda öz yerini tapmış ayrıca bir şəxsiyyətin, fərdin də rolu artır. Odur ki, fərdi məsuliyyətin ictimai xarakteri getdikcə artır. İctimai məsuliyyət ön plana keçir.

Beləliklə, mənəvi davranışlarda azadlıq və zərurətin qarşılıqlı münasibəti insanda məsuliyyət, fəxr və ləyaqət hissləri tərbiyə etdiyi halda, dini əxlaq məsuliyyətsizlik və mütilik hissləri aşılayır. Dindarlara görə mənəvi azadlıq heç də insanın öz hərəkətləri üzərində tam sərbəstliyi, özünü müstəqil idarə etməsi demək deyildir. Müsəlman dini etiqadına görə allah insanı elə yaratmışdır ki, o, özü istədiyi hər hansı bir yaxşı işi görə bilməz və görmək istəmədiyi pis işdən isə imtina edə bilməz. Göründüyü kimi, burada mənəvi azadlığa yer qalmır. Dindarlara ancaq günah işlədib sonra da dua etməkdən, tövbə etməkdən başqa heç bir azadlıq verilmir.

Nə üçün dini əxlaq insanın mənəvi azadlığa malik ola bilməsini məhdudlaşdırır və ya rədd edir? Bunun əsaslı səbəbləri vardır. İlahiyyətçilərə görə o adam mənəviyyətca azad hesab edilə bilər ki, o, inama, etiqada əsaslanaraq dini əxlaqın tələblərini yerinə yetirir. Əlbəttə, çox zaman insanın mənlik və ləyaqətini heçə endirən dini əxlaqın normalarını hər hansı bir şəxs özünü məcbur etmədən, azad və könüllü surətdə yerinə yetirə bilməsi qeyri-mümkün olur. Bu əxlaq normaları insana, cəmiyyətə zidd xarakter daşdığından onu yerinə yetirən şəxs

mənəvi azadlıqdan məhrum olmaya bilməz. Din təbliğatçılarının fikrincə mənəvi azadlığa çatmaqda əsas maneə hisslər və ehtiraslardır. Guya insanı özünə tabe edən həmin hiss və ehtiraslar onun azad iradəsini, sərbəst fəaliyyətini məhdudlaşdırır və ya aradan qaldırır.

Ona görə də ilahiyyatçılar sübut etməyə çalışırlar ki, bu cür hiss və ehtiraslar cilovlanmalı və səbr yolu ilə yatırılmalıdır. İnsan özü bunu sərbəst surətdə edə bilməz, o bunu allahın köməkliliyi ilə etməlidir. Lakin ruhanilər və digər din təbliğatçıları unudurlar ki, insanın hər hansı bir şeyə can atması onun şüurlu həyatı ilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Canatma tarixi proseslə əlaqədar yaranır, inkişaf edir və dəyişir, çoxtərəfli insan fəaliyyətinin təsirinə məruz qalır. Məhz buna görə də canatmanı təcrid olunmuş fərdi iş kimi götürmək olmaz. İctimai mühit, əmək ona gətirib çıxarır ki, canatma insanın bütün intellektual həyatına, onun mənəviyyətinə daxil olur. Tarixi inkişaf nəticəsində canatma getdikcə insaniləşir və yeni-yeni arzu və tələblərlə zənginləşir, mənəviyyət inkişaf edir və beləliklə, insani olan hər şey şəxsiyyətin təbiətinə çevrilir. Marksizm belə hesab edir ki, insanın hisslər aləmi və hər hansı bir şeyə can atması şər və qeyri-əxlaqi hərəkətlərin mənbəyi ola bilməz hisslər insanın mənəvi həyatını tamamlayır, onun mənəvi şüuruna parlaqlıq və möhkəmlik gətirir. Mənəvi azadlıq hissləri inkar etmək və boğmaq deyil, onları ağıllı surətdə tarazlaşdırmaq və idarə etmək deməkdir.

Buna görə də marksist etika mənəvi ideala ehtirassız, hiss və emosiyalardan, bütün fantaziyalardan məhrum olmuş bir şey kimi deyil, dolğun bir həyatla yaşayan, hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyətin ideali kimi baxır. Mənəvi azadlığın gücü və qüdrəti isə elmi-idraki səviyyəyə yüksələn insanın özündə həm də əsl humanist xarakterlər, hiss və ehtiraslar tərbiyə etməsindədir.

F. ENGELS ŞƏXSİYYƏTİN MAHİYYƏTİ VƏ GÖRKƏMLİ ŞƏXSİYYƏTLƏRİN TARİXİ ROLU HAQQINDA

Tarixdə şəxsiyyətin rolu məsələsi marksizm klassiklərinə qədər də filosofları, tarixçi və sosioloqları düşündürmüşdür. Lakin onlar problemin elmi şərhini verə bilməmiş, onu bu və ya digər mənada təhrif etmişlər. Belə ki, bəziləri şəxsiyyət anlayışını fetişləşdirərək, onu cəmiyyət və hətta, təbiətin də fəvqündə hesab etmiş, təbiət və cəmiyyətin onun iradəsinə tabe olduğunu söyləmişlər. Məsələn, obyektiv idealizmin böyük nümayəndəsi Hegel iddia edirdi ki, materiya və eləcə də bütün ictimai varlıq “mütləq ideya”, “dünya ruhu” tərəfindən yaradılmışdır. Tarixin hərəkətverici qüvvəsi və onu irəliyə doğru aparan da bu “obyektiv”, “mütləq ideya”dır. Görkəmli ictimai, dövlət və elm xadimləri, sərkərdələr “dünya ruhu”nun etibar etdiyi şəxslərdir.

Subyektiv idealizmin nöqtəyi-nəzərincə isə ictimai həyatda baş verən bütün hadisələrin, proseslərin mənbəyi və təkanverici qüvvəsini görkəmli şəxslərin, elm və mədəniyyət xadimlərinin şüurunda axtarmaq lazımdır. Guya ictimai həyat hadisələri ayrı-ayrı adamların iradəsindən, onların arzusundan asılı olan təsadüfi hadisələrdir, bunlar insanların şüuru ilə tənzim edilirlər.

Məsələnin yanlış izahı hətta, o yerə yatmışdı ki, Rusiya “xalqçıları” ictimai həyatda çevriliş etmək üçün ictimai inqilabların əhəmiyyətini nəzərə almırdılar. Onların fikrincə cəmiyyətdə ictimai formaları dəyişdirmək üçün ayrı-ayrı sərkərdələri, dövlət rəhbərlərini, dövlət aparatını idarə edən adamları dəyişdirib, yenisi ilə əvəz etmək kifayətdir, çünki tarixi inkişafın hərəkətverici qüvvəsi guya həmin adamlardır.

Müasir burjua sosioloqları da şəxsiyyət anlayışının şərhində öz sələflərindən geri qalmırdar. Onlar iddia edirlər ki, tarixin təkərinə ancaq ayrı-ayrı seçmə şəxsiyyətlər, görkəmli adamlar hərəkətə gətirmişlər. Onlar “qara camaata” rəhbərlik edir, öz

iradələrini onlara qəbul etdirir, xalq kütlələri isə onların iradəsini, planlarını həyata keçirən bir vasitə rolunu oynayır.

Şəxsiyyətə münasibət məsələsində müasir burjua fəlsəfəsinin ən çox dəbdə olan cərəyanlarından biri ekzistensializmdir. Latınca *existentia* sözündən olan ekzistensializm mövcudluq deməkdir. Bu cərəyanın nümayəndələri iddia edirlər ki, fəlsəfə hər şeydən əvvəl, insanın mövcudluğunu tədqiq etməlidir. Guya müasir dövrdə şəxsiyyət problemindən az öyrənilən sahə yoxdur. Ekzistensializmin banilərindən olan Martin haydekker yazırdı: “heç bir dövr insan haqqında indi ki kimi, çoxsahəli biliyə malik olmamışdır. Heç bir dövr bu bilikləri indiki kimi, tez və asan yolla əldə edə bilməzdi; Amma, heç bir dövr insan nə olduğunu indiki kimi az bilməmişdir”³⁸³.

Ekzistensialist fəlsəfə sözün əsil mənasında subyektiv idealizmdir. Yaspersin yazdıqlarına fikir verin: “Əgər Mən qeyri-Məni dünya adlandırırımsa, onda həmin qeyri-Məni yalnız mənimlə birlikdə anlaya bilərəm”.

Göründüyü kimi Yaspersin bu fikri ilə keşiş Berklinin dedikləri arasında mahiyyət etibarilə heç bir fərq yoxdur. Subyektiv idealizm ilə ekzistensializm arasında yeganə fərq ondan ibarətdir ki, əgər Berkli, Yum, Max və b. subyektiv idrak subyektiv kimi götürürsə, ekzistensializm onu daim “qorxular, qayğılar içində əzəb çəkən”, “can verən bir vücut” kimi qəbul edir.

Ekzistensializlə görə insan həyatı mühafizəkardır. O, olmazın əzab və işkəncələri ilə ölümü gözləyir. Dünya qorxunc və cansızıcı mövcudatın fəaliyyət sahəsidir. Təhlükə müxtəlif yol və vasitələrlə insanı yaxalayır. Onların ən vacib və çox işlətdikləri anlayış qorxudur. Ekzistensialist fəlsəfəyə görə dünya təsəvvür edilməz dərəcədə təhlükəlidir. İnsanı hər addımda bədbəxtliklər gözləyir. İnsanlar “bir-biri üçün” pərdəsi altında həmişə biri digərinə qarşı çıxış edir.

³⁸³ Бах: П. П. Гайденко. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963, с. 3.

Ekzistensialistlər şəxsiyyəti digər mövcud olan cisim və ya əşyalardan ayıraraq iddia edirlər ki, guya cansız cisimlər tək-cə öz mövcudluqları ilə həmin cisim olurlar və mövcud olduqca da həmin cisimliklərindən çıxmırlar. İnsanın “mövcudluğu” isə öz mahiyyətindən əvvəl gəlir. Mövcudluğa başlayan insan gələcəkdə nə olacaqsın, hələ o deyil. İnsan öz mahiyyətini sonralar seçir. Lakin ictimai vücut kimi varlıqdan məhrum edilmiş insan daim “mövcudluq faciəsi” və izzət içərisində yaşayır.

Göründüyü kimi, ekzistensialist fəlsəfə insanlara pessimizm əhval-ruhiyyəsi aşılayır, onları obyektiv gerçəklikdən əl üzməyə çağırır.

Şəxsiyyətin mahiyyəti və tarixi inkişafda onun rolu məsələsinin əsil elmi şərhini birinci dəfə marksizm klassikləri, xüsusilə K.Marks və F.Engels vermişdir. Onlar təbiətşünaslığın təkzibedilməz dəlillərlə sübut etmişlər ki, canlılar aləminin ən yüksək pilləsini təşkil edən insan, sadəcə bioloji varlıq deyil, o həm də ictimai varlığın məhsulu olan bir şəxsiyyətdir. Bu münasibətlə K.Marks “Feyerbax haqqında tezislərdə yazırdı: “... insanın mahiyyəti, ayrıca bir fərdə məxsus mücərrəd bir şey deyildir. İnsan mahiyyəti öz gerçəkliyində ictimai münasibətlərin məcmusudur”³⁸⁴.

Buna görə də müəyyən ictimai-tarixi dövrdə şəxsiyyət üçün həlledici amil onun inkişafının bioloji qanunları yox, ictimai qanunlarıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrin ortalarında materializmin hüquqlarını yenidən özünə qaytarmış olan və antropoloji nəzəriyyənin yaradıcısı Lüdviq Feyerbax belə şəxsiyyətin ictimai mahiyyətini düzgün başa düşmədiyinə görə onu ictimai münasibətlərin məcmusu kimi yox, abstrakt insan kimi izah etmişdir.

F.Engels “Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” adlı dahiyənə əsərində bu barədə danışarkən yazırdı: “...O,

³⁸⁴ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 406.

(Feyerbax–D.A.) başlanğıc nöqtəsi olaraq adamı götürür; lakin bu adamın yaşadığı dünya haqqında bir gəlmə də danışmır, buna görə də onun bəhs etdiyi insan, din fəlsəfəsindəki eyni mücərrəd insandan ibarət olaraq qalır. Bu insan ana bətnindən dünyaya gəlməmişdir: kəpənək baramadan çıxan kimi bu insan da monoteist dinlər allahının içindən çıxmışdır. Ona görə də bu insan gerçək dünyada, tarixcə inkişaf etmiş və tarixcə müəyyən olan dünyada yaşamır. Bu insanın başqa insanlarla ünsiyyəti varsa da həmin insanların hər biri yenə də onun özü kimi mücərrəddir. Din fəlsəfəsində biz yenə də hələ kişi və qadın olduğunu görürdük. Lakin etikada bu son fərq də aradan qalxır”³⁸⁵.

F.Engels şəxsiyyəti abstrakt anlamı kəskin tənq ki bu damış və göstərmişdir ki, marksizm mücərrəd şəxsiyyət tanımır, o həmişə şəxsiyyətə konkret şərait daxilində yanaşır.

Bəs şəxsiyyət kimdir, şəxsiyyətə necə tərifi vermək olar?

Bu məsələ də marksizmə qədər öz elmi həllini tapmamışdır. İnsanlar özlərinin ictimai mövqelərindən asılı olaraq şəxsiyyət anlayışını müxtəlif formada şərh etmişlər. Məsələn, qədim dünyanın quldarlarına görə qul, ağaya görə nökrə şəxsiyyət deyildir. Ona görə də onları istədikləri vaxt, istədikləri ağır işə göndərə, hətta, lazım gəlsə sata və yaxud da öldürə bilərlər.

Lakin marksizm klassikləri şəxsiyyətə münasibətdə bu cür qeyri-elmi baxışları ifşa edərək göstərmişlər ki, şəxsiyyət müəyyən ictimai–tarixidövrədə yaşayıb dünyanı dərk edən, onu fəal və müəyyən istiqamətdə dəyişdirən konkret; canlı adamdır. Göstərilirdiyi kimi, mövcud cəmiyyətdən kənar, cəmiyyətin fəvqündə duran mücərrəd, ümumiyyətlə insan yoxdur. Deməli, şəxsiyyət müəyyən cəmiyyət, mövcud ictimai, xüsusilə mənəvi və hüquqi münasibətləri özündə təcəssüm etdirən insandır, vətəndaşdır.

Şəxsiyyət mövcud ictimai şəraitin məhsulu olduğuna görə, həmin şəraitdən, yaşadığı zamandan, yerdən asılı olaraq

³⁸⁵ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 382—383.*

müxtəlif xüsusiyyətlərə, keyfiyyət və əlamətlərə malik olur. həm də şəxsiyyət ictimai inkişafın ümumi qanunauyğunluqlarına müvafiq fəaliyyət göstərir.

Marksizmin düşmənləri marksizmi cəmiyyətin həyatında fəaliyyət göstərən obyektiv qanunları qəbul etməklə şəxsiyyətin rolunu inkar etməkdə, insanları tarixi zərurətin oyunağına çevirməkdə ittiham edirlər.

Onlar ya başa düşmək istəmirlər, ya da sadəcə başa düşməzlər ki, şəxsiyyətin rolunu qəbul etməklə cəmiyyətin obyektiv qanunlarını qəbul etmək arasında heç bir ziddiyyət yoxdur. Cəmiyyətin obyektiv qanunauyğunluğunu başa düşməyən insan dərk edilməmiş kor zərurət və təsadüflər əlində oyunağına çevrilir. Tarixi inkişaf prosesində insanlar həmişə obyektiv qanunları dərk etmək əsasında düzgün fəaliyyət göstərmiş və həmin qanunlar əsasında uzaqgörənlik edərək gələcək haqqında ideyalar söyləyə bilmişlər. Dərk edilmiş obyektiv qanunlar insanların məqsədəuyğun fəaliyyətinin əsasıdır. Bu münasibətlə K.Marks “Siyasi iqtisadın tənqidinə dair” əsərinə müqəddimədə yazmışdır: “İnsanlar öz həyatının ictimai istehsalında öz iradəsindən asılı olmayan müəyyən, zəruri münasibətlərə—öz maddi məhsuldar qüvvələri inkişafının müəyyən pilləsinə uyğun olan istehsal münasibətlərinə girirlər. Bu istehsal münasibətlərinin məcmusu cəmiyyətin iqtisadi quruluşunu, real bayizi təşkil edir. Hüquqi və siyasi üstqurum bu bazis üzərində yüksəlir və müəyyən ictimai şüur formaları bu bazisə uyğun olur. Maddi həyatın istehsad üsulu ümumiyyətlə həyatın ictimai, siyasi və mənəvi prosesləri üçün əsas şərtidir. İnsanların varlığını onların şüuru müəyyən etmir, əksinə, insanların ictimai varlığı onların şüurunu müəyyən edir”³⁸⁶.

Şəxsiyyət anlayışının mahiyyətini düzgün açmaq üçün onu mövcud cəmiyyətlə birlikdə tədqiq etmək lazımdır. Mövcud cəmiyyətdə hər bir fərd (şəxsiyyət) öz şüurlu fəaliyyətini digər fərdlərlə (şəxsiyyətlərlə) qarşılıqlı əlaqə və asılılıq şəraitində

³⁸⁶ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, I cild, səh. 346.

həyata keçirir. Bu o deməkdir ki, ictimai istehsal prosesində hər bir şəxsiyyət müəyyən bir kollektivin tərkibinə daxil olur, onun üzvünü təşkil edir. Həmin şəxsiyyət kollektivlə birgə yaşadığından onunla hərtərəfli əlaqəyə girir və onun vasitəsilə də mövcud cəmiyyətlə müəyyən münasibətdə olur. Beləliklə də cəmiyyətdə ictimai münasibətlər mövcud olur. Məlum olduğu kimi, bütün ictimai-iqtisadi formasialarda ictimai münasibətlər eyni olmamışdır. Cəmiyyət: inkişafının mövcud pillələrinə müvafiq də ictimai münasibətlər yaradılmışdır. Başqa sözlə, tarixi inkişaf prosesində-ictimai münasibətlər də dəyişmiş və inkişaf etmişdir. Şəxsiyyət də həmin ictimai münasibətlərin məcmusundan: ibarət olduğuna görə, onunla birlikdə dəyişir və inkişaf edir.

Bildiyimiz kimi insan həm bioloji, həm də ictimai varlıqdır. Buna baxmayaraq şəxsiyyətin formalaşmasında, kamilləşməsində həlledici amil kimi ictimai mühit qiymətləndirilməlidir. Çünki insanı digər canlılardan ayıran məhz ictimai şərait olmuşdur.

Hər bir şəxsiyyət fərdi, xüsusi və ümumi əlamətlərə malik olur. Bunun səbəbini nə ilə izah etmək olar?

İctimai mühit anlayışı olduqca genişdir. Ən ümumi mənada şəxsiyyətin mövcud olduğu ictimai-iqtisadi formasiya onun üçün ictimai mühitdir. Şəxsiyyət bu ictimai mühitin müəyyən hissəsində, müəyyən kollektiv və ya qrup daxilində fəaliyyət göstərir. İnsan həm də müəyyən sinfə, millətə mənsub olmaqla bərabər konkret fərddir. Deyilənlərdən aydın olur ki, şəxsiyyətdə bir tərəfdən, mövcud formasiya daxilində baş verən ictimai münasibətlərin təsirindən bütün cəmiyyət üzvlərinə mənsub olan ümumi cəhət və xüsusiyyətlər digər tərəfdən isə, bilavasitə içərisində fəaliyyət göstərdiyi kollektivin təsiri nəticəsində həmin kollektivə mənsub olan səciyyəvi xüsusiyyətlər, keyfiyyət və xarakter formalaşır. Şəxsiyyət həm də konkret fərd olduğundan onda yalnız onun özünə məxsus xüsusiyyətlər də yaranır.

Məsələn, sosializm formasıyasına mənsub olan şəxsiyyətdə bütün cəmiyyət üzvlərinə məxsus olan xüsusiyyətlər–ictimai mülkiyyəti qorumaq, vətənpərvərlik, humanizm, ailəyə sosialist münasibəti və s. formalaşır. Bundan əlavə, şəxsiyyət müəyyən kollektivin daxilində fəaliyyət göstərdiyindən həmin kollektivin hamısına mənsub olan münasibətlər – əməyə şüurlu münasibət, qarşılıqlı hörmət və yardım, ən ünəmlisi isə kollektivi qabaqcıllar sırasına çıxarmaq və dövlət tapşırıqlarını vaxtında yerinə yetirmək uğrunda mübarizə və sair kimi yüksək mənəvi keyfiyyətlər formalaşır.

Əgər şəxsiyyət burjua cəmiyyətinə mənsubdursa, onda deyilənlərin tamamilə əksini görürük.

İctimai quruluşun xarakterindən asılı olaraq şəxsiyyət tipləri formalaşır. Məsələyə bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşsaq demək olar ki, şəxsiyyətin tarixi tipləri beşdir. Bunlar ibtidai icma şəxsiyyət tipi, quldarlıq şəxsiyyət tipi, feodal şəxsiyyət tipi, burjua şəxsiyyət tipi və ən nəhayət sosialist şəxsiyyət tipidir. Antaqonist sinifli cəmiyyətlərin strukturasına müvafiq olaraq bir-birinə zidd münasibətli şəxsiyyətlər yaranır. Məsələn, quldarlıq cəmiyyəti qul və quldar şəxsiyyəti, feodalizm cəmiyyəti təhkimli kəndli və feodal şəxsiyyəti, kapitalizm cəmiyyəti isə proletar və burjua şəxsiyyəti yaratmışdır. Göründüyü kimi, antaqonist sinifli cəmiyyətlər əsasən hakim və məhkum münasibətli şəxsiyyətlər yaratmışdır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ictimai münasibətlərin məcmusu kimi təzahür edən şəxsiyyət mövcud dövrə passiv münasibət bəsləmir. O, özünün ictimai fəaliyyəti prosesində ətraf aləmlə şüurlu münasibətə girir, mübarizə aparır, ictimai varlığı dəyişdirir, ondan öz mənafeyi naminə istifadə edir və ictimai varlıqla birlikdə özü də dəyişib inkişaf edir. Əlbəttə, şəxsiyyətin fəallıq dərəcəsi onu əhatə edən ictimai-iqtisadi şəraitdən asılıdır.

Şəxsiyyətin ətraf mühiti dəyişmə prosesində özünün də dəyişib təkmilləşməsini nəzərə alan K.Marks “Feyerbax

haqqında tezislər”də yazırdı: “İnsanların şərait və tərbiyənin məhsulu olduğu və deməli, dəyişilmiş insanların başqa şərait və dəyişilmiş tərbiyənin məhsulu olduğu haqqındakı materialist nəzəriyyə, – bu nəzəriyyə yaddan çıxarır ki, şəraiti dəyişdirən məhz insanlardır və tərbiyə verənin özünə də tərbiyə vermək lazımdır”³⁸⁷.

Tarixi inkişafa nəzər saldıqda aydın olur ki, ictimai həyatda şəxsiyyətin təsir etmədiyi sahəyə rast gəlmək olmaz. Şəxsiyyət, xüsusən görkəmli şəxsiyyət sinfi mübarizə prosesində, mədəniyyətin inkişafında, elmi-texniki tərəqqi prosesində, dövləti idarə etməkdə, müharibələrin gedişində, ictimai istehsalda və digər sahələrdə çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Ümumiyyətlə, mövcud cəmiyyətə mənsub olan hər bir şəxsiyyət ictimai inkişafa bu və ya digər mənada təsir etməyə bilməz. Bu prosesdə görkəmli şəxsiyyətin xidməti isə xüsusi qeyd edilməlidir. K.Marks və F.Engels öyrədirdilər ki, şəxsiyyət ictimai inkişaf prosesində yalnız o zaman fəal mütərəqqi və dəyişdirici rol oynaya bilər ki, öz dövrünün tələblərini, cəmiyyət həyatında mütərəqqi rol oynayan sinfin vəzifələrini düzgün dərk edib həyata tətbiq edə bilsin. Başqa sözlə, görkəmli şəxsiyyət xalqın mütərəqqi inkişafı yolunda fəaliyyət göstərsə, mövcud cəmiyyətin inkişafına müsbət təsir edəcək obyektiv qanunları və subyektiv amilləri düzgün dərk edib, onları xalqın ictimai fəaliyyətilə düzgün əlaqələndirirsə, onun fəaliyyəti müvəffəqiyyətli olur. Şəxsiyyət məhz bunların sayəsində görkəmli avtoritetə çevrilir. Bəşəriyyətin dahi rəhbərləri K.Marks, F.Engels və V.İ.Lepsin parlaq həyatı və fəaliyyəti buna canlı misaldır.

Məlumdur ki, tarixi inkişaf prosesində hər bir xalq, ictimai həyatın müxtəlif sahələrində görkəmli şəxsiyyətlər yetirir. Onlar isə elm və mədəniyyətin, bütövlükdə ictimai inkişafın gedişini sürətləndirən mühüm amilə çevrilirlər. Məsələn, Rus dövlətinin inkişafında I.Pyotr, rus ədəbiyyatının inkişafında A.S.Puşkin,

³⁸⁷ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 406.*

V.Q.Belinski, Azərbaycan ədəbiyyatı sahəsində N.Gəncəvi, M.Füzuli, M.P.Vaqif, M.F.Axundov, dövləti işlərdə isə şah İsmayıl Xətai, Fətəli xan və b. çox böyük rol oynamışlar.

Lakin nadir də olsa, bəşəriyyət bəzən elə tarixi şəxsiyyətlər yetirir ki, onların xidmətləri yalnız mənsub olduqları xalqın ictimai tərəqqisinə yox, ümumiyyətlə insan cəmiyyətinin tərəqqisinə müsbət təsir edir. Dünya proletariatının dahi rəhbərləri K.Marks, F.Engels, V.İ.Lenin məhz belə şəxsiyyətlərdir. Mübaliğəsiz söyləmək olar ki, onların xidmətləri əvəz edilməzdir.

F.Engels K.Marksın dahiliyini və əvəzedilməz şəxsiyyət olmasını 1883-cü il mart ayının 17-də “Marksın qəbri üstündə nitq”ində belə izah edirdi: “Bir ömür üçün iki belə kəşf (Engels burada tarixi materialistcəsinə anlamanın və izahi dəyərin kəşfini nəzərdə tutur – D.A.) kifayət idi. hətta bunlardan birini kəşf edən şəxs özünü xoşbəxt hesab edə bilərdi. Lakin Marks tədqiq etdiyi hər bir sahədə–hətta riyaziyyat sahəsində də – müstəqil kəşflər edirdi, belə sahələr isə az deyildi, həm də o, bu sahələrin heç biri ilə səthi məşğul olmazdı”³⁸⁸.

Sonralar F.Engels “Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu” əsərində həmin fikri inkişaf etdirərək yazırdı: “Mənim etdiklərimi, bəlkə də iki-üç ixtisas sahəsi istisna olmaqla, Marks özü, mənəz də asanlıqla edə bilərdi. Marksın gördüyü işi isə mən heç bir zaman görə bilməzdim. Marks bizim hamımızdan daha yüksək idi, daha uzaqları görürdü, hər şeyi hamımızdan çox və tez qavrayırdı. Marks dahi idi, biz isə, olsa-olsa istedad sahibi olan bir adam, Markssız bizim nəzəriyyəmiz heç də indi olduğu kimi olmazdı. Buna görə bu nəzəriyyə haqlı olaraq Marksın adı ilə adlanır”³⁸⁹.

K.Marks və F.Engels dünyada ilk dəfə olaraq proletarpartinin nəzəri silahını hazırlamaqla hər cür istismarı aradan qaldırmağın yollarını göstərdilər. Proletariatın burjuaziyanı aradan

³⁸⁸ K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 165.

³⁸⁹ Yenə orada, səh. 388.

qaldırmaqla yeni həyatın qurucusu olmasını elmi dəlillərlə əsaslandırıdılar.

XIX əsrdə yaranmış kommunist təşkilatlarının əksəriyyəti K.Marks və F.Engelsin ya əməli, ya da nəzəri fəaliyyətlərinin təsiri nəticəsində təzahür etmişdir. V.İ.Lenin isə onların yaratmış olduğu elmi nəzəriyyəni Rusiya şəraitinə tətbiq etmiş yeni müddəalarla zənginləşdirmiş və imperializm və proletar inqilabları dövrünün marksizmi olan leninizmi yaratmışdır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, cəmiyyəti təşkil edən digər şəxsiyyətlərin də rolunu inkar etmək olmaz. Son nəticədə tarix həmin insanların birgə fəaliyyəti kimi meydana çıxır. F.Engels “İ.Bloxa 21-22 sentyabr 1890-cı il” tarixli məktubunda yazırdı: “...tarix elə yaranır ki, son nəticə həmişə ayrı-ayrı çoxlu iradələrin toqquşmasından irəli gəlir,.... Beləliklə, saysız-hesabsız kəşiflər qüvvələr vardır, saysız qüvvələr paraleloqramları qrupu vardır və bu kəşiflərdən ümumi bir nəticə–tarixi hadisə alınır”³⁹⁰.

İctimai-iqtisadi formasiyaların inkişaf tarixinə nəzər saldıqda məlum olur ki, görkəmli şəxsiyyətlər həmişə hər yerdə ictimai inkişafın tələbi əsasında, onun zəruri inkişaf meylinə müvafiq olaraq meydana çıxırlar.

“Hərəkatın vacib vəzifələri” adlı əsərində V.İ.Lenin yazırdı: “hərəkatı təşkil etməyə və ona rəhbərlik etməyə qadir olan öz siyasi rəhbərlərini, öz qabaqcıl nümayəndələrini yetişdirmədən tarixdə heç bir sinif hökmranlığa nail ola bilməmişdir”³⁹¹.

Deməli, cəmiyyətin ictimai həyatında müəyyən görkəmli rol oynamış hər hansı şəxsiyyətin həmin dövrdə meydana gəlməsi qanunauyğun bir haldır. Belə bir şəxsiyyətin yetişməsi tarixin özünün zəruri inkişafından irəli gələn bir zərurətdir. Lakin tarixi inkişafı müəyyən pilləsində məhz filan görkəmli şəxsiyyətin – sərkindən, dövlət başçısından, mədəniyyət xadiminin və ya ixtira müəllifinin yaranması zərurət təşkil etmir. Bu xalis bir

³⁹⁰ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, II cild, səh. 496.*

³⁹¹ V. İ. Lenin. *Əsərləri, 4-cü cild, səh. 381.*

təsadüfdür. Çünki, həmin sərəkər- dənə və ya ixtiraçını yaradan şərait onlar olmasa da, digər sərəkərdə və ya ixtiraçını yaratmalı idi. Buna görə də mark- sizm klassikləri tarixi inkişafda təsadüflərin rolunu xüsusilə qiymətləndirirlər. K.Marks, L.Kukelmanə 17 aprel 1871-ci il” tarixli məktubunda yazırdı: “təsadüflər” heç bir rol oynamasaydı, tarix çox mistik bir xarakterdə olardı. Bu təsadüflər, əlbəttə, özləri inkişafın ümumi kedişinə bir tərkib hissəsi kimi daxil olaraq, başqa təsadüflərlə tarazlaşır. Lakin hadisələrin sürətlənməsi və lənkiməsi xeyli dərəcədə bu “təsadüflərdən” asılıdır, bunların arasında isə həmçinin əvvəlcə hərəkətin başında duran adamların xarakteri kimi bir “təsadüf” də vardır”³⁹².

Bu məsələsinin daha geniş şərhini F.Engelsin “H.Ştar- kenburqa 25 yanvar 1894-cü il” tarixli məktubunda görmək olar. Həmin məktubda Engels göstərmişdir ki, adətən insanlar öz tarixlərini yaradırlar. Lakin bunu elə düşünmək olmaz ki, mövcud dövrdə onlar yığışib məsləhət, məşvərət edir, elan tərtib edir və bu əsasda da tarixlərini yaradırlar. Əksinə, mövcud cəmiyyət içərisində heç vaxt planlı edilməmişdir. Bütün cəmiyyətlərdə onun öz inkişaf meyindən irəli gələn zərurətlər hökm sürür. Təsadüflər isə onların təzahür forması kimi çıxış edir, bir növ onların əlavəsinə çevrilir. Bu prosesdə böyük sima adlanan adamlardan danışanda isə qeyd etmək lazımdır ki, “Məhz filan böyük simanın müəyyən ölkədə, müəyyən zamanda meydana çıxması, əlbəttə, tam bir təsadüfdür. Lakin biz bu adamı rədd etsək, onda onu başqa birisi ilə əvəz etmək lazım gəlir və onu əvəz edən adam tapılır, pis-yaxşı, hər halda zaman keçdikcə belə bir adam tapılır. Müharibə nəticəsində taqətdən düşmüş Fransa respublikasına lazım olan hərbi diktatorun məhz korsikalı Napoleonun olması bir təsadüf idi. Lakin Napoleon olmasaydı onun rolunu başqası ifa edərdi. Bunun sübutu odur “ki, hər zaman belə bir adam lazım olanda tapılmışdır...”³⁹³.

³⁹² K. Marks və F. Engels. Seçilmiş əsərləri, 11 cild, səh. 470.

³⁹³ Yenə orada, səh. 512—513.

Göründüyü kimi, Napoleonun hakimiyyət başına gəlməsi ərəfəsində Fransa respublikası elə bir vəziyyətdə idi ki, onu yenidən dirçəldəcək bir hərbi diktatorun olması hava və su kimi lazım idi. Buna görə də həmin tələbat məhz Napoleon olmasa da, başqa bir diktatoru hökmən yaratmalı idi.

Məlum olduğu kimi, Fransada hərbi diktatora ehtiyac olduğu vaxt hakimiyyət başına gəlmək istəyən tək cə Napoleon deyildi. Məşhur Fransız sərkərdələri Juber, Moro, Bernadott da hakimiyyətə can atırdı. Ən çox cəhd edən isə kənc general Juber idi. Napoleonun hakimiyyət başına keçməsi ərəfəsində Juber vuruşmada həlak olmuşdur. Deməli, Napoleon da həlak olsaydı, onu əvəz edəcək hərbi diktator tapırdı.

F.Engels sözünə davam. edərək yazır: “Tarixin materialistcəsinə anlayışını Marks kəşf etmişsə, Tyerri, Minye, Kizo, 1850-ci ilə qədər olan bütün ingilis tarixçiləri buna bir sübutdur ki, bunu çoxları kəşf etməyə çalışmışdır, yenə də həmin anlayışı Morqanın da kəşf etməsi isə göstərir ki, bunun vaxtı yetişmişdi və bu anlayış gərək kəşf ediləydi”³⁹⁴.

Deyilənlərdən bir daha aydın olur ki, ictimai inkişafda görkəmli tarixi şəxsiyyətlər subyektiv arzuların nəticəsi kimi istənilən zaman yaradıla bilməz, onların yetişməsinə. həmişə ictimai-tarixi zərurət şərtləşdirir.

Marksizm klassikləri şəxsiyyətin rolunu belə qiymətləndirməklə, heç də onu fetişləşdirmək arzusunda olmamışlar. Əksinə, marksizm həmişə şəxsiyyətin fəaliyyətini xalqın, qabaqcıl siniflərin və siyasi partiyaların fəaliyyətilə qarşılıqlı əlaqədə qiymətləndirmişdir.

Marks və Engelsin sağlığında da, müasir dövrdə də sosioloji tədqiqatla məşğul olanları bir məsələ maraqlandırır ki, görkəmli şəxsiyyət, avtoritet olmasa, keçinmək olmazmı? İctimai inkişafın bütün sahələrində xalq, kütlə avtoritetsiz fəaliyyət göstərə bilməzmi?

Bu sualların düzgün, elmi cavabını F.Engels özünün 1872-

³⁹⁴ *Yenə orada.*

ci ildə yazdığı “Avtoritet haqqında” adlı dahiyənə əsərində vermişdir. F.Engels göstərmişdir ki, başqasının avtoritetini qəbul etmək, onun iradəsinə tabe olmaq deməkdir. Avtoritet sahibi üçün isə öz iradəsini başqalarına qəbul etdirmək deməkdir.

Bu doğrudan da belədir. Lakin, avtoritetin qəbul edilməsi məişətimizə o dərəcədə daxil olmuşdur ki, çox vaxt insan özü hiss etmədən başqasının iradəsinə tabe olur. Hətta, bunu əksər hallarda adi əxlaq normalarının yerinə yetirilməsi kimi qiymətləndirirlər. Məsələn, müəyyən müəssisə rəhbərinin gəlməsilə orada işləyənlərin sakit dayanıb onu dinləmələri, ailədə valideyn fikrinin ailə üzvləri tərəfindən danışsız qəbul edilməsi, yuxarıda deyildiyi kimi, sadə əxlaq normalarının yerinə yetirilməsi hesab olunur. İşin əsil mahiyyətində isə bu hal müəssisə işçilərinin rəhbərin, ailə üzvlərinin isə valideynin iradəsini, avtoritetini qəbul etməsindən başqa bir şey deyildir.

F.Engels “Avtoritet haqqında” əsərində göstərdi ki, “Müasir burjua cəmiyyətinin əsasını təşkil edən iqtisadi münasibətləri, sənaye və əkinçilik münasibətlərini gözdən keçirdikdə, görürük ki, onlarda, dağınıq hərəkətləri insanların birgə fəaliyyəti ilə getdikcə daha artıq əvəz etmək meyli vardır”³⁹⁵.

F.Engels bu fikri onunla əsaslandırır ki, burjuaziya hakimiyyət başına gəldikdən sonra natural təsərrüfatın feodal formaları, xırda emalatxanalar aradan qalxmış, onların əvəzində isə buxarla hərəkətə gətirilən və yüzlərlə fəhlənin idarə etdiyi maşınlar yaradılmışdır. Başqa sözlə, xırda emalatxanaların yerində çox böyük fabrik və zavodları olan maşınlı sənaye meydana gəlmişdir. Nəticə etibarilə birgə fəaliyyət tək-tək şəxslərin müstəqil fəaliyyətinin yerini tutur. “Lakin birgə fəaliyyət təşkilat deməkdir, təşkilat isə avtoritetsiz mümkündürmü?

Fərz edək ki, içtimai inqilab kapitalietləri, – hazırda

³⁹⁵ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, I cild, səh. 626. 214.*

avtoritetinə şəriətlərin istehsal və mübadiləsinin tabe olduğu kapitalistləri yıxdı. Tamamilə antiavtoritaristlərin nöqtəyənəzərində duraraq fərz edək ki, torpaq və əmək alətləri, onlardan istifadə edən fəhlələrin kollektiv mülkiyyəti oldu. Onda avtoritet yox olarmı, yoxsa ancaq öz formasını dəyişir?”³⁹⁶.

Qeyd etmək lazımdır ki, elə oradaca F.Engels özü bu suala mənfi cavab verir. O, fikrini sübut etmək üçün iplik fabrikini, dəmir yolunu və gəmini misal gətirir. F.Engels həyatı dəlillərlə sübut edir ki, iri sənaye avtoritetsiz işləyə bilməz. O, çox haqlı olaraq qeyd edir ki, pambıq fabrikə gəlib sapa çevrilənə qədər bir neçə əməliyyatdan keçməli olur. Bundan əlavə, pambığı əyirmək üçün fabrik tikmək, dəzgahları təşkil etmək, daxili əmək bölgüsü aparmaq və s. işlər görmək lazımdır. Bunlar isə vahid şəxsiyyətsiz mümkün ola bilməz. həmin fikri, bütünlüklə daha böyük ictimai hadisələrə də şamil etmək olar. Nəhayət, F.Engels belə qənaətə gəlir ki: “İri sənayedə avtoritetin məhv edilməsini arzu etmək, sənayenin özünün məhv edilməsini arzu etmək deməkdir – cəhrəyə qayıtmaq üçün buxarla işləyən əyirici maşının məhv edilməsini arzu etmək deməkdir... Gələcək ictimai inqilab nəticəsində dövlət və onunla birlikdə siyasi avtoritet aradan qalxacaqdır, yəni ictimai vəzifələr öz siyasi xarakterini itirəcək və ictimai mənafeyə nəzər yetirən sadə inzibati vəzifələrə çevriləcəkdir”³⁹⁷.

Marksizm klassikləri öyrədirlər ki, şəxsiyyət inkişaf edib nə qədər böyük avtoritetə çevrilmiş olsa da, onun. fəaliyyətini geniş xalq kütləsindən ayrı düşünmək olmaz. Təbiətin insanlığa hazır şəkildə bəxş etdiyi nemətlər müstəsna olmaq şərtilə, bəşəriyyətin əldə etdiyi bütün maddi, mənəvi, siyasi və s. sərvətlər zəhmətkeş xalq kütlələrinin birkə əməyinin bəhrəsidir.

Marksizm klassikləri ümumiyyətlə şəxsiyyəti fetişləşdirməyin əleyhinə olmuş, şəxsiyyətlə xalqı dialektik vəhdət- də izləmişlər. hələ vaxtı ilə K. Marks yazırdı: “...hər çür şəxsiyyətə

³⁹⁶ K. Marks və F. Engels. *Seçilmiş əsərləri, I cild, səh. 627.*

³⁹⁷ *Yenə orada, səh. 628—629.*

pərəstişə nifrət bəslədiyimdən İnternasionalın mövcud olduğu dövrdə mənim xidmətlərimi - etiraf edən və müxtəlif ölkələrdən məni tənqəd 'kətirəp çoxlu müraciətlərin elan olunmasına mən heç bir zaman yol vermirdim, •—məp hət-, ta onlara cavab da vermirdim, ancaq hərdən bir belə müraciət- lərə görə məzəmmətləndirirdim. Engels və mən kommunistlə- rin kizli cəmiyyətinə belə bir qəti şərtlə daxil olmuşuq kp. nüfuzlar qarşısında mövhumatçılığa səcdə etməyə kömək edər hər şey nizamnamədən çıxarılıb atılacaqdır"³⁹⁸

³⁹⁸ *K. Marks və F. Engels. Əsərləri 34-cü cild, səh. 241. (rueun).*

MÜNDƏRİCAT

Giriş	3
Ç. Əhmədli. F. Engelsin “Təbiətin dialektikası” əsərində dialektika məsələləri	7
V. Kərimov, Ə. Məmmədov. Dahiyanəfəlsəfi əsər	16
Ə. Məmmədov. V. Kərimov. F. Engels və dialektid materializmin təbii- elmi əsasları	28
V. Paşayev. F. Engels hərəkət və onun müxtəlif formaları haqqında .	56
F. Xələfov. F. Engels. Ç. Darvin təliminin dialektik materializm üçün əhəmiyyəti və onun meydana gəlməsinin -iqtisadi əsas- ları haqqında	82
V. Paşayev. F. Engels ictimai idrakın spesifik xüsusiyyətləri haqqında	90
A4. Çəliloö. A. Məmmədov. Marksist və dini əxlaqda azadlıq və zərurət probleminə dair	125
V.Paşayev. Q.Hüseynov. F.Engels və ictimai tərəqqi qanunauyğunluğu	128
Ə. Əhmədov. F. Engels ailənin tarixi formaları haqqında	148
M. Cəlilov. F. Engels ictimai şuur formalarının qarşılıqlı təsir qanunauyğunluqları haqqında	168
Ə. İsmayılov. F. Engels mənəvi istehsalın inkişaf etmiş subyektı haqqında	181
M. Çəlilov, A. Məmmədov. Marksist və dini əxlaqda azadlıq və zəru- rət probleminə dair	195
D. Alməmmədov. F. Engels şəxsiyyətin mahiyyəti və görməli şəxsiyyətlərin tarixi rolu haqqında	205

