

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASIYASI
(A F S E A)

**FƏLSƏFƏ
VƏ
sosial-siyasi elmlər**

elmi-nəzəri jurnal

**PHILOSOPHY
and
SOCIAL-
POLITICAL
SCIENCES**



**ФИЛОСОФИЯ
и
СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКИЕ
НАУКИ**

2 (32)

Bakı - 2011

Redaksiya Şurası:

Akademik Ramiz Mehdiyev (Sədr),

Prof. Əli Həsənov, prof. Anna-Tereza Timinieçka (ABŞ), prof. Kənan Gürsoy (Türkiyə), prof. Ş.Teoman Duralı (Türkiyə), akademik V.A.Lektorski (Rusiya), prof. David Evans (İngiltərə), prof. Əbdümalik Nisanbayev (Qazaxstan), prof. Rəbiyyat Aslanova, prof. İlham Məmməd-zadə, prof. A.N.Çumakov (Rusiya), f.e.d. Könül Bünyadzadə (məsul katib),

Prof. Səlahəddin Xəlilov (Baş redaktor).



ISSN 1810-9047

AFSEA-nın və Redaksiyanın ünvanı:

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 33
Tel.: (994-12) 498-17-45; Faks: (994-12) 598-13-01
E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org*

©AFSEA, 2011

©Azərbaycan Universiteti, 2011

M Ü N D Ə R İ C A T

REDAKSİYA ŞURASINDAN

Ön söz əvəzi: <i>AFSEA – 10</i>	5
---------------------------------------	---

DAVID HUME – 300

Yeni Dövr fəlsəfəsinin Yum mərhələsi (<i>S.Xəlilov</i>)	12
---	----

A.N. UAYTHED – 150

Həyatı və yaradıcılığı.....	19
-----------------------------	----

FƏLSƏFƏ TARİXİ

<i>Səlahəddin XƏLİLOV</i> – Pozitivizmin fəlsəfəni elmləşdirmək cəhdi və onun müasir təzahürləri.....	24
<i>Könül BÜNYADZADƏ</i> – İnsan probleminin rəasionalist şərhləri (<i>İ.Kant və K.Marks</i>).....	34
<i>İrfan GÖRKƏŞ</i> – Dövr edən fəlsəfi problemlər: <i>Katib Çələbini</i> yenidən oxumaq.....	47

EPİSTEMOLOGİYA

<i>Səlahəddin XƏLİLOV</i> – Riyaziyyat və elm fəlsəfə müstəvisində necə görüşür?	60
--	----

TƏTBİQİ SOSIOLOGİYA

<i>EŞPANOVA D.D., NISANBAYEVA A.A.</i> – Bərabərsizlik fenomeni sosiomədəni ölçülərdə (<i>rus dilində</i>)	84
--	----

ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT

“Qadinsız və kişisiz fəlsəfə” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar.....	100
“Varislik, yaradıcılıq və inkişaf” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar.....	102
<i>Prof. S.Xəlilovun</i> “Elm haqqında elm” kitabının təqdimatı.....	105

<i>Alimlərimiz Vaşinqton Konqres kitabxanasında.....</i>	<i>107</i>
<i>“Elm, sənət, mədəniyyət” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar.....</i>	<i>108</i>
<i>“Dəyişən və dəyişməz qanunlar” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar.....</i>	<i>111</i>
<i>61-ci Ümumdünya Fenomenologiya Konqresi: “Fenomenologiya və İnsanın Kosmosda Mövqeyi –</i>	<i>114</i>
<i>Türk Dünyası Sosioloqlarının IV Qurultayı (Ufa).....</i>	<i>115</i>
<i>“Üç Dəniz Hövzəsi Ölkələri Müştərək İdarəetmə Mədəniyyəti və Yenidən Formalaşma Problemləri” (İstanbul)</i>	<i>117</i>
<i>“Postmodernizm sonrası İslam Düşüncəsi” – Beynəlxalq Konfrans (Kuala Lumpur).....</i>	<i>118</i>
<u>FƏLSƏFİ DİSKURS</u>	<u>120</u>
<u>FƏLSƏFİ ETÜDLƏR</u>.....	<u>136</u>
<u>FƏLSƏFİ ESSELƏR</u>	
<i>“Aforizm – fikrin qönçəsidir”</i>	<i>153</i>
<i>İnsan, dünya və insan dünyası.....</i>	<i>153</i>
<i>Dünyanın mənası.....</i>	<i>157</i>
<i>Həyatın mənası.....</i>	<i>158</i>
<i>Hissi və semantik həyat.....</i>	<i>159</i>
<i>Konkret və mücərrəd dünya.....</i>	<i>162</i>
<i>Həyat = bizim dünya.....</i>	<i>163</i>
<i>Od.....</i>	<i>166</i>
<i>Hava.....</i>	<i>170</i>
<u>RƏYLƏR VƏ MÜLAHİZƏLƏR</u>	
<i>Mahmud KƏRİMOV – Azərbaycanda elmşünaslıq elmi</i>	<i>173</i>
<u>TƏRCÜMƏLƏR</u>	
<i>D.Hume: İnsan təbiəti haqqında traktat.....</i>	<i>180</i>
<u>TƏBRİKLƏR</u>	
<i>Rəbiyyat ASLANOVA – 60</i>	<i>201</i>
<u>YENİ NƏŞRLƏR</u>.....	<u>204</u>
<u>T A B L E O F C O N T E N T S</u>	<u>206</u>
<u>СОДЕРЖАНИЕ</u>.....	<u>208</u>
<u>İÇİNDEKİLER</u>.....	<u>210</u>

Redaksiya Surasından

Ön söz əvəzi: AFSEA – 10

Bu il jurnalımızın təsisçisi olan Azərbaycan Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər Assosiasiyasının (AFSEA) yaradılmasının 10 ili tamam olur. Qarşımızda fəlsəfi fikrin inkişaf etdirilməsi sahəsində böyük vəzifələr durur. Amma onillik fəaliyyətdən sonra dönüb geriye baxmağa, görülmə işləri dəyərləndirməyə, uğurları və əyər-əksikləri nəzərə almağa ehtiyac yaranmışdır. Əlbəttə, ölkəmizdə fəlsəfənin və sosial-siyasi elmlərin tədqiq və tədris edildiyi bir çox elm mərkəzləri və universitetlər vardır ki, bunların arasında AMEA-nın müvafiq tədqiqat institutlarını və universitetlərin müvafiq kafedralarını qeyd etmək yerinə düşər. Lakin bu institutların və kafedraların fəaliyyətində müəyyən bir irəliləyiş əldə etmək üçün həm qanunvericilik sahəsində islahatlar aparılmasına, həm də bir sıra bürokratik maneələrin dəf edilməsinə ehtiyac olduğundan, daha operativ tədbirlər həyata keçirmək üçün müstəqil və yaradıcı bir quruma ehtiyac var idi.

Vətəndaş cəmiyyəti quruculuğu şəraitində filosofların müstəqil şəkildə təşkilatlanması və bir ictimai qurum kimi daha operativ fəaliyyət göstərməsi əlavə bir imkan idi və AFSEA, bizim fikrimizcə, bu imkanın realizasiyası sahəsində bir sıra ciddi addımlar ata bilmişdir.

Sovet dövründən qalan ənənəvi qurumla yeni dünyagörüşünü formalaşdırmaq və müstəqil Azərbaycanın milli ideyasını ifadə edə biləcək yeni fəlsəfi araşdırmaları təşkil etmək iqtidarında deyildi. Ona görə də Assosiasiyanın fəaliyyətinə əsasən mühafizəkar marksist dünyagörüşündən uzaq yeni düşüncəli mütəxəssislər cəlb olundu. AFSEA-nın fəaliyyət istiqamətləri içə-

risində ilk növbədə elmi konfranslar keçirilməsini, müntəzəm fəaliyyət göstərən fəlsəfə seminarlarının təşkilini, Azərbaycan fəlsəfi fikrini dünya miqyasına çatdırmaq əzmində olan beynəlxalq elmi jurnalın çap olunmasını, görkəmli filosofların yubileylərinin qeyd olunmasını, ölkəmizdə fəlsəfi fikrin təbliği sahəsində səylərin səfərbər olunmasını və əlaqələndirilməsini, həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfi fikrinin bir sıra klassik nümunələrinin dilimizə tərcümə olunmasını, fəlsəfi disputların keçirilməsini və s. göstərə bilərik.

AFSEA yaradıldıqdan sonra onun təşəbbüsü ilə Azərbaycan fəlsəfi fikri Ümumdünya Fəlsəfə Konqreslərində mütəşəkkil şəkildə təmsil olunmağa başladı. 2003-cü ildə İstanbul, 2008-ci ildə Seul Konqresində Azərbaycan filosoflarının iştirakı təmin olunduqdan sonra, 2013-cü ildə Afinada keçiriləcək növbəti Konqresə hazırlıq işləri görülür. Bununla yanaşı, alimlərimizin bir sıra digər mötəbər konfranslarda və simpoziumlarda iştirakı da təmin olunmuşdur. Hər il keçirilən Ümumdünya Fenomenologiya Konqreslərində ölkəmizin filosofları 2003-cü ildən bəri iştirak etmiş və onların əsərləri fenomenologiya üzrə ən mötəbər jurnallarda çap olunmuşdur.

Filosoflarımız habelə üç ildən bir İtaliyanın paytaxtı Roma şəhərində keçirilən Beynəlxalq Metafizika Konqresində də müntəzəm surətdə iştirak etmişlər. AFSEA alimlərimizin bu və ya digər konkret mövzular üzrə keçirilən beynəlxalq konfranslara qatılmasına həmişə dəstək vermişdir. Lakin ölkəmizdə fəlsəfənin inkişafı təkcə alimlərimizin xarici ölkələrdə keçirilən konfranslarda iştirakı ilə təmin edilə bilməz. Bunun üçün Bakıda da mötəbər fəlsəfə konfranslarının keçirilməsinə böyük ehtiyac vardır. AFSEA bunu nəzərə alaraq Bakı şəhərində bir-neçə dəfə beynəlxalq fəlsəfi konfranslar təşkil etmişdir ki, bunların sırasında biz 2001-ci ildə AFSEA-nın Rusiya Fəlsəfə Cəmiyyəti və Türkiyənin Fəlsəfə Dərnəyi ilə birgə keçirdiyi simpoziumu, 2004-cü ildə Ş.Y.Sührəvərdinin 850-illiyinə həsr olunmuş beynəlxalq konfransı, 2008-ci ildə Türk Dünyası filosoflarının Beynəlxalq Konfransı xüsusi qeyd edə bilərik.

AFSEA-nın fəaliyyət istiqamətləri içərisində ən mühüm olanlardan biri fəlsəfi nəşrlərdir. Bu sırada 2003-cü ildən nəşr olunmağa başlayan “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalının xüsusi yeri vardır. Bu jurnal ictimai elmlər sahəsində Azərbaycanda ilk dəfə olaraq beynəlxalq miqyasda tanın-

maqla yanaşı, beynəlxalq “The *Philosopher's Index*” referativ fəlsəfə jurnalında təmsil olunmaq hüququ da qazanmışdır. Jurnalda nəşr olunan məqalələrin xülasəsi ABŞ-da ingilis dilində çap olunub bütün dünyanın qabaqcıl elm mərkəzlərinə göndərilir.

2002-ci ildən başlayaraq hər il noyabr ayının üçüncü cümə axşamı YUNESKO xətti ilə elan olunmuş Beynəlxalq Fəlsəfə günü qeyd olunur və Azərbaycanda fəlsəfi fikrin təbliği ilə əlaqədar vəziyyət nəzərdən keçirilir.

Azərbaycanın ictimai həyatında fəlsəfəyə ehtiyac getdikcə artır və onun əlamətlərindən biri də ictimai-siyasi və iqtisadi inkişafın getdikcə daha çox dərəcədə uzunmüddətli proqramlar əsasında həyata keçirilməsi və bu proqramların elmi-nəzəri və fəlsəfi təməllərə söykənməsidir. Prezidentin İcra Aparatının rəhbəri, AFSEA-nın Prezidenti, fəlsəfə elmləri doktoru, akademik Ramiz Mehdiyevin yeni dövrün milli-fəlsəfi fikrinin formalaşdırılmasına bilavasitə rəhbərlik etməsi, aktual fəlsəfi problemlər üzrə tədqiqatlar aparması və fəlsəfə sahəsində çalışan elm adamlarının fəaliyyətini milli dövlətçiliyin aktual problemləri istiqamətinə yönəltmək təşəbbüsləri artıq öz bəhrəsini verməkdədir. Akademik R.Mehdiyevin ölkəmizdə demokratikləşmənin fəlsəfi əsasları, dövlət quruculuğu fəlsəfəsi, mədəniyyətlərarası dialoq, tolerantlıq, milli ideya və s. mövzularda apardığı tədqiqatlar ölkəmizdə fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrin bu istiqamətdə inkişafı üçün oriyentir rolunu oynayır. AFSEA və onun müvafiq qurumları da bu ideyaların müzakirəsi və təbliği sahəsində geniş miqyaslı fəaliyyət aparmışdır.

Azərbaycan Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər Assosiasiyası (AFSEA) ayrı-ayrı ali məktəblərdə və tədqiqat institutlarında çox vaxt bir-birilə əlaqəsiz şəkildə fəaliyyət göstərən fəlsəfə tədqiqatçılarının fəaliyyətini əlaqələndirmək və təşkil etmək, onların elmi araşdırmalarını çağdaş dövlət quruculuğu problemlərinə yönəltmək, habelə bu sahədəki elmi tədqiqat işlərinə şərait yaratmaq məqsədini daşıyır.

AFSEA filosof-alimlərimizin 2000, 2003 və 2006-cı illərdə Romada keçirilmiş Beynəlxalq Metafizika Konfranslarında, 2003-cü ildə İstanbulda, 2008-ci ildə Seulda keçirilmiş Ümumdünya Fəlsəfə Konqreslərinin fəaliyyətində fəal iştirakını təmin etmək üçün ciddi təşkilati iş aparmışdır. Bakıda Rusiya və Türkiyə Fəlsəfə Cəmiyyətləri rəhbərlərinin iştirakı ilə beynəlxalq

konfrans keçirilmiş və Azərbaycanda fəlsəfi tədqiqatların qonşu ölkələrlə əlaqəli şəkildə həyata keçirilməsi üçün zəmin hazırlanmışdır.

Akademik Ramiz Mehdiyevin rəhbərliyi ilə AFSEA-nın həyata keçirdiyi ən mühüm işlərdən biri də müstəqil Azərbaycanda ilk dəfə fəlsəfə jurnalının nəşr olunmasıdır. Elmi jurnal olmadan elmi fəaliyyətin səmərəli təşkili mümkün deyil. «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər» jurnalının 8 il ərzindəki fəaliyyəti alimlərimizin Azərbaycanın çağdaş ictimai-siyasi gerçəkliyi ilə bağlı ciddi tədqiqatlar üzərində çalışdığını göstərir.

AFSEA habelə görkəmli filosofların yubileylərini təşkil etməklə elmi ictimaiyyətin diqqətini bir daha fəlsəfi problematikaya yönəlmiş oldu. C.-P.Sartrın və K.Popperin 100, Feyerbaxın 200, Con Lokkun 300, C.Ruminin 800, Ş.Y.Sührəvərdinin 850 illik yubileyləri böyük təntənə ilə qeyd edildi. Cübran Xəlil Cübranın 125, Heydər Hüseynovun və Merlo-Pontinin 100 illik yubileyləri münasibəti ilə tədqiqat işləri aparılmış və jurnal səhifələrində işıqlandırılmışdır.

İ.Kanta həsr olunmuş beynəlxalq konfransda bir neçə ölkənin nümayəndələrinin iştirak etməsi bu sahədə tədqiqatların əlaqələndirilməsinə imkan yaratdı. Akademik Ramiz Mehdiyevin rəhbərliyi və təşkilatçılığı ilə jurnal həm də bir tədqiqat mərkəzinə çevrilmiş, jurnalın müvafiq rubrikalarında xarici ölkələrdəki nəşrlərin qısa xülasəsi verilmiş, həmin ölkələrdə fəlsəfi fikrin inkişafı və yönü ilə əlaqədar məlumatlar dərc olunmuş, Rusiyada və Türkiyədə çap olunan fəlsəfə jurnalları ilə əməkdaşlıq təmin edilmişdir.

Jurnal elmi-nəzəri səciyyə daşısa da, ölkəmizdə gedən proseslərə biganə qalmamış, müstəqil dövlət quruculuğunun, sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi dirçəlişin ideya əsasları da işıqlandırılmışdır. Xüsusilə müasir Azərbaycan dövlətinin memarı və beynəlxalq miqyasda gedən siyasi proseslərin böyük bilicisi Heydər Əliyevin fəaliyyətinin ideya-siyasi və fəlsəfi müstəvidə dəyərləndirilməsinə geniş yer verilmişdir. Onun ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi irsinin öyrənilməsi sahəsindəki tədqiqatların mütəşəkkil xarakter alması üçün Ramiz Mehdiyevin təşəbbüsü ilə AFSEA-nın nəzdində yeni elmi tədqiqat mərkəzinin – Əliyevşünaslıq İnstitutunun yaradılması xüsusi əhəmiyyətə malikdir. İnstitut Heydər Əliyevin fəlsəfi fikirlərinin, ictimai-siyasi görüşlərinin elmi-nəzəri səpkidə araşdırılması istiqamətində ciddi fəaliyyət

aparır. Heydər Əliyevin 80 illik yubileyinə həsr olunmuş Ümumrespublika Elmi-Fəlsəfi Konfransında Əliyevşünaslıq İnstitutunda aparılan araşdırmaların bir qismi elmi ictimaiyyətin diqqətinə çatdırılmış və orada irəli sürülən bir sıra ideyalar sonrakı elmi tədqiqatların predmetinə çevrilmişdir. O vaxtdan bəri bu sahədə aparılan tədqiqatlar Heydər Əliyevin elmi-nəzəri irsini öyrənmək miqyasından kənara çıxaraq, bütövlükdə yeni Azərbaycanda dövlət quruculuğunun elmi-fəlsəfi əsaslarının öyrənilməsini də əhatə edir.

Müstəqil Azərbaycan dövlətinin çağdaş ideoloji kursunun müəyyənləşdirilməsində milli fikir tarixinin rolunu nəzərə alaraq fəlsəfə tarixi sahəsindəki tədqiqatlara geniş yer verilmiş, Azərbaycan filosoflarının təlimləri müasir Avropa fəlsəfi fikri kontekstində nəzərdən keçirilmişdir.

Akademik Ramiz Mehdiyevin təşəbbüsü ilə indiyədək Azərbaycan dilində işıq üzü görməmiş bir sıra klassik nümunələr tərcümə olunaraq jurnalın müvafiq rubrikasında dərc edilmişdir. “Dhammapada”, Ş.Y.Sührəvərdinin “Hikmət əl-İşraq”, Məhəmməd İqbalın “İslamda dini düşüncənin rekonstruksiyası”, Əbdüs-Səlamın “İslam və elm”, Cübran Xəlil Cübranın “Peyğəmbər” əsərlərinin, Əbdülkərim Cili, Molla Sədra, Cəmaləddin Əfqani, Bertran Rassel, Karl Yaspers, Toşihiko İzutsu, Hilmi Ziya Ülkən, Taha Cabir Əlvani və s.-in, habelə bir çox müasir Qərb, rus və türk filosoflarının əsərlərindən parçalar tərcümə edilmişdir. AFSEA-nın nəşr etdiyi “Fəlsəfə və Sosial-siyasi elmlər” jurnalı *Tərcümələr* rubrikasında artıq 9-cu ildir ki, müntəzəm olaraq fəlsəfə klassiklərindən seçmələr çap edir.

Son illərdə AFSEA-nın İnternet sahifəsi olan “Fəlsəfə dünyası” saytı yaradılmışdır ki, fəlsəfi maarifçilik və gənclərin fəlsəfi tədqiqatlara cəlb edilməsi sahəsində bu saytın böyük rolu vardır. Xüsusilə “Fəlsəfi diskurslar” və onun qaliblərinin mükafatlandırılması mərasimləri, aktual fəlsəfi problemlər üzrə qoyulan sualların seminarda müzakirəsi gənclərin diqqətinin fəlsəfi problematikaya yönəldilməsi və onlarda mücərrəd düşüncə qabiliyyətinin inkişaf etdirilməsi üçün böyük əhəmiyyətə malikdir. Peşəkar fəlsəfə mütəxəssislərinin də müzakirə və disputlara ehtiyacını nəzərə alaraq AFSEA müntəzəm surətdə fəlsəfə seminarları keçirir və yeni çıxan kitabların müzakirələrini təşkil edir.

Sadalandan bu işlər ictimai əsaslarla işləyən bir təşkilatın imkanlarını tam əhatə etməsə də, onillik fəaliyyət barədə müəyyən bir təsəvvür yaradır. Amma nəzərə alınsa ki, ölkəmizdə fəlsəfənin nüfuzunun bərpa edilməsi üçün hələ çox işlər görülməlidir, AFSEA bundan sonrakı fəaliyyətini daha məqsədyönlü surətdə həyata keçirməli və bu işdə beynəlxalq fəlsəfə ictimaiyyətinin dəstəyini qazanmalıdır.

AFSEA-nın rəhbərliyi qurumun bütün üzvlərini və ölkəmizin bütün fəlsəfəsevərlərini yubiley münasibətilə təbrik edir, onlara yeni-yeni fəlsəfi axtarışlar və tapıntılar arzulayır.

DAVID HUME (1711-2011) – 300

David Yum (ing. *David Hume*) – ingilis-şotland filosofu, empirizm və aqnostisizmin nümayəndəsi, ingilis maarifçiliyinin ən məşhur xadimlərindən biridir. O, 1711-ci ildə Şotlandiyanın Edinburq şəhərində bir hüquqşünas ailəsində anadan olmuşdur. Yum Edinburq universitetində mükəmməl təhsil almış, İngiltərənin Avropadakı diplomatik missiyalarında işləmişdir. Fəlsəfi fəaliyyətə Yum “İnsan təbiəti haqqında traktat”ın ilk iki hissəsini nəşr etməklə 1739-cu ildə başlamışdır. Bir ildən sonra traktatın ikinci hissəsi işıq üzü görmüşdür. Sonralar Yum bu ideyaların üzərində işləmiş və “İnsan idrakı haqqında” adı altında ayrıca bir kitab da nəşr etmişdir. Bir çox əsərin, o cümlədən, 8 cildlik “İngiltərə tarixi”nin müəllifidir.



D.Yumun həyatında ən parlaq və məhsuldar dövr onun Şotlandiyanın Milli Kitabxanasında çalışdığı dövrdür. Belə ki, az maaş almasına baxmayaraq kitabların içərisində olmaq ona bir sıra gələcək əsərləri üçün material toplamaq imkanı vermişdi.

D.Yum Azərbaycan oxucusuna M.F.Axundovun təqdimatında səbəbiyyət təliminin və marksizm fəlsəfəsinin təqdimatında aqnostisizmin görkəmli nümayəndəsi kimi bəllidir. “Yum aqnostisizmi” dedikdə, duyğuların əsasında nəyin dayanması məsələsinin atılması və ya idrak üçün əlçatmaz olması başa düşülür.

Yeni Dövr fəlsəfəsinin Yum mərhələsi

S.Xəlilov

D.Hume (Yum) və ingilis fəlsəfəsi

Bir çox bioqraflar D.Yumu Şotlandiya filosofu kimi təqdim edirlər. Bu yəqin onun Edinburq şəhərində doğulması və etnik mənşəyi ilə əlaqədardır. Lakin D.Yum həmin şəxsiyyətlərdən biridir ki, o, etnik sərhədləri keçərək bütövlükdə ingilisdilli fəlsəfəni təmsil edənlərdən və bəlkə də gələcəkdə *ingilisdilli dünya* kimi tanınan bir siyasi, coğrafi-iqtisadi və mədəni-mənəvi məkanın təməlini, ideya əsaslarını qoyanlardan biridir. Biz, əlbəttə, nə F.Bekon, T.Hobbs, C.Berkli və C.Lokkun, nə də D.Yumun simasında bir ingilis millətçisi və ingilis milli kimliyinin ideoloqunu axtarmırıq. Və bu fikirləri söyləyərkən heç də təkcə D.Yumun səkkiz cildlik “İngiltərə tarixi”nin müəllifi olduğuna işarə etmirik. Əslində bütün dönüş C.Berkliyə D.Yuma keçid mərhələsində baş verir. Yəni dini düşüncənin hakim kəsildiyi bir fikir mühitindən dövlətçilik təfəkkürünə və deməli, həm də milli təfəkkürə keçidi şərtləndirən bir dövr onun ideya-fəlsəfi əsaslarının hazırlanması kimi məsul bir missiya T.Hobbsdən sonra bu sahədə ən böyük addımlardan birini atan D.Yumun adı ilə də bağlıdır.

Biz ona görə D.Yum şəxsiyyətini önə çəkirik ki, o harada isə T.Hobbs və C.Lokkun materialist təlimi ilə C.Berklinin subyektiv idealizmi arasında orta, barışdırıcı bir mövqe tutur və o dövrlük ingilis düşüncəsini öz qütblərində deyil, qütblər arasındakı geniş yolda təqdim etməyə çalışır. İ.S.Narskinin də qeyd etdiyi kimi, əgər maddi substansiyanın tənqidində Yum xeyli dərəcədə Berkliyə istinad edirdisə, mənəvi-ruhani substansiyanın tənqidində

o daha çox Lokkun mövqeyini davam etdirirdi.¹

Hər bir mütəfəkkir həm də öz dövrünün ab-havasını ifadə edir. Bu mənada Yum fenomeninin ictimai-siyasi kontekstini necə təsəvvür etmək olar?

1688-ci ildə İngiltərədə burjua inqilabından sonra artıq yeni bir dünya-görüşü formalaşırdı ki, onun da yetirmələri arasında D.Yum öz xüsusi çəkisi, sanbalı ilə seçilirdi. Həmin dövrdə yaşamasına baxmayaraq, C.Berklini inqilabın törəməsi hesab etmək düzgün olmazdı, hərçənd onun fəlsəfəsində də dolayısı ilə yeni düşüncənin çox uzaqlardan başlayan bir əks-sədasını tapmaq mümkündür. Əslində, Berkli yeni düşüncənin özü yox, bu düşüncənin formalaşmasına təkan verən, keçmişin yeni dövrdəki ümumiləşmiş təmsali rolunda çıxış edə biləcək tərəf-müqabil olmaqla dialoqa yol açan və bununla da həm də pozitiv rol oynayan böyük düşüncə sahibi idi. Burjua inqilabını bu inqilabdan öncə görən, ona yol açan, bir növ ideya əsaslarını işləyib hazırlayanlar isə T.Hobbs və C.Lokk sayıla bilər. F.Bekon isə sosial inqilabdan xeyli öncə düşüncə tərzindəki inqilabın təməlini qoyanlardan biri idi. Əslində, proseslərin gedişini qısaca belə təsvir etmək olar.

İctimai gerçəklikdə yeni həyat rüşeymləri dini fanatizmdən uzaq, materialist düşüncənin formalaşması üçün bir şərt oldu. Nəticədə F.Bekon və T.Hobbsun materialist dünyagörüşünə əsaslanan empirik fəlsəfəsi yarandı. Bu fəlsəfə yeni cəmiyyətin strukturlaşması və siyasi cəhətdən təşkilatlanması üçün ideya əsası rolunu oynadı. Cəmiyyətdəki iqtisadi proseslər və düşüncə tərzindəki təkamül siyasi müstəvidə çevriliş yaratdıqdan sonra, artıq yeni cəmiyyətin stabilləşməsi və inqilabi əhval-ruhiyyənin səngiməsi üçün vacib olan kontrideya və nəhayət qütbləri bərabərdirən daha universal bir təlimə ehtiyac yaranır. Bax bu mənada inqilabdan sonra əvvəlcə Berkli fəlsəfəsinin, sonra isə Yum fəlsəfəsinin meydana gəlməsi qanunauyğun hal hesab oluna bilər. Hegel triadasından çıxış etsək, burada Bekon, Hobbs və Lokk bir tezis kimi götürülsə, Berkli – antitezis, Yum isə sintez mərhələsi kimi dəyərləndirilə bilər.

¹ *И.С.Нарский. Давид Юм и его философия // Д.Юм. Сочинения в 2-х томах. Т.1, М., Мысль, 1966, с. 41.*

İdrak və dəyərləndirmə

Yum fəlsəfəsi epistemoloji aspektdə baxıldıqda, aqnostisizm kimi qəbul olunur. Əgər Bekon, Hobbs və Lokk ictimai gerçəklik və siyasi üstqurum arasında fərqi görür və bunu ön plana çəkirdilərsə, onların məhz bu gerçəklikdən, obyektiv reallıqdan çıxış etmələri və üstqurumun buna uyğunlaşdırılması tələbini qeyri-aşkar şəkildə ifadə edən materializmdən çıxış edirdilərsə, inqilabdan sonrakı dövrdə bu ziddiyyət aktuallığını itirir və insanın duyub-gördüklərinin arxasında hansı isə daha fundamental bir təməl axtarışına ehtiyac qalmır. Metafizik axtarışlar, mahiyyəti hadisədən ayırmaq, təməl prinsipləri, ilk səbəbləri duyğularımızla bizə bəlli olanlardan ayırmaq, insanın bilavasitə yaşadığı həyatı qoyub daha dərin köklərə getmək və bununla da hissi dünyanın, yaşantıların arxasına keçmək yeni başlanmış dünyanın daha marağında olmur. Yaşadığı dünya insanı qane edir və o, ancaq bu yaşantıları, öz hissi təcrübəsini nəzərə almaqla kifayətlənmək istəyir. Bax, bu idi Yum aqnostisizminin pərdəarxası motivləri, onu şərtləndirən ictimai-siyasi fon!

Əslində hər bir dəyərləndirmənin əsasında həm də dərkətmə dayanır. Sanki əvvəl bildiklərimiz sonra gördüklərimiz üçün meyar, ölçü vahidinə çevrilir.

D.Yum dünyanın dərkini mümkün hesab etmədiyinə görə, meyar olaraq insanın, subyektin xeyir-şərini, gəlir-çıxarını götürür.

Platon fəlsəfəsində *xeyir* həm də *varlıqdır*, yaxud *varlıq – xeyirdir*. D.Yum fəlsəfəsində *xeyirə* münasib kimi *varlığa* münasibət də, subyektiv planda həll olunur. Yəni əgər xeyir-şərin meyarı insan özüdürsə, deməli, varlıq-yoxluğun da meyarı insan özüdür. Yumun fikrinə görə, əxlaqi dəyərləndirmələr, meyarlar həqiqi və yalan olmur; onlar da insanların baxışları, əməlləri kimi, sadəcə “göz qabağındadır” və bu mənada gerçəkdirlər. D.Yuma görə, nəyin *xeyir*, nəyin *şər* olması onun bizə xoş və ya bəd təsir etməsilə müəyyənləşir.

Bir çox fəlsəfələrdə koqnitiv duyğulardan və idrak prosesindən ayrıca insanın müsbət və mənfi emosiyalarından, həz və izzirabından isə ayrıca bəhs edirlər. Və bunlardan birincilər qnoseologiyaya, ikincilər isə praktik

fəlsəfəyə, etikaya və ya dəyərlər təliminə aid edilir. Lakin fəlsəfi təlimin bütövlüyünün təmin olunması üçün bu iki sfera təməldə eyni prinsiplərə söykənməlidir. Bu baxımdan da, Yumun təlimi vahid, bütöv bir təlimdir. Onun üçün insan nəyi görürsə, nəyi duyursa, varlıq da ondan ibarətdir. Eləcə də hansı hissləri keçirirsə, onlar insanın başqa müstəvidə varlığını təsbit edir. Öz təlimini epistemologiya – koqnitiv duyğular və həqiqət meyarları üzərində quran pozitivizm üçün varlıq, mövcudluq bir şeydir, öz təlimini insanın hissi yaşantıları, həzz və izzirabları üzərində quran ekzistensialistlər üçün varlıq, mövcudluq başqa bir şeydir. Lakin hər ikisinin təməl prinsipləri Yum aqnostisizmidir, başqa sözlə desək, D.Yum təlimi bu fəlsəfi cərəyanları rüşeym halında özündə saxlayırdı.

Təəssürat və ideya

Bizim təəssüratlar necə və nədən yaranır, bu bir məsələdir. Başqa bir məsələ isə, biz öz təəssüratlarımızı necə saxlayır və necə ifadə edirik, – məsələsidir.

Təəssüratı elə təəssürat formasında, üzərində heç bir əməliyyat aparmadan, olduğu kimi yadda saxlamaq çox çətindir. Onu ifadə etmək isə, ikiqat çətindir.

Əvvəla, təəssürat sonsuz dərəcədə zəngin olur. O, reallığın özüdür. Onu yaradan, şərtləndirən, stimullaşdıran mənbə ilə kontakt kəsildikdən sonra, təəssürat iki formada öz-özünə saxlanılır. Birincisi, hissi təsəvvür və ya xatirə formasında. İkincisi, bizim əhvalımızda məqam kimi, dəyərləndirmə kimi, yəni tonusun qalxması, müsbət və ya mənfi aura, xoş və ya bəd ovqat kimi...

Bəzi hallarda biz təəssüratın özünü deyil, onun bizdə yaratdığı halı, vəziyyəti, ümumi psixik durumu “yadda saxlayırıq”, yəni əslində biz yadda saxlamırıq, o özü bizim hissi yaddaşımızda iz buraxır. Lakin təəssüratın özü müəyyən bir məzmun daşıyıcısıdır. Burada bizim münasibətimizdən asılı olmayaraq bizə təsir edən tərəfin obyektiv cəhətləri də öz ifadəsini tapır. Bu cəhətləri biz çox vaxt olduğu kimi, yəni hissiyyat formasında deyil, həmin andakı əqli imkanlarımızla ümumiləşdirib sözlərlə ifadə edir və məhz söz şəklində, simvollaşmış halda yadda saxlayırıq.

Hər bir insanın öz dünyası var. Amma əksər hallarda bu “öz”lərin bir o qədər də öz olmadığı aşkara çıxır. Yəni insanların çoxunun “öz dünyaları” həddən artıq məhdud olduğundan (yəni özlərinin ancaq kiçik komaları olur) onu başqalarının köməyi ilə *genişləndirirlər*. (Bir az bundan, bir az ondan borc alıb tikmək kimi), amma *koma* hər halda olur. Bu – instinktlər əsasında qurulan evdir, dünyadır. Adamın *öz* istəkləri – bədənin istəkləri başqa sözlə instinkt səviyyədə istəklər əsasən üst-üstə düşür və adamlara sanki hansısa firmadan standart komalar bağışlanmışdır. Amma kiçik bir dünyası olan şəxslər böyük bir imarəti, sarayı nəyin hesabına qururlar: yenə oğurluq mal-la imarət quranlar əksəriyyət təşkil edir. Onlar bu imarətləri daşdan, beton-dan, mərmərdən düzəldirlər. Onların binasının maddi tərəfi olur, mənəvi məzmunu olmur. Etiketlər, formal mədəniyyət, hətta bilik sonradan, başqa-larının köməyi ilə əldə edilə bilər, amma bu cür qurulmuş dünya yenə də ruhsuz qalacaqdır.

İnsanların hamısına təbiətən (kortəbii halda) verilmiş üç başlanğıc var:

1. Instinkt
2. Duyğu qabiliyyəti – qavramaq
3. Məntiq; məntiqi düşüncə qabiliyyəti

Düzdür bunlar da kimdə isə çox inkişaf edib, kimdə isə az – amma var; Potensial halda var və onu təlimlə, tərbiyə ilə, məşqlə (başqalarının kö-məyi ilə) inkişaf etdirmək mümkündür. Əgər insanlar hamısı bu təməl qabi-liyyətlərə və prinsiplərə potensial halda malik olmasaydılar, hamını birləş-dirən, eyniləşdirən ümumi əsaslar olmasaydı cəmiyyət formalaşa bilməzdi.

Hissi təcrübənin, təəssüratların anlayışlar və sözlərlə ifadə olunması əslində bir məzmunun yeni məkana, yeni dilə, yeni simvolikalara transfer olunması kimi mürəkkəb bir əməliyyatdır. D.Yum idrakın əsas işi kimi məhz bu əməliyyatı nəzərdə tutur. Yəni söhbət hissi təcrübəyə qədərki mərhələdən yox, bu təcrübə ilə onun məntiqi tərtibatı arasındakı məsafədən gedir: idrak dediyimiz məhz bu transferin mexanizmlərindən ibarətdir.

Hissi fakt insan əqlinin vasitəsi ilə ideya faktına çevrilir.

İdeya anlayışı müxtəlif dövrlərdə müxtəlif filosoflar tərəfindən müxtəlif mənalarda işlənmişdir.

Platondan yox, Lokkdan yox, Yumdan başlayaq.

“Bütün ideyalar təəssürlərdən kopiyalanmışdır”.¹ Yum üçün canlı olan həyatın rəngarəngliyini, ruhunu özündə əks etdirən məhz təəssürətdir. Təəssürat cismani dünyadan (və ya hansı isə məchul bir dünyadan) bizə açılan pəncərədir. Dünya öz sözünü təəssürat vasitəsilə çatdırır. (Bəs bizdən dünyaya açılan pəncərə varmı və nədən ibarətdir?)

Lakin biz çoxlu sayda müxtəlif təəssüratların qarışığında itib-batmırıq. Və ya itib-batmamaq üçün bu təəssüratları qaydaya salırıq. Onlardan bir dünya obrazı yaradırıq və bu, bizim dünya olur. Və biz belə hesab edirik ki, həmin məchul dünya əslində elə *bizim dünyamızdır*. Amma halbuki *bizim dünya* artıq quraşdırılmış, konstruksiya olunmuş, hissələrinə ayrılaraq yenidən birləşdirilmiş və sanki müəyyən bir dillə yenidən yazılmış bir dünyadır. Simvollardan ibarət bir dünyadır.

Bizim dünya – bizim quraşdırdığımız dünyanın elementləri bütöv lövhələr, mənzərələr, fenomenlər olmayıb, ideyalardan ibarətdir. İdeyalar *bizim dünyanın* elementləridir (atomlarıdır). Hər şey onlardan quraşdırılır. Müəyyən növ cisimlər vahid bir ideya ilə işarə olunur. Onların böyük və ya kiçik olması sadəcə kəmiyyət məsələsidir. İdeyanın ölçüsü olmur. İdeya zaman-məkan kontinuumunun fəvqündədir. Sadəcə biz dünyanı quraşdırarkən nisbilikləri nəzərə alır və eyni bir ideyanı böyük və ya kiçik formatda kopyalayırıq. Daha dəqiq desək, sanki standart ideyanın proyeksiyaları müxtəlif ölçülərdə olur.

Məkan və zaman da *bizim dünya* quraşdırılarkən ortaya çıxır, yəni bizim düşüncənin məhsuludur. İdeyalar dünyasından müxtəlif proyeksiyalar halında cismani dünyanın mənzərəsi yaradılır. Lakin bu mənzərələr tez-tez aktuallığını itirir və yenisi ilə əvəz olunur.

Məntiq *bizim* ideyalardan quraşdırdığımız *dünyanın* prinsipləridir. Lakin bu dünyanın müəyyən hissələrini biz sadəcə ideyalardan quraşdırmayıb elə təəssürat halında da canlandıra bilirik. Bu bizim yaxın ətrafımız olur. Ətrafla əlaqə kəsilmə kimi, təəssürat dünyası ölür. Və ya yeni bir təəssüratla əvəzlənir. Kino lenti kimi mənzərələr bir-birini əvəz edir. Yerdə qalan bütün

¹ Д.Юм. Сочинения в 2-х томах. Т.1, М., Мысль, 1966, с. 271.

dünya isə ancaq ideyalar şəklində mövcud olur.

Bu – Platonun ideyalar dünyası deyil. Platonda söhbət bizdən asılı olmadan mövcud olan ideyalardan, ilkin ideyalaradan gedir. *Bizim dünya* bizim ideyalardan yaradılmışdır, amma bizdən asılı olmayan, bizim olmayan ilkin dünya – mütləq ideyalar dünyası da vardır.

Bəlkə bizdə təəssüratları yaradan cismani dünya yox, məhz həmin ilkin dünya – ideyalar dünyasıdır? Zətən Platon belə hesab edirdi. Biz həmin dünyanın kölgələrindən (təəssüratlarından) yenidən həmin dünyanı düzəltməyə, quraşdırmağa çalışırıq.

D.Yum fəlsəfə tarixində həm də səbəbiyyət əlaqəsini Yeni Dövrə bir də aktuallaşdıran, gündəmə gətirən bir filosof kimi tanınır. Təsədüfi deyil ki, Azərbaycan mütəfəkkiri M.F.Axundov özünün səbəbiyyət haqqında məqaləsini “İngilis həkimi Yuma cavab” adlandırmışdır. Həmin məqalədə Axundov yazır: “Hər varlığa bir səbəb lazımdır, çünki heç bir varlıq öz-özünə vücuda gələ bilməz. O halda bir varlıq olan bu kainat da var ola bilmək üçün bir səbəbə möhtacdır ki, bu səbəb onun yaradanıdır.”¹ Daha sonra Axundov bu məsələni “səbəbiyyət əlaqələrinin silsilə davamı” və “ilk səbəb” problemlərinin qoyuluşu və təhlili ilə davam etdirir.

M.F.Axundovun bu kiçik həcmli əsəri əslində başqa bir baxımdan da xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Çünki burada Azərbaycan fəlsəfi fikrində ilk dəfə olaraq Yeni Dövr Qərb filosofunun əsərinə münasibət bildirilir. Digər tərəfdən, səbəbiyyət probleminin bizə də məhz D.Yumun adı ilə gəlib çatması sonuncunun bu sahədə kifayət qədər məşhur olduğuna dəlalət edir.

¹ M.F.Axundov. Bədii və fəlsəfi əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1987, s. 303.

A.N. UAYTHED (1861-2011) – 150

Həyatı və yaradıcılığı

Uaythed Alfred Nort (15 fevral 1861-ci il, Ramsheyt, Böyük Britaniya - 30 dekabr 1947-ci il, Kembric, Massaçusets ştatı, ABŞ) – ingilis-amerikan riyaziyyatçısı, məntiqçisi və filosofu, metafizikanın orqanizmik sisteminin banisidir. Keşis ailəsində doğulan Uaythed 1880-cı ildə Kembric universitetinin Triniti kollecini bitirmiş, 1884-cü ildən bu kollecin riyaziyyat müəllimi, 1911-ci ildən 1923-cü illərədək isə Universitet kollecində və elm və texnologiya İmperial kollecində (London) tətbiqi riyaziyyat professoru vəzifəsində fəaliyyət göstərmişdir. 1924-cü ildə Uaythed Harvard Universitetinə (ABŞ) fəlsəfə professoru vəzifəsinə dəvət almış, bu vəzifəni 1937-ci ilə qədər tutmuşdu. Uaythedin keçdiyi fəlsəfi yolu iki dövrə – ingilis və amerikan dövrlərinə ayırmaq olar. İngiltərədə Uaythed əsasən riyaziyyat, məntiq, fizika ilə məşğul olmuşdu. Öz şagirdi B.Rassel ilə birlikdə o, riyaziyyatın fundamental anlayış və prinsiplərinin formal məntiqdən çıxarılmasından bəhs edən “Principia Mathematica” adlı əsəri hazırlamışdır. Bu əsər XX əsrdə riyazi məntiqin inkişafına güclü təkan vermişdir. I dünya müharibəsinin sonuna yaxın Uaythed özü üçün yeni olan bir sahəyə – təbiət fəlsəfəsinə və dünyanın fiziki mənzərəsinin işlənilib-hazırlanması məsələlərinə üz tutdu. “Təbiətin dərk prinsipləri” və “Təbiət anlayışı” əsərlərində o, Britaniya empirik ənənələrinə



sadiq qalaraq heç bir metafizik mühakimələri qəbul etmədən təbiəti hissi təcrübədə müşahidə olunan hadisələr kimi şərh edirdi. Onun tənqid obyektı “təbiətin ikiqat artırılması”, yəni bilavasitə təcrübədə (rəngdə, səslərdə və s.) verilən təbiətlə kauzal, yəni elmin mücərrəd anlayışlarla (atomlar, hərəkətdə olan hissəciklər və s.) təsvir olunan təbiətin bir-birindən fərqləndirilməsi idi. Bu səhvin köklərini o, ilkin mahiyyətlər keyfiyyətində ölçüsüz nöqtələrdən ibarət olan məkanın, sürəksiz məqamlardan ibarət olan zamanın və nöqtəli kütlədən ibarət olan materiyanın götürülməsində görürdü. Uaythedə görə, təbiət elmi təcrübənin kauzal mənbələri haqqında mücərrəd mühakimələr yürütməyib sadəcə onun məzmununun izahını verməlidir; onun fikirlərinə görə, mücərrəd obyektləri hissi məlumatlar terminləri ilə təyin etmək lazımdır.

Uaythedin fəlsəfəsi çox vaxt Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsinin meydana gəlməsi ilə fiziki məkan haqqında təsəvvürlərdə baş vermiş inqilaba reaksiya kimi qiymətləndirilir. “Nisbilik prinsipi” əsərində o, obyekti tək, fərdi və qeydə alınmış bir hadisə kimi deyil, obyektin olduğu axındakı bütün hadisələrin modifikasiyası kimi nəzərdən keçirməyi təklif etdi. Uaythed bu qənaətə gəlmişdi ki, fizikada fiziki anlayışların dağılması fəlsəfi dilin əsaslı şəkildə dəyişdirilməsini, yeni anlayışların tətbiq edilməsini tələb edir. Nisbilik nəzəriyyəsinin relyativist nəticələrini qəbul edən Uaythed bununla belə biliyin təbiəti haqqında ümumrəlyativist qənaətlərə gəlmirdi. Onun fəlsəfəsi tamamilə əks məqsədi – yəni təcrübədə biliyin özülünün, dünyanın möhkəm ontoloji strukturunun olduğunu və intellektin onu dərk etməyə qadir olduğunu sübuta yetirmək məqsədini güdürdü.

Uaythedin ABŞ-a getməsi onun metafizik-kosmoloji problemlərə marağının artması ilə bağlı olmuşdur. 1920-30-cu illərdə Kembriçdə analitik fəlsəfə qərarlaşmaqda, mədəniyyət təbii-elmi və humanitar növlərə ayrılmaqda, Harvard universitetində isə spekulativ idealizm atmosferi hələ ki, qalmaqda idi. Uaythed XX əsr biliklərinin sintezi olan və dünya ilə biliyin, təbiətlə cəmiyyətin, insanla dünyanın, elmin, biliyin və dinin qarşı-qarşıya qoyulmasını aradan qaldıran fəlsəfi sistemi yaratmaq niyyətində idi. O, onun üçün yeni olan sahələrə – biologiyaya, psixologiyaya, incəsənətə, ədəbiyyata, siyasi nəzəriyyələrə, teologiyaya və dinə müraciət etmişdir. “Yaradıcılıqda din”, “Düşüncənin modusları”, “İdeyaların sərgüzəştləri” əsərləri də bütün bunların nə-

ticəsi olmuşdur. Artıq elmin fizikalist obrazından imtina etmiş Uaythed “Elm və müasir dünya” əsərində yazır: “Elm nə xalis fiziki olan, nə də xalis bioloji olan yeni bir aspekt almışdı. O, orqanizmləri öyrənməyə başlamışdır. Biologiya iri orqanizmləri, fizika isə kiçik orqanizmləri öyrənir”. “Orqanizm” dedikdə panpsixizm ruhunda şərh olunan elə bir akt nəzərdə tutulurdu ki, burada həm canlı, həm də “ölü” hesab olunan materiya, həm subyektiv, həm də obyektiv olan iştirak edirdi. Uaythed öz vəzifəsini mövcudatın orqanizmik xarakterinin, fiziki və psixinin vəhdətinin ifadəsi üçün mümkün qədər səmərəli olan çevik sxemləri, metod və anlayışları işləyib-hazırlamaqda görürdü.

1929-cu ildə Uaythed özünün əsas əsəri olan “Proses və reallıq. Kosmologiya oçerki”ni çap etdirir. Bu əsərdə o, reallığın Nyutondan gələn substansional və mexanistik mənzərələri əvəzinə, prosesual və keyfiyyət parametrlı mənzərəsini yaratmaq məqsədini qarşısında qoymuşdu. Bu vəzifəni o, spekulativ metod və “orqanizm fəlsəfəsi”nin yeni kateqoriyalarının köməyi ilə yerinə yetirmək niyyətində idi. Uaythed empirizmin əsas mühakiməsini, yəni təcrübənin əzəldən şərtləndirilməsi haqqında mühakiməsini qəbul edir. Uaythedın tədqiqat predmetini təbii və tarixi inkişaf proseslərindən çox təcrübənin prosesuallığını və keyfiyyətə spesifikliyini şərtləndirən rəngarəng və kəsişən vektorlar, o cümlədən hissələr, məqsədlər, dəyərlər təşkil edir. Reallığın ontoloji təsviri üçün Uaythed mürəkkəb kateqoriyalar sistemini yaradır. Bu sistemdə reallıq həm də qərarlaşma prosesində olan və hər biri zaman kontiniumunda yerləşən, kainatla birgə özünü reallaşdıran “duyan hadisələr” kimi göz önünə gəlir. Reallıq o mənada monistdir ki, o, fiziki və psixiyə bölünmür. Eyni zamanda reallıq həm də o plüraldır, çünki hadisələrin hər birində müxtəlif vektorlar kəsişir. “Aktual hadisələr” və ideal “əbədi obyektlər” kateqoriyalarının köməyi ilə Uaythed yeniliyi (emergensiyanı) və inkişafı dəyişkənliyin nisbi sabitliklə, davamlılığın diskretliklə, kəmiyyət dəyişikliklərinin keyfiyyət dəyişiklikləri ilə bir arada olması ilə izah edirdi. Subyekt-obyekt münasibətlərini neorealizm ruhunda izah edən Uaythed həqiqəti görünüşlə gerçəkliyin uzlaşması kimi səciyyələndirirdi. Uaythedə görə, ontologiyanın kateqoriyaları arasında əlaqəliliyi yalnız kainatda “öz daxili münasibətlərindən başqa bütün digər münasibətlərə qadağa qoyan” mahiyyətin mövcud olması haqqında mühakiməni qəbul etməklə təmin etmək

olar. Allah haqqında xristianlığın ənənəvi təsəvvürlərini rədd edən Uaythed bununla belə Allah anlayışını kosmoloji metafizikaya yeniliyin əzəli potensiallığı kimi daxil edir. Bu yenilik dünya ilə yaradıcı birgəiştirakda aktuallaşır. Allah həmçinin rasionallığın və biliyin başlıca təminatı kimi çıxış edir. Uaythed müasir sivilisasiyanın getdikcə daha dəqiq biliklər əldə etməyə can atmasının, analitik metodlardan istifadə etməsinin təhlükəli olduğunu qeyd edirdi. Uaythedə görə, sivilisasiyanın mütərəqqi inkişafı dəqiqliyə (müərrəd biliyə) can atan insanların nə dərəcədə metafiziki mühakiməni (“reallıq atomistik yox, prosessualdır” mühakiməsini) rəhbər tutmalarından, onların düşüncələrinin “ideyaların macəralarına” nə dərəcədə qatıla bilməsindən, ortodoksallığı aradan qaldırıb gerçəkliyin problemlərini yeni ideallar işığında nə dərəcədə qiymətləndirə bilməsindən asılıdır. Uaythed hesab edir ki, mexanistik və atomistikmi, yaxud orqanistik və prosessualmi dünyagörüşünün qəbul edilməsindən asılı olaraq bizim elm, sosial bilik, din və incəsənət arasındakı münasibətlər haqqında təsəvvürlərimiz və bu təsəvvürlərimizin sosial nəticələri müxtəlif olacaqdır.

Uaythedin “orqanizm fəlsəfəsi”nin əsas məqsədi maarifləndirmək, insanlara həyatın dərkində köməklik etməkdir. Con Dyui kimi, “Təhsilin məqsədləri və digər oçerklər” kitabında Uaythed də qeyd edir ki, təhsil prosesi hazır həqiqətlərin mənimsənilməsindən deyil, şagirdləri problemlərin həllinə cəlb etməkdən, təxəyyülü intensivləşdirməkdən ibarət olmalıdır. Uaythed təhsilin bir dəyər olduğunu, bu aspektin başlıca əhəmiyyət kəsb etdiyini və bu mənada istənilən təhsilin dini olduğunu vurğulayır. Şagirdlərin ən vacib bacarıqlarına Uaythed mühakimələrinin həm faktlarla, həm də idealla müqayisə edə bilməsini aid edir. Xeyir ideali kimi çıxış edən Allah ideyasına şagirdlər ilk növbədə yaradıcılıq yolu ilə gəlməlidirlər: onların yaradıcı özünü-realizəsinə mane olan ehkamçı dinlər həm dində, həm də təhsildə böyük maneədir.

Uaythedin fəlsəfəsində bu gün də müxtəlif cərəyan nümayəndələrinin müraciət etdikləri çoxlu yeni ideyalar var. O, ingilis-amerikan fikrində “proses-fəlsəfələri”nin qərarlaşmasına səbəb olmuşdur. “Proses-Allah”, “yaradıcı Allah” ideyaları sonralar bir sıra mütəfəkkirlərin (Con Uayld, P.Veys) yaradıcılığında inkişaf etdirilmişdir. Uaythedin xətti onun şagirdi, neoklassik

metafizikanın protestantizm variantının banisi Ç.Hartshorn, habelə “proses-teologiyanın” nümayəndələri Con Kobb, S.Oqden və D.Qriffinin yaradıcılığında davam etdirilmişdir.

A.N.Uaythed böyük riyaziyyatçı və elm fəlsəfəsi sahəsində görkəmli mütəxəssis olmaqla yanaşı, elm və din münasibətləri, Qərb sivilizasiyasının yaranması və inkişafı ilə əlaqədar bir sıra mühüm tədqiqatların da müəllifidir.*

* *A.N.Uaythedin həyatı və yaradıcılığı haqqında məlumat Dos.Dr. Lətafət Hümətova tərəfindən hazırlanmışdır.*

**Pozitivizmin fəlsəfəni elmləşdirmək cəhdi
və onun müasir təzahürləri**

Səlahəddin Xəlilov

Pozitivizm və pragmatizm Yeni Dövr Qərb düşüncə tərzinin məhsulu olub dünyaya konkret insanın maraqları prizmasından baxmağın bir-birinə yaxın olan müxtəlif formalarıdır. Necə ki, Qərb sivilizasiyasının təməlinə elm dayanır, Qərb dünyagörüşü və fəlsəfəsi də elmin, elmi düşüncənin güclü təsiri altındadır.

Yeni Dövrə fəlsəfənin inkişafı xüsusi elmlərin yaranması və inkişafı ilə paralel surətdə, bəzən hətta eyni məcrada həyata keçirdi. Yeni yaranan elm sahələri özünü dərk edə bilmədiyinə və öz missiyasını, təyinatını, funksiyasını müəyyənləşdirə bilmədiyinə görə, fəlsəfə bu işdə onlara yardımçı olurdu. Əslində indi də heç bir elm sahəsi özünüdərk səviyyəsinə qalxa bilmir, çünki onlar əslində tamın hissələridir və onların aqibəti tamın necə müəyyənləşdirilməsindən asılıdır. Lakin bu dövrdə fəlsəfəni elmlərdən ayırmaq vəzifəsi qarşıya qoyulmurdu. Onun elm olması sanki özlüyündə bəlli idi və yeganə fərqi daha universal, daha ali bir elm olmasından ibarət idi. Kant yazırdı: “Əgər insana həqiqətən də lazım olan elm varsa, onda bu, insana onun dünyada layiq olduğu yeri göstərən və İNSAN olmaq üçün nə etmək lazım olduğunu öyrədən fəlsəfədir” (4, s. 206).

Xüsusi elmlərin universal elmdən – fəlsəfədən ayrılması prosesi sanki

davam edirdi. O dövrdə nəinki fəlsəfənin elmdən, həm də filosofların alimlərdən fərqi çox az idi. Daha doğrusu, əksər hallarda Aristoteldən qalma ənənəyə uyğun olaraq, alimlər fəlsəfə ilə, filosoflar da elmlə məşğul olurdular. Qalileyin, Dekartın, Leybnisin və s. daha çox alim, yoxsa filosof olduğunu müəyyənləşdirmək elə də asan deyil. Elə Kantın özü də fəaliyyətə bir elm adamı kimi başlamış, fəlsəfədən daha çox riyaziyyatı tədris etmişdir.

Elmin fəlsəfədən sadəcə təbii-tarixi bir proses kimi ayrılması bir şeydir, bu ayrılmanın ideologiyasının yaranması, elmi-fəlsəfi əsaslandırılması isə başqa bir şeydir. Həm də bu “başqa şey”in özünüdərkli “nankor uşağın” müstəqillik cəhdlərini xatırladır. Təbii-tarixi ayrılma tədricən, kəsilməz sürətdə baş verdiyi halda, onun ideoloji özünüdərkli bətnindən çıxdığı fəlsəfəyə qarşı bir inkarçılıq aşılayır. Pozitivizmin ümumi ruhuna uyğun olaraq Vitqenşteyn də fəlsəfənin rolunu və məqsədini düzgün dəyərləndirə bilmir: “Fəlsəfənin məqsədi fikirlərin məntiqi izahıdır”. Bu isə fəlsəfənin predmetinin və missiyasının həddindən artıq məhdudlaşdırılması deməkdir.

Əslində ilkin pozitivizm hələ o dərəcədə radikal olmamış, sadəcə müstəqil ictimai sistem kimi formalaşan elmin öz fərqli simasının olduğunu ona xatırlatmış, bu simanı, bu obrazı təsvir etməyə çalışmışdır. Oqüst Kont və Herbert Spenser elmin spesifikasiyasını göstərməklə yanaşı, onun bütöv mənzərəsini yaratmağa çalışmış və eyni zamanda geniş və hərtərəfli təsnifatını vermişdilər. Amma sonrakı mərhələdə, görünür o dövrdə elmin xüsusi çəkisinin artmasından irəli gələn bir əhvalla, fəlsəfəni elmə xidmətçiliyə məcbur etmək təşəbbüsləri göstərildi.

Kont və Spenser tərəfindən bütöv bir təlim və dünyagörüşü kimi formalaşdırılan pozitivizm sonralar neopozitivizm, tənqidi rəasionalizm, postpozitivizm kimi tanınan təlimlərdə daha da inkişaf etdirilmiş, yeni forma və modifikasiyalar ortaya çıxmışdır. Klassik rəasionalizm də yeni keyfiyyətli inkişaf mərhələsinə keçmişdir ki, buna da çox vaxt yeni rəasionalizm deyirlər. Yeni təlimlər çoxdur və bir-birindən xeyli dərəcədə fərqlənirlər. Amma onların hamısının təməlində elmin özünün tədqiqat predmeti kimi seçilməsi durur. Belə ki, indi daha ümumiyyətlə dünyadan yox, elmin predmeti olan fiziki reallıqdan, hadisələrin arxasında dayanan mütləq mahiyyətdən yox,

hadisələrin təsvirindən çıxış edilir. XX əsrin məşhur fiziklərindən biri, Nobel mükafatı laureatı Mario Bunqe elmlə fəlsəfə arasında münasibətin hansı istiqamətdə dəyişildiyini belə təsvir edir: “Bir vaxt var idi, bütün məsələlərin həlli fəlsəfədə axtarıldı. Filosoflar dünya mənzərəsinin əsas xətlərini çəkir və fiziklərə ancaq onun tamamlanmasında köməkçi rol ayırırdılar. Belə aprior yanaşma müvəffəqiyyətsizliyə uğradıqca, fizik fəlsəfədən imtina etməyə başladı. İndi o, fəlsəfədən heç bir xeyirli şey gözləmir. Təkcə bu sözün özü fizikdə bir rişxənd hissi yaradır” (1, s.17). Əlbəttə, M.Bunqe özü belə düşünmür. Amma sadəcə olaraq, öz dövründə yaranmış vəziyyəti qiymətləndirməyə çalışır: “Lakin fəlsəfəni qulaq ardına vurmaq hələ ondan xilas olmaq deyil. Biz fəlsəfəyə maraq göstərmədiyimizi bildirdikdə, əslində eksplisit, aşkar fəlsəfəni qeyri-aşkar, implisit fəlsəfə ilə əvəz etmiş oluruq ki, bu da düşüncənin gedişini nəzarətdən çıxarır” (1, s.17).

XX əsrin birinci yarısında pozitivizmə qarşı çıxan və fəlsəfəni pozitivist təhriflərdən müdafiə etməyə çalışan əsas fəlsəfi cərəyanlardan biri fenomenologiya idi. Təsadüfi deyildi ki, Husserl yazırdı: «Pozitivizm fəlsəfəni başsız qoyur» (3, s. 24). Lakin Husserl nədən narazı idi və fəlsəfənin statusunu necə görmək istəyirdi? Maraqlıdır ki, Husserl fəlsəfənin elmə xidmət etmək dərəcəsinə endirilməsinin əleyhinə olsa da, onun özünün yanaşması yenə də fəlsəfəni ən ali elm, elmlərin şahı kimi qiymətləndirmək mövqeyinə yaxın idi: “Cəmi halda bütün elmlər, hansılar ki, hələ təsdiqlənəcəklər və hansılar ki, indi fəaliyyətdədirlər – hamısı Vahid Fəlsəfənin müstəqil olmayan budaqlarıdır” (3, s. 23). Husserl universal əql prinsipindən çıxış edərək bütün nəzəri sistemləri vahid nəzəriyyədə birləşdirmək mövqeyində dururdu. Bu baxımdan, Husserl fenomenologiyası, bir tərəfdən, Kantın xalis zəka ideyasını daha da universallaşdırmaq, digər tərəfdən, Hegelin təsiri ilə “dünyanın mənasını” mütləq əql sayəsində açmaq təşəbbüslərini özündə birləşdirir.

Elm fəlsəfəsi daha çox dərəcədə pozitivist dünyagörüşü bazasında inkişaf etmişdir. Belə ki, insanın min illərdən bəri həqiqəti mənimsəmək səyləri məhz öz mənəvi-intellektual ehtiyaclarından doğan bir axtarış, bir insan-

lıq missiyası kimi də dəyərləndirilə bilər, onun praktik həyatının ümumiləşmiş mənzərəsindən hasil olan daxili ehtiyac, öz konkret əməli fəaliyyətini ümumbəşəri proseslər kontekstində qurmaq cəhdləri kimi də. “Həqiqət nəminə həqiqət” prinsipindən fərqli olaraq bu ikinci istiqamət daha çox praktik səciyyə daşıyır və insanın dünya haqqında düşüncələri onun şəxsi həyatının konkret problemləri süzgəcindən keçir. Birinci halda isə, əksinə, cari hadisələr, maddi maraqlar da dünyanın universal ahəngi kontekstinə salınır.

Elm insanın mənəvi həyatı ilə bilavasitə bağlı deyil. Burada insan öz şəxsi həyatından kənarda – obyektiv surətdə mövcud olan gerçəkliyi öyrənir. Ona görə də elm hamının deyil, ancaq bu sahəni özünə fəaliyyət kimi seçmiş olan bir qrup adamın maraq dairəsinə aiddir. Lakin bu bir qrup adamın gördüyü iş bütün insanların, bütövlükdə bəşəriyyətin həyat tərzinə və fəaliyyət üsullarına ciddi surətdə təsir göstərir. J.Elyülün dediyi kimi, müasir cəmiyyətlərdə insan digər insanlara münasibətdə olmaqdan daha çox, texnikaya münasibətdədir: “Əlamətdar cəhət bundan ibarətdir ki, insan texnikanı özünə tabe etdirmək imkanlarına malik deyil.” Onun inkişafı qarşısında insan aciz qalır (Bax: 9, s. 14). Müasir texnika isə xeyli dərəcədə yeni elmi ideyaların tətbiqi ilə yaradılmışdır. İnsan ilə texnika arasında yad münasibət əslində insan ilə elm arasındakı münasibətin təzahürlərindən biridir.

Lakin elm fəlsəfəsi sanki insan ilə elm arasında bir körpü rolunu oynayır. Belə ki, fəlsəfə hər şeyi məhz insan prizmasından gördüyü kimi, elmi də “insaniləşdirir”, ona insan yaradıcılığının məhsulu kimi baxır. O.Kont yazırdı: “Kainat elə-belə özü üçün deyil, insan nəminə, bəşəriyyət nəminə öyrənilməlidir” (7, s. 13). B.S.Qryaznov Kont tərəfindən elmdə subyektivlik məqamının nəzərə alınmasını XVIII əsr fransız maarifçiliyi və materializminin humanist ənənələrinin təsiri ilə izah edir: “İnsan fəlsəfi tədqiqatların mərkəzinə, naturfəlsəfi təlimlər isə ikinci plana keçir” (2, s. 13). Maraqlıdır ki, pozitivizmin müasir dövrdəki davamçıları da məsələyə məhz O.Kontun qoyduğu prizmadan yanaşırlar. Məsələn, K.Popper yazır: “Ən azı bir fəlsəfi problem var ki, istənilən düşünən insan bununla maraqlanır. Bu – kosmologiya problemidir, yəni bizim özümüz (və bizim biliklərimiz) də bir hissə kimi daxil olmaqla, dünyanın dərk olunması problemidir” (5, s. 35). Düzdür, Popper bu məsələdə fəlsəfəni sanki qəbul edir, amma əslində onu elmin bir

sahəsi kimi – elmi idrak nəzəriyyəsi kimi təqdim etməyə çalışır. İstənilən halda, insan amili nəzərə alınmış olur ki, bu da ümumiyyətlə fəlsəfə olmasa da, elm fəlsəfəsinə ehtiyac olduğunun qəbul edilməsidir.

Elm ilə fəlsəfənin qarşılaşdırılması müasir epistemoloji təlimlərdə, xüsusilə pozitivist yönlü tədqiqatçıların əsərlərində başqa kontekstdə də ortaya çıxır. Onlar təcrübənin rolunu mütləqləşdirdiklərinə və verifikasiya prinsipini biliyin həqiqiliyinin yeganə şərti kimi götürdüklərinə görə, ümumi bilikləri, əgər onlar təcrübədə yoxlana bilmirsə, şübhə altına alırdılar.

Elmdə deduktiv prinsiplərə, riyazi-məntiqi metodlara üstünlük verən antik fəlsəfə və antik elm təcrübənin, müşahidənin, empirik metodların inkişafı üçün metodoloji baza rolunu oynaya bilmirdi. İlk dəfə olaraq Biruni və İbn Heysəm, daha sonra Qərbdə XIV əsrdə Rocer Bekon, XVII əsrdə Q.Qaliley və F.Bekon müşahidənin və elmi faktların rolunu nəzərə alaraq empirik təbiətşünaslığın inkişafına yol açdılar. Con Lokk isə ümumiyyətlə təcrübə xaricində hər hansı bir biliyin mümkünlüyünü inkar edən “ağ lövhə” təlimini irəli sürdü. Beləliklə, bir tərəfdən, məntiq, digər tərəfdən də, hissi təcrübə elmin əsas təməlləri kimi götürüldüyünə görə, rasionalizm və empirizm arasında ciddi mübahisələr üçün əsas yarandı. Həll edilməsi çətin olan məsələ hissi ilə rasionel, empirik biliklərlə nəzəri biliklər arasında bir körpü, keçid yaratmaqdan ibarət idi. Bu problemin həlli üçün irəli sürülən ən mükəmməl təlim Kant təlimi idi. Belə bir körpü olaraq Kant sintetik aprior mühakimələr haqqında ideya irəli sürdü. Amma pozitivistlər bu cür mühakimələri yenə də təcrübi olaraq yoxlana bilmədiyi üçün inkar etdilər. XX əsrdə belə barışdırıcı bir təşəbbüslə K.Popper çıxış etdi. Onun fikrinə görə, verifikasiya prinsipi ancaq empirik biliklər üçün şərt ola bilərdi. Universal mülahizələrin həqiqiliyi isə başqa yolla yoxlanmalıdır ki, bunu da Popper falsifikasiya prinsipi adlandırır. O, iki fərqli hadisə hesab etdiyi obyektiv elm və “bizim biliklər” arasında sərhəd xətti çəkməyə çalışır (6, s. 89). Popperə görə, müşahidə əsasında alınan biliklərlə deduktiv biliklərin yoxlanma üsulları da fərqli olmalıdır. Daha doğrusu, mürəkkəb elmi mülahizələrin yoxlanması üçün onlar əvvəlcə sadə mülahizələrə parçalanmalı və hər bir mülahizənin məntiqi yolla təkzib edilə bilməsi imkanı olmalıdır. Yoxsa təkcə kiminsə məntiqi mühakimələrinin düzlüyünə kor-koranə inam elmi meyar hesab edi-

lə bilməz.

K.Popper elmi təkcə epistemoloji nöqteyi-nəzərdən deyil, bir sıra fərqli baxış bucaqlarından da nəzərdən keçirməyi vacib hesab edir. Popperə görə, biz elmi bioloji, yaxud sosioloji fenomen kimi təhlil edə bilərik. Yaxud o, bir alət və ya istehsal vasitəsi kimi götürülə bilər. Belə ki, məsələn, elm məlum hissi təcrübədən çıxış edərək sonrakı təcrübəni izah etmək üçün bir alət kimi də təsəvvür oluna bilər (6, s. 91-92). Elmin istehsal vasitəsi kimi götürülməsi, insanın təbiəti özünə tabe etmək, onu dəyişdirmək cəhdlərinin bir aləti kimi təsəvvür olunması əslində yeni bir baxış olmayıb, elmin özünü böyük fəlsəfəyə müraciət etmədən, öz imkanları ilə dərk etmək cəhdlərindən irəli gəlir. Yaxud elmin özünüdərk iqtidarında olmadığı, fəlsəfəyə müraciət edilməsinin labüdlüyü dərk edildikdə də, yenə ancaq naturfəlsəfə ilə kifayətlənmək, məsələni təbiət fəlsəfəsinin həddləri daxilində həll etmək təşəbbüsləri göstərilir.

Fəlsəfə hələ lap ilk yaranış dövründən insanın təbiəti anlamaq cəhdləri ilə sıx surətdə bağlı olmuşdur. Başqa sözlə desək, müxtəlif fəlsəfi bilik sahələri içərisində naturfəlsəfə öz qədimliyi ilə seçilir. Lakin əsasən Sokratla başlanan etik fəlsəfi fikirdən fərqli olaraq naturfəlsəfə zaman-zaman dəyişmiş və hər bir yeni dövrdə yeni məzmun kəsb etmişdir. Belə ki, haqq-ədalət haqqındakı təsəvvürlər Kantın kateqorik imperativləri kimi stabil və dayanıqlı olduğu halda, insanın təbiət haqqında bilikləri dərinləşdikcə və dünyanın təbii elmi mənzərəsi dəyişdikcə, təbiət fəlsəfəsi də dəyişir. B.e.ə. IV əsrdə Aristotelin yazdığı “Təbiət” (“Fizika”), b.e.ə. I əsrdə Tit Lukretsi Karın “Şeylərin təbiəti haqqında” poeması, XVII əsrdə İsaak Nyutonun “Naturfəlsəfənin əsasları” və nəhayət, XX əsrdə Riçard Rorti tərəfindən yazılmış “Təbiətin aynası” əsərlərini müqayisə etsək bunlar arasında nə qədər böyük fərq olduğu açıq-aydın görünür. Belə ki, Evklidin “Həndəsə”sindən Lobaçevskinin “Həndəsə”sinə qədər keçilmiş yol əslində elmi biliklərin təkamül tarixini ehtiva edir. Fəlsəfənin məzmunu nə qədər stabilliyə və invariantlığa meyilli olsa da, elm sürətlə inkişaf etdiyindən, elm fəlsəfəsi də dəyişmək və təzələnmək məcburiyyətində qalmışdır.

Lakin naturfəlsəfə əslində hələ elm fəlsəfəsi deyil. Belə ki, təbiət haq-

qındakı ən ümumi təsəvvürlərə istinad edən naturfəlsəfədən fərqli olaraq, elm fəlsəfəsi təcrübi yolla sınaqdan çıxarılmış, həm empirik, həm də rasio-nal təmələ malik olan biliklərin sintezindən hasil olmuş müasir elmi nəzə-riyyələrə söykənir. Eksperimental fakt, məntiqi sübut və riyazi düsturlar sa-yəsində xüsusi dəqiqlik əldə etmiş təlimlər obyektiv gerçəkliyi əks etdirsə də, çox vaxt elmi yaradıcılıq təxəyyülü sayəsində reallıqdan uzaqlaşmaq təhlükəsi ilə üzləşir. Ona görə də, daha stabil olan fəlsəfi prinsiplər elm üçün bir növ mayak rolunu oynayır. Elm fəlsəfəsi elmin yox, fəlsəfənin bir sahəsidir. Belə ki, burada biz elmin spesifik problematikasından kənara çıx-maq və elmi idrak prosesinin özünü tədqiq obyektinə çevirmək məcburiyyə-tində qalırıq ki, bu da fəlsəfəsiz mümkün deyil. ümumiyyətlə idrak prosesi-nin, o cümlədən elmi idrakın iki tərəfi vardır. Yəni burada obyekt ayrılıqda deyil, subyektlə qarşılıqlı təsir halında öyrənilir. Elmi tədqiqat fəaliyyəti ilə yanaşı, tədqiqatçı özü də sistemə daxil olur. Burada əslində iki fərqli səviy-yədə subyekt iştirak edir. Elm adamı elmi tədqiqat prosesində subyekt ro-lunda çıxış etsə də, elm fəlsəfəsinin predmetinə daxil olur və onun fəaliyyəti başqa bir subyekt tərəfindən nəzərdən keçirilir. İdrak prosesinin, elm sub-yektinin evristik fəaliyyətinin tədqiqat predmetinə çevrilməsi elmin normal tələblərinə uyğun gəlmir və ancaq fəlsəfə çərçivəsində izah edilə bilər. Belə ki, elm özü obyektiv gerçəkliyi, insansız dünyanı subyektin iştirakı istisna olmaqla öyrənir.

Elm bir tərəfdən epistemoloji sistemdir, digər tərəfdən də ictimai hadi-sədir. Fəlsəfənin predmeti kimi də elmə belə fərqli statuslarda baxıldıqda iki fərqli *elm fəlsəfəsi* yaranır. Belə ki, elmi yaradıcılıq prosesinin fərdi miqyas-da başa düşülməsi diqqəti əsasən epistemoloji aspektə yönəldir. Amma elm adamlarının öz fəaliyyətini əlaqələndirdikdə və bu birgə fəaliyyət bütöv bir fenomen kimi formalaşdıqda, yalnız fərdlərin deyil, müəyyən bir elmi işçilər qrupunun da subyekt kimi götürülməsi zərurəti ortaya çıxır. Onda belə bir elmi tədqiqat qrupunun, laboratoriyanın, institutun fəaliyyəti həm də bir ictimai sistem kimi öyrənilməli olur. Bir adamın əldə etdiyi biliklər, elmi nailiyyət digərlərinə necə ötürülür, necə toplanır və bu toplanma sayəsində ümumiləşmiş təlimlərin yaranması prosesi necə gedir?

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, elmi nəzəriyyələrin yaranması və dün-

yanın elmi mənzərəsinin formalaşması fərqli hadisələrdir. Nəzəriyyələr adətən riyaziyyatın tətbiqi ilə, müəyyən bir təbii prosesin riyazi modelinin qurulması yolu ilə yaranır. Dünyanın elmi mənzərəsi isə riyaziyyatdan təbiətə, obyektiv gerçəkliyə, fiziki reallığın özünə qayıdış tələb edir. V.S.Styopinin yazdığı kimi, qeyri-klassik situasiyalarda nəzəriyyələr dünyanın yeni elmi mənzərəsindən əvvəl yaranır (8, s. 391). Yəni riyaziyyat öz daxili strukturdan və deduktiv prinsiplərdən irəli gələn modelləri diktə edir. Əgər klassik elmdə təcrübə, empirik baza həlledici rol oynaydırsa, qeyri-klassik elmdə mücərrəd riyazi strukturlardan real fiziki aləmə keçidlə bağlı araşdırmalar önə çıxır.

Klassik elmdə söhbət ilkin elmi biliklərin yaranmasından getdiyinə görə və ixtisaslaşmış elmi qruplar, planetar miqyaslı *mütəxəssislər icması*, bir-birini şəxsən tanımasından asılı olmayaraq, eyni problematika ətrafında *virtual* surətdə toplanan *elmi icma** hələ formalaşmadığından fərdi tədqiqatlar üstünlük təşkil edirdi. Bir neçə işçinin birləşdiyi elmi qruplar mövcud olsa da, bunlar əsasən eyni məkanda, məsələn, laboratoriyada çalışan adamlardan ibarət idi. Daha doğrusu, əslində yenə də tək bir alim çalışırdı; öz köməkçiləri və şagirdləri ilə birgə. Müxtəlif məkanlarda belə fərdlərin və qrupların fəaliyyəti bu fəaliyyətlərin əlaqələndirilməsi zərurətini də ortaya qoydu. Beynəlxalq elmi konfranslar, müəyyən ixtisas üzrə elmi jurnallar və s. bu müxtəlif məkanlı fərd və qrupların bir araya gətirilməsinə, tədqiqatların əlaqələndirilməsinə imkan yaradır və planetar miqyaslı virtual elmi icmalar formalaşır.

Ədəbiyyat

1. Бунге М. *Философия физики*. М., «Прогресс», 1975.
2. Грязнов Б.С. Учение о науке и ее развитии в философии О.Конта // Позитивизм и наука. М., Наука, 1975, с. 13.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология, СПб., Изд-во Владимир Даль, 2004.

* Biz “icma” sözü ilə rus dilindəki “сообщество”, ingilis dilindəki “community” sözlərini ifadə etməyə çalışırıq.

4. Кант И. Приложения к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного // Соч. в 6-ти т. Т. 2.
5. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
6. Поппер К. Логика научного исследования. М., Республика. 2004.
7. Родоначальники позитивизма, вып. 4, с. 74 // Позитивизм и наука. М., Наука, 1975.
8. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2003.
9. Философия в современном мире. Философия и наука. М., Наука, 1972.

Prof.Dr. Salahaddin Khalilov

**Pozitivism`s Attempts for the Scientificization of Philosophy
and its Contemporary Manifestations**
(summary)

The article investigates the emergence of degrading approach to philosophy. The author claims that, philosophy was removed from its basic mission and was directed to serve to science from the beginning of XX century. As a result the true philosophy retreated into background.

The author compares opposite attitudes of the positivism and the phenomenology towards philosophy in the beginning of XX century. According to him both of them were alienated from the classical philosophy. The only difference between them was methodologically.

On the other side, one of the branches of the philosophical studies – the philosophy of science become actual from the middle of XX century. According to author, although the researchers ignores the problems of metaphysics and ontology, and focuses on the philosophy of science, the philosophical problems of science takes them to the problems of the traditional philosophical discussions.

Key words: Kont, Popper, science and philosophy, positivism, phenomenology, epistemology.

Проф. Салахаддин Халилов

**Позитивистские попытки онаучивания философии и их
современные проявления**
(резюме)

В статье предметом рефлексии является становление негативного отношения к философии в начале XX века – в эпоху беспрецедентного роста

авторитета науки, в связи с чем, отдалившаяся от своей главной миссии и поставленная на службу науке подлинная философия была отодвинута на задний план. Автор проводит сравнительный анализ позитивизма и феноменологии в их отношении к философии и обосновывает вывод о том, что, хотя оба они достаточно отдалены от традиций классической философии, пути и мотивы этого отдаления у них отличаются. С другой стороны, с середины XX века в философских исследованиях актуализируется такая ветвь, как философия науки. В статье отмечается, что проблемы философии науки вновь приводят исследователей, отказавшихся от онтологических проблем и сосредоточивших свое внимание на философии науки, к традиционным философским вопросам.

Ключевые слова: Конт, Поппер, наука и философия, позитивизм, феноменология, эпистемология,

Prof.Dr. Salahaddin Halilov

Pozitivizmin felsefeyi bilimselleştirme çabaları ve onun günümüzdeki tezahürleri

(özet)

Makalede bilimin otoritesinin rastlanmadık düzeyde arttığı bir dönemde – XX yüzyılın başında felsefeye aşağılayıcı bir yaklaşımın ortaya çıkması ve onun temel misyonundan uzaklaştırılarak bilime hizmet etmeye yönlendirilmesiyle ilgili gerçek felsefenin arka plana geçmesinden bahsedilmektedir.

Yazar XX yüzyılın başında pozitivizm ve fenomeolojinin felsefeyle ilgili karşıt yaklaşımlarını kıyaslamakta, onların ikisinin de gerçekte klasik felsefi geleneklerden uzaklaştıklarını ifade etmektedir. Aralarındaki tek fark pozitivizm ve fenomenolojinin bunu farklı şekillerde gerçekleştirmeleridir.

Diğer taraftan, XX yüzyılın ortalarından itibaren felsefe araştırmalarında belli bir eğilimin – bilim felsefesi araştırmalarının yoğunluk kazandığını görüyoruz. Müellife göre, metafizik ve ontolojik problemleri göz ardı eden araştırmacılar bilim felsefesine yönelseler de, bilim felsefesindeki problemler onları tekrar geleneksel felsefi tartışma konularına götürmektedir.

Anahtar kelimeler: Kont, Popper, bilim ve felsefe, pozitivizm, fenomenoloji, epistemoloji.

İnsan probleminin rasionalist şərhləri

(İ.Kant və K.Marks)

Könül Bünyadzadə

Giriş

XVIII-XIX əsrlərdə insan aqlının qüdrəti, ən əsası isə, onun bir sosial varlıq kimi Allahın bəndəsindən qat-qat əmin və qüvvətli olması “kəşf edilməklə” onun fəaliyyət istiqamətləri də genişləndi. Və məhz bu tərəfi ilə XVIII əsr artıq Renessansın davamı deyil, daha çox XIX əsrin başlanğıcı idi. XVIII əsrin insanı daha kilsənin qorxutduğu bir “günahkar” və dinin gözəl rəftar, gözəl düşüncə müqabilində cənnət və ya ən yaxşı halda, İsa Məsih məqamı gözləyən bir bəndə deyildi. O, inqilab edərək bir həmlədə öz hakimiyyətini qura bilən, əsrlər boyu xof yaradan kilsənin sirlərini və həqiqətlərini öz elmi bilikləri ilə puça çıxardan, səsi Yer kürəsinin ən ucqar yerlərindən gələn, öz sözünün, əməlinin, gələcəyinin sahibi idi.

Təsədüfi deyil ki, məhz XVIII əsrdə ağıl insanın bir idrak bacarığı kimi xarakterizə edilmişdir. Həmin dövrün filosofları “Rasional fəaliyyətin iki qatını fərqləndirirdilər – təcrübəyə əsaslanan fikri fəaliyyət, yəni mühakimə, sübut, hesablama və s. vasitəsilə düşünmə və düşüncənin fəaliyyəti – təcrübənin üzərində var olan, fəvqəltəcrübə. Birincini dərrakə, ikincini isə elə aqlın özü adlandırıdılar. Hərdən dərrakə və aqlın vəhdətinə intellekt deyirdilər” (4). Təbii ki, bu düşüncələrin zirvəsi *Immanuel Kant* (1724 –1804) fəlsəfəsi oldu. Lakin sual yaranır: Kant fəlsəfədə, xüsusilə insan haqqında düşüncələrdə hansı zirvə idi? Yaxud bu, zirvə idimi?

Əslində Kantın ağıl, zəka haqqında düşüncələri dönə-dönə geniş tədqiqatlara cəlb olunub. Biz sadəcə burada bir cəhətə diqqət yönəltməyə çalışacağıq.

Məlumat üçün bildirək ki, bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, Kant gizli bir dini təriqətin üzvü olmuş, Allaha imanı yüksək dəyərləndirmiş və Onun hadisələr dünyasına aid olmadığına görə, ağılla dərk edilməzliyini və təcrübəyə sığmadığını bildirmişdir. Filosof ön plana ağılı, zəkanı və hissiyyatı çəkir və həm dövrünün gəldiyi qənaətə uyğun olaraq, həm də müəyyən mənada haqlı olaraq düşünür ki, “insan özündə onu bütün digər şeylərdən, hətta özündən də fərqləndirən bir bacarıq kəşf edir – bu, ağıldır” (16, s. 232). Hadisələr, proseslər göz qabağında idi və bu, artıq bir aksiom idi ki, insanın bu kəşfi – ağıl ilk növbədə ona azadlıq verir: “Ağıl özünə kənar təsirlərdən asılı olmadan öz prinsiplərinin yaradıcısı kimi baxmalıdır. Deməli, praktik ağıl və ya ağıllı varlığın iradəsi kimi o, özünü azad hesab etməlidir. Yəni ağıllı varlığın iradəsi yalnız o, azadlıq ideyası ilə hərəkət edərsə, onun öz iradəsi ola bilər” (16, s. 228). Burada vacib bir ana diqqət yetirək: ağıl – öz prinsiplərinin yaradıcısıdır. Deməli, hər nə qədər Kant Allaha imanı qəbul etsə də, bu iman elmə və nəzəri fəlsəfəyə, təfəkkürə keçə bilməz. Başqa sözlə desək, ağıl olan yerdə iman olmamalıdır, ola bilməz. O, yazır: “Şəxsiyyətdə, doğrusu, yüksək heç nə yoxdur, çünki əxlaq qanununa tabedir, lakin onda ali bir şey də var, çünki bu qanunu onun özü qoyur, buna görə də ancaq ona tabe olur” (16, s. 219). Bəli, insanı ucaldan da, aliləşdirən də ağıldır. İmanın burada heç bir rolu yoxdur. İnsanın heç ilahi aləmlə hisslər səviyyəsində olsa belə, əlaqəsi bir əhəmiyyət kəsb etmir, çünki onun çatmalı olduğu zirvə elə özüdür: “İnsan və ümumiyyətlə hər ağıllı varlıq özü özlüyündə məqsəddir, bu və ya digər başqa iradənin istifadəsi üçün vasitə deyil” (16, s. 205).

Xatırladaq ki, təsəvvüfdə də insanın öz “Mən”inin kəşfi ali məqam hesab edilir. Elə Həllacın “Ənə-l-Həqqi” buna gözəl nümunədir. Lakin fərq kəşf olunan “Mən”lərdədir.

Sufi öz “Mən”ini kəşf etmək üçün bu maddi dünyanın hikmətlərini dərk etməli, öz cəmiyyətində əxlaqı və təfəkkürü ilə nümunə yeri olmalı və bundan sonra – rəşadət təfəkkürün, hisslərin, ağılın aciz qaldığı mərtəbədə Allahdan aldığı yeni bir imkanla – irrasional təfəkkürlə maddiyyat fəvqün-

dəki aləmə – “Mən”in əsl mənbəyinə, mahiyyətinə çatmaq imkan qazanır. Kantın isə bir növ “göylərin” qapısını bağlayaraq insanı öz maddi özündən kənara çıxmağa məcbur edir. Əbu Turxan termini ilə desək, insanı bir “qısa qapanma” yaşamağa məcbur edir. Təbii ki, bu hiss istər-istəməz həqiqətən azad olan, bir tərəfi maddi dünyaya, digər tərəfi ilahi aləmə bağlı olan insan ruhunu, təfəkkürünü sanki məngənəyə salmış oldu. Berdyayev yazır: “İnsanın yaradıcılığının möhkəmlənməsi insanda dərin, fəvqəlinə, ilahi başlanğıcın kəşfi ilə əlaqədardır. İnsan bu başlanğıcdan qopanda. Özündə ona olan və ondan özünə olan keçidi bağlayanda, içindəki insan obrazını sarsıdır, onda o, get-gedə daha çox məzmunşüarlaşır, onun iradəsi isə – məqsədsiz. İnsani ola bilməyən ali yaradıcı mənbə və ali məqsəd yaradıcılığın mənbələrini başlayırlar” (10, s. 150).

Fəlsəfə tarixində Qəzali ilə Kantın rəşionalizm və iman arasında sərhəd qoymaqdan ibarət olan “peyğəmbərənə bir mahiyyət daşıyan” missiyasını müqayisə edən Məhəmməd İqbal yazır: “Kant öz prinsiplərinə uyğun gələn formada hərəkət etdiyi üçün Allahı tanıma imkanını qəbul etməzdi. Qəzali isə düşüncə analizinə bel bağlaya bilmədiyi üçün mistik təcrübəyə yönəldi və orada din üçün müstəqil bir məzmun tapdı. Beləliklə də, dinin elmdən və metafizikadan tamamilə müstəqil şəkildə mövcud olmaq hüququnu təmin etməyə müvəffəq oldu” (6, s. 189). Belə məlum olur ki, Kantdan fərqli olaraq Qəzali ağıln məhdud çərçivəsinə bir qapı qoydu – dini-mistik təcrübə. Yəni həm Qəzali, həm də Kant rəşional təfəkkür və din arasında sərhəd qoydular. İslam Şərqində Qəzalinin göstərdiyi yol bir tərəfdən bu istiqamətdə inkişafı təmin etsə də, insanın bir ruhani varlıq kimi imkanlarını artırsa da, digər tərəfdən rəşional təfəkkürün məhdud imkanlı olduğu üçün ümumiyyətlə “qıfıllanmasına” səbəb oldu. Qərbdə isə hər bir tərəfin öz hüdudlarını qorumaqla dərinə inkişaf etməyə üstünlük verildi. Bu, Şərq və Qərb təfəkkürlərinin fərqli istiqamətlərdə inkişaf etməsinin bariz göstəricisi idi. Yalnız Qərbin öz kontekstində baxanda Berdyayevin də yazdığı ki, bu, ağıln məhdudlaşdırılması, çərçivəyə salınması idi. Bu, hazırda Qərbin böğulduğu dar və məhdud dünyanın təməlinin qoyulması idi.

Təsədüfi deyil ki, Kantın fəlsəfə tarixində yerini şərh edən Berdyayev da yazır: “Kantın pafosu idrakın hüdudlarının refleksiv fərqləndə olmaq (an-

lamaq), hüquqi bəraətə ehtiyac idi. İnsanın belə dərk hissi renessansın idrak enerjisinin tükənməsinin başlanğıcı idi” (10, s. 158-159). Bəli, Renessansın verdiyi böyük ideyalar, böyük yaradıcılıq eşqi insana özünü axtarmaq, dərk etmək imkanları açmışdı. İnsan gah imana, gah ağıla üz tutmaqla öz özü ilə mübarizədə idi. Təbii ki, ağılın hökmünün get-gedə artması bu mübarizədə çox şeyi həll edirdi və ən böyük nöqtəni Kant qoydu.

Həmin dövrdə ağılın dəyərini və hörmətini artıran digər bir amil də elm idi. İnsanın həyatını büsbütün dəyişən elm ağılın məhsulu hesab edilirdi. Eyni zamanda “hər fərdə məxsus zəkanın, sağlam düşüncənin, idrak qabiliyyətinin tərbiyəsinə də böyük ümidlər bəslənirdi. Və bu əsasda ağılı küt-lənin maariflənməsi, maariflənməni isə demokratiya ilə eyniləşdirirdilər (4). Burada bir neçə fakta diqqət yönəldək. XVIII əsrin insanı praktik və nəzəri ağılı bir-birindən ayırır. Müəyyən istiqamətdə maariflənen insan başqa daha üstün bir ağılın məhsulu olan ideyaları mənimsəməli, onun uğrunda çalış-malı idi. Elm verdiyi imkan sayəsində, Rene Qenonun da dediyi kimi, “in-san özünü həqiqətin zirvəsinə qaldırmaq əvəzinə, həqiqəti öz səviyyəsinə endirirdi”. Elm inkişaf etdikcə, işçi qüvvələrə və zəruri olaraq əks qütb olan vahid idarəçi olan Düşüncəyə ehtiyac yarandıqca Avropada sistemli və məq-sədli bir proses başladı: ictimailəşmə sürətləndi, elm praktika ilə qarşılıqlı şəkildə bir-birini stimullaşdırdığı üçün hər ikisinin inkişafı irəli getdi. Məhz belə bir şəraitdə artıq ingilislərin (Lokk, Berkli və Yum), fransızların (Did-ro, D'Alamber və Russo), almanların (Fixte, Kant və Marks) və başqa Avro-pa xalqlarının “öz filosofları” yetişməyə başladı və bu filosoflar öz ideyala-rını sanki xam torpağa “səpirdilər”. Milli özünüdərk, ayrı-ayrı xalqların, millətlərin və hər birinin özünəməxsus düşüncəsi, fəlsəfəsi formalaşdı. Nəti-cədə yuxarıda dediyimiz proseslərlə yanaşı fəlsəfi məktəblər də yaranmağa başladı. Bu isə həmin filosoflara milli postament üzərində ümumbəşəri fəlsəfi sistem qurmağa imkan verirdi. Bütün bunlar sanki zəncirvari reaksiya kimi bir-birini əvəz etdi: bir filosofun yetişməsi bir məktəbin, daha da irəli gedərək bütöv cəmiyyətin – mühitin yaranmasına gətirirdi, bu isə öz növbə-sində bir ideyanın şüalanaraq geniş miqyasda yayılmasına şərait yaradırdı. İdarəedici Düşüncə artıq daha geniş coğrafi məkanı idarə etmək qüdrətində oldu və öz məqsədi üçün fəaliyyətə başladı.

Gedən proseslər Tanrının qulu olan, kamilləşmə yolu ilahi aləmə olan insanı sanki göylərdən yerə endirdi. Elmi təcrübələrin qoyuluşu mənəvi təcrübəni üstələməyə başladı və təbii söylənən fikirlərdə məhz qoyulmuş təcrübənin nəticəsi həlledici rol oynayır. Bundan əlavə, elmin inkişafı yeni təcrübələr tələb etdiyi kimi, yeni nəticələr də elmdə yeni addımların zərurətini artırırdı. Yəni hər ikisi bir-birini stimullaşdırır və irəli aparırdı. Əvəzində insan özü belə ikinci plana keçməyə başladı.

Düzdür, xristianlıqda insan və Allah arasında həmişə bir maneə – kilsə olub və bu maneə zahirlə kifayətlənməyərək, mənəvi dünyanı da idarə edib, insan öz günahları ilə arxa planda qalmaq məcburiyyətində idi. Bununla belə, düşüncəsi və mənəviyyəti ilə adi kütlənin fəvqünə qalxa bilən şəxslər bu maneəni keçir və İnsan etalonu da bu zirvədən xarakterizə edirdilər. İnsanın bir kamilləşmə xətti var idi. Lakin bu “yüksəlmə” cəhdləri get-gedə daha az müşahidə edilir və XVIII əsrdəki “ağlın təntənəsi” İnsanlıq meyarlarını da dəyişməyə başladı. Artıq insanın kamillik səviyyəsi onun maddi dünyadakı nailiyyətləri ilə ölçülürdü. İnsanın yalnız və yalnız ağılı onun təyin edici xüsusiyyətinə çevrilirdi. Bu baxımdan, hələ XVII əsrdə insanı təbiətin bir hissəsi kimi qəbul edən və onun da təbiətin qanunları ilə mövcud olduğunu bildirən Hobbsdan sonra XIX əsrdə Darvinin təkamül nəzəriyyəsi məntiqli bir nəticə kimi görünür.

Ağlın dəyərinin artması, elmin inkişafı, yuxarıda qeyd etdiyimizlə yanaşı, insanlarda fərqli bir təfəkkürün formalaşmasına səbəb olurdu: insan öz ağılının quluna çevrilməkdə idi. Berdyayev bunu belə təsvir edir: “Hansı isə sirli bir qüvvə, sanki insana və təbiətin özünə yad olan üçüncü bir element insanın həyatına girir, insan və təbiət üzərində dəhşətli bir hakimiyyət qazanır. Bu yeni dəhşətli qüvvə insanın təbii formalarını parçalayır. O, insanı hissələrə bölür, dağıdır və nəticədə insan əvvəllər olduğu kimi təbii varlıq olmaqdan çıxır” (10, s. 149).

İnsan yaratdığı elmlərlə, texnika ilə daha çox təbiətə, onun sirlərinə nüfuz edir, nüfuz etdikcə sahiblənir, sahibləndikcə dəyişdirir, özünə ram edir, “özəlləşdirir”di. Bu, bir-birini şərtləndirən və stimullaşdıran addımlar insanı başqa bir aləmə aparırdı. Bir tərəfdən, tanış, çünki özü yaratdığı dünyadır, digər tərəfdən, qaranlıq, çünki bu aləm sanki insandan kənarda və on-

dan asılı olmayan bir dünyadır, öz qanunları, öz tələbləri var və onun qatlarını kəşf etmək üçün onun qanunlarına tabe olunmalıdır. Maraqlıdır, kilsənin və Tanrının köləliyindən qaçan insan könüllü şəkildə özünə bir “Tanrı” düzəldirdi. Berdyayev yazır: “Mənim qəti əminliyimə görə, tarixin indiyə qədər gördüyü ən böyük inqilab baş verdi – insan cinsinin böhranı, fransız inqilabı kimi hər hansı illərə aid edilə biləcək zahiri keyfiyyətlərə malik olmayan, lakin ölçüyə gəlməyəcək qədər çox radikal bir inqilab. Mən məşinin insan cəmiyyətinin həyatına girməklə əlaqəli olan çevrilişdən danışiram” (10, s. 148). Təsadüfi deyil ki, dövrün nihilist ruhunu təhlil edən Haydegger də bildirir ki, “bu cür hakimliyin ilkin şərtləri kimi Nitsşe insanın tamamilə məşinləşməsinə və tərbiyəsinə göstərir” (23, s. 312). Yeni texniki qurğuların, avadanlıqların quraşdırılması, yeni elm sahələrinin və ixtisasların yaradılması – bunların hamısı insanın özünəgüvənini artırır, ağılın hakimliyinin mütləqləşdirdi. Dünyanın yeni bir qütbü – Qərb, insanın yeni bir təfəkkür tərzini – qərblili düşüncəsi formalaşmağa başlamışdı. Özünə güvənən, özünü Mütləq hakim bilən, istənilən məkanı, xalqı tabe etmək üçün vasitəsi və üsulu olan və öz nailiyyətləri üçün ağılını istifadə edib bütün digər qüvvələri səfərbər edən və özünü Yer in bir qütbü deyil, Mərkəzi hesab edən Qərb. Eyni zamanda, bir cəmiyyət şəklində toplanaraq bütün qüvvəsi ilə bir məqsədə xidmət edə bilən, öz yeni “tanrısına” bənzəyərək yüksək nizam-intizamlı, sistemli bir cəmiyyət quraraq yeni bir sivilizasiyanın təməlini qoyan Qərb.

Bunlar Qərbin sivilizasiya tarixində etdiklərinin görünən tərəflərinin bəlkə də yüzdən biridir. Qərbşünaslar bu nailiyyətləri daha əsaslı və geniş şəkildə sadalaya bilərlər. Biz isə diqqəti məsələnin həmin zamanlar kölgədə qalmış, lakin bu və ya digər şəkildə yüksək təfəkkür sahiblərinin yaradıcılığında özünü büruzə verən cəhətlərə yönəltmək istərdik.

Yüksək səviyyəli cəmiyyətin quruluşu insanı bir fərd, bir insan kimi yox edirdi, insansızlaşma prosesi başlamışdı. “Köhnə solumun dağıldığı”, «məişət həyatında belə tələblərin mürəkkəbləşdiyi» XIX əsrin sonunu təhlil edən Rassel yazır: «Bütün bunlar əqli sferada da özünü göstərir. ...İxtisaslaşmanın tələbləri və təzyiqi cavanları onlarda daha geniş maraq dairəsi və idrak yaranmamış ixtisasın dar çərçivəsinə yönəldir. Bunun nəticəsində özlərini tədqiqatın müxtəlif sahələrinə həsr etmiş adamlar arasında ünsiyyət də

olduqca çətinləşir» (22, s. 427). İnsan müqəddəslik hissindən oddan qorxan kimi uzaq qaçmaqla özünü ali varlıqla ünsiyyətdən məhrum etmişdi və artıq həmsöhbətini də sahəsinə, ixtisasına görə seçməli olmuşdu. Bu sahələr daraldıqca, ünsiyyət dairəsi, söhbətlərin məzmunu da daralırdı ... və insan daha çox öz “tanrısına” bənzəyirdi. İnsan tənhalayırdı. Berdyayev yazır: “Əvvəllər insan üzvü olaraq təbiətlə bağlı idi və onun ictimai həyatı təbiətin həyatına müvafiq qurulurdu. Maşın radikal şəkildə insan və təbiət arasındakı münasibəti pozdu. O, insan və təbiətin arasında durur və yalnız təbiət hadisələrini insana tabe etmir, həm də insanın özünü tabe edir; o, nəinki hər hansı azadlıq verir, hətta yeni bir şəkildə onu köləyə çevirir” (10, s. 148). Dediklərimizə əlavə olaraq qeyd edək ki, bu prosesin bəlkə də zirvə nöqtəsinə çatdığı XX əsrdə alimlər bu aləmi sərbəst bir dünya kimi təsvir edir, onu süni intellekt, yaxud Popper kimi, üçüncü dünya adlandırırlar.

Digər diqqət çəkilməli daha bir amil insanın “parçalanması” idi. Bu kəlmə, yuxarıda Berdyayevin qeyd etdiyi parçalanmadan fərqli mənaya malikdir. Belə ki, hələ bəşər tarixinin qədim dövrlərində, hətta müəyyən baxımdan orta əsrlərdə də insan kompleks bilikləri bütöv şəkildə mənimsəyirdi. Bu o demək idi ki, insan onu həm maddi, həm də ruhani varlıq kimi var edən biliklərə sahib olur, onların yüksək harmoniyasından doğulan hissləri, ideyaları ictimai həyatda da reallaşdırmağa çalışırdı. İndi vəziyyət nisbətən dəyişmişdi. İnsan yenə öz ideyalarını, hisslərini cəmiyyətə təlqin etməyə çalışır, ideologiyalar yaranırdı. Sadəcə indi insan yüksək harmoniyanı duyan və özündə biliklər kompleksini yaşadan insan deyildi. İndiki insan elmin müəyyən bir ixtisası üzrə iç-içə açılan qapılarla irəli qaçan, amma nə növbəti otağı, nə də qonşu dəhlizi görməyən, *elmin qabağına qatıb qovaladığı mütəxəssis idi*.

Bu baxımdan, müasir dövrdə fənlərarası ixtisas və sahələrin yaranması buna əks fəaliyyət kimi də dəyərləndirmək olar. Yəni insan öz ehtiyacını ödəmək üçün yenə də həzrəti elmin yardımından və xidmətindən istifadə etməli olur.

Vurğulanmalı olan digər fakt da insanın fərdiyyətinin cəmiyyətlə əvəz olunmasıdır və bu ideya müəyyən baxımdan *Karl Marks* (1818 – 1883) fəlsəfəsində öz zirvəsinə çatdı desək yanılmarıq.

K.Marksın insanda ilk növbədə dini duyğuları tənqid edir: “İnsanlar indiyə qədər həmişə özləri üçün özləri haqqında yalan təsəvvürlər yaradırdılar ki, onlar nədirilər və nə olmalıdırlar. Tanrının insana bənzəməsi və s. haqqında özlərinin təsəvvürlərinə müvafiq olaraq onlar öz münasibətlərini qururdular. Başlarının yaratdıqları başladı onlara hakimlik etməyə. Onlar – yaradıcılar – öz yaratdıqları qarşısında baş əydilər”. Və o, düşüncələrin bu hakiminin əleyhinə üsyan qaldırmağa çağırır ki, qoy bu gerçəklik uçulsun. Belə fikirləşmək olar ki, filosof insanın təsəvvürlərinin deyil, aqlının yaratdığı qulu olmağa çağırır, daha doğrusu, praktikanın: “İnsanı heyvanlardan şüuruna, dininə, nəyə görə desən, fərqləndirmək olar. Onların özləri özlərini heyvandan öz həyatları üçün zəruri şeylərin istehsalına başlayan zaman fərqləndirməyə başlayırlar – onların bədənlərinin şərtləndirdiyi addım. Həyat üçün zəruri şeyləri istehsal etməklə, insanlar dolayısı ilə öz maddi həyatlarını da istehsal edirlər” (19, s. 19). Düzdür, elm və praktika qarşılıqlı əlaqədə bir-birini stimullaşdırır və irəli aparır. Lakin digər tərəfdən, bu, həm də maddi tələbatın ağırlığının artması və yeni tələblər irəli sürməsi demək idi. Və insan onlara uyğun dəyişməli olurdu. Təsədüfi deyil ki, Morqan da belə hesab edir ki, “sivilisasiyanın gəlməsi ilə, sərvət o qədər çox artdı, onun formaları o qədər müxtəlif oldu, onun tətbiqi o qədər genişləndi, mülkiyyətçilərin xeyrinə onun idarə edilməsi elə məharət qazandı ki, bu sərvət xalqa qarşı duran *yenilməz bir qüvvə oldu. İnsan ağılı öz yaratdığı qanun qarşısında çəşməmiş və təşviş içərisində qalmışdır.Cəmiyyətin mənafeyi ayrı-ayrı şəxslərin mənafeyindən yüksəkdir və bunların arasında ədalətli və ahəngdar münasibətlər yaratmaq lazımdır*” (3, s. 383).

Bəli, insanın bu ahəngə, daha doğrusu, maddi hissləri ilə mənəviyyəti arasında bir tarazlığa ehtiyac duyurdu. Lakin burada da Marks fərqli mövqedə durur. Onun fikrinə görə, “insanda onun bütün əsas (hissi-emosional, cismani və intellektual) xarakteristikası nə isə təbii, yaranışdan və ya kənardan verilmə nə isə deyil. İnsanda hər şey “insanlaşdırılıb”, çünki insan bir fərd olaraq başqa insanlarla münasibətdə və əlaqələrdə mövcuddur”. Bu, o demək idi ki, varlıq yalnız öz ağılı, əməyi, yüksək səviyyəli cəmiyyətin qurulmasına və onun yararlı hissəsinə çevrilməklə insan ola bilər. “İnsanın mahiyyəti ayrıca bir fərdə mənsub olan mücərrədlik deyil. Öz gerçəkliyində o,

bütün ictimai münasibətlərin toplusudur” (18, s. 2), – deyə bildirməklə Marks cəmiyyətdən kənarda, əməksiz insanın insanlığını isə, belə demək mümkündürsə, şübhə altında alır.

Marks fəlsəfəsində insana dair maraqlı və əhəmiyyətli cəhətlərdən biri də insanın yadlaşması prinsipi – “insanın təbii varlığının sosial yadlaşma konsepsiyası idi” (4). Filosof insanı əmək vasitəsilə təbii varlığından çıxartmaqla, onu öz mahiyyətinə yadlaşdırmaqla “insanlaşdırmaq” istəyir.

Xatırladaq ki, filosofların çoxunda, xüsusilə irrasional təfəkkürə malik mütəfəkkirlər – Platondan tutmuş ta sufilərə qədər insanın mahiyyətindəki müəyyən qara hisslərdən uzaqlaşmağı, “özünə qalib gəlməklə” kamil olacağı, həqiqəti dərk edəcəyi fikrini irəli sürürlər. Lakin onlarla Marks arasında əhəmiyyətli fərqlər vardır.

Məsələn, sufilərə görə, insan özündən, öz təbiətindən deyil, bu təbiətdə yaradılışdan mövcud olan yalnız bir hisslə – zəifliyi və cahilliyi ilə onu insanlıq məqamından heyvanlıq məqamına endirə biləcək nəfslə mübarizə aparır və təbiətindəki daha güclü və ülvi hissi kəşf edir.

Marksın insanı isə özünü kərpic-kərpic qurmalıdır, bütünlüklə öz varlığına, mahiyyətinə üstün gəlməlidir ki, “insanlaşsın”: “İnsan yalnız sosiუმun hər fərdə verdiyi sonsuz keyfiyyətləri fiksə edən. Eyni qayda ilə, Mən də abstraksiyadır. Mən mikrokosmdur ki, burada ayrıca bir fərdin tarixi ondan əvvəlki və müasirlərinin tarixindən qoparıla bilməz, əksinə onunla müəyyənləşir” (4).

Başqa sözlə desək, birincilər insanın inkişaf xətti insandan başlayır, cəmiyyətdən keçərək kamil insanda bitir və bu yoldakı maneələrdən biri heyvani hisslərdir. Marksda isə inkişaf xəttinin başlanğıcında heyvan, sonunda isə cəmiyyət var. İnsan isə aralıq mərhələdir.* Birincilərdə, bu, insanın öz mahiyyətinə, əsl varlığına dönüşdürsə, Marksda bu, əksinə, yadlaşma, içdən xaricə doğru bir istiqamətdir.

“Filosoflar yalnız müxtəlif şəkildə dünyanı izah edirdilər, lakin məsələ bundadır ki, onu dəyişsinlər”, – deməklə Marks bir növ öz missiyasından

* Yeri gəlmişkən, bu sxemin daha ifrat formasına elə onun müasiri Nitsşədə rast gəlmək olar.

danışdı təsadüfi deyil ki, tədqiqatçıların fikrinə görə, “Marksın antropologiyası radikal proqram və hərəkətlərin əsaslandırılması məqsədi ilə yaradılmışdır. Belə hesab edilir ki, insan təcrübəsində hər şey, insanın özü də daxil olmaqla, dəyişə bilər və dəyişməlidir” (4).

Əslində, Marksın fəlsəfəsi bir necə əsr ərzində gedən bir prosesin məntiqi sonluğu idi. Qeyd etdiyimiz kimi, xristianlıqda insan böyük bir günahın altında əzilirdi. Avropada insan bu genetik günahdan heç cür qurtula bilmədiyinə görə, ümumiyyətlə insan fenomenindən uzaqlaşmağı üstün bildi. Berdyayevin də vurğuladığı kimi, “Onlarda (Nitsşe və Marks) insanın özünü təsdiqi müxtəlif şəkildə insan obrazının inkarına keçir” (10, s. 152). Bu sadə bir inkar deyildi, insanın hissələrə parçalanması və hər hissəsinin ayrıca bir vasitəyə çevrilməsi idi.

Nəticə

Tədqiqatda əsasən iki alman filosofuna – İmmanuel Kanta və Karl Marksa müraciət edilməsi təsadüfi deyil. Kant nəinki Avropa fəlsəfəsinin tarixində dönüş nöqtəsi olmuşdur, həm də ümumiyyətlə Qərb tənqidi düşüncəsinin inkişaf prosesini sanki müəyyən bir məcraya salmışdır. Başqa sözlə desək, istər XX əsrdə, istərsə də bu gün Qərb tənqidi düşüncəsinin tənqidi məruz qalan və həll yolları axtarılan bir sıra ideyaların kökü məhz Kant fəlsəfəsinə bağlıdır.

K.Marks fəlsəfəsi isə Qərb tənqidi düşüncəsində insan fenomenini arxa plana keçirən və cəmiyyəti, sinfi mübarizəni əsas götürən bir təlim yaratmışdır və bu təlim praktiki olaraq geniş vüsət qazanan, hətta yeni qurulan dövlətlərin ideoloji əsası ola bilmişdir.

Hər iki fəlsəfə insan fenomeninin, “mən”in tədqiqində əhəmiyyətli dərəcədə təhriflər üçün əsas olmuşdur.

Ədəbiyyat

1. Bünyadzadə K. Şərq-Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı, Nurlan, 2006.
2. Emin O. Cemaleddin Afgani // İslam Düşüncəsi Tarihi. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.

3. Engels F. Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu // K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri üç cilddə. C. 3, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşr., 1983.
4. Основные принципы классической философии Нового времени <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000005/index.shtml>
5. Xəlilov S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı, Adiloğlu, 2009, s.88-89.
6. İqbal Məhəmməd. Bilik və təcrübə // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 4, 2008, s. 189.
7. Kadir C.A. İslam dünyasında Geriləmə // İslam Düşüncəsi Tarihi. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.
8. Sıddıqı A. Şah Veliyullah Dehlevi // İslam Düşüncəsi Tarihi...
9. Yakın ve Orta Doğuda Rönesans // İslam Düşüncəsi Tarihi...
10. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. Сост. и комм. В.В.Сапова. М., Канон+, 2002.
11. Вольтер. Из «Философского словаря»; Бог и люди; Вопросы о чудесах. М., Мир книги, Литература, 2006.
12. Вольтер. Метафизический трактат // Философские сочинения. М., Наука, 1989.
13. Вольтер. Философские письма // Философские соч.-я. М., Наука, 1989.
14. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., Наука, 1989.
15. Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. Пути и лабиринты. Очерки по истории математики. М., «Мир», 1986.
16. Кант И. Основоположения метафизики нравов. М., 1994.
17. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Что такое человек? // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988.
18. Маркс Карл. Тезисы о Фейербахе // Сочинения. Издание второе. Том 3.
19. Маркс Карл, Энгельс Фридрих. Немецкая идеология // Сочинения. Издание второе. Том 3. Выписки.
20. Паскаль. Мысли // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., Политиздат, 1991.
21. Порозовская Б.Д. Жан Кальвин // Ян Гус. Лютер. Кальвин. Цвингли. Патриарх Никон: биограф. повествования. Челябинск. «Урал LTD», 1998.
22. Рассел Б. Мудрость Запада. М., Республика, 1998.
23. Хайдеггер М.. Европейский нигилизм // Проблема человека....

Prof.Dr. Konul Bunyadzade

**The Rationalist Interpretations of the Problem of Man
(Kant and Marx)**

(summary)

The article analyses the phenomenon of “man” in the context of the philosophical thought system of Kant and Marx. The author states that, the reason of her reference to Kant and Marx is that, Kant was not only one the important turning point in the Western Philosophy, but also seriously influenced following development of it. Some of the Western ideas that are criticized are related to Kantian philosophy. As regards to Marx, he ignored the phenomenon of “man” and placed the class conflict to forefront. As a result he formed a worldwide known doctrine which became the ideological basis of some states. The doctrines of Kant and Marx paved the way for the serious falsifications in the investigation of the phenomenon of “man”.

Key words: Western philosophy, Scholastic Philosophy, the phenomenon of “man”, Sufizm, Reason

д.ф.н. Кенуль Буньядзаде

**Рационалистические трактовки проблемы человека
(Кант и Маркс)**

(резюме)

В статье предпринята попытка анализа феномена человека на примере философии Канта и Маркса. Обращение именно к данным представителям немецкой философии объясняется автором тем, что Кант не только явился поворотным пунктом в истории европейской философии, но и в значительной степени повлиял на дальнейшее развитие западной мысли. Именно с философией Канта, по мнению автора, связаны многие идеи западной мысли, явившиеся объектом критики на протяжении всего XX века. Маркс же, отодвинув на задний план феномен человека и поставив во главу угла классовую борьбу, создал учение, получившее широкое распространение и даже явившееся идеологической основой зарождающихся новых государств. Учение обоих философов стали основой для значительных искажений в исследовании феномена человека, «Я».

Ключевые слова: западное мышление, схоластика, феномен человека, суфизм, вера, разум.

Prof.Dr. Könül Bünyadzadə

**İnsan sorununun rasyonalist yorumları
(Kant ve Marx)**

(özet)

Makalede Kant ve Marx'ın felsefi sistemi örneğinde insan fenomeninin analizi yapılmıştır. Alman felsefesinin söz konusu iki temsilcisinin felsefi sistemine başvurmasını yazar Kant'ın Avrupa felsefe tarihinde sadece bir dönüm noktası olmasıyla değil, aynı zamanda Batı düşünce tarihinin sonraki gelişimine de önemli etkileri olmasıyla açıklamaktadır. XX. Yüzyıl-da ve günümüzde Batı düşüncesinin eleştiri konusu olmuş birçok ögesi Kant felsefesiyle yakından ilgilidir. Marx'a gelince o, insan fenomenini ikinci plana, sınıf çatışmasını da ön plana çıkartarak tüm dünyada yaygınlaşan, hatta bazı devletlerin ideolojik temeli haline gelen bir doktrin ortaya koymuştur. Söz konusu iki filozofun da doktrinleri insan fenomeninin araştırılmasında ciddi tahrifler için zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Batı Düşüncesi, Skolastik Düşünce, İnsan Fenomeni, Sufizm, İtikat, Akıl.

Dövr edən fəlsəfi problemlər: Katib Çələbini yenidən oxumaq

*İrfan GÖRKƏŞ**

Giriş

Katib Çələbi (1609-1659) XVII əsrin ən qabaqcıl Osmanlı mütəfəkkirlərindəndir. İmperiyadakı dəyişiklikləri müşahidə edən Çələbi bu dəyişikliklərin alimlər sinfindəki təzahürlərini məşhur əsəri “Ən Doğrunu Seçməkdə Haqq Tərəzisi” (*Mizanu'l-Hak fi ihtiyari'l-ehak*) və “Xamlıqların İşlənməsində İzənməli Olan Yollar”da (*Düsturu'l-amel li-ıslahi'l-helal*) dilə gətirmişdir. Bu məqalədə Katib Çələbinin tədqiq etdiyi fəlsəfi mövzular onun iki əsəri əsasında analiz ediləcəkdir.

Dövr edən problemlər

Əvvəldən deyək ki, biz “dövr edən problemlər” terminini Katib Çələbinin son və məşhur əsərinin giriş cümləsində istifadə etdiyi “fəzilətlilərin məclislərində dövr edən problemlər” ifadəsindən götürərək istifadə etmişik. Çələbi bu əsərində iyirmi bir fəlsəfi problemə yer vermişdir. Təbii ki, bu problemlərin hamısı burada müzakirə olunmayacaq. Onun əvəzinə Çələbinin iki əsəri əsasında “dövr edən problemlər”dən ümumi bir baxışla “fəlsəfə problemləri” müəyyənləşdirilməyə çalışacağıq.

A. İdrak Problemi

1. Biliyin mənbəyi problemi

Katib Çələbi məşhur əsəri “Mizan”a biliyin iki mənbəyini önə çıxar-

* Yrd.Doç.Dr., Artvin Çoruh Universiteti Təhsil Fakültəsi Təhsil Üyesi.

daraq başlayır. Bu iki mənbədən biri “ağıl”, digəri də “nəql”dir. Biliklə bağlı olan ağıl insanın rəhbəri, doğru ilə yanlış ayırd etməkdə nəqlin dəstəkçisidir. Katib Çələbiyə görə bu iki mənbə, yəni ağıl və nəql, Peyğəmbərin malik olduğu iki mənbədir. İslam düşüncə tarixində dövr edən problemlərin başında ağıl-nəql problemi gəlir. Katib Çələbi İslam fəlsəfə tarixində İbn Rüşdün “əkiz qardaşlar” metaforasına istinad edərək iki bilik mənbəyi problemini müzakirə edir: “Əsas məsələyə gəlincə, yaradılışın başlangıcından üzü bəri, elm adamları arasında ağıl və nəqlin əkiz qardaşlar olduğu, rasionallaşmış nəqlin (ma’kûl-i mənkuûl) iki yarış atı olduğu hamı tərəfindən qəbul edilmişdir.” (10, s.281)

Katib Çələbi, “əsas məsələ” dediyi bilik mənbəyini (ağıl və nəql), *əkiz qardaşlar* metaforası ilə izah edir. Əkiz qardaşlar metaforası məlum olduğu kimi İbn Rüşdün metaforasıdır. Metaforada əkiz qardaşlar eyni məmədən qidalanırlar. Mahiyyətləri etibarilə ikisi arasında sevgi əlaqəsi vardır. (9, s.115; 9a, s.164; 15, s.212)

“Əkiz qardaş” metaforası İslam fəlsəfəsində sadəcə epistemoloji məzmunu malik bir termin deyildir. Bu termin həm də siyasət fəlsəfəsinə aid məzmunu malikdir. Məsələn Katib Çələbi “dövlət” və “millət”i/“din”i hikmət bazasında “*hikmət-i tәмәddün*” termini ilə götürür. Şerif Mardin də Osmanlı düşüncəsinin din və dövləti *əkiz qardaş* qəbul etdiyini yazır (4, s.82).

Katib Çələbi dövr edən əkiz qardaş metaforasını İbn Rüşddən fərqli olaraq, “*nəqləşmiş ağıl*” və “*iki köhlən at*” metaforası ilə birləşdirir. Bu düşüncəni Haqq arayışında olanların (muhakkikun) düşüncəsi adlandırır.

2. Biliyin iki metodu: *Bürhan və səfsatə*

Katib Çələbinin metaforalarından görürük ki, Osmanlı fəlsəfəsində biliyin iki mənbəyi olan “ağıl” və “nəql”, *iki köhlən at* metaforasında təcəssüm edir. İki köhlən at, bilik səyahətində səyahətçinin malik olması zəruri olan iki vasitədir. İki köhlən at, subyektə doğru biliyə çatdıran vasitədir. Katib Çələbi, “doğru bilik” məfhumunu İslam düşüncəsində çox işlənən “yəqin” termini ilə ifadə edir.

Subyektə “yəqin”ə aparmaq üçün Katib Çələbinin digər bir vasitə ilə

bağlı təqdim etdiyi metaforası pillə və nərdivanıdır. Pillələr və nərdivan bir bütövdür və onlar da subyektini tədricən “yəqin”ə yüksəldirlər. (bax.10, s.285; 10a, 15; 10b, 147)

Doğru biliyin pillələri və nərdivanı subyekt üçün bürhan yoludur. Beləliklə, Katib Çələbi, həm dövr edən bir problem kimi, həm də dövr edən bilik probleminin metodu olaraq “bürhan”ı irəli sürür. O, bürhanı subyektı addım-addım yəqinə çatdıran nərdivan pillələrinə bənzədir. Katib Çələbi bürhana digər bir bilik metodu olan “nəzər”i (araşdırma və tədqiqat) əlavə edir. Bunlar, Katib Çələbinin təsdiqlədiyi və zəruri hesab etdiyi metoddur.

Katib Çələbinin qəbul etmədiyi, lakin alimlər tərəfindən istifadə edilən digər bir metod da var. Katib Çələbi onları “zənniyyət” və “vəhmiyyət” terminləri ilə ifadə edir. Bu metod bürhana zidd bir metoddur və mübahisə üçün istifadə olunur: “Bəzi insanlar şeytan vəsvəsəsinin yönləndirməsi ilə bürhan metodunu bir kənara qoyub cəhalət və axmaqlıqları ucbatından zənniyyət və vəhmiyyətə üstünlük verərək bürhana qəsdən müxalifət ediblər. Onlar bir neçə məsələdə mübahisə və batil təəssüb xəstəliyinə tutulub və əvvəlki dövrdəki təəssübünə qarşıdurmalarda olduğu kimi bu axmaqların batil mücadilələri də az qala qırğına səbəb olacaqdı” (10, s.285; 10a, 15; 10b, 147).

Katib Çələbinin müəyyənləşdirdiyi digər bir problem, alimlər arasında əsassız mücadilədir. Mücadilənin iki səbəbi vardır: biri savadsızlıq, digəri də səhv metoddan istifadə etməkdir. Səhv metoddan istifadə edən alimlər mühakimə yürüdərkən qiyasın (analogiyaya əsaslanan induktiv əqli nəticə) mühakimələrini “yəqinlik” əvəzinə “zənniyyət” və “vəhmiyyət”dən formalaşdırırlar.

Yəqinlik qətiyyət şəkkə, şübhəyə və tərəddüdə səbəb olmayacaq dərəcədə aşkar, doğruluğu qəti olaraq bilinən və həqiqətə uyğun olan mühakimələrdir. Onlar dəqiq bilik təmin edirlər. (4, s.209 vd.). Zənniyyət, zənnə əsaslanan, vəhmiyyət vəhmə əsaslanan mühakimələrdir. Onlar sofistlik polemikaya bənzər mühakimələrdir. Çünki, doğruya bənzəyən, amma doğru olmayan mühakimələrlə qurulan qiyasa səfsətə deyilir. Onlar həqiqətdə mövcud olmadığı halda, mövcud olan şeylər kimi qələmə verilir. Məsələn, “aləmin nə daxilində nə də xaricində konturları olmayan şey yoxdur”, “hər bir varlığın bir məkanı və yönü vardır, Allah da vardır, deməli Allahın da bir

məkanı və yönü vardır” qiyasında olduğu kimi. (4, s.209 vd.). Nəticə etibarilə, Katib Çələbinin bilik əldə etmək üçün istifadə olunduğunu müəyyənləşdirdiyi iki metod vardır. Mühakimələri “yəqinlik” olan bürhan metodu və mühakimələri zənniyyət və vəhmiyyət olan sofistlik metod.

3. Elmlərin ikili təsnifatı: nəzəri və praktik fəlsəfə

Subyektin məqsədi doğru bilik əldə etməkdir. Katib Çələbiyə görə, doğru bilik əldə etmək istəyənlər, hər şeydən əvvəl düşüncənin predmetinin şey (mövcud) olduğunu bilməlidir. Biliyin predmeti olan şey istər hiss edilməyən olsun, istərsə də məchul olsun sırf varlıqdır. Biliyin predmetini müəyyənləşdirən Katib Çələbi bilik mövzusunda elmlərin təsnifatına keçir, onları predmetinə görə təsnif edir. Bu elmlər, metafizika (ilm-i ilahi), riyaziyyat (ilm-i riyazi) və fizika (ilm-i tabii) elmləridir. Metafizika maddədən azad varlığı, riyaziyyat zehində maddədən azad, kənarda maddəyə möhtac varlığı, fizika isə həm zehində, həm də kənarda maddəyə möhtac olan varlığı öyrənən elmlərdir. Katib Çələbi bu üç elmə *nəzəri fəlsəfə (hikmət-i nəzəriyyə)*, əməl ilə bağlı yerdə qalan hissəsinə isə *praktik fəlsəfə (hikmət-i əməliyyə)* adını verir. Bu hissənin digər bir adı əxlaq elmidir (*ilm-i exlaq*) və predmeti insan davranışlarıdır.

B. Təməddün (sosiallaşma) problemi

1. İctimai struktur və niza-u xilaf (sinf mübarizə)

Katib Çələbi siyasət fəlsəfəsi adı verilən fəlsəfə qolunu hikmət-i təməddün termini ilə ifadə edir. Təbii ki, bu düşüncənin təməlində “icma” termini vardır və icma, bəşəri xüsusiyyətlərdən biridir. Digər bir ifadə ilə toplum bəşəri bir haldır və onun strukturu siniflərdən ibarətdir. Siniflər arasında mənafə çəkişməsi və mübarizə vardır. Çələbi bu mübarizəni “niza-u xilaf” adlandırır. “Niza-u xilaf”ı isə hikməti-təməddün öyrənir. Bu fəlsəfəyə vaqif olan şəxs “xalqın siniflərə bölünməsinə və hər bir sinfin durumuna vaqif” olur. Bu eyni zamanda “bir şəhər xalqının siniflərinə və hər sinfin ənənəsinə bələd”çilikdir. Katib Çələbi bundan başqa, “məskunlaşmış sakinlərin sinifləri və durumu” haqqında olan bir elmin öyrənilməsinə də tövsiyə edir ki, bu elmə “sosial elm (ilm-i icmalî)” adını verir. Və təməddün fəlsəfəsi də an-

caq sosial elmi öyrənməklə əldə edilə bilən bir fəlsəfədir. (10, s.285; 10a, s. 23; 10b, s.152). Bu elmə və fəlsəfəyə vaqif olanlar cəmiyyətdəki “niza-u xilaf” hadisəsini də anlayacaqdır. Katib Çələbiyə görə cəmiyyətdəki “niza u xilaf” heç qılinc gücü ilə də həll edilə bilən bir məsələ deyildir. O, ictimai bir məsələdir. Keçmişdən bu günə qədər davam etmişdir və bu gündən sonra da davam edəcəkdir.

Katib Çələbi “niza u xilaf” hadisəsinin tarixinə də toxunur. Onun tarixinin, Adəm dönəmindən başladığını bildirir: “Bir şeyi də demək lazımdır ki, Adəm dönəmindən bəri xalq firqələrə bölünmüşdür. Hər firqənin bir cür anlayışı və xüsusiyyəti vardır və biri o birinə zidd görünür. ‘hər bir qrup öz mərtəbəsində olanlarla sevinib loğğalanır’ (Quran-i Kərim 30/32) ayətində olduğu kimi öz işini bəyənərək onu başqa işlərdən üstün tutur” (10, s.285; 10a, s. 23; 10b, s.152).

İctimai tərkib Katib Çələbinin “firqə”sidir. Hər bir firqə, digər firqəyə müxalifdir. Firqələr arasında firqələr arasında “niza u xilaf” vardır. Olmalı olan isə “ixtilafın səbəbini fikirləşmək” və kökündəki zehniyyətləri (məsəlih) tapmaqdır. “Nəhayət bəsirətli birisi bu ixtilafın hikmətini düşünərək və mülahizələr yürüdərək arxasında bir çox zehniyyətlər (məsəlih) tapar və heç kimin işinə və xüsusiyyətlərinə qarışaraq təcavüz etməz. Əgər öz anlayışına görə doğru olmayan bir şeydirsə onu qəlbində inkar etməklə kifayətlənər.”(10, s.285; 10a, s. 23; 10b, s.152).

Ərəbcə “maslaha” sözünün cəmi olan “məsəlih” termini fayda, maraq, xeyir, xidmət mənalərini verir, eyni zamanda cəmiyyət/dövlət/xalq üçün faydalı olanı önə çıxaran fəhri-hüquqi hökmləri ifadə edən bir termdir. Katib Çələbi “məsəlih”ə əsaslanan firqənin nümayəndəsi olan “bəsirət sahibi”nə bitərəf olmağı təklif edir. Çünki, problem dövr edən bir problemdir, yəni daim mövcud olan bir problemdir.

2. İctimai Siniflər

Katib Çələbi “giriş”, üç fəsil və “nəticə”dən ibarət olan *Düsturu'l-amel* əsərinin “giriş”ində dövlətlərin *inkişaf*, *durğunluq* və *tənəzzül* mərhələləri keçirdiyini ifadə edir. Birinci fəsildə *rəiyyətdən*, ikinci fəsildə *ordudan*, üçüncü fəsildə *xəzinədən* və “nəticə”də *dövlətin mahiyyətinin pozulması*

şəraitində görülməli olan tədbirlərdən bəhs edir. (2, s.22).

Katib Çələbi *Düsturu'l-aməl*'də, cəmiyyəti təşkil edən dörd ictimai sinif sayır. Bu siniflər alimlər, ordu, tacirlər və rəiyyət sinifidir. (16, s.24-44). Çələbinin bu təsnifatı Tusinin təsnifatı ilə eynidir. Bu təsnifat bəzi fərqli cəhətləri olmaqla bərabər Xınalızadənin və Platonun da təsnifatı ilə üst-üstə düşdüyünü deyə bilərik. Katib Çələbiyə görə, hər sinfin öz xüsusiyyətləri və ənənələri vardır. Hər bir sinfin nümayəndəsi öz iradəsi və seçimiylə oradadır.

Katib Çələbi ictimai strukturun möhkəmliyini Hipokratçı-Qalençi nöqteyi-nəzərdən dəyərləndirir. Yəni insan bədəni qan, selik, qırmızı-sarı öd və qara öd olmaqla dörd qatışıqdan ibarətdir və güc tərəfindən idarə olunur. Toplumun bədəni də alimlər, əsgərlər, tacirlər və əkinçilər olmaqla dörd sinifdən ibarətdir və sultan tərəfindən idarə olunur. (12, s.22).

3. Liderlik

Katib Çələbi insanın apriori qabiliyyətlərlə, yəni lider olma, fərd olma və müstəqil olma qabiliyyətləri ilə doğulduğunu bildirir. Katib Çələbi bunun “fitri bir şey” olduğunu ifadə edir. Anadangəlmə olan bu liderlik xüsusiyyətini uşaq oyunları təmsalında izah edir:

“Bəşər təbiətində liderliyə, fərdiliyə və müstəqilliyə fitrətən meyl var və bu sosiallaşmaq üçün insanın yaradıldığı fitri bir şeydir. Misal üçün uşaqların oyunlarında belə, liderliyə meyl etdiklərini dəfələrlə müşahidə etmək mümkündür, bu inkar edilə bilməz” (10, s.313)

Liderlik kimi apriori qabiliyyətlər təkcə uşaqların oyunlarında müşahidə olunmur. Bu qabiliyyətlər yetkin olan və ictimai bir sinif mənsubu olan kəslərdə də özünü göstərir. Lider olma hiss və qabiliyyətləri insanı təbii olaraq fərdiləşdirir, ətrafındakı insanlara tabelikdən müstəqilləşdirir, beləliklə o lider olur. Bu mənə, həm dünyanı, həm də dini əhatə edən bir mənədir. (10, s.313).

Liderlik probleminin həm dünyəvi, həm də dini sahəyə aid olduğunu bildirən Çələbinin “hikmət-i təməddün”, “liderlik”, “müstəqillik”, “bəşər sinifləri” və bənzəri terminləri bizə düşüncə tariximizin görkəmli filosoflarından olan Türk İslam mütəfəkkiri Fərabî-nin “ilm-i mədəni” (5, ss.79-86; 5a, ss.118-132; 7, ss.46-48), “liderlik” (6, s.69-72 və 88-91), “əl-mədinə fadila”

(8, ss.85-99) və bənzəri məfhumlarını xatırladır.

C. Canlılıq (Həyat) problemi

1. Canlılığın Mahiyyəti: Zî Ruh

Katib Çələbi yuxarıda biliyin obyektinin şey (mövcud) olduğunu bildirmişdi. Varlığın bir digər adı da düşüncənin obyektinə olan varlıqdır. Bu varlıq, qeyri-müəyyən və yaxud məchul da ola bilər. Bundan başqa, varlıq maddəyə möhtac olub olmaması, canlı olub olmaması baxımından düşüncənin obyektinə ola bilər. Katib Çələbi əsəri “Mizan”da “canlı olma”ğı, yəni varlıqdakı canlılığın nə olduğu problemini araşdırır. Varlıqdakı canlılığı ifadə etmək üçün üçün “həyat”, varlıqdakı canlı olmamağı ifadə etmək üçün də “ölüm” (mavt) sözünə istisnad edir və belə bir sual verir: “Əvvəla həyat və ölüm nədir?”

Nə? sualı nəlik ilə bağlı bir sualdır, sual məfhumun mahiyyətini öyrənmək istəyir. Katib Çələbi *Mizan*-ın girişində biliyi “aşyanın mahiyyətini bilmək” olaraq ifadə edir və varlıqdakı canlı olmaq probleminə yer verir. Canlı olmağın, varlıqda aşkar və məlum olduğunu ifadə edərək mövzuya başlayır. Yəni canlı varlığı bilmə dövr edən bir problemdir. Daha doğrusu, canlılıq problemi bir ruh problemidir. Katib Çələbinin verdiyi canlılıq tərifində ruhun üç keyfiyyəti vardır. Tənəffüs, hiss və hərəkət. O, bunların hər birinin bir xüsusiyyət olduğunu bildirir. Ruh sahibi olan varlıq həyat keyfiyyətinə malik olduğu üçün “heyvan” adlandırılır. (10, s.285).

Nəfəs almaq, hiss etmək və hərəkət etmək keyfiyyətlərinə sahib olan ruha malik varlığın adı həm həyatdır, həm də heyvandır. Adı “heyvan”dır, keyfiyyəti isə “həyat”dır. Ruha malik olan varlıq, nəfəs ala bildiyi, hiss edə bildiyi və hərəkət edə bildiyi an canlılıq (həyat) keyfiyyətini qazanır, bu keyfiyyəti ilə o, canlı varlıq (heyvan) adı ilə bilinir. Katib Çələbi, beləliklə ruha malik olan varlığı canlı varlıq (heyvan) adlandırmış, canlı varlığa da üç keyfiyyət aid etmişdir.

2. Canın verilməsi və yaxud fəal ağıl

Katib Çələbi canın verilməsini, yaxud canı verən varlığı “fəyyaz” məfhumu ilə ifadə edir. Fəyyaz feyz verən deməkdir. Bu mənada feyz İslam

düşüncəsində həm bir metod, həm də bilikdir. Eyni zamanda sezgini və seziyi əsaslanan biliyi də ifadə edir. Katib Çələbinin terminologiyasında isə feyzin həm bir metod, həm də varlıq mənasında işlədildiyini görürük. Feyzin metod olmasının səbəbi onun qabiliyyət əldə edən maddi obyekt ilə feyz verən arasında bir əlaqə təşkil etməsidir. Varlıq kimi isə ona “axın, cərəyan” demək olar. Məsələn elektrik kimi. Elektrik həm bir mənbədir, həm axan şeydir, həm də axdığı məkanda ortaya çıxan nəticədir. Bu baxımdan Fəyyaz feyzin mənbəyidir, feyz mənbədən gələn elektrik, yəni cərəyandır və bu mənada elektrik bir məhsuldur, yəni bir nəticədir. Elektrik mənbəyi, elektrik baxımından zəngindir və səxavətlidir. Bu baxımdan, Fəyyaz və xəsislik bir araya sığmaz. Bu cəhəti ilə Fəyyaz mənbədir və feyzin başlanğıc yeridir. İlk mənbə olan Fəyyazdan biliyə qabiliyyətli varlığa axan şey (feyz) Katib Çələbiyə görə, “ruh”dur. Ruh, bir mənada qabiliyyətli varlığa bəxş edilən şeydir. Bu mənada o, bilmə qabiliyyətidir. Feyzi verən Fəyyazdır ki o, Fərabinin Fəal Ağıl dediyi şeydir. Beləliklə, dörd ünsür, dörd keyfiyyət, xüsusiyyət, fitrət və qabiliyyətlə formalaşan struktur, Fəyyazın bəxş etdiyi ruhu qəbul edir. Katib Çələbinin termini ilə desək, ruha malik olaraq varlıq halına gəlir.

3. Dörd Ünsür

Katib Çələbinin canlı varlığı (heyvan), yalnız ruha malik deyil. Bundan başqa, onun material ünsürləri də vardır. Ünsürlər onun strukturunu təşkil edir. Bu struktur Ellin filosoflarından olan Empedoklun (e.ə.490-430) “dörd ünsür”üdür. Katib Çələbi Empedokl kimi canlı varlığın dörd ünsürdən ibarət olduğunu hesab edir, lakin o, ünsürlərin bir yerə toplanması üçün sevgi və nifrəti səbəb olaraq götürmür, onun əvəzinə “uzlaşdırma” və “sintez” terminlərindən istifadə edir. Canlı varlıq dörd ünsürdən, uzlaşdırma və sintezlə yaranır.

Katib Çələbi dörd ünsürdən ibarət olan maddi struktura dörd keyfiyyət aid edir. Biri qırma, biri qırılma, biri təsir, biri də təsirə məruz qalma. Maddi struktur dörd ünsürdən başqa bu dörd keyfiyyətlə də uzlaşır. Digər bir ifadə ilə qəbul etdiyi bu keyfiyyətlərin intensivliyinə, üstünlüyünə görə maddi strukturun xüsusiyyəti formalaşır. Ruhun bəxş edildiyi məqamda isə Katib

Çələbi dörd ünsür yerinə bədən terminindən istifadə edir, yəni bədən ruha malik varlıq olur. Əhməd Cövdət Paşa da cins və növü təməl bir fərqlilik olaraq qəbul edir və Katib Çələbiyə istinadla növü “həqiqi və nisbi” olmaqla ikiye ayırır. (1, s.42). Çünki Katib Çələbi varlıqdakı canlılıq problemini, cins-növ münasibəti baxımından götürür. Katib Çələbiyə görə, canlı varlıq (heyvan) cinsdir və onun növləri vardır. Canlı varlıqdakı müxtəliflik, Katib Çələbiyə görə, onların təbiətindən qaynaqlanır. Canlı varlıqların təbiəti arasında ən mötədil olanı insanın təbiətidir. Onun təbiəti orta təbiətdir.

4.Canlının inkişaf mərhələləri

Katib Çələbi hər növün təbiətinə görə yaşı və ömrü olduğunu bildirir və buna təbii ömür adını verir. Bu o deməkdir ki, bir növ kimi ömür, yaş və canlılıq (həyat) arasında sıx əlaqə vardır. Digər bir ifadə ilə onlar bir birinə uyğunluq və sintez baxımından müxtəlifliyi, ömür, yaş və canlılıq baxımından da vəhdəti və nizamı ifadə edir. Lakin müxtəliflikdəki bu nizam canlı varlıqda həmişə davam edən və dəyişməz qalan bir şey deyil. Əşyanın təbiətindən qaynaqlanan müxtəliflik bu uzlaşma və sintezdə də əks olunur. Katib Çələbiyə görə, fitrətdəki müxtəliflik, üç mərtəbədə təzahür edir: Birinci mərtəbə, inkişaf dövrü, ikinci mərtəbə durğunluq dövrü, üçüncü mərtəbə, tənəzzül dövrü. (10, s.285).

Üç mərtəbədə təzahür edən fitrət müxtəlifliyi, Katib Çələbinin digər bir termini olan bədən “güclər”ini ifadə edir. Bədən gücləri əslində fitrətdən hasil olur və ömür mərtəbələrində müxtəlifdir. Bədən güclərinin dəyişməsi-ni, onların təsir edən və ya təsirə məruz qalan olduqlarını Katib Çələbi istilik və rütubətlə ifadə edir: “Bədənin təbii hərarəti və təbii rütubəti fitrətdə ümdə olan təsir etmə və təsirə məruz qalma keyfiyyətlərindən ibarətdir. Həmin keyfiyyətlər bu mərtəbələrdə zəifləyir və kənar bir təsir edici olmadan bədənin təbii hərarəti daima onun təbii rütubətini yox edir. Təbii rütubət elə bir şeydir ki, həyatın maddəsi və canlının ruhu ondan ibarətdir. (10, s.285).

Nəticə etibarilə, tənəzzül dövrünün sonunda canlının təbii rütubəti azalır, xarici yardım təsəvvürü, qəbul etmə qabiliyyəti və mərtəbəsindən düşür və nəhayət ölür. Ölüm canlı varlığın üç şeyi itirməsinə səbəb olur: hiss etmə, hərəkət etmə və nəfəs alma. Bu üç keyfiyyəti itirən canlı (heyvan),

cansız, Katib Çələbinin termini ilə desək, “mevt” olur, canlı olma xüsusiyyəti itirir.

III. Nəticə

Özünün “Mizanu’l-Hak” əsərində əvvəlki filosoflardan miras qalan fəlsəfi problemləri analiz edən Katib Çələbi onları *mə daurə əl-məbahis* (dövr edən problemlər) termini ilə ifadə edir. Buna görə də biz bu termini məqaləmizin əsası kimi götürdük. Katib Çələbi dövr edən problemləri üç əsas istiqamətdə analiz edir: idrak problemləri, sosiallaşma problemləri və canlılıq problemləri.

Katib Çələbinin epistemologiyası dualist epistemologiyadır. Təməlinə Fərabinin qəlb nəzəriyyəsi ilə İbn Rüşdün ekiz qardaş metaforası vardır.

Hikmət-i tәмəddün və yaxud sosial siyasət fəlsəfəsi, aralarında ixtilaf və mübarizə olan sinif nəzəriyyəsinə əsaslanır. Siniflər bir başqan ətrafında formalaşmış mənfəət və ehtiyac firqələridir. Başqan olmaq arzusu isə fitri bir xüsusiyyətdir. Aralarında yardımlaşma olmalıdır, amma bu, yox olub. Dövlət, aralarında həmrəylik olmalı olan dörd sinifdən ibarətdir. Siniflərdən ibarət olan dövlət canlı orqanizmin mövcud olma qanunlarına tabedir. Canlı varlıq isə dörd ünsür ilə “ruh”un sintezindən ibarət olan ruha malik varlıqdır. Ruha malik olan varlığın həyat mərhələləri uşaqlıq, gənclik və yaşlılıqdan sonra ölüm mərhələləridir. Ölüm isə ruhun dörd ünsürdən ayrılmasından ibarətdir.

Katib Çələbinin dövr edən problemləri, Osmanlı fəlsəfə düşüncəsi əsasında ortaya çıxan İslam fəlsəfəsi problemləridir. Katib Çələbinin onlara əlavəsi Osmanlı dövlətini təşkil edən siniflər arasındakı balansın pozulması və onlar arasında yardımlaşmanın ortadan qalxmasıdır. Bunun da əsasında mentalitetin (iki mənbəli bilik anlayışının) dəyişməsi vardır. Bu dəyişmə elmdə irəliyə yox, geriye, yəni İslami elmlərdə fəlsəfə öncəsi dövrə (tək mənbəli elm anlayışına) dönüş mentalitetidir.

İstifadə olunan ədəbiyyat

- 1.AHMET CEVDET PAŞA, *Miyar-ı Sedat*, Sd.H.S.Feyizli, Feqr Yayınevi, Ankara 1998.
- 2.AHMET REFİK, *Kâtip Çelebi*, Kanaat Kütüphanesi, 1932.
- 3.DEMİR, Remzi, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Lotus Yayınevi, 2005 Ankara, c.II.
- 4.EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis, Ankara 2010.
- 5.FARABİ, *İhsau'l-ulum*, Neş. Ali Bumelham, Dar u Mektebetü'l-hilal, Beyrut 1996.
- 5a.FARABİ, *İhsau'l-ulum*, Çev.Ahmet Ateş, MEB, İstanbul 1986.
- 6.FARABİ, *Kitabu'l-huruf*, Çev.Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- 7.FARABİ, *Kitabu tahsili's-saadeti*, Neş. Ali Bumelham, Dar u Mektebetü'l-hilal, Beyrut, 1995.
- 8.FARABİ, *Kitabu siyaseti'l-medeniye*, Neş. Ali Bumelham, Dar u Mektebetü'l-hilal, Beyrut, 1994.
- 9.İBN RÜŞD, *Faslu'l-makal Felsefe Din İlişkisi*, Çev.Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- 9a.İBN RÜŞD, *Faslu'l-makal, Felsefe-Din İlişkileri*, Hz.Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
10. KÂTİP ÇELEBİ, *Mizanu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehakk*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- 10a.KÂTİP ÇELEBİ, *En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi (Mizanu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehakk)*, Orhan Şaik Gökyay neşri, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- 10b.KÂTİP ÇELEBİ, *En Doğru Olan Tercih Konusunda Hak Ölçü(Mizanu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehakk)*, Süleyman Uludağ neşri, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- 11 KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfüzzunun*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, c.II.
- 12.KATİP ÇELEBİ, *Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-amel li-ıslahi'l-helal)*, Hz.Ali Can, KTBY, Ankara 1982.
- 13.KUTLUER, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- 14.MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim, İstanbul 2000.
- 15.SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003.
- 16.SÖZEN, Kemal, "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/1, sayı 22.
- 17.TAŞKÖPRÜZADE, *Mevzuatu'l-ulum*, İstanbul 1313, c.1.
- 18.*Türkiye'de /Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yay. Haz.M.Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2010.

**Circulating philosophical problems:
rereading of Katip Chalabi
(summary)**

Philosophy is knowledge of circulating problems in terms of history. *Mizan al-hak fi ihtiyar al-ahakk* is a work of Katip Chalabi written in his age of maturity but also is his last work. The most important feature of the work is that it handles the arguments of his period. Chalabi, in his work, discusses 21 subjects and classifies each of them by the title of “bahs” meaning “research”. In his other work he discusses the status of Ottoman Empire. In the other words, in his works he included philosophical circulating problems until his period. Some of them are knowledge, political philosophy or civilization and living organism or animal. Chalabi’s epistemology is a dualistic epistemology. In its basis there are al-Farabi’s intellect and imagination based on heart and Ibn Rushd’s metaphor of the twin or milk brother. Political philosophy consists of administrative problem and the struggle and disagreement between social classes. Living organism or an animal is a spirit or soul accepted four elements. The individual and the society or state depend on the laws of living organism. There are two fundamental issues. One of them is broken balance and solidarity between the classes. The epistemological issue is to return to non-philosophical period of history but not forward.

Keywords: Katip Chalabi, philosophy, the problems of knowledge, philosophy of civilization, the law of organism, Ottoman thought.

**Вечные проблемы философии:
переоценка взглядов Кятиба Челеби
(резюме)**

Статья посвящена анализу взглядов Челеби на вечные проблемы философии, которые он изложил в своих последних произведениях «Mizanu’l-hak fi ihtiyari’l-ehakk» и «Düsturu’lamel li-islami’l-halel». Среди таковых проблем центральное место в статье отведено проблемам познания, тамаддун (социализации) и живых организмов. Отмечается, что эпистемология Челеби носит дуалистический характер и опирается на идеи аль-Фараби об уме и воображении, основанных на душе, и метафору Ибн Рушда «братья-близнецы». В эпистемологии основной проблемой, по мнению Челеби, является возврат назад, в предфилософский период. Философия тамаддун включает в себя проблемы классов, межклассовой борьбы и лидерства. Челеби выдвигает идею о том, что индивид и общество как живые организмы посвящены закону жизненных этапов организма. Особое место в этой связи Челеби отводит вопросу

о нарушении баланса между общественными классами и отсутствии солидарности между ними.

Ключевые слова: философия, эпистемология, тамаддун, живой организм, османское мышление.

**Devreden felsefi sorunlar:
Kâtip Çelebi'yi yeniden okumak
(özet)**

Felsefe, tarihsel açıdan devreden sorunlar bilgisidir. Katip Çelebi olgunluk döneminde kaleme aldığı son eseri Mizanu'l-hak fi ihtiyari'l-ehakk'da ve Düsturu'lamel li-ıslahı'l-halel'de kendi dönemine kadar devreden felsefe sorunlarına yer vermiştir. Bu yazıda bu devreden felsefe sorunları analiz edilmiştir. Bu yazıda analiz edilen devreden felsefe sorunları, bilgi, temeddün ve canlı organizma sorunlarıdır. Çelebi'nin epistemolojisi düalist bir epistemolojidir. Temelinde Farabi'nin kalp temelli akıl ve muhayyilesi, İbn Rüşd'ün ikiz kardeş metaforu vardır. Temeddün felsefesi, aralarında niza u ihtilaf mücadelesi olan sınıflardan ve riyaset sorunundan oluşmaktadır. Canlı organizma ise dört unsurun ruhu kabul etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Canlı organizma olarak birey ve toplum/devlet, organizmanın yaşam evreleri yasasına bağlıdır. Temel sorun, toplumsal sınıflardaki dengenin bozulması ve aralarındaki dayanışmanın yok olmasıdır. Epistemoloji alanındaki temel sorun, ileriye değil, felsefe öncesi tarihsel döneme dönüş sorunudur.

Anahtar Kelimeler: Kâtip Çelebi, felsefe, bilgi sorunları, hikmet-i temeddün, canlılık yasası, Osmanlı düşüncesi

Riyaziyyat və elm fəlsəfə müstəvisində necə görüşür?

Səlahəddin Xəlilov

Giriş

Riyaziyyat adətən kəmiyyət münasibətlərini əks etdirən bir elm sahəsi kimi təqdim olunur. Amma, birincisi, riyaziyyatın elmdən fərqli bir mahiyyətə malik olduğunu iddia edənlər də var və biz də məhz bu sonuncu fikri bölüşürük; sadəcə bu mahiyyətin daha dəqiq müəyyənləşdirilməsinə ehtiyac var. İkincisi, “riyaziyyat” anlayışının ağırlığını “kəmiyyət” anlayışına yükləməklə heç nə həll olunmur; belə ki, onda da “kəmiyyətin” və “kəmiyyət münasibətlərinin” mahiyyəti ön plana çıxır. Bu problemin təkcə qnoseoloji deyil, həm də ontoloji müstəvidə daha dəqiq izahına ehtiyac yaranır.

Digər tərəfdən, riyaziyyat məntiqlə birlikdə adətən deduktiv idrak metodu, deduktiv prinsip kimi təqdim olunur. Halbuki, daha dəqiq başa düşülə bilməsi üçün onun əks istiqamətdə, təkcədən ümumiyyə gedən yolda da yeri və rolu müəyyən edilməlidir. Bəli, bizcə riyaziyyatın əsl mahiyyəti və missiyası da məhz bu fərqli yanaşmalarda üzə çıxır. Habelə vahidin və sıfırın necə mənalandırılmasından asılı olaraq, dünyanın da iki fərqli modelini qurmaq mümkün olur.

Dünyanın alternativ riyazi modelləri

Dünyanı sonsuzluq kimi götürən təlimlər və riyazi modellər element olaraq vahidi seçirlər. Hər şey *vahidin* misilləri ilə ölçülür. Atomizm təlim-

ləri də məhz bu ideya üzərində qurulmuşdur. Yəni bu dünyanın ən kiçik, daha bölünməyən son həddi vardır; bu hədd həm də sonludur. Onun ədədlər müstəvisində ən adekvat ifadəsi isə *vahid*-dir. Natural ədədlər dünyasının da atomu *vahid*-dir. Bütün ədədlər bu atomun, vahidin müxtəlif misillərindən ibarətdir. Düzdür, riyaziyyatda buna paralel surətdə kəsr anlayışından da istifadə olunur. Yəni sən demə, natural ədədlərlə yanaşı, kəsrlər də var imiş. Amma bu cür yanaşma iki riyazi sistemin, iki fərqli modelin qatışdırılmasından, eklektik birliyindən yaranmışdır. Əslində bu, müasir riyaziyyatın ən böyük çatışmazlığıdır. Məhz bu qatışıqlıq, dolaşıqlıq nəticəsində dünyanın sadə riyazi obrazını yaratmaq indiyədək mümkün olmamışdır. Belə ki, fiziki reallığın atomu riyaziyyatda vahid anlayışı ilə adekvat götürülsə, onda kəsrlərin olması qeyri-mümkündür. Çünki atom tərifinə görə bölünməzdir.

Bu cür model qurulduqda, dünyanın bir ucu sonlu, o biri ucu sonsuzdur. Yəni bu modeldə *sonsuz böyük* anlayışı var, amma *sonsuz kiçik* anlayışı yoxdur. Çünki *vahid*-dən kiçik yoxdur. Lakin buna tamamilə əks olan bir model də mümkündür. Bu modelə görə, dünya özü sonludur və ya başqa sözlə desək, *vahid*-dir; sonsuzluq onun içindədir. Bu halda sonsuz kiçik var, sonsuz böyük yoxdur. Paradoks bundan ibarətdir ki, sonsuz böyüklük sonluya, yəni *vahidə* sığmış və ya sığışdırılmışdır.

Bunun fəlsəfi-ontoloji izahını vermək o qədər də asan məsələ deyil. Dünyanın belə riyazi model isə çox sadədir; dünya sıfır ilə bir arasındadır. Bu dünyada (fəlsəfədə kəsrlər dünyası) hər şey kəsrlə ölçülür. Dəyişiklik də kəsrlə surətində yox, məxrəcində gedir. Ədədlər də vahidin neçə yerə bölünməsinə göstərməyə xidmət edir: hər bir ünsür $1/n$ – dir, n isə natural ədədlər çoxluğudur. $0 < n < \infty$

Bu dünya bütöv halında vəhdətdədir və onun təəcəssümü vahiddir. *Vahidə* yaxınlaşmaq olar, amma çatmaq mümkün deyil. Bu tezis həm də “həqiqətə ardıcıl surətdə yaxınlaşmaq olar, amma mütləq Həqiqətə çatmaq mümkün deyil” tezisini xatırladır. Eləcə də – Gözəllik, eləcə də – Xeyir və s. – üfüqdə bir ideal kimi götürülür.

Əsas məsələ təkcə ilə ümuminin, cisimlə ideyanın fərqləndirilməsidir. Aristoteldə daha çox *növ* terminindən istifadə olunurdu. Yəni hər bir növ fərdi özünəməxsusluqlara baxmayaraq, vahid anlayışla ifadə olunur. (Bura-

da həm də Rasselin məntiqi atomizmi yada düşür). Nəyin növ kimi seçilməsi, yaxud ümumi kimi məhz nəyin fərqləndirilməsi insan tərəfindən çəkilən dünya xəritəsinin, modelinin hansı struktur səviyyəsində nəzərdən keçirilməsindən asılıdır. Məsələn, kənd təsərrüfatı ilə bağlı hallarda meyvə yox, alma da yox, almanın da hansı isə konkret bir növü əsas kimi götürülə bilər və sonrakı xüsusiyyətlər o növ daxilində aparıla bilər. Amma söhbət nisbətən geniş miqyasda getdikdə almanın növləri bizim üçün önəmli olmur və *alma ümumi* özü növ kimi çıxış edir. Daha geniş miqyasda isə alma özü də *meyvə ümumi*sinin xüsusi halı kimi götürülə bilər. Bax, bu pilləkəndə bizim hansı pillədə dayanıb dünyanı nəzərdən keçirdiyimiz, yəni söhbətin iyerarxiyik düzülüşün hansı struktur səviyyəsindən getdiyi mütləq nəzərə alınmalıdır.

Beləliklə, dünyanın modelindən və bizim onu hansı miqyasda, hansı fokus məsafəsində nəzərdən keçirməyimizdən asılı olaraq vahidlər dəyişir. Amma hər bir yanaşmanın, ölçü sisteminin öz vahidi vardır. Və hər şey vahidin necə seçilməsindən başlanır. Bundan sonrakı bütün arxitektika onun üzərində qurulur.

Amma hər növün bir vahidi varsa, bu növdən olan şeylərin, hadisələrin neçə dəfə təkrarlanması nə dərəcədə önəmlidir? Aydınlıq üçün deyək ki, cismani dünyada növün maddi təəcəssümləri çox olsa da, onların heç biri orijinal deyil, yəni heç biri dəqiq vahid deyil. Vahid həmişə ideyadan ibarət olur. Onun maddi təəcəssümləri isə sadəcə olaraq bu ideyanın harada, hansı şeylərdə əks olunmasından, kopyalanmasından asılıdır. Çünki, əslində riyaziyyat (kəmiyyət) kopyaların sayından çıxış edir. Mahiyyət dünyasında riyaziyyat yoxdur. Orada ancaq vahidlər var və hamısı eyni hüquqludur. Biz mahiyyətin, bir ideyanın iki dəfə təkrarlanması həm də ona görə mümkün deyil ki, burada zaman-məkan kontiniumu yoxdur. Yəni bir ideya, mahiyyət varsa, o elə hər yerdə və hər zaman var, onun ikincisinə ehtiyac qalmır, başqa sözlə, onun ikincisini təsəvvür belə etmək mümkün deyil. İdeyalar həmişə təklikdə, xalis şəkildə mövcud olur; zaman-məkan kontiniumu isə kopyaların çoxluğunu və müxtəlif kombinasiyaların (strukturlaşmanı) ifadə etmək üçündür. Bu mənada ədədlər də, onların kombinasiyaları da yəni bütünlükdə riyaziyyat da nəcə cismani dünyaya aiddir və ya daha doğrusu, riyaziyyat cismani dünya ilə ideyalar dünyası arasında bir körpü, transforma-

siya vasitəsidir.

Hər struktur səviyyəsi əslində bir dünya sferasıdır. Bu sferalar arasında kəsilməz keçid yoxdur, ancaq diskret keçid var. Necə ki, atomun Bor modelində elektron örtükləri hərəsi bir sfera, təbəqə olmaqla o biri təbəqəyə ancaq diskret surətdə keçid imkanına malik idi, eləcə də dünya müəyyən bir struktur səviyyəsində kəsilməz olsa da, başqa struktur səviyyəsinə keçid ancaq diskret şəkildə, paradiqmanı dəyişmək sayəsində mümkündür.

Beləliklə, hər növün təməlinə bir ümumi, ideya, vahid dayanır. Amma daha yüksək ümumiləşdirmə səviyyəsində, iyerarxiyanın daha yüksək mərtəbəsində bu vahidlərin özü təzahürlərə, daha ümuminin xüsusi hallarına, *daha yüksək qatdakı vahidin* kopyalarına çevrilir. Məhz hansı növdən söhbət getdiyi əhəmiyyətini itirir, hər hansı bir ideyanın, mahiyyətin təzahürləri bir-biri ilə daha keyfiyyətə deyil, kəmiyyətə müqayisə olunur; konkret olaraq neçə dəfə təzahürdən, hadisədən, şeydən söhbət getdiyi və ya onun öz vahidinin neçə mislinə uyğun gəldiyi aydınlaşdırılır. Burada hər bir fiziki kəmiyyətin ölçü vahidi və konkret fiziki obyektin həmin fiziki kəmiyyəti, xassəni bu vahidin hansı misli dərəcəsində saxladığını aydınlaşdırmaq lazım gəlir ki, riyaziyyat da yalnız bu zaman işə düşür. Yaxud iki hadisə, xassə, fiziki kəmiyyət arasında münasibət müəyyənləşdirilərkən, onların hər biri öz vahidlərinin müvafiq misilləri ilə və ya hansı isə bir riyazi əməliyyatla dəyişdirilmiş şəkildə təmsil olunur. Məsələn, dairənin diametri onun radiusunun iki mislinə bərabərdir, sahəsi isə bu radiusun kvadratı ilə mütənasibdir. Hər iki halda tərəflər arasında riyazi münasibət ifadə olunur. Amma öncə tərəflərin mücərrədləşməsi və onun hər hansı konkret obyektə mənsubiyyətindən sərf-nəzər edilməsi lazımdır. Yəni bu riyazi münasibət dairə şəklində olan bir fiziki cismə deyil, dairə abstraksiyasına, dairə ümumisinə aiddir. Riyazi münasibət, tənlik, düstur hansı isə konkret təzahürlərə, maddi obyektlər arasındakı münasibətə aid ola bilməz. Bunun üçün öncə həmin maddi obyektlərin idealizasiyası, modelləşdirilməsi, rəmzləşdirilməsi ya başqa cür yanaşdıqda, onların daşdığı ideyaların dəqiq aşkar edilməsi vacibdir.

Hər hansı bir maddi obyektin müxtəlif xassələrini, əlamətlərini ölçmək olar. Amma düstur şəklində ifadə oluna bilən sabit münasibət, qanuna-

uyğunluq ayrıca bir maddi obyektə deyil, onun daşdığı bu və ya digər ümumiyyə, ideyaya, daha doğrusu, ideyalar arasındakı münasibətə, struktura aid ola bilər. Məsələn, elektrik yükünə malik olan bir *cismin* başqa bir cisim tərəfindən cəzb olunması və ya itələnməsindən deyil, bu *elektrik yüklərinin* bir-birini cəzb etməsi və ya itələnməsindən danışmaq daha düzgün olar. Yaxud qravitasiya cazibəsindən danışarkən riyazi qanunauyğunluq *iki cisim* arasında deyil, *iki kütlə* arasında münasibəti ifadə edir. Çünki biz bu zaman həmin cisimlərin həcmindən, formasından və s. xüsusiyyətlərindən sərf-nəzər edərək, ancaq onların kütləsini nəzərə almalıyıq və bu kütlə hansı isə bir həcmə səpələnmiş halda yox, fəzada müəyyən bir nöqtəyə aid olmalıdır. Belə ki, birinci nöqtədəki kütlə m_1 və ikinci nöqtədəki kütlə m_2 -dirsə, onda onların arasında bu kütlələrlə düz mütənasib olan bir cazibə qüvvəsi olacaqdır: $P = \gamma m_1 m_2 / r^2$. Yəni sabit riyazi münasibət – düstur hansı isə konkret cisimlərin arasındakı münasibəti deyil, mücərrəd *ümumilər* arasındakı münasibəti ifadə edir. Kütlənin öz vahidi, uzunluğun da öz vahidi vardır. Onların simvollarla işarəsi isə həmin vahidin misillərini göstərir. Məsələn, m_1 dedikdə, *kütlə vahidinin* neçə mislindən söhbət getdiyi nəzərdə tutulur. Başqa sözlə desək, riyaziyyatda m_1 sadəcə rəqəmdir. Yəni, yuxarıda misal çəkdiyimiz qravitasiya düsturu sadəcə olaraq surətdə bir neçə ədədin hasili, məxrəcdə isə hansı isə ədədin kvadratı olan adi hesab əməliyyatını ifadə edir. Onu fiziki gerçəkliyin göstəricisi edən – bu ədədlərin hansı vahidin misli olmasıdır. Deməli, mənanın daşıyıcısı misillər, ədədlər yox, vahidlərdir. Çünki vahid – növün, mahiyyətin timsalıdır.

Sıfır və vahid. Sıfırın daxili dinamikası.

Lakin başlanğıc vahiddirmi? Yoxsa hər şey sıfırdanmı başlayır? Zira, vahidin əksliyi var, sıfırın isə əksliyi yoxdur və ya özünə bərabərdir. Yəni sıfıra bir boşluq kimi, nə isə məzmunu olmayan bir şey kimi də baxmaq olar, müsbət və mənfi vahidlərin (əksliklərin) birləşməsi kimi də baxmaq olar. Bu baxımdan, sıfır vahiddən daha fundamental görünür. Müasir elmi araşdırmalar göstərir ki, maddə ilə yanaşı *antimaddə* də var və bu ikisinin təmasında annigilyasiya hadisəsi baş verir, yəni hər ikisi “yox olur”. Amma əks proses də mümkündür, yəni müəyyən bir şəraitdə bu *yoxluqdan*, sıfırdan

müsbət və mənfi işarəli iki zərrəcik, məsələn, elektron və pozitron yarana bilər. Bu isə “heçlik”, “yoxluq”, “sıfır” kimi qəbul olunan varlıq formasının əslində daha mürəkkəb bir varlıq olduğunu göstərir. Necə ki, atomlar neytraldır (çünki müsbət və mənfi yüklər bir-birini tarazlaşdırır), eləcə də ictimai həyatda müsbət və mənfi istiqamətdəki kənaraçıxmalar, məsələn, xeyir və şər bir-birini neytrallaşdırır. Həm xeyiri, həm də şəri bətnində saxlayan normal hal nəzərə çarpmır, ancaq hansı situasiyada isə irəli çıxan, tarazlığı pozan xeyir və ya şər nəzərə çarpar. Yəni, riyazi dildə desək, I və $-I$ müəyyən qiymətə malik olduğu halda, 0 özü də və onun misilləri də qiymətsizdir. Halbuki, 0 parçalananda, I və $-I$ -in cəminə bərabər olur, yəni, sən demə, hər ikisini özündə saxlayırmış.

Bizim tədqiqatdan çıxan nəticələr və ümumiyyətlə müasir düşüncə sıfıra münasibətin dəyişilməsini tələb edir. Sıfır təkcə boşluğun deyil, həm də bütövlüyün, tarazlığın, neytrallığın simvoludur. Bu məsələdə sıfır hətta vahidlə rəqabətə girir. Çünki ənənəvi dünyagörüşü vahidi vəhdət və bütövlük simvolu saydığından, sıfırın məna çalarlarından birini qəsb etmişdir. Bu məqamda sıfırın həm də sükutu və sükunəti səciyyələndirdiyini yada salmaq yerinə düşür. Sükut əslində səsin, sükunət isə hərəkətin yoxluğudur. Amma başqa keyfiyyətlərin, məsələn, mərhəmətin, sevginin, səxavətin və s. yoxluğu əslində çox vaxt sıfır məqamı ilə, neytral vəziyyətlə deyil, əks keyfiyyətlərin varlığı ilə, məsələn, qəddarlıq, nifrət, xəsislik və s.-lə ifadə olunur. Amma bunlar həmin keyfiyyətlərin o biri qütbüdür. Bəs sıfır məqamı necə müəyyənləşir? Bunu çox vaxt başlanğıc, yaxud keçid nöqtəsi kimi, yəni nə mərhəmət, nə qəddarlıq; nə sevgi, nə nifrət; nə səxavət, nə xəsislik halı kimi başa düşürlər. Amma bu o zaman mümkün olur ki, bizim qurduğumuz model birölçülü fəzadadır. Yəni burada dəyişilmə $-I$ ilə $+I$ arasında baş verir və 0 sadəcə keçid nöqtəsidir. Lakin hətta bu model daxilində belə, biz sıfırı həm pozitiv, həm də neqativ keyfiyyətin sadəcə yoxluğu kimi deyil, onların qiymətcə bərabər, istiqamətcə əks hallarının vəhdəti, toplamı kimi başa düşə bilərik. Buna dinamik tarazlıq deyilir. Hətta bəzən bir az sevgi və bir az nifrət yox, onların hər ikisinin kulminasiyası birlikdə ola bilər. Düzdür, bu halda müvazinətin tez-tez pozulması və bir qütbədən digər qütbə sıçrayışlar da mümkündür, amma bütöv mənzərə ancaq dinamik sıfırla ifadə

oluna bilər. Amma biz hadisələri ikiölçülü və üçölçülü fəzalarda da təsvir edə bilərik. Bu zaman hər hansı bir keyfiyyət halı vektorial kəmiyyət (yeri gəlmişkən, terminoloji pərakəndəliyə diqqət yetirək: keyfiyyət halları, xassələr fizikada “kəmiyyət” kateqoriyası ilə ifadə olunur; ruslar buna “величина” deyirlər, biz isə “kəmiyyət” kimi tərcümə etmişik) kimi götürülməlidir. Onda bu keyfiyyətlərin bir-birinə diametral əks pozisiyaları ilə yanaşı, fərqli bucaqlar altındakı vəziyyətləri də nəzərə alına bilər. Sıfır halı isə ancaq o zaman mümkün olardı ki, əvəzləyici vektor sıfıra bərabər olsun. Yəni reallıqda sıfır halı çox nadir halda mümkündür və ya sadəcə idealizasiyadır. Bizcə, real vəziyyəti sıfır ətrafında fluktuasiyalar kimi təsvir etmək və onun riyazi ifadəsini də vermək olar.

Biz indi mənəvi həyatdan misallar gətirdik. Bu sahəyə riyaziyyatın tətbiqi hələ ki, yox dərəcəsindədir. Riyaziyyat daha çox fiziki hadisələrin izahında istifadə olunur. Ona görə də, daha anlaşıqlı olan istilik və soyuqluq, müsbət və mənfi elektrik yüklənməsi hallarını nəzərdən keçirək. Məlum olduğu kimi, nəyi isə isti və soyuq kimi dəyərləndirməyimiz cisimlərin istilik keçiriciliyinin fərqli olmasından dolayı nisbi xarakter daşıyır. Ona görə də, sıfır vəziyyəti kimi istiliyin keçirilmədiyi məqam, yəni cismin temperaturunun insan bədəninin temperaturuna ($36,6^0$) bərabər olduğu hal götürülə bilər.

İstilik statistik hadisənin yekun göstəricisi olduğuna görə, bura vektorial kəmiyyət modelini tətbiq etmək bir qədər çətinidir. Son nəticədə biz ayrı-ayrı zərrəciklərin hərəkət trayektoriyasına keçməyə və yekun temperaturu bu zərrəciklərin hərəkətini göstərən vektorların əvəzləyicisi ilə təyin etməyə çalışsaq, məsələ çox mürəkkəbləşər. Məhz bu mürəkkəblikdən xilas olmaq üçün statistik metodlar tətbiq olunmuşdur. Lakin fizikadan məlumdur ki, temperaturun 0 vəziyyəti heç bir vəchlə daxili sükunəti ifadə etmir. Belə bir vəziyyətin idealizasiya halında ancaq -273^0 -də mümkünlüyü fərz olunur. 0^0 isə cismin kifayət qədər dinamik hərəkət halıdır. Düzdür, fiziki halların ənənəvi riyaziyyatla uyğunlaşdırılması üçün Kelvin şkalasına keçmək təklifləri də yaranmışdır. Lakin, bizcə, fizikanı ənənəvi riyaziyyata uyğunlaşdırmaq-dansa, riyazi anlayışların, o cümlədən sıfırın təbiətinə münasibəti dəyişmək lazımdır. Müsbət və mənfi elektrik yüklənməsinə gəlinə, burada da neytral

hal, yəni sıfır vəziyyəti yüklərin yoxluğunu deyil, dinamik tarazlığı nəzərdə tutur.

Fəlsəfi baxımdan çox önəmli olan bir qənaət yaranır; sükunət məqamı hərəkət məqamından daha məzmunlu və mürəkkəb imiş. Belə ki, hərəkət ancaq tarazlıq halından, neytral vəziyyətdən kənaraçıxmaları əhatə edir ki, bunlar da çox vaxt konkret, hesablanması mümkün olan məsələlərdir. Çünki hesablama sistemi və ya başlanğıc kimi, riyazi simvolika ilə desək, 0 vəziyyəti olaraq məhz tarazlıq halı (xaos, yekcins mühit, əvəzləyici vektorun 0-a bərabər olması) götürülür. Halbuki, tarazlıq vəziyyətinin daxili quruluşu daha mürəkkəbdir və bütün hərəkətlərin ya yeganə səbəbi, ya da kənar təsirlə şərikli olaraq daxilə gedən proseslərdir.

Önəmli olan məqamlardan biri vəhdət və kəsrlərin dialektikasına aiddir. Belə ki, ontoloji kontekstdə yanaşdıqda, mahiyyətdən çıxış etdikdə *vahid* yeganə varlıq kimi götürülməlidir. Universal vəhdət və ya dünyanın vəhdəti belə başa düşülür ki, hər nə varsa, onun içərisindədir, onun ahənginə daxildir, ondan xaricdə heç nə yoxdur. Bəs kəsrlər nədir? Müxtəliflik necə, hansı məqamda, nə ilə əlaqədar ortaya çıxır?

Biz dünyanın birinci riyazi modelindən çıxış etdikdə, yəni dünyanı 0 ilə 1 arasındakı məkana yerləşdirdikdə müxtəliflik də, təbii ki, bu məkan daxilində olacaqdır. Dünya vahidin yarısı, üçdə biri, yüzdə biri və s. ta sonsuz kiçik təzahürlərə qədər müxtəlifliklə, yarımçıq, kəsrlə varlıqlarla dolacaqdır. Lakin yuxarıda göstərdiyimiz kimi, iyerarxik struktur nəzərə alındıqda hər bir dövrənin, hər bir sferanın öz vahidləri, öz onluq sistemləri ola bilər. Daha doğrusu, 0 ilə 1 arasındakı məsafə əvvəlcə 10 yerə, sonra 100 yerə, 1000 yerə və s. bölünməklə şərti bir pillələnmə, çoxmərtəbəli sistem yarada bilər. Amma bu modeldə bölgü başqa istiqamətdə gedir. Vahid öz simasını müxtəlif rakurslarda müxtəlif növlər kimi göstərir. Və hər en kəsinin öz daxili qradasiyası gedir.

Qarışıq model və vahidin çoxmənalılığı

Mövcud riyaziyyat dünyanın nə birinci, nə də ikinci riyazi modeli üzərində deyil, qarışıq şəkildə qurulmuşdur. Yəni burada dünyanın 0 ilə 1 arasında və ya 1 ilə ∞ arasında yox, 0 ilə ∞ və ya hətta $-\infty$ ilə $+\infty$ arasında yer-

ləşdiyi nəzərdə tutulur. Dünyanın diskret quruluş ideyasından sövq-təbii (kor-koranə) şəkildə imtina edilir və riyaziyyat uzun müddət kəsilməzlik ideyası üzərində inkişaf edir. Bu yanaşma o dərəcədə adiləşib ki, riyaziyyatçılar nəinki vahidi böləndə heç “bismillah” da demirlər, nə kimi bir addım atdıqlarının heç fərqi də olmurlar. Xüsusən diferensial və integral hesabının yaranması bu mövqeyi daha da gücləndirmişdir. Düzdür, hərdən düşünlülməmiş şəkildə, fərqiə varmadan diskretlik ideyası üzərində də modellər qurulur. Lakin bu keçidlərin fəlsəfi izahı yetərincə verilmir. Bu sırada funksional analizlə ali cəbr arasında daxil əlaqənin araşdırılması da aktual vəzi-fələrdən biri olaraq qalır.

Riyaziyyatda vahid öz fəlsəfi-ontoloji anlamından çıxaraq bütün mümkün quruluş variantlarının elementi kimi çıxış edir. Burada vahid, birinci modeldə olduğu kimi, bütün dünyanı, bu dünyanın bütövlüyünü ifadə etmir. Yaxud burada vahid, əksinə, hər şeyin, bütün növlərin elementi, bölünməz əsası kimi çıxış edir. İstənilən bütövlük, nisbi mənada tamamlanmış sistem başqa miqyasa, başqa struktur səviyyəsinə keçəndə element kimi götürülə bilər. Ona görə də, hər bir növün öz vahidi vardır. Digər tərəfdən, həmin növdən olan maddi təzahürlər, *təkcələr* hamısı vahidlə ifadə olunduğundan, onların neçə dənə olması, kəmiyyət göstəricisi – *say* anlayışı ortaya çıxır.

Bəli, riyaziyyatda vahidlər çox ola bilər. Məsələn, hər bir insan ayrılıqda da, bir yerə toplanmış çoxlu sayda insan da, cəmiyyət də, bəşəriyyət də vahid kimi götürülə bilər. Hər bir qrupda, sinifdə, partiyada, ictimai təşkilatda çoxlu sayda adam toplansa da, onların cəmi vahid kimi götürülür. Biz qruplar, çoxluqlar, matrislər haqqında təlimin tərərütatına getmədən, diqqəti hər bir qrupun (çoxluğun, matrisin) da vahid kimi götürülməsi və onun başqa bir vahidlə (qrupla...) qarşılaşdırılması imkanına yönəltmək istəyirik. Yəni iki qrup arasındakı münasibətə müəyyən yaxınlaşmada iki vahid arasındakı münasibət kimi də baxıla bilər. Lakin indi bizi başqa bir situasiya maraqlandırır. Biz vahidin çoxluqla qarşılıqlı münasibətini insan və toplu timsalında nəzərdən keçirəcəyik. Məsələn, müəllim danışır və onun sözləri auditoriyadakı 25 nəfərlik tələbənin hər birinə ünvanlanır. Tələbələr də öz aralarında hər hansı münasibətdə olmadan, hamısı eyni bir adamı – müəllimi dinlə-

yir. Yaxud müğənni səhnədə oxuyur və minlərlə tamaşaçı ilə birtərəfli ünsiyyətdə olur.

Vahidin eyni vaxtda çoxluqla əlaqəsinə başqa misallar da gətirmək olar. Məqsədimiz çoxluğun, müxtəlifliyin vəhdət məqamını diqqətə çatdırmaqdır. Bir daha vurğulamaq istəyirik ki, bu cür əlaqə sistemləri əks-əlaqədən məhrumdurlar. Yəni ancaq vahidin vahidlə qarşılıqlı əlaqəsi mümkündür. Çoxluq ancaq obyekt olaraq vahidlə (subyektlə) əlaqədə olur. Yəni bu əlaqə passiv əlaqədir, birtərəflidir. Çox adamın hər biri diqqəti eyni bir istiqamətə yönəldə bilər, amma hamısı aktiv tərəf ola bilməz. Çünki onlar hamısı birlikdə tərəfdir. Bu cür situasiyanın riyazi modeli, məsələn, mərkəzi nöqtə və çevrənin müxtəlif münasibət şəklində təsvir oluna bilər.

Bu deyilənləri fəlsəfi problematikaya transfer etsək, nəzərə alınmalıdır ki, hər bir növ üçün vahid kimi ancaq onun ideyası, mahiyyəti götürülə bilər. Burada ideya vahiddir. Bu ideyanı, mahiyyəti özündə təcəssüm etdirən bütün cisimlər isə passiv çoxluq – müxtəliflik olacaqdır.

Riyaziyyat və epistemologiya

Elmin predmeti və fəlsəfənin predmeti harada isə kəsişir, lakin üst-üstə düşmür. Belə ki, elmdə insan istənilən obyektə özündən kənarda – obyektiv gerçəklik kimi öyrənməyə çalışır. Elmiliyin əsas şərtlərindən biri alınmış nəticədə, elmi bilikdə tədqiqatçının hər hansı bir iştirakını, hər hansı subyektiv amili istisna etməkdən ibarətdir. Təbiət hadisələrinə münasibətdə bu şərt daha aydındır. Yəni tədqiqatçı hadisəni necə varsa elə öyrənir; sanki tədqiqatçı yox imiş. Axı, təbiət hadisələri obyektivdir, yəni bizdən asılı deyil. Hadisə elə müşahidə olunur ki, yaxud eksperimenti elə qoymağa çalışırlar ki, müşahidəçinin hadisənin gedişatına heç bir təsiri olmasın. Əlbəttə, “obyektivlik” prinsipi ilə əlaqədar mübahisə də etmək olar. Amma indi biz həmin prinsipin ictimai hadisələrə tətbiqi zamanı vəziyyətin dəyişməsi haqqında, yəni ictimai hadisələrin spesifikliyi haqqında qeyd-şərtlərə toxunmaq istəyirik. Belə ki, əksər müəlliflər elmlilik meyarlarının, o cümlədən, obyektivlik prinsipinin məhz təbiət hadisələrinə aid olması, sosial sferada isə insan amilinin labüdlüyü qənaətinə gəlirlər. Amma biz belə bir prinsipial fərqləndirmənin əsassız olduğunu düşünürük. Çünki tədqiqat predmetinə daxil olan

insanlar da obyektidirlər. Subyektiv amilin istisna olunması dedikdə, ümumiyyətlə insanların iştirakının yox, ancaq tədqiqatçının müdaxiləsinin istisna edilməsi nəzərdə tutulur. Yəni əsas məsələ ictimai proseslərin tədqiqatçıdan asılı olmayaraq necə baş verdiyini aşkara çıxarmaqdır. O arqument ki, ictimai hadisələrdə iştirak edən, yəni obyektə daxil olan ayrı-ayrı insanlar şüurlu və iradəli məxluqlardır və onların nəinki sərbəst seçim imkanları ola bilər, həm də tədqiqatçıni sezə bilər və informasiyanı məqsədyönlü surətdə poza bilərlər, heç də kifayət qədər əsaslandırılmamışdır.

Sosial eksperiment və ya müşahidə bir adamın üzərində aparılır. Sosiologiyada hadisələr ancaq statistik proses kimi öyrənilməlidir. Miqyas o dərəcədə böyük götürülməlidir ki, statistik tendensiyalar üzə çıxa bilsin. Təkcə bir insan üzərində müşahidə artıq sosiologiyanın deyil, psixologiyanın predmetinə aid olacaqdır. Burada da tədqiqatçı öz obyektini elə hala gətirə bilməlidir ki, o sanki özü ilə təklikdə qalır və tədqiqatçının iştirakından irəli gələn hər hansı bir reaksiya istisna olunur. Bu hala çox vaxt *trans* vəziyyəti deyilir.

V. Heyzenberq məsələni belə qoyur: “Müasir elmin metodologiyası üçün iki cəhət səciyyəvidir: birincisi, təcrübəni təcrid və idealizə edən və ona görə də yeni hadisələr törədən eksperimental situasiyaların quraşdırılmasına yönəliş və ikincisi, bu hadisələrin təbii qanun statusunda sayılan riyazi konstruktla müqayisəsi” (Bax: 6, s. 169). Maraqlıdır ki, “təbii qanun” təbiətdən eksperimental yolla alınmaqda olsa, riyazi yolla aşkar edilir. Vaxtilə Qaliley də “təbiətin kitabı riyaziyyat dilində yazılmışdır”, – deyirdi. Bəs eksperimental yolla alınan nədir, hansı biliklərdir? Təsədüfi deyil ki, Heyzenberq təcrübəni təcrid və idealizə etməkdən bəhs edir. Yəni eksperimental yolla təbiətin özü yox, onun ehtiva etdiyi hansı isə sonlu, məkan-zaman müəyyənliyi olan lokal bir hadisə öyrənilə bilər. Empirik idrak ancaq məhdud və sonlu olanı dərk edə bilər. Əslində tədqiqatçının aldığı informasiya həmişə gerçəklikdə olduğundan azdır. Biz təcrübə şəraitini yaxşılaşdırmaqla və eksperimental cihazları təkmilləşdirməklə getdikcə daha çox səhih məlumat ala bilərik; amma həmişə məhdud və həmişə təkmilləşməyə möhtac olur. Riyazi düsturların, riyazi modelin isə gerçəkliyə daha çox adekvat olduğu nəzərdə tutulur. Heyzenberq deyir: “Mürəkkəb hadisələr dünyası yox, hadi-

sələrin arxasında dayanan təbiətin riyazi qanunları daha vacibdir” (3, s. 26). Riyaziyyatın məhz universal prinsipləri ifadə etməsinə inam o dərəcədə güclüdür ki, bir çox görkəmli alimlər onu təcrübədən və faktlardan daha üstün hesab edirlər. Pol Dirak yazır: “Tənliklərin gözəlliyi onların eksperimentə uyğun gəlməsindən daha önəmlidir” (Bax: 4, s. 15).

Bu da məlumdur ki, Platon riyaziyyatı Xeyir ideyası kontekstində təqdim edirdi. Ən azından bütöv, kamil və ideal olan varlıqlar cismani dünyanın təhrif olunmuş kölgə varlığında deyil, dəqiq və birqiymətli rəqəmlərin dilində danışa bilərdi. Üstündən neçə min il keçdikdən sonra, yeni dövrün böyük riyaziyyatçısı A.Uaythed yenə də “Riyaziyyat və Xeyir” mövzusunda müraciət edir (8, s. 322-336). Bu problem bizim “Haqq, Həqiqət, Gözəllik və Xeyirin eyniyyəti” (2, s.183) adlı yazımızda da təhlil olunur. Düzdür, biz məsələni daha çox nisbi ilə mütləqin dialektikası kontekstində qoymuşuq; amma burada söhbət dünyadakı varlıqların növlərə bölünməsi və hər növ üçün həqiqət, gözəllik və xeyir etalonunun müəyyənləşdirilməsindən gedir. Daha bir addım ataraq bu sıraya “*bütöv*” anlayışını da əlavə etmək olar. Yəni hər şey ancaq tamamlandıqda, öz bütövlüyündə kamil olur, yetkin olur və bu mənada vəhdəti, *vahidi* təəcəssüm etdirir. Eləcə də tərsinə, hər hansı bir şeyin yarımçığı yox, ancaq bütövü *vahid* hesab oluna bilər.

Vahidlər və mütləq vahid

Biz diqqəti ona görə *vahid* anlayışının üzərinə yönəldirik ki, hər hansı bir şeylə yanaşı, bütövlükdə dünyanın da vəhdətindən və ya *vahid* dünyadan bəhs edə bilərik. Məsələn, bir bina tikilir və öz layihəsinə, ideyasına tam adekvat hala gəldikdə tamamlanmış sayılır. Ona qədər həmişə nə isə çatmır, yəni realizasiya, reallıq ideyaya nisbətə naqis olur. Təsədüfi deyil ki, Platon ancaq ideyanı kamil hesab edirdi. Başqa sözlə, ancaq ideya vahid ola bilər. Lakin müxtəlif şeylərin növünü, mahiyyətini, anlayışını, ideyasını sonda bir etalon, ideal, vahid kimi təsəvvür etmək bir şeydir, bütövlükdə dünyanı ahəngdar, qanunauyğun, tamamlanmış, mükəmməl bir varlıq kimi təsəvvür etmək başqa şeydir. Belə ki, hər növün mövcudluğu başqa növlərin məkanında, mühitində, əhatəsində mümkün olur. Və hər növ öz kamillik dərəcəsinə çatmaq üçün öz mühiti ilə mücadiləyə girir və bu mühit nə qədər geniş

olsa, kamilliyə yaxınlaşmaq ehtimalı da bir o qədər çox olur. Yəni ayrıca götürülmüş bir şey ancaq bütün dünya kontekstində və əslində bütün dünyanın ahənginə uyğunlaşmaqla, bütün ziddiyyətlərdən azad olmaqla kamilliyə çata bilər. Başqa sözlə desək, bütövlüyün, kamilliyin yolu dünyaya qarşı durmaqdan, qütbləşməkdən deyil, dünya ilə vəhdətdən keçir.

Adi təsəvvürlərə görə, dünya sonsuzdur və görünür ki, onu riyaziyyatda da sonsuzluq işarəsi ilə ifadə etmək lazım gələrdi. Lakin biz dünyanın riyazi ifadəsi üçün məhz *vahidi* təklif edirik.

Görünür, yeni bir anlayışın – *mütləq vahid* anlayışının daxil edilməsinə ehtiyac vardır. Bütün başqa vahidlər ancaq öz növü (tayfası, milləti və s.) üçün vahiddir – etalondur, *mütləq vahid* isə iki fərqli keyfiyyəti özündə ehtiva edir. Övvəla, o təkdir və onun iradəsi xaricində heç nə yoxdur. İkincisi, o, ehtiva etdiyi hər şeydə təmsil olunur, yəni ümumilərin ən ümumisidir.

Məsələn, Günəş – təkdir. Lakin o, ümumi deyildir. Baxmayaraq ki, o, öz şüaları ilə bu dünyanın cisim və hadisələrini işıqlandırmaqla müəyyən mənada günəşləndirir, amma bu proses kəsiləndir və məhdud dairədə baş verir. Bununla belə, Günəşin məhz bu keyfiyyəti müxtəlif dövrlərdə insanların ona sitayiş etməsinə, onu ilahiləşdirməsinə səbəb olmuşdur. İnsanların şüuru həmişə ümumiləşmək keyfiyyətinə malik olan daha universal bir tək axtarışında olmuşdur.

Fəlsəfədə ən paradoksal məsələlərdən biri özünü təkcə və ümuminin dialektikasında göstərir. İdrak üçün ən çətin məqamlardan biri ümumi ilə cəmin fərqlərini anlamaqdır. Cəm təkcələrin toplanmasından yaranır. Ümumi isə təkcələrin hamısında iştirak edən ortaq elementdir. Riyaziyyatda buna *ortaq vuruq* deyilir. Bütün ədədlər üçün ortaq olan ən universal vuruq *vahiddir*. Lakin həm də cəmin vahid olması üçün bütün toplananların öncədən bu vahidin hissələri olması lazımdır. Yəni $a_1 + a_2 + \dots + a_n = 1$

Paradoksal olan budur ki, cəm olan vahidlə ortaq vuruq olan vahid nə dərəcədə eyni ola bilər?

Lakin riyaziyyatçılar vahidin bu xüsusi yükünü, bir vahidin başqa vahiddən fərqlərini nəzərə almadıqlarından, onlar müxtəlif yüklü rəqəmləri rahatca müqayisə edirlər. A.Uaythed yazır: “Biz bu və ya digər qrupu təşkil edən

hər bir ayrıca predmetin, hətta predmetlər növünün özəlliyini nəzərdən atırıq, biz sadəcə olaraq bu iki qrup arasında münasibətləri düşünürük və bu münasibətlər predmetlərin fərdi xassələrindən asılı deyil” (8, s. 76). Uaythed daha sonra fikrini davam etdirərək yazır: “Yeddi balıqla yeddi gün arasındakı analogiyaya diqqət yetirən ilk insan təfəkkür tarixində böyük addım atmışdır. Bununla da o, xalis riyaziyyatın əsasını qoymuşdur” (8, s. 76). Bəli, ən böyük riyaziyyatçılar da öz elmlərinin xüsusiyyətini belə izah edirlər. Lakin bununla nə dərəcədə razılaşmaq olar? Görünür, riyaziyyatçılar mücərrədliliyə həddindən artıq uyduqlarından, bütün vahidləri eyniləşdirirlər. Bizim apardığımız təhlil isə göstərir ki, vahidlər bir-birindən fərqlidirlər. Ancaq müəyyən növ daxilində vahidlər eyni olur. İki fərqli növə aid vahidi fərqləndirməyəndə, riyaziyyat mücərrədləşdirmənin “köhlən atına minərək” reallıqdan xeyli dərəcədə uzaqlaşmış olur. Riyaziyyatçılar üçün vahid də digər rəqəmlər kimi rəngsiz, ruhsuz, cansızdır. Amma riyaziyyatı real dünyaya bağlayan, onu həyatiləşdirən yeganə vasitə vahidin ruhunun, təbiətinin nəzərə alınmasıdır. Villard Kuayn özünün “Söz və obyekt” kitabında həndəsi obyekti fiziki obyektə uyğunlaşdırmağa çalışır: “Həndəsi obyektlərin təbiəti məsələsi də fizikada elementar zərrəciklərin təbiəti kimi fiziki nəzəriyyə məsələsidir... Onlar bizim fiziki nəzəriyyəni kəşf etməyimizə təsir göstərsələr də, onu şərtləndirmirlər” (5, s. 285). “Axı biz nöqtələri, əyri və həndəsi səthləri ideal kiçik hissəciklər, ideal nazik məftillər və ideal nazik təbəqə kimi təsəvvür edə bilərik” (5, s. 283). Filosof belə qənaətə gəlir ki, bu mənada həndəsə fizikadan bir o qədər də fərqlənmir. Amma əslində fiziki obyekt öz müəyyənliyini itirəndə, cismanilikdən (bununla da həm də qeyri-müəyyənlikdən), çoxluqdan çıxıb hansı isə bir rəqəmlə və ya sonlu sayda rəqəmlə ifadə olunanda, o da həndəsi olur. Fiziki dünya ən yüksək mücərrədlik səviyyəsində, sadələşəndə, həndəsəyə, o da sadələşəndə, rəqəmlərə keçir.

Lakin nədir “həndəsi obyekt”? O hansı zərurətdən yaranmışdır və ədədlərlə nə kimi əlaqəsi vardır?

Ədədlər, skalyar kəmiyyətlər birölçülü dünya üçündür! Düzxətli bərabərsürətli hərəkəti səciyyələndirmək üçün bir ədəd kifayət edir. Hətta koordinat başlanğıcını bilməyə də ehtiyac yoxdur, çünki bu halda bütün nöqtələr ekvivalent götürülə bilər. Birölçülü fəzada ancaq məsafə (uzunluq) var ki,

bu da bir ədədlə ölçülür. İkiölçülü fəzada hər bir nöqtə iki ədədlə təyin olunur, n -ölçülü fəzada – n ədədlə. Birölçülü fəzadan ikiölçülü fəzaya keçid zaman sayəsində mümkün olur. Çünki düzxətli hərəkət hansı nöqtədəsə kəsilir və başqa istiqamətə keçir. Müəyyən müddət ərzində həmin istiqamətdə davam etdikdən sonra yenidən qırılır və istiqamət yenə dəyişir və s.

Sükunət halında zaman yoxdur. Fəza bir nöqtədən ibarətdir ki, o da sıfırla ifadə olunur. Nöqtədən xəttə keçəndə bərabərsürətli düzxətli hərəkəti təsvir etmək üçün bir ədəd yetərli olsa da, ya sürət dəyişəndə, ya da istiqamət dəyişəndə yeni kəmiyyətə ehtiyac yaranır. Yəni həm zaman amili, həm də yeni istiqamətlər nəzərə alınmalı olur.

Bir sözlə, məkan və zaman amilinin nəzərə alınması və təsviri üçün vektorial kəmiyyətlərə ehtiyac yaranır. Ədədlər dünyasından həndəsə dünyasına keçidin təməlinə skalyar kəmiyyətdən vektorial kəmiyyətə keçid dayanır.

Fəzanın ölçülərinin sayı adətən nöqtədən düz xəttə, düz xəttədən müstəviyə, müstəvidən həcmə keçidlə izah olunur. Amma fiziki reallıq üçün sükutda olan məkan deyil, hərəkətin səciyyələnməsi vacibdir. Ona görə də istiqamətin dəyişilməsi və sürətin dəyişilməsini göstərən kəmiyyətlər də fəzanın əlavə ölçüləri kimi nəzərə alınmalıdır.

Vəhdət və kəsrət

Beləliklə, vahidlik ancaq ideyaya xas bir keyfiyyətdir. Çoxluq (və eyni zamanda bölünənlik, yarımçıqlıq), müxtəliflik, kəsrət isə maddi təzahürlərə aiddir. Buna bənzər yanaşma ilə biz İbn Ərəbinin ayani-sabitə təlimində də rastlaşırıq (1, s. 106).

Maraqlıdır ki, orta əsr islam fəlsəfəsində məhz vəhdət həqiqi varlıq kimi, kəsrət isə fəni dünya kimi götürülür. Düzdür, islam təlimlərində ancaq bir vəhdətdən və bir Vahiddən – Allahdan söhbət gedir. Əbu Turxan fəlsəfəsi də vahidi dünyanın arxitektonikasında hər bir struktur səviyyəsinə aid etməklə riyaziyyatın tətbiqi üçün meydan açır. Amma burada nə qədər növ varsa, o qədər vahid var. Və bu vahidlərin sayı hər dəfə daha yüksək abstraksiya səviyyəsinə qalxdıqca azalır. Nəhayət bütün vahidlər bir Vahiddə birləşir. Və bu bir Vahidlə əlaqə sistemi bizim yuxarıda təsvir etdiyimiz mi-

salların modelinə bənzərsə də, eyni deyil. Düzdür, digər vahidlər, o cümlədən insanlar bir çoxluq təşkil edir və onlar Vahidlə passiv əlaqə münasibətində olurlar. Lakin burada çoxluğun ünsürləri sadəcə dinləyici olmayıb, müəyyən bir fəaliyyətdədirlər. Ona görə də, bu münasibət daha çox dirijorun orkestri idarə etməsinə bənzəyir. Adi adam ancaq yekun, sinkretik səsi eşidir və ümumi təəssüratdan çıxış edir. Yəni dəyərləndirmə subyektivdir, obyektə nüfuz edə bilmir, onu daxildən görə bilmir. Dirijor isə həm ümumi musiqini, həm də ayrı-ayrı ifaları nəzarətdə saxlayır. Bəstəkar da mürəkkəb səsi diferensial şəkildə eşitməyə, musiqini nə quraşdırma, nə də nota köçürə bilər. Rəssam da adi adamlardan onunla fərqlənir ki, hər bir rəngi ayrılıqda görə bilir və onların müxtəlif qarşılıqlı kombinasiyalarını da təsəvvür edə bilir. Adi adam ancaq ümumi, yekun rəngi görür; rənglər dünyasının qapıları onun üzünə açılır.

Adi insan eyni vaxtda ancaq bir iş görə bilər, onun əlləri də bir işlə bağlı “komanda” alıbsa, ikinci bir işi də görə bilməz. Tək-tək adamlar olur ki, eyni vaxtda bir əli ilə bir, o biri əli ilə isə başqa iş görür. Belə qabiliyyət, məsələn, sirkdə nümayiş etdirilir... Bu ancaq onun sayəsində mümkün ola bilər ki, əlin müəyyən hərəkətləri avtomatlaşmış olsun. Yəni aktiv düşüncə ilə ancaq müəyyən bir hərəkət yönləndirilə bilər.

Ən əsası odur ki, insan eyni vaxtda yalnız eyni mövzuda düşünə bilər. İnsanın müxtəlif məsələlər barədə düşünə bilmək qabiliyyəti ancaq potensial imkandır. Eyni vaxtda müxtəlif hadisələr baş verə bilər. Amma insanın diqqəti bu hadisələrin hamısına yönəlməz. Diqqət konkretidir və fikrin nəyə fokuslanmasından asılıdır. Fokus nöqtəsi isə əslində məkan müəyyənlidir. (Müşahidə böyük məkanda aparılanda diqqət zəif olur, məkan daraldıqca, diqqətin yönəldiyi obyekt fokus məsafəsinə gəlir və bütün təfərrüatı ilə açılır.) İnsan öz diqqətini hadisələrə ancaq növbə ilə yönəldə bildiyi kimi, onları fikrində də ancaq növbə ilə, bir-bir canlandırır. Bizcə, səbəbiyyət də buradan meydana çıxır. Əslində, hər hansı hadisədən öncə dünyada o qədər hadisələr cərəyan edir ki, diqqətimizi yönəltdiyimiz hadisənin məhz nədən qaynaqlanmasını müəyyənləşdirmək elə də asan məsələ deyil. İnsan öz mühakimələrini ancaq öncə müşahidə etdiyi hadisələr kontekstində qurur. Hal-

buki, diqqətdən kənarda qalan külli miqdarda hadisələr də nəticənin şərtləndirilməsində iştirak edə bilər. Amma insan ancaq öz bildikləri miqyasda model qurur və hər şeyi də bu model çərçivəsində izah edir.

İslam fəlsəfəsində Allahı səciyyələndirən ən mühüm keyfiyyətlərdən biri eyni vaxtda bütün insanları və bütün hadisələri kontrola saxlamaq imkanındır. Bütün dünya ancaq bunun sayəsində bütöv və ahəngdar ola bilər. Son nəticədə məhz ədalətin qalib gəlməsi də ancaq bunun sayəsində mümkündür.

Fikir kombinatorikası

Müxtəlif təcrübi faktların əlaqələndirilməsi, ortaq məxrəcə gətirilməsi və eyni terminoloji kontekstdə şərh edilməsi tələbi əslində təcrübəni nəzəriyyədən asılıdır. Belə ki, daha geniş miqyaslı hadisələr üçün ümumi olan prinsiplər bəlli olmasa, hansı isə bir faktın elmi dəyərinin verilməsi və elmi biliklər sistemində düzgün yerləşdirilməsi mümkün olmaz.

Kiçik əhatəli elmi təlimlərin daha böyük təlimlərin strukturuna salınması da, ilk baxışda göründüyü kimi, sadə məsələ deyil. Böyük nəzəriyyədə öz yerini tapa bilməyən, *yerləşdirilməsi* mümkün olmayan müddəalar hələ elmi müddəa kimi qəbul oluna bilmir. Nəzəriyyənin qurulması məlum elmi müddəaların və təcrübi faktların toplusu kimi başa düşülə bilməz. Hər şeydən əvvəl ümumiləşdirici ideya olmalıdır. Mövcud elmi biliklərin bu ideya ətrafında birləşdirilməsi də bir sıra şərtləri təmin etməlidir. Bunlardan nəzəriyyənin daxili bütövlüyü, sadəliyi, simmetrikliyi və s.-lə yanaşı, *fikrə qənaət* prinsipini də göstərmək olar.

A.Eynşteyn yazır ki, elmin müxtəlif sahələri üçün nəzəri əsasın tapılması prosesində əsas şərtlərdən biri iştirak edən anlayışların və fundamental münasibətlərin minimallığı şərtidir. Müxtəlif sahələrdəki anlayışlar və münasibətlər bu nəzəri əsaslardan məntiqi yolla alınmalıdır, deməli, nəzəriyyə düzgün qurulmuşdur (9, s. 230).

Bu dünyanın hər hansı bir hissəsi tükənməz və sonsuzdur. Bəs bu dünyada sonlu olan nə isə varmı?

“Sonsuzluq sonluda ehtiva oluna bilərmi”, – sualını belə də qoymaq

olar: “Bu (cismani dünya) sonsuzluğu ehtiva edə bilən bir ideya varmı?” Sualın bu cür qoyuluşunda çox önəmli bir məsələ ön plana çəkilir; məhz ideyanın insan dünyasının (şüurun) elementi olmaq imkanı yada salınır. Çünki maddi olan hər şey insan şüuru üçün qeyri-müəyyəndir. İnsan maddi dünyadan ancaq öz şüurunda öncədən mövcud olanların proobrazını görüb tanıya bilər. Tanımadıqları isə bir qeyri-müəyyənlik və deməli, sonsuzluq və ya qaranlıq kimi ikinci planda qalacaqdır. Əslində insanın öz dünyası da onun üçün tam aşkar deyil. Qaranlıqda hər şey qeyri-müəyyəndir. Hansı isə ideyanın işıqlanması əslində onun fokus məsafəsinə gəlməsi kimi də başa düşülə bilər.

Əgər dünya hansı isə kərpiciklərdən (atomlardan) inşa edilmiş olsa idi, onda hər bir kərpic vahid kimi götürülə bilərdi və dünyadakı bütün cisim və hadisələr, onun misilləri ilə ölçülərdi.

U.Eko Leybnisin aşağıdakı fikrini iqtibas gətirir: “Əqlin ən yaxşı iş üsulu bundan ibarətdir ki, o, özü üçün müəyyən fikirləri aşkar edir və onlardan ardıcıl surətdə sonsuz sayda başqa fikirlər çıxır; necə ki, bir neçə ədəddən sıra ilə bütün yerdə qalan ədədləri almaq mümkündür” (10, s. 13). Sonra isə Leybnisin mühakimələrindən heyratə gələrək yazır ki, bu, artıq binar hesablamasının strukturudur (10, s. 13). Doğrudan da, böyük uzaqgörənliklə Leybnis hələ o vaxt bütün ədədlərin Vahid (1) və Heçlik (0) vasitəsilə ifadə olunduğunu vurğulayır, Varlıq və Heçlik problemini də bir növ riyazi dildə ifadə edirdi. Leybnisin bu fikirlərini U.Eko linqvistik strukturalizmi izah etmək üçün misal gətirir.

B.Rassel anlayışları fikrin atomu kimi götürməklə məntiqi atomizm təlimini irəli sürür. İdeya bundan ibarətdir ki, bütün mətnlər, nəzəriyyələr, böyük mürəkkəb linqvistik sistemlər anlayışların, sözlərin üzərində qurulur. Eyni sözlərdən olduqca müxtəlif kombinasiyalar, strukturlar yaratmaq mümkündür. Hər bir mətnin əsas ideyası məhz bu strukturdan asılı olsa da, onun qurulması və fikrin ifadə olunması son nəticədə məhz sözlərə, anlayışlara, onların hansı mənada işlənməsinə əsaslanır. Anlayışlar, terminlər dəqiq təyin edilmiş olsa, onlardan istifadə etməklə qurulmuş mətn də həqiqətə daha çox yaxınlaşmağa imkan verir. Əslində mətnin qurulması və ya hansı isə nəzəri sistemin işlənilib-hazırlanması məntiq və riyaziyyatın köməyi ilə hə-

yata keçirilir.

Mürəkkəb fikir sistemlərinin yaradılmasında iki iştirakçı tərəf vardır: elementlər və struktur. Fikir kontekstində element (atom) olaraq anlayışlar, struktur olaraq məntiqi konstruksiyalar çıxış edir. Lakin fizikada olduğu kimi, burada da ən çətin məsələ atom kimi götürülən təpə nöqtələrinin, anlayışların əslində nə dərəcədə bölünməz, sabit və birmənalı olması məsələsidir. Riyazi sistem fiziki sistemdən onunla fərqlənir ki, burada atomlar tam simvolikdir; başqa sözlə desək, onların elementarlığı ilkin şərt kimi götürüldüyündən və bu şərtlər çox dəqiq müəyyənləşdirildiyindən sonrakı prosesdə hər hansı bir qeyri-müəyyənlik ortaya çıxmır; daha doğrusu, çıxmaması tələb olunur.

Riyazi atom – vahiddir. Cismani dünyada beş almadan danışarkən biz almaların identikliyi təmin edə bilmədiyimizdən, onun qiyməti birmənalı olmur. Yəni, bu beş alma başqa beş almadan bir çox göstəricilərinə görə fərqli ola bilər. Ona görə də riyaziyyatda konkret bir cisimdən, məsələn, almadan yox, hansı isə şərti işarədən, məsələn, “a” obyektindən söhbət gedir. Bu obyekt həmişə istənilən şəraitdə özünə bərabərdir və hər hansı başqa bir əlamətə malik ola bilməz. Çünki sadəcə olaraq heç bir əlaməti ifadə etmir. Beş rəqəmi isə həmin “a”nın beş dəfə təkrar olunduğunu və ya onun beş mislini göstərir. Əgər biz misal olaraq daha mücərrəd və simvolik olan “a”nı yox, hansı isə bir fiziki kəmiyyəti ifadə edən bir simvolu, məsələn, “m”-i (kütlə) götürsək, onda “m”-in kəmiyyət xarakteristikası qeyri-müəyyən qalsa da, onun müəyyənliyi ifadə etdiyi fiziki kəmiyyətin, yəni kütlənin bir anlayış kimi müəyyənliyindən asılı olacaqdır.

$F = ma$ düsturunda hər üç simvolik işarə müəyyən bir fiziki kəmiyyəti ifadə edir (qüvvə, kütlə və təcil). Əgər təcil və kütləni dəqiq ölçmək mümkün olsa, yəni onları riyazi şəkildə, rəqəmlərlə ifadə etmək mümkün olsa, onda qüvvənin də rəqəmlə ifadə olunmuş dəqiq göstəricisini tapmaq olar. Əslində baxılan düstur bu üç fiziki kəmiyyət arasında sabit münasibəti, əlaqəni ifadə edir. Amma biz hər hansı bir fiziki kəmiyyətin mənasını şübhə altına alsaq, ona müəyyən düzəlişlər versək, bu düstur da öz əhəmiyyətini itirmiş olacaqdır. A.N.Uaythed yazır: “Riyaziyyatın mənası bundadır ki, o bizi ayrıca əyani nümunəyə və hətta keyfiyyət özünəməxsusluğunun formalarına

müraciətdən azad edir. Məsələn, riyazi həqiqətlər eyni dərəcədə həm balıqlara, həm daşlara, həm güllərə tətbiq olunur. Xalis riyaziyyatla məşğul olanda adam tam və mütləq mücərrədlik sferasına daxil olur” (8, s. 77).

Riyaziyyatda natural ədədlər çoxluğu məhz belə bir dünyanın təmsalıdır; 1-dən başlayan və sonsuzluğa çatmadan davam edən, küll halında dünyanı heç vaxt ehtiva edə bilməyən, olsa-olsa onun hansısa daha böyük bir hissəsini əks etdirən çoxluq.

Əgər dünyanın elementi yoxdursa, yəni bizə bütöv kimi görünən hər bir şey əslində hansı isə hissələrin cəmidirsə və ya hansı isə tamın yarımçığıdırsa, onda həmin şərti element vahid kimi götürülə bilməz. Hər şey hissədir, ancaq bütöv dünya – küll halında vahiddir. Bu dünyada gördüyümüz, bildiyimiz nə varsa, bu vahidin hissələridir. Onların özünü isə tam kimi, vahid kimi ancaq şərti olaraq qəbul etmək olar.

Riyaziyyatda onluq, yüzlik və s. sistemlər vardır. “Hər şey 0 ilə 1 arasındadır” ideyası 10-luq sistemdə 0 ilə 1-lər (10 dənə 1, yəni 10) arasındadır... Hələ e.ə. I minillikdə Çin mütəfəkkiri Yan Çju Letszi yazırdı ki, qeyri-sabitlik öz inkişafı nəticəsində vahidə çevrilir, vahid isə 9-a qədər inkişaf edir; 9 inkişafın həddüdür, amma o, yenidən dəyişərək vahidə çevrilir (7, s. 6). Əslində sonrakı mərhələni onluğa, daha sonra onluq sistemindən yüzlik sisteminə və s. keçid kimi də dəyərləndirmək olar. Əlbəttə, Letszinin vaxtında riyaziyyat o dərəcədə inkişaf etməmişdi, amma hər bir dövrənin sonunda, 9-dan sonra yenidən vahidə qayıtmaq ideyası çox maraqlıdır, dünyanın dövrü və iyerarxik strukturuna işarədir.

Bu modeldə hər şey 0 ilə 1 arasında önəm daşıyır. Əgər nəyi isə *şərti olaraq* 1 kimi qəbul etmişiksə, onun 2 misli, 10 misli və ya milyon misli önəm daşımır. *İdeya vahiddir* və onun istənilən qədər kopiyası ola bilər. Mahiyyət hər hansı bir şeyin neçə dənə və ya nə qədər olmasından deyil, bu şeyin daxili strukturundan, onun təbiətindən asılıdır. Şeyin təbiəti isə 0 ilə 1 arasındakı məsafədə artıq həll olunmuş olur.

Tədqiqat, yaradıcılıq iki istiqamətdə gedir. Birincisi, sistemin atomları olan fenomenlərin, anlayışların dəqiqləşdirilməsi. Yəni bu iş özü də əslində

insanın yaratdığı bir konstruksiyadır. Nəzəri sistemin, təlimin hər bir atomu, hər bir fiziki kəmiyyət insanın özü tərəfindən müəyyən şərtliliklər daxilində “qurulur”. Yəni böyük məntiqi sistem üçün atom olan hər bir anlayış başqa bir mürəkkəb təbii sistemdən abstraksiya yolu ilə intixab edilmişdir. Sonra bunların (bir-neçə anlayışın) üzərində mühakimə yolu ilə müəyyən bir konstruksiya yaradılır. Bu konstruksiya düstur şəklində ifadə olunan bir qanunauyğunluq da ola bilər, daha mürəkkəb nəzəri sistem də. Bu quruculuq işi əsasən alimlərin özünün müəyyən etdiyi, təyinini verdiyi “atomlar” üzərində aparılır. Amma bu “atomlar” arasındakı münasibətlər yenə də sonsuz gerçəklikdən, təbiətin özündən intixab olunur. Əslində biz məsələni çox sadələşdiririk. Gerçək elmi tədqiqatda belə bir ayrılma getmir. Alim əslində prosesi, münasibəti bütöv halda araşdırır. Yəni onun qoyduğu təcrübədə məqsəd gerçəklikdən heç də “atomları” deyil, reallığın müəyyən bir hissəsinin modelini intixab etməkdir. Yəni, təcrübədə öyrənilən ayrılıqda kütlə və ya ayrılıqda qüvvə yox, onlar arasındakı münasibəti ifadə edə bilən hansı isə real, təbii prosesdir. Ən əsası odur ki, elm bir alimin söyləri ilə yaranmır. Hər bir alim öz işini əvvəlki tədqiqatların, abstraksiyaların, təyinlərin sayəsində formalaşmış müəyyən bir ilkin modeli rəhbər tutmaqla görür.

Riyaziyyatda bütün ədədlərin təməlində duran doqquz rəqəm və sıfır məlumdur. Bu rəqəmlər ta sonsuzluğa qədər (amma sonsuzluğa çatmadan) bütün ədədləri ifadə etmək üçün yetərlidir. Bunun üçün bu doqquz rəqəmin kombinasiyalarından istifadə olunur. Mümkün kombinasiyalar çoxluğuna bəzən *kombinator matrisa* da deyilir (7, s. 148).

Bir var, bu rəqəmləri bir-birinə vurmaq, toplamaq, çıxmaq və s., bir də var bu rəqəmləri müxtəlif cür düzməklə müxtəlif ədədlər almaq. Mümkün variantların sayı da artıq riyaziyyatda məlum üsulla hesablanır: buna n -faktorial ($n!$) deyirlər. Bu zaman təkrarlar istisna olunur. Doqquz rəqəmdən ancaq 9-faktorial qədər kombinasiya və müvafiq qədər ədəd alın bilər. Daha böyük ədədlərin alınması üçün bu rəqəmlərin təkrar olunması lazımdır. Hətta sadəcə sıfırların təkrar olunması hədsiz dərəcədə böyük ədədlər almağa imkan verir. Belə çıxır ki, bütün mümkün ədədləri yadda saxlamağa və ya xüsusi bir adla işarə etməyə lüzum yoxdur. Çünki bu on rəqəm bütün

yerdə qalan ədədləri işarə etmək üçün bəs edər, tək bir şərtlə ki, təkrara icazə verilsin. Lakin sual ortaya çıxır ki, əgər təkrar mümkündürsə, bu on rəqəmin hamısına ehtiyac varmı? Məsələn, beş əslində beş dənə vahidin cəmlənməsidir. Lakin biz bunu $1+1+1+1+1$ şəklində də yazı bilərik. “5” yazanda sanki yerə qənaət etdik. Amma əvəzində yeni bir işarə, simvol daxil etdik. Halbuki, cəmi iki işarə: “1” və “+”-in təkrarlanması istənilən qədər böyük ədədi ifadə etməyə imkan verir.

Önemli olan odur ki, hansı daha rahatdır: iki işarəni çoxlu sayda təkrar etmək, yoxsa yeni işarə daxil etmək? Belə bir müqayisə aparmaq yerinə düşər. Bəzi dillərdə isim və sifətin müxtəlif kombinasiyaları əvəzinə cismin hər bir halını ifadə etmək üçün yeni bir ad tətbiq olunur. Məsələn, bəzi Sibir dillərində “qar” sözünün qırxa yaxın fərqli adı var: “hələ havada olan qar”, “artıq yerə düşmüş qar”, “bir az qalıb sərtləşmiş qar” və s. ayrı-ayrı sözlərlə, yeni isimlərlə ifadə olunur. Yaxud ərəb dilində “yorulmuş dəvə”, “dişi dəvə”, “hamilə dəvə” və s. – hərəsinin öz adı var. Sual oluna bilər ki, bu yaxşıdır, ya pis? Yəni bu, dilin aşağı inkişaf səviyyəsinə uyğundur, yoxsa yuxarı? Əlbəttə, belə məqamlar bəzən ənənədən gəlir. Lakin hər halda müasir dilin tələbləri baxımından eyni cismin müxtəlif halları ayrıca isimlərlə deyil, eyni isimlə ifadə olunmalıdır. Çünki halların müxtəlifliyi təyin və ya zərfləklə bildirilə bilər; bunun üçün əlavə söz daxil edilməsinə ehtiyac yoxdur. Əgər yenidən rəqəmlərə qayıtsaq, bütün ədədlər sıfır və doqquz rəqəmin müxtəlif kombinasiyaları ilə ifadə olunur. Fəlsəfədə isə önemli olan məhz vahidin düzgün təyin olunmasıdır. Çünki bütün ədədlər vahidin təkrarından da alınə bilər. Leybnisin qaldırdığı məsələ isə fikir proseslərinin də buna bənzəməsidir. Belə çıxır ki, bütün fikirlər üçün hansı isə eyni bazis və ya bir neçə təməl fikir başlanğıc rolunu oynaya bilər. Qalan fikirlər onların kombinasiyalarından alınə bilər. Amma əhəmiyyətli olan məhz bu təməl fikirlərin düzgün seçilməsidir. Kim haradan istəsə başlaya bilməz. Daha doğrusu, başlasa da, amma uzağa gedə bilməz. Elə yerdən başlamaq lazımdır ki, fikir tezəcə dalana girməsin, bütün fikirlər üçün də olmasa, daha çox fikir üçün təməl rolunu oynaya bilsin. Bu mənada fəlsəfi sistem qurulması da bir növ kombinatorikanı xatırladır. Az təməllə, cəmi bir neçə prinsipdən çıxış etməklə çox şeyi əhatə edə bilmək – modelin daha optimal olmasına dəlalət edir.

Ədəbiyyat

1. *Ibn Ərəbi Mühəddin*. Fusus əl-Hikəm, s. 106 (1946 ابن عربي محي الدين. فصوص الحكم. التعليقات عليه بقلم ابو العلا عفيفي. دار احياء الكتب العربية).
2. *Xəlilov S.* Haqq, Həqiqət, Gözəllik və Xeyirin eyniyyəti // *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər*. 2008, № 5-6.
3. *Гейзенберг В.* Философские проблемы атомной физики. М., 1953.
4. *Дубнищева Т.Я.* Концепции современного естествознания. Новосибирск, Изд-во ЮКЭА, 1997.
5. *Куайн У.* Слово и объект. М., Логос, Прогресс, 2000.
6. *Лебедев С.А.* Философия науки. М., Академ. проект, 2007.
7. *Леэзы.* Власть природы /Мудрецы Китая. СПб, 1994.
8. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М., «Прогресс», 1990.
9. *Эйнштейн А.* Рассуждения об основах теоретической физики // Собрание научных трудов в 4-х томах, т. 4. М., Наука, 1967.
10. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. ТОО ТК «Петрополис», 1998.

Prof.Dr. Salahaddin Khalilov

**How Meet Mathematics and Science
on the Plane of Philosophy?**

(summary)

The article investigates some philosophical problems of mathematics which has not been solved yet. The problems in question are the comparison of the mathematical models of the world, and the definition of the philosophical meaning of the mathematical limits of the world. The definition of the philosophical meaning of beginning and end, part and whole and the limited and unlimited are also investigated.

The author puts forward new interpretations regarding to “zero” and “unit” and defines conditions of correspondence between them and their mathematical symbols 0 and 1. The article also brings to light the relationship of geometrical and physical reality with numerical symbols and explores the possibilities of mathematical combinatory for the expression of the variety of the universe.

The author compares mathematical “unit” and physical “unit” besides logical atomism and mathematical atomism. He also tries to synthesize mathematical, scientific and philosophical models of the universe for building unique panorama of it.

Key words: mathematics, abstraction, zero, unit, infinity, combinatory, mathematical model.

Проф. Салахаддин Халилов

Встреча математики и науки в философском пространстве
(резюме)

В статье исследуется ряд не нашедших еще своего решения философских вопросов математики. К ним, прежде всего, относятся сравнение математических моделей мира, определение математических пределов мира, дефиниция понятий начала и конца, части и целого, конечного и бесконечного. Автором дается новая интерпретация нуля и единицы и выявляются условия их соответствия и несоответствия математическим символам 0 и 1 . В статье также показывается связь геометрической и физической реальности с численной символикой, выявляются пути использования возможностей математической комбинаторики в выражении разнообразия мира. Автор проводит сравнение между логическим и математическим атомизмом, математическим и физическим единым. В целях построения единой научной картины мира в статье предпринята попытка приведения к общему знаменателю его математической, научной и философской моделей.

Ключевые слова: математика, абстрагирование, ноль, единица, бесконечность, комбинаторика, математическая модель.

Prof.Dr. Salahaddin Halilov

Matematik ve bilim felsefe düzleminde nasıl buluşuyor?
(özet)

Makalede matematiğin günümüze kadar çözilemeyen bazı felsefi meseleleri araştırılmaktadır. Söz konusu meseleler dünyanın matematiksel modellerinin mukayesesi, dünyanın matematiksel sınırlarının, başlangıç ve sonun, parça ve bütünü, sınırlı ve sınırsızın felsefi anlamlarının belirlenmesinden ibarettir.

Makalede sıfırın ve vahidin yeni yorumları ortaya konmakta ve onların matematiksel semboller olan 0 ve 1 ile uyum ve uyumsuzluk koşulları belirlenmektedir. Makalede aynı zamanda geometrik ve fizik gerçekliğin rakamsal sembollerle ilişkisi gösterilmekte, dünyadaki çeşitliliğin ifadesi için matematiksel kombinasyon imkanlarını kullanma yolları araştırılmaktadır.

Yazar mantıksal atomizm ve matematiksel atomizmin, yanısıra matematiksel vahidle fiziksel vahid arasında kıyaslamalar yapmakta, dünyanın vahid bilimsel manzarasının oluşturulması için onun matematiksel, bilimsel ve felsefi modellerinin sentezini yapmaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: matematik, soyutlama, sıfır, vahid, sonsuzluk, kombinasyonellik, matematiksel model.

**Феномен неравенства
в социокультурном измерении**

(на примере Республики Казахстан)

Ешпанова Д.Д., * Нысанбаева А.А. **
(Казахстан)

Проблема социально-экономического неравенства в современном казахстанском обществе одна из самых актуальных. Социально-экономическое неравенство отражает структуру доминирующих экономических интересов в обществе, одновременно являясь важнейшим фактором и результатом общественного развития. Различные аспекты неравенства необходимо рассматривать в комплексе, с учетом их противоречивого влияния на экономическое развитие (2, с. 5).

Целью нашей статьи является выявление связи между некоторыми аспектами социального неравенства и их отражения в массовом сознании, а также анализ социальных оценок казахстанцами дифференциации общества.

В нашем исследовании понятия неравенство, равенство, справедливость анализируются в тесной связи друг с другом. Мы исходили из того, что неравенство, так же как и равенство – это объективные величины, измеряемые по отношению размеров доходов или процентных долях населения самых богатых и самых бедных и т.д. Справедливость

* вед.науч.сотр. Ин-та философии и политологии КН МОН РК, к.ф.н., доцент.

** мл.науч.сотр. Ин-та философии и политологии КН МОН РК.

– это субъективная оценка неравенства. Она не поддается количественному измерению и точному описанию, скорее, речь идет об оценочном понятии. Возможно, категорию социальной справедливости следует рассматривать как морально-политическую ценность.

Ценность справедливости особа значима для казахстанцев, не равенства, а именно справедливости. Возможно, каждый человек понимает ее по своему, но она является важной характеристикой сознания и поведения большинства. В соответствии с этой ориентацией люди оценивают, насколько по их мнению, справедливо относятся к ним в производственных организациях, что делают органы власти и прежде всего государственные для их благополучия, оценивают перспективы социального успеха (4, с. 68-69; 9, с. 348).

Субъективная оценка неравенства как самого человека, так и социальной группы и общества имеет такое же большое значение, как объективная оценка, полученная на базе статистических и иных объективных показателей. Весьма ценным поэтому является обобщение результатов социологического исследования, проведенного сотрудниками Института философии и политологии КН МОН РК в ноябре-декабре 2009 г. Социологическим опросом были охвачены 1200 человек, проживающих в двух регионах республики: Восточно-Казахстанской и Южно-Казахстанской областях, а также в городах Алматы и Астана.

Исследование проводилось на основе разработанной методологии изучения справедливых и несправедливых неравенств в Казахстане. Анализ отношения казахстанцев к сложившимся неравенствам предполагал выяснить, какие из них считаются справедливыми, а какие – несправедливыми.

Поляризацию социальной структуры казахстанского общества в 90-х годах прошлого века можно было бы объяснить падением основных экономических показателей в условиях трансформационного кризиса. Но с конца 90-х годов, как показывают данные официальной статистики, начался устойчивый экономический рост. В условиях улучшения экономической ситуации появилась надежда на то, что произойдет сглаживание социально-экономического неравенства. В действитель-

ности оказалось все не так просто, несмотря на позитивную динамику роста средних показателей денежных доходов, социальное расслоение не уменьшилось. Однако, необходимо учитывать и то, что как показывает мировая практика, общее повышение уровня жизни в результате экономического подъема проявляется через десятилетия.

Первым документом в Казахстане по снижению бедности явилась Программа по борьбе с бедностью и безработицей на 2000—2002 годы. Программа была разработана с учетом актуальных проблем и приоритетов, характерных для данного этапа развития общества. В ней меры по борьбе с бедностью в основном были направлены на осуществление активной политики занятости и оказания адресной помощи малоимущим гражданам, преимущественно нетрудоспособным, а также категориям населения, которые наиболее уязвимы на рынке труда.

В марте 2003 года была принята правительственная программа по снижению бедности в Республике Казахстан на 2003—2005 годы. Необходимость разработки Государственной программы была обусловлена значительным уровнем бедности в стране, несмотря на позитивную динамику макроэкономических показателей. Так, в третьем квартале 2003 года доля населения, имеющая доходы ниже прожиточного минимума, составила 20% (7) (См. табл. 1).

Таблица 1

<i>Программа по борьбе с бедностью и безработицей на 2000-2002 годы</i>	<i>Программа по снижению бедности на 2003-2005 годы</i>
Была направлена на осуществление активной политики занятости и оказания адресной помощи малоимущим гражданам, преимущественно нетрудоспособным, а также категориям населения, которые наиболее уязвимы на рынке труда. Ожидаемые результаты - Обеспечение занятости, как минимум, одного члена каждой семьи в Казахстане Снижение уровня безработицы до параметров, не представляющих угрозу устойчивому социально-экономическому развитию страны.	Направлена на снижение уровня бедности за счет реализации комплекса мер по улучшению основных экономических и социальных факторов, оказывающих влияние на уровень жизни населения страны. Ожидаемые результаты - Доля населения, имеющего доходы ниже ПМ, в 2005 году снизится на четверть по сравнению с 2002 годом и доля населения, проживающего ниже черты бедности, - на 48,8 %; - Рост объема ВВП на душу населения с 1631 долл. США в 2002 году до 2028 долл. США в 2005 году; - Снижение уровня безработицы с 9,4% в 2002 до 8,1% в 2005 г.

С 2003 г. можно констатировать такие социально-позитивные факты, как увеличение размера пенсий, заработной платы работников государственных учреждений социальной сферы (учителей, врачей и другие увеличения количества рабочих мест в крупных городах) (10, с. 43). Вместе с тем сохраняется высокая дифференциация заработной платы независимо от профессионально-квалификационного уровня работников. Среднемесячная зарплата в сельском хозяйстве, науке, образовании, здравоохранении, в учреждениях культуры зачастую не обеспечивают прожиточного минимума (см. таб. 2).

Таблица 2

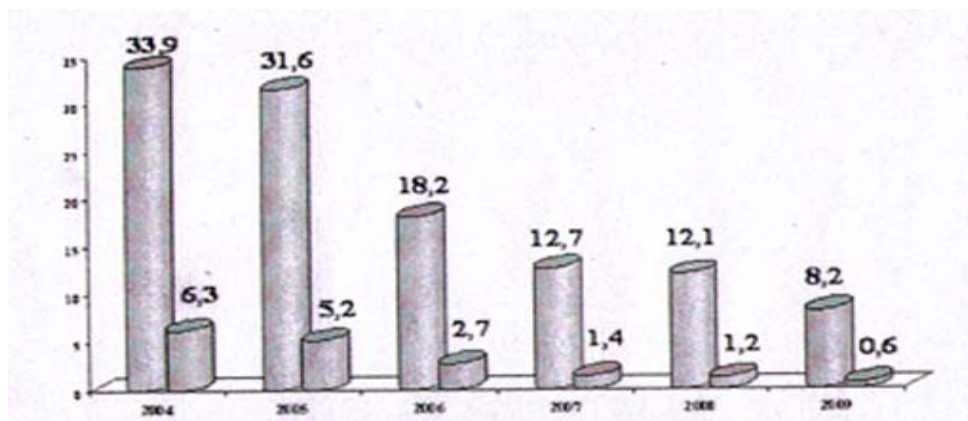
Среднемесячная заработная плата за декабрь 2010 г. (в тенге)

	Декабрь 2010
Всего по Республике Казахстан	97 256
Сельское, лесное и рыбное хозяйство	40 214
Промышленность	125 600
Горнодобывающая промышленность и разработка карьеров	214 553
Обрабатывающая промышленность	98 207
Электроснабжение, подача газа, пара и воздушное кондиционирование	100 528
Водоснабжение; канализационная система, контроль над сбором и распределением отходов	55 524
Строительство	121 055
Оптовая и розничная торговля; ремонт автомобилей и мотоциклов	88 161
Транспорт и складирование	127 836
Услуги по проживанию и питанию	79 893
Информация и связь	148 066
Финансовая и страховая деятельность	201 007
Операции с недвижимым имуществом	96 208
Профессиональная, научная и техническая деятельность	196 478
Деятельность в области административного и вспомогательного обслуживания	101 075
Государственное управление и оборона; обязательное социальное обеспечение	90 665
Образование	55 147
Здравоохранение и социальные услуги	66 193
Искусство, развлечения и отдых	62 356
Предоставление прочих видов услуг	148 522
Деятельность экстерриториальных организаций и органов	346 920

Данные Агентства по статистике РК

Установленный правительством норматив прожиточного минимума (с 1 января 2010 г. - 14 952 тенге=100\$), к сожалению, многократно занижен и в принципе не обеспечивает даже физическое выживание. Более того, он не отражает действительные положения дел, поскольку такой норматив «приукрашивает» реальность. По данным Агентства по статистике в 2010 г. лишь 8,2% казахстанцев имели доход ниже прожиточного минимума. В связи с этим, на наш взгляд необходимо пересмотреть стандарты прожиточного минимума (См. рис. 1).

Рисунок 1



- доля населения с доходами ниже прожиточного минимума, в %
- доля населения с доходами ниже стоимости продовольственного набора, в %

Данные Агентства по статистике РК

В статистике считается, что величина прожиточного минимума определяет черту бедности. К бедному населению относят тех, чьи доходы ниже прожиточного минимума. Роль такого расчетного показателя, как величина прожиточного минимума состоит в том, что с ним соотносятся многие другие – уровень доходов, заработной платы, пенсии, социальные пособия и т.д. Этот показатель представляет собой некий эталон для измерения уровня жизни и дифференциации населения. Следует признать, что и та часть населения, которая располагается несколько выше этого уровня, не может быть признана небедным, но не в статистическом, а в социологическом смысле. Эта часть населения не

может вести образ жизни, соответствующий принятым в обществе образцам.

Низкие доходы, на уровне или ниже величины прожиточного минимума, не дают возможности получать приемлемый набор услуг социального и культурного назначения, поскольку сфера услуг быстрыми темпами коммерциализируется и доля платных услуг в бюджете населения постоянно растет. Невозможность следовать типичным для общества образцам потребительского и культурного поведения вызывает ослабление контактов с обществом, своего рода социальную изоляцию. Для этих групп населения наиболее приемлемой стратегией выживания является использование традиционных связей и отношений, подкрепляемое надеждой на патернализм государства. Рыночные стратегии адаптации им недоступны (3, с. 55-57).

Оценка материального положения. Результаты исследования позволили сделать вывод, что значительная часть наших граждан по их собственной самооценке материального положения живут бедно, так 25,63% казахстанцев считают, что «денег до зарплаты не хватает», 28,74% «живут от зарплаты до зарплаты», «на повседневные расходы денег достаточно, но покупка одежды вызывает затруднения» считают 18,15% (См. таблицу 2).

Таблица 2

Оценка состояния семейного бюджета (%)

Денег до зарплаты не хватает	25,630
Живу от зарплаты до зарплаты	28,739
На повседневные расходы денег достаточно, но покупка одежды вызывает затруднения	18,151
Денег в основном хватает, но для покупки дорогих товаров пользуюсь кредитом или беру в долг	12,941
Покупка дорогих товаров не вызывает больших затруднений. Недоступно приобретение крупных покупок: автомобиля, дачи и т.п.	4,874
В настоящее время могу почти ни в чем себе не отказывать	4,11
Затрудняюсь ответить	5,546

Можно было бы ожидать, что значительная часть населения выскажет недовольство материальными условиями жизни, но оказалось,

что совсем неудовлетворенных – 26,05%, большая часть – 51,77% удовлетворены частично и 16,05% выразили полное удовлетворение.

Известный польский социолог Петр Штомпка, описывая такого рода парадоксы постсоциалистического сознания, отмечает, что подобное может происходить по нескольким причинам: если люди даже крайне нищи, но воспринимают это как должное или как соответствие предопределенному социальному статусу, то революционного брожения не возникает. Лишь когда они начинают задаваться вопросом о том, что они должны иметь по справедливости и ощущать разницу между тем, что есть и что могло бы быть, тогда и появляется чувство относительной депривации. Это чувство тесно связано с чувством несправедливости, возникающее из сравнения того, что люди имеют в действительности и чего уже достигли другие, похожие на них; известно, что в условиях модернизации общества для успешной адаптации людей к рыночным условиям традиционные ценности могут иметь как положительное, так и отрицательное значение. Некоторые традиции поддерживаются, скорее, на уровне «социального подсознания», в силу привычки и инерции. Нельзя сказать, чтобы их специально культивировали, просто они воспринимаются как неотъемлемая составляющая обычного образа жизни. Сюда входят такие черты, как стремление к сиюминутной выгоде, адаптивная пассивность, апатия, инфантилизм (ожидание защиты и заботы со стороны государства), изживенческая изобретательность, мы бы еще добавили непритязательность, ориентированность людей на то чтобы жить не хуже, тогда как, необходимо стремиться к лучшему (Авт. – Д.Е., А.Н.). С падением тоталитарных режимов такое отношение не исчезло. Новая трудовая этика, ответственность и дух конкуренции были чужды и поэтому они испытывают ностальгию по прежней, пусть даже и более бедной жизни (11, с. 199).

Так наш опрос показал, что более половины (57,64%) опрошенных считают, что в советское время доходы распределялись более равномерно, чем сегодня. На неравномерность доходов в наше время указали 65% опрошенных. Такое распределение несправедливым степени считают более 50%. При этом около 40% (39,75%) считают, что в срав-

нении с советским периодом их социальное и материальное положение улучшилось, на ухудшение указало 23,78%, осталось на прежнем уровне у 19,66%.

Другая сторона вопроса – проблема самооощущения: к какой категории люди себя относят: половина (51%) населения страны относят себя к среднему слою, зачастую таким не являясь, если судить по уровню самооценки уровня жизни. В отличие от описанной выше субъективной дифференциации по уровню жизни, субъективная дифференциация по социальному статусу имеет другую конфигурацию. В целом, статусные характеристики по самоидентификации выше, чем самооценка уровня жизни, при этом заметна тенденция укоренения в сознании соотношения к двум наиболее крупным слоям: среднему и ниже среднего. Такое противоречие между внешним ощущением, психологическим желанием и реальным благосостоянием сказывается и на политических предпочтениях, подпитывая, например, авторитарические тенденции, тоску по порядку, стремление уходить от политической ответственности и активности, перекладывая решение собственных проблем на государство (1, с. 80).

Возможности социальной мобильности. Перспективы в достижении богатства и социального успеха оцениваются неоднозначно. Более половины опрошенных отрицают наличие в настоящее время равных стартовых условий, но и «оптимистов» достаточно много – 29%. Подавляющее большинство (80,16%) считают, что выходцы из обеспеченных семей имеют лучшие возможности для достижения успеха. Вместе с тем, значительна доля тех, кто считает, что люди из малообеспеченных слоев общества могут достигнуть успеха (58,56%). Шансы молодых на социальный успех оцениваются высоко, около 70% респондентов считают, что им (молодым) легче интегрироваться в новое общество, чем людям старшего поколения. Аналогичные тенденции обнаружались в исследованиях казахстанского социолога Салтанат Ермахановой. Она пишет: «Несколько обнадёживают ответы экспертов на вопрос: «В какой мере жизненный успех современного жителя Казахстана определяется его личными усилиями, качествами и способ-

ностями, а в какой – внешними условиями и обстоятельствами, не зависящими от него?». Ответы на данный вопрос можно интерпретировать как оценку степени свободы человека и меру либерализации общества. Около половины (44%) ответило, что жизненный успех современного казахстанца в равной мере определяется как его личными качествами и усилиями, так и внешними условиями и обстоятельствами; практически каждый пятый (22%) эксперт полагает, что в большей мере определяется его личными качествами и усилиями, нежели внешними условиями и обстоятельствами; 15% экспертов считают, что жизненный успех целиком определяется личными качествами и усилиями, такое же количество экспертов считает, что он в большей мере определяется внешними условиями и обстоятельствами, нежели его личными качествами и усилиями. Доля же тех, кто уверен, что жизненный успех целиком зависит от внешних условий и обстоятельств, составила лишь 4%» (5, с. 136).

Отношение к собственности. Не просто важной, но и определяющей в оценке казахстанских реформ представляется проблема собственности и ее изменений в ходе либеральных экономических реформ. Вопрос о собственности и отношении к ней со стороны общества и государства сегодня выдвинулся на авансцену политической жизни, общественного сознания и общественной мысли.

Основная проблема взаимоотношений наших граждан с собственностью заключается в том, что собственности этой у них мало, как мало опыта и навыков выстраивания рациональных практик ее использования (8, с. 13).

Опрос выявил парадоксы в отношении населения к частной собственности, в которой отразились противоречия реформации общества. С одной стороны, в массовом сознании собственность идеентифицируется с личным имуществом (автомашина, квартира, дом и т.д.), т.е. собственность воспринимается через категорию потребления. С другой стороны, под частной собственностью подразумевается только собственность, приносящая доход, в связи с этим отметим, что 62,60% опрошенных ответили, что ничем не владеют.

Факт того, что больше половины казахстанцев называют в качестве частной собственности только ту, которая ориентирована на получение дохода, свидетельствует о том, что она действительно становится нормой жизни. Такое понимание собственности фактически выявляет степень реального, а не декларативного принятия частной собственности, бессознательной легитимизации различных ее видов. На этом основании мы можем предполагать, что преобладает позитивное отношение к собственности.

Получение доходов от собственности еще не вошло в массовые экономические практики. В связи с этим приходится отмечать, что сбережения, акции, ценные бумаги имеются лишь у небольшой части наших граждан (на это указало 1,34% опрошенных). Данное обстоятельство свидетельствует о том, что сбережения не выполняют функцию страхования населения на случай неблагоприятных обстоятельств.

Насколько казахстанцы являются «рыночниками» в отношении собственности? Практически каждый пятый (18%) эксперт полагает, что большинство населения уже освоило рациональные рыночные принципы экономического поведения и действует согласно им. По мнению 43% экспертов, большинство населения их ещё не освоило, но со временем освоит. По оценкам 7%, большинство населения ещё не освоило рациональные рыночные принципы экономического поведения и не освоит в ближайшей перспективе. Каждый четвёртый (25%) считает, что большинство населения ничего не имеет – ни собственности, ни финансовых сбережений, а потому живёт одним днем. Остальные 7% полагают, что в стране нет цивилизованного рынка, поэтому рациональные рыночные принципы здесь не работают, а действуют совсем другие законы, типа «кто смел, тот и съел» (5, с. 129).

В массовом сознании на вопрос о том, какой собственник лучше – государственный или частный, однозначного и простого ответа нет. Как видно из анализа ответов, работа в государственном секторе представляется казахстанцам предпочтительней (45,9%), по сравнению с частным (19,75%) и смешанным (21,68%) секторами. За годы реформ вместе с потерей иллюзий о том, что «невидимая рука» рыночной эконо-

номики сама сможет регулировать существующее в обществе неравенство, заметно усилились и без того достаточно распространенные «прогосударственные» настроения казахстанцев.

Распад Советского Союза повлек за собой крушение устоявшихся социальных, производственных, экономических и других систем, соединяющих страну в одно целое. Одной из мер по решению главных экономических задач, - перехода к рыночной экономике и выхода из финансового кризиса, - стало решение взять курс на приватизацию государственного имущества.

Многолетняя практика хозяйствования показала, что экономика, базирующаяся на государственной собственности, не эффективна ни экономически, ни социально. Это обусловило необходимость проведения широкомасштабной приватизации, являющейся центральным звеном экономической реформы.

В Республике Казахстан приватизация реализовывалась в соответствии с разработанной программой: государственные предприятия и организации преобразовывались в частные или смешанные государственно-частные акционерные компании и товарищества. Приватизацию осуществлял Государственный комитет Республики Казахстан по государственному имуществу и его территориальные органы с участием министерств, ведомств и местных администраций. Основными направлениями приватизации являлись: продажа мелких предприятий через местные аукционы, массовая приватизация средних и крупных предприятий, приватизация очень крупных предприятий по индивидуальным проектам, приватизация в области сельского хозяйства и сектора переработки сельско-хозяйственной продукции.

Официально Программа приватизации была принята в 1991 г. Приватизация в Казахстане предполагала вывод страны на новый уровень, улучшение экономической эффективности производства. Однако, государством не были приняты во внимание такие моменты, как неоднородность казахстанского общества, различия в территориальном развитии, психологическая неготовность людей к свободе, патернализм государства. Нельзя сказать, что государство совсем не учитыва-

ло интересы граждан, напротив, для соблюдения социальной справедливости при перераспределении национальной общественной собственности, государство выпустило купоны, которые можно было вложить в те или иные инвестиционные фонды по своему выбору.

Реформы подобного рода, особенно, такие глобальные, все же предполагают создание условий для честной конкуренции, соответствующую информационную поддержку, но все это не было представлено в достаточной мере, отсюда провал первой попытки реформы.

В период с 1991 по 1992 гг. произошло резкое расслоение общества по уровню доходов, впоследствии стало еще хуже. Усугубился рост безработицы, бедность основного населения переросло в нищету. С 1996 г. начался третий этап приватизации. В это время крупные промышленные предприятия (даже стратегического значения) переходят под управление иностранными компаниями.

Быстрого перехода на свободные рыночные отношения, улучшения уровня жизни населения, как этого ждали от новой экономической реформы, не произошло.

Таким образом, можно сделать вывод, что проводить данную реформу стоило поэтапно, вкупе с новой социальной политикой, широко освещая данный процесс в прессе и разъясняя доступным языком для чего все делается и к чему в итоге должны прийти (6, с. 139-151).

Сегодня отношение населения к итогам приватизации носит неоднозначный характер. Оно формируется во многом через призму оценок происходящих изменений. Для того, чтобы понять это отношение необходимо посмотреть, как респонденты ответили на вопрос: «Согласны ли Вы с тем, что приватизация государственной собственности сделала богатыми меньшинство и бедными большинство?» С таким мнением полностью согласилось 45,46% опрошенных граждан, скорее согласных оказалось 18,23%, полностью несогласных 7,14% и скорее не согласных 11,00%, затруднились с ответом 18,15%. Такой выбор по сути дела означает, что в глазах общества приватизация оценивается как несправедливая.

Таким образом, социальные изменения оцениваются казахстанца-

ми неоднозначно, в целом, как несправедливые, но в то же время нет крайних пессимистических оценок.

Опрос показал, что усиление имущественной дифференциации общества воспринимается в большинстве социальных групп как несправедливое, поэтому приоритет в развитии социальной структуры отдается уравнительным тенденциям.

Развитие Казахстана шло в трудных, часто экстремальных исторических и природных условиях, что отложилось в менталитете налетом своеобразного фатализма, признающего неодолимую силу обстоятельств. Как меняется соотношение между «фаталистской» и «активистской» позицией трудно сказать.

Результаты исследования позволяют сделать вывод, что в настоящее время первая преобладает, однако, она все же не является подавляющей. Считая предопределенность стративных условий определяющими в достижении успеха, все же не отрицается роль индивидуальных усилий человека, а значит, и индивидуального начала вообще.

Очевидно, что полученную итоговую пропорцию надо рассматривать как сложную результирующую многих противоречиво связанных друг с другом факторов и обстоятельств. В массовом сознании казахстанцев в том или ином соотношении смешаны и уравнительные ориентации и естественная склонность к индивидуализму, всегда присущая определенной части населения.

Примечательно, что представительность в обществе различных в модернизационном отношении социально-психологических типов людей выглядит, по мнению экспертов, следующим образом: 33% составляют модернисты-рационалисты, т.е. те, кто обладает даром успешно действовать в непредсказуемых и сложных ситуациях, готовы взять на себя значительный риск и начать новое дело, способны сопоставлять затраты и результаты, обладают навыками калькуляции и пр., 39% являются комбинаторами, т.е. сочетают в себе как рациональные, так и традиционные начала в сознании и поведении и, наконец, 28% номинируются как традиционалисты, т.е. находятся под непосредственным мощным влиянием культурных, социально-экономических особеннос-

тей своей страны, во всем придерживаясь глубоко укоренившейся традиции (5, с. 117).

На наш взгляд, несмотря на то, что в массовом сознании отчетливо выражены уравнилельные ориентации, понимание справедливости как равенства, а зачастую равенство понимается как равенство доходов, все же казахстанцы отдают предпочтение не «равенству доходов», а «равенству возможностей».

Сегодня либеральные установки присущи в большей степени успешной части населения доля которых в составе населения незначительна. Более того либеральные ориентации основаны скорее не на экономических факторах, а на духовно-культурных. В сознании казахстанцев продолжает доминировать ориентация на государственный патернализм, в результате чего сохраняется пассивная форма адаптации и стремление переложить ответственность на других, в частности на государство.

Дифференцированный анализ полученного в ходе исследования массива данных по основным социально-демографическим группам и некоторым специально выделенным категориям опрашиваемых показывает, что склонность верить в то, что успех зависит только от самого человека, имеет выраженную «модернизационную» природу. В целом, оценка значимости индивидуальных усилий и способности плавно повышается обратно пропорционально возрасту и прямо пропорционально уровню образования и величине поселения, в котором они живут. Аналогично обстоят дела и с выбором между равными шансами и равными доходами, а также с оценкой будущего. Более молодые респонденты, лица имеющие более высокий уровень образования, жители крупных городов особенно Алматы и Астаны, ценят, в первую очередь равенство возможностей.

Использованная литература

1. *Амиров В.*. Актуальные проблемы борьбы с бедностью в условиях современной России. В кн. Проблемы борьбы с бедностью в странах Центральной Азии в условиях глобализации. Алматы, 2004.
2. *Анисимова Г.В.* Социально-экономическое неравенство. Тенденции и механизмы регулирования. Москва, 2010.
3. *Беляева Л.А.* Социальная стратификация и бедность в регионах Казахстана // Социс. № 9, 2006.
4. *Добреньков В.И., Кравченко А.И.* Фундаментальная социология. Стратификация и мобильность. Москва: Инфра, 2007;
5. *Ермаханова С.* Феномен модернизации и его отражение в сознании субэлитарных групп: социокультурный аспект. Новосибирск, 2009.
6. *Нысанбаев А.* Приватизация и ее социальные последствия. В кн. Человек и открытое общество. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998.
7. *Смаилов Г.* Стратегия снижения бедности в казахстане. В кн. Проблемы борьбы с бедностью в странах Центральной Азии в условиях глобализации. Алматы, 2004.
8. *Собственность и бизнес в жизни и восприятии россиян.* Москва: Наука, 2006.
9. *Тоценко Ж.Т.* Социология. Москва, 2005.
10. *Чуланова З.* Социальное развитие в условиях глобализации. В кн. Проблемы борьбы с бедностью в странах Центральной Азии в условиях глобализации. Алматы, 2004.
11. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. Москва, 1999.

Yeşpanova D.D., Nisanbayeva A.A.

**The Phenomenon of Inequality in Social-Cultural Plane
(Republic of Khazakistan)**

(summary)

The article investigates the problem of social-economical inequality which is one of the main actual problem of Khazak society. The problem in question is analysed comprehensively in terms of its contradictory influence on economical devolopment. The article is carried out according to the methodolgy of the investigation of just and injust inequality in Khazakistan. The conclusion of the analysis of the data which gained through the questionnaire study is that

notwithstanding Khazak society perceive the “equality” as “income equality” they prefer “equal opportunity” instead of “income equality”.

Key words: equality, inequality, social justice, equal opportunity, income equality

Yeşpanova D.D., Nisanbayeva A.A.

**Toplumsal-Kültürel Açından
Eşitsizlik Fenomeni
(Kazakistan Cumhuriyeti)**

(özet)

Makale Kazakistan toplumunun en güncel sorunlarından olan toplumsal-ekonomik eşitsizlik konusunu ele almaktadır. Makalede söz konusu sorunun ekonomik gelişim üzerindeki çelişkili etkisi kapsamlı bir şekilde analiz edilmektedir. Çalışma Kazakistan’da âdil ve âdil olmayan araştırma metodolojisi temelinde gerçekleştirilmiştir. Anket çalışmasıyla ulaşılan verilerin analizine göre, Kazak toplumunun “eşitlik” kavramından anladığı şey “gelir eşitliği” olmasına rağmen, “fırsat eşitliği” “gelir eşitliğine” tercih edilmektedir.

Anahtar kelimeler: eşitlik, eşitsizlik, sosyal adalet, fırsat eşitliği, gelir eşitliği

Yeşpanova D.D., Nisanbayeva A.A.

**Bərabərsizlik fenomeni sosiomədəni ölçülərdə
(Qazaxıstan Respublikası)**

(xülasə)

Məqalədə müasir qazax cəmiyyətində çox aktual olan sosial-iqtisadi bərabərsizlik problemi araşdırılır. Sözü gedən problem onun iqtisadi inkişafa ziddiyyətli təsiri nöqtəyi-nəzərdən, kompleks şəkildə təhlil olunur. Tədqiqat Qazaxıstanda ədalətli və ədalətsiz bərabərsizliklərin öyrənilməsi metodologiyası əsasında aparılmış və sorğu prosesində alınmış məlumatlar massivinin təhlilindən belə bir nəticə əldə olunmuşdur ki, bərabərliyin gəlir bərabərliyi kimi aşılmasına və kütləvi şüurda açıq-aşkar bərabərləşdirici meyllərin müşahidə olunmasına baxmayaraq, qazaxlar üstünlüyü “gəlir bərabərliyinə” deyil, “imkanlar bərabərliyinə” verirlər.

Açar sözlər: bərabərlik, bərabərsizlik, sosial ədalət, “gəlir bərabərliyi”, “imkanlar bərabərliyi”.

Elmi-fəlsəfi həyat

“Qadinsız və kişisiz fəlsəfə” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar

23 Aprel 2011-ci il, Bakı

Aprel ayının 23-də Fəlsəfə Dünyasında “Qadinsız və kişisiz fəlsəfə” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar keçirildi. Seminarda Prof. Dr. Cahangir Məmmədli, Prof. Dr. Şahlar Əsgərov, Prof. Dr. Fərman İsmayılov, Prof. Dr. Füzuli Qurbanov, Prof. Dr. Aydın Şirinov, Prof. Dr. Tehran Əlişanoğlu, Dos.Dr. Mətanət Abdullayeva, Dr. Alov Eyvazova, Dr. Bəhram Həsənov və başqa alimlər, aspirant və tələbələr iştirak edirdilər.

Seminarı giriş sözü ilə Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov açdı. O qeyd etdi



ki, fəlsəfə insani mahiyyətdən çıxış edir. Yəni insan-dünya münasibətlərindən bəhs edərkən və ya insandan bir subyekt olaraq dünyanın dəyişdiricisi və dünyanı dərk edən tərəf kimi bəhs etdikdə insanın nə milli, nə irqi, nə də cinsi xüsusiyyətləri nəzərə alınmır. Çünki insani ma-

hiyyət hamı üçün eynidir.

Fəlsəfədə ümumiyyətlə insanı və ya insan ümumisini səciyyələndirən əlamətlər onun ruh və bədənə malik olması, şüurlu varlıq olması, nitq qabiliyyəti və s. bu kimi universal cəhətlərdir. Əgər söhbət nisbətən konkretləş-

miş insandan: cavan və ya qocadan, kişi və ya qadıncadan gedirsə, deməli, biz fəlsəfədən ayrılmışıq və hansı isə bir elmi müstəvidə, yaxud adi şüur səviyyəsində söhbət aparılır. Məsələn, cinslərlə bağlı problemlər genetikanın, biologiyanın, fiziologiyanın, təbabətin, sosial-psixologiyanın və s. predmetinə aid ola bilər. Çünki onların predmeti daha konkretdir. Fəlsəfədə isə belə ayrı-seçkilik qeyri-mümkündür. Ona görə də, hətta Fəlsəfi Diskursda qoyulan sual özü bəri-başdan fəlsəfənin tələblərinə uyğun gəlməyən bir sualdır. Belə ki, ən azı fəlsəfənin predmetinə daxil olan insan nə kişi, nə də qadıncdır. Bir subyekt olaraq filosof özünü hansı isə bir peşə ilə, irqə, yaş dövrü ilə, müəyyən bir ölkənin vətəndaşlığı ilə bağlasa, deməli o, filosof deyil. Həmçinin tədqiqatçı özünü qadın və ya kişi olaraq hiss etməklə dünyaya münasibət bəsləyirsə, yəni dünyaya qadın gözü ilə və ya kişi gözü ilə baxırsa, deməli o, filosof deyil. Daha doğrusu, məhz həmin məqamda filosof məqamından aşağı enmiş, insan ümumisini xüsusiləşdirmişdir. Məhz bu cəhətləri nəzərə alaraq, biz Fəlsəfi Diskursda qoyulan suala belə cavab verdik ki, böyük fəlsəfədə nəinki qadına, elə kişiye də yer yoxdur.

Əlbəttə, sualı bir az konkretləşdirib bu şəkildə ifadə etsək ki, böyük fəlsəfə klassikləri arasında qadınlar niyə yoxdur və ya niyə azdır, onda onun cavabını həm sosial müstəvidə, həm də qnoseoloji-psixoloji müstəvilərdə axtarmaq olar. Bax, bu xüsusiyyətlərdən danışmaq üçün sözü ilk növbədə qadınların nümayəndəsinə veririk.

Dr. Alov Eyvazova çıxış edərək ilk növbədə qadın probleminin çox qədim olduğunu vurğuladı. O, qadın və müdriklik anlayışlarının qədimdə eyni məna kəsb etdiklərini, zaman-zaman sosial şərtlərin təzyiqi ilə qadınların statusunun cəmiyyət arasında itməsinin tarixini danışdı və təhlillər verdi.

Prof. Aydın Şirinov və Prof. Füzuli Qurbanov böyük fəlsəfədə qadının yeri olmadığını və bunu qadının öz təbii imkanlarından irəli gəlməsi fikrindən çıxış etdilər. Yəni fəlsəfə qadın işi deyilmiş.

Bu fikir seminarın qadın iştirakçılarının ciddi etirazına səbəb oldu. Çıxış edən Dr. Alov Eyvazova, Dos.Dr. Mətanət Abdullayeva, Günel Piriyeve və tələbə jurnalistlər böyük fəlsəfə klassikləri arasında qadın filosofların da olduğunu və onların azlıq təşkil etməsinin isə sosial səbəblərlə və hətta kişi qısqanclığı ilə əlaqədar olduğunu bildirdilər.

Prof. Dr. Cahangir Məmmədli qızların çıxışından məmnun qaldığını və onların öz mövqeyini məntiqli və arqumentli şəkildə müdafiə etdiyini vurğulayaraq buna sevindiğini bildirdi.

Prof. Dr. Şahlar Əsgərov qadınların daha praktik düşündüyünü, ictimai şüurla tez barışdığını və ağılatmayan ideyaların arxasınca getmədiyini söylədi. Onun fikrinə görə, kişilər, qəbul olunmuş fikirlərə qarşı çıxmaqda daha israrlıdırlar və öz mövqelərini isbat etmək üçün məqsədyönlü tədqiqat aparmaq yolunu seçirlər. Ona görə də böyük alimlər və filosoflar əsasən kişilərdən olur.

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov öz yekun sözündə qadın filosofların sayca az olmasının səbəbini gender bərabərliyinin pozulmasında, qadınların guya sıxışdırılmasında axtaran bəzi mövqelərə öz kəskin mövqeyini bildirdi. Onun fikrinə görə, səbəblər təbii intellektual imkanlarda və qadının düşüncə tərzində, təbiətə daha yaxın olmasında, instinktlərinin daha güclü olmasında və ən başlıcası, öz düşüncələrində cinsi mənsubiyyətlərinin fəvqünə qalxa bilməməsində axtarılmalıdır.

Tədbirin sonunda Fəlsəfi Diskursun qalibləri mükafatlandırıldı, xatirə şəkilləri çəkildi.

***“Varislik, yaradıcılıq və inkişaf”
mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar***

7 May 2011-ci il, Bakı

May ayının 7-də Fəlsəfə Dünyasında “Varislik, yaradıcılıq və inkişaf” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar keçirildi. Seminarda Templ (ABŞ) Universitetinin professoru Leonard Swidler, Prof. Dr. Fərman İsmayılov, Prof. Dr. Könül Bünyadzadə, Dos. Dr. Lətifət Hümətova, Xəzər Universitetinin müəllimi Dr. Elnurə Əzizova, aspirant və tələbələr iştirak edirdilər.

Seminarı giriş sözü ilə Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov açdı. O, qeyd etdi ki, sualın müəllifi hesab edilən Sührəvərdi əslində deyirdi ki, “şey özündən daha şərəflisini yarada bilməz”. Diqqət çəkən əsas məsələ “daha şərəflisi” dedikdə, daha mürəkkəb, daha zəngin bir şeyin nəzərdə tutulmasıdır. Amma məsələnin “bilməz”lə yanaşı “bilər” tərəfi, bu tərəfin təhlili, ilk növbədə məsələnin terminoloji problemləri daha maraqlıdır. Bizi maraqlandıran həmçinin məsələnin yaradıcılıqla bağlı olan məqamlarıdır. Sualımıza verilən cavabların təhlilindən belə bir qənaətə gəlmək olur ki, əgər “Yaradan tək Allahdır” konsepsiyasından çıxış etmiş olsaq, yaradılmışlar yaradandan daha şərəfli ola bilməz.

Bununla belə, burada “dahinin yanında dahinin yetişməsi”nin mümkün olub-olmaması məsələsi də ortaya çıxır. Zirvə tək olsa da, dahilər ancaq dahilərin yanında yetişə bilər. Məsələn, sufilərdəki mürşid-mürid münasibətlərinə görə, müəyyən bir səviyyəyə çatdıqdan sonra mürşid öz müridinə izn verir ki, ondan ayrılısın və mürşid kimi fəaliyyət göstərsin. Deməli, istedadlıya kömək etmək lazımdır. Bu məsələdə “istedadlı özünə



yol açacaqdır, istedadsıza kömək etmək lazımdır” kimi geniş yayılmış fikir yanlışdır. Bunun tam əksinə olaraq məhz istedadsız özünə yol açacaqdır. İstedadlı heç də birdən-birə bütün sahələrdə istedadlı olmur. İnsan müxtəlif sahələrdə yox, adətən hansısa müəyyən bir sahədə istedadlı olur. Əgər o, onun sərvətinin nə olduğunu dərk edə bilsə, və bu istiqamətdə gedə bilsə, onda özünü reallaşdırma bilər. Optimal cəmiyyətdə hər şey istedadlı adamların seçilməsinə xidmət edir. Nizaminin “Xoşbəxtlər ölkəsi”ndə olduğu kimi. Müəllim, ustad insanın özünün görmədiyini görür və onun özünə bəyan edir, onun inkişaf etdirilməsinə, pardaqlanmasına kömək edir. Eyni zamanda bu yolda istedadlı adamın qarşısına çıxan maneələri dəf etməkdə də ustad yardımçı ola bilər. Bu mənada dünyanın hər yerində dahilər tək yetişmir, onlar bütöv bir məktəb halında yetişirlər. Məsələn, XVIII əsrdə fransız mühitində, XIX əsrdə alman mühitində belə dahilər yetişmişdi. Deməli, dahiləri mühit yetişdirir. Mühit olmadıqda istedadı kəşf edən, istedadlı şəxsdəki incini görən olmur. Müəyyən bir sahədə balaca bir işartı varsa, ona cəmiyyət dəstək olmalıdır. Kiminsə başqasını kəşf etməsi mühüm bir məsələdir, prinsipdir.

“Yaradanın öz yaratdığına ehtiyacı varmı” sualına cavab verən S.Xəlilov bildirdi ki, burada hər şey ilk növbədə ehtiyac sözünün özünü necə başa düşməyimizdən asılıdır. Yaratmaq üçün gəlmiş insanlar üçün yaratmamaq çətinidir. Yaradan ilk növbədə ona görə yaradır ki, o , ondan zövq alır. Bir

var nəyi isə yaradıb bir sənət əsəri kimi zövq alasan, bir də var yaradıcılıq prosesinin özündən zövq alasan. İkinci halda insan özündə olan işığı başqasına ötürür və onun yaratdığı əsər burada bir vasitə kimi çıxış etmiş olur. Yaradıcı adam yaratdığından yox, yaradıcılıq prosesinin özündən zövq alır. Amma yaratdığı şey, təbii ki, onun üçün əzizdir. Bunu valideyni-övlad münasibətlərində izləmək olar. Övladın valideynə münasibəti isə tamamilə başqa münasibətdir. Burada S.Xəlilov yaradanın yaratdığına münasibətini daha yaxşı ifadə edən Əbu Turxanın aşağıdakı fikirlərini gətirir: “Allahı sevməyin yolu onun yaratdıqlarını sevməkdən keçir”.

S.Xəlilov çıxışında daha bir məsələyə toxundu: yaradıcılıq üçün yeni ideya olmalıdır. Lakin burada yaradıcı ilə icraçını fərqləndirmək lazımdır. İcraçı başqasının ideyasını, yəni artıq bəlli olan bir ideyanı gerçəkləşdirir və bu mənada burada yaradıcılıq yoxdur. Bəs yaradıcıya bu yeni ideya haradan gəlir: kosmosdanmı, yoxsa o insanda fitridirmi, yəni ona əvvəlcədənmi verilmişdir? Onun mənbəyi vəcddədirmi, sevgidədirmi?

Sonra söz Prof. Dr. Leonard Swidlerə verildi. İlk öncə Leonard Swidler onu qeyd etdi ki, seminara çıxarılan mövzu bir kitabın yox, hətta bir kitabxananın əhatə edə biləcəyi mövzudur. Seminarda səslənən bəzi fikirləri, ilk növbədə professor S.Xəlilovun istedad, istedadlı insanlar haqqında dediklərini, insanın istedadının üzə çıxarılması üçün onun müəllimə, ustada ehtiyacının olub-olmaması məsələsini şərh edən professor qeyd etdi ki, o, istifadə etdiyi sözlərdə mümkün qədər dəqiq olmağa çalışır və bu mənada *intelegence* anlayışına müraciət edir. İnsanda *intelegence*-nin səkkiz fərqli növlərindən yazan Harvard Universitetinin psixologiya professorunun fikirlərinə istinad edərək L.Swidler bildirdi ki, istedad anlayışı altında təkyönlü bir şey nəzərdə tutulmur. Bu, təbiətdən gələn bir xüsusiyyətdir. “Mən bilirəm ki, nə qədər də musiqi yazsam, heç vaxt Motsart olmayacağam” deyən professor da istedadın üzə çıxarılması üçün mühitin mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini vurğuladı. Onun sözlərinə görə, əgər Motsart Hindistanda aşağı kastaya aid bir ailədə doğulsaydı, ona o zaman şahzadənin və din xadimlərinin dəstəyi olmasaydı, yəqin ki, o, öz əsərlərini yazsa, qabiliyyətini inkişaf etdirə bilməzdi. İstedadın mənbəyi məsələsinə toxunan professor L. Swidler onun Tanrıdan, təbiətdən və qazanılmış, yəni sonradan ortaya çıxan istedad növlərini qeyd etdi. Onun sözlərinə görə, biz istedadı görməklə, eşitməklə, hərəkətlə bağlaya bilərik. O ki, qaldı Tanrı mənbəli istedad, prof. Swidler Tanrı haqqında, onun nə iş gördüyündən və onun özünün Tanrını

necə anladığından danışmayacağını bildirdi. O sadəcə onun qeyd etməklə kifayətləndi ki, müvafiq məntiqi prinsipi izləməklə biz belə bir qənaətə gəlmiş olarıq ki, Allah ən azından bizim ətrafımızdakı insanlardan daha mükəmməldir. Biz mükəmməl insan haqqında düşünərkən onun adil, yaxşı, tolerant və bilikli olmasını nəzərdə tuturuq. Lakin biz Tanrının necə olması haqqında düşüncələrimizdə bir az təvazökar olmalıyıq. Tanrı o qədər bizim fəvqümüzdədir ki, onunla bizim aramızdakı məsafə və ya boşluq bizimlə bu masa arasındakı boşluqdan daha böyükdür. Bu stol insanın nə haqda düşündüyünü bilə bilməz. Halbuki stol və insanın ortaq bir yönü var ki, o da onların hər ikisinin fiziki varlıq kəsb etməsidir. Ancaq düşüncəsi olmayan stol ilə şüurlu insan arasındakı fərq əlbəttə ki, sonsuzdur. Ona görə də bizim Tanrı haqqında ümumən deyə biləcəyimiz stolun bizim haqqımızda deyə biləcəklərinə bərabərdir. Bizim Tanrı haqqında söylədiklərimizin böyük bir hissəsi bizim özümüz haqqında söylədiklərimizdir.

Sonda prof. Leonard Swidler bir filosof olaraq bu cür düşüncə və fikirlərin mistiklərin ixtiyarına buraxdığını qeyd etdi.

Daha sonra filosoflar seminar iştirakçıları maraqlandıran suallara cavab verdilər və geniş müzakirə aparıldı.

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov öz yekun sözündə yaradıcılıq proseslərinin normadan artıq enerjidən, “həyəcanlanma” prosesindən və bu enerji artığından, işıq artığından xilas olmaq ehtiyacından əmələ gəldiyini və istedadlıya, yaradıcı şəxsə cəmiyyət tərəfindən kömək edilməsinin zəruri olduğunu bir daha qeyd etdi.

Tədbirin sonunda Fəlsəfi Diskursun qalibləri mükafatlandırıldı, xatirə şəkilləri çəkildi.

Prof. S.Xəlilovun “Elm haqqında elm” kitabının təqdimatı

17 may 2011-ci il, Bakı

2011-ci il mayın 17-də saat 10.30-da Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyətinin binasında AMEA-nın müxbir üzvü, prof. ***Səlahəddin Xəlilovun “ELM haqqında ELM”*** kitabının (elmi redaktoru və ön sözün müəllifi – akademik Ramiz Mehdiyev, rəyçilər – akademik Mah-

mud Kərimov və akademik Arif Mehdiyev) təqdimat mərasimi oldu.

Mərasimi açan AMEA-nın Prezidenti akademik Mahmud Kərimov ulu öndər Heydər Əliyevin: “Yaranmış elmi potensialı qorumalı, saxlamalı,



ondan indi və gələcəkdə müstəqil Azərbaycanın inkişafı naminə daha səmərəli istifadə etməliyik” fikirlərini yada salaraq qeyd etdi ki, S.Xəlilovun təqdimatı keçirilən kitabı da əsasən bu ideyaya xidmət edir. Kitab müəllifin son ildə elmşünaslığa dair yazdığı sayca

dördüncü və məzmunca ümumiləşdirici, yekun əsəridir. Bundan öncə çap olunmuş “Azərbaycanda elm və onun təşkilatı formaları”, “Elm adamları elm haqqında” və “Elmşünaslığa giriş” kitabları bu yekun əsər üçün bir növ hazırlıq mərhələləri hesab oluna bilər. Akademik M.Kərimov onu da qeyd etdi ki, adı çəkilən ilk kitabda müəllif məhz Azərbaycanda elmin vəziyyəti və qarşıda duran vəzifələrdən, “Elm adamları elm haqqında” adlandırdığı kitabda türk-islam dünyasında elmə münasibət məsələlərindən bəhs edirdisə, “Elmşünaslığa giriş” kitabında bütün dünya miqyasında elmin və ona münasibətin formalaşması tarixindən və bu sahədə aparılan tədqiqatlardan söhbət açmış, elmşünaslığın müstəqil bir fənn kimi səciyyəsinə vermişdir. Burada həmçinin müasir dünya elmşünaslığına ümumi nəzər salınmış, bu sahədə aparılan tədqiqatlar barədə müfəssəl məlumat verilmişdir. Təqdimatına toplandığımız “Elm haqqında elm” kitabı isə müəllifin neçə illər ərzində elmşünaslıq sahəsində apardığı şəxsi tədqiqatlarını da əhatə edir və bu sahədə ensiklopedik bir əsər olmaqla yanaşı, həm də sanballı bir monoqrafiya kimi dəyərləndirilə bilər.

Daha sonra mərasimdə çıxış edən Ali Attestasiya Komissiyasının sədr müavini, AMEA-nın müxbir üzvü Vəli Hüseynov, Prezident yanında

Elmin İnkişafı Fondunun icraçı direktoru Dr. Elçin Babayev, “Xəzər” Universitetinin təsisçisi, professor Hamlet İsxanlı, millət vəkili, Naxçıvan Dövlət Universitetinin rektoru, akademik İsa Həbibbəyli, AMEA-nın müxbir üzvü, professor Vaqif Abbasov, BDU-nun professoru Şahlar Əsgərov və s. alimlər kitabda öz əksini tapmış əsas ideyaları işıqlandırmaqla yanaşı, belə bir qənaəti də vurğuladılar ki, fəlsəfi dünyagörüşü və elmi metodologiyaya yiyələnmədən, fundamental elmi tədqiqatlar sahəsində böyük uğur qazanmaq mümkün deyil.

Ön sözdə akademik Ramiz Mehdiyevin qeyd etdiyi belə bir cəhət də vurğulandı ki, bu kitab nəinki Azərbaycanda, bütün İslam Şərqində elmşünaslıq sahəsində yazılmış ilk fundamental tədqiqat əsəridir. Belə ki, müəllif indiyədək dünya elmşünaslığında məlum olan məsələləri şərh etməklə yanaşı, həm də yeni konsepsiya ilə çıxış etmişdir. Müəllif elmin inkişafının tarixi, sosial, elmimetrik və epistemoloji aspektlərini ortaq məxrəcə gətirməklə elmin vahid sistemli təlimini yaratmağa nail olmuşdur.

Müzakirələr göstərdi ki, prof. S.Xəlilovun təqdim etdiyi əsərlər Azərbaycanda elm sahəsində aparılan islahatların vahid metodoloji təməl üzərində qurulmasına və daha optimal şəkildə həyata keçirilməsinə imkan açır. Ona görə də çıxış edənlərin əksəriyyəti elmi müəssisələrin idarə olunması və elmi kadrların hazırlanmasında kitabda irəli sürülən tövsiyələrin nəzərə alınması zərurətini qeyd etdilər.

Alimlərimiz Vaşinqton Konqres kitabxanasında

4-14 may 2011-ci il, Vaşinqton, Los Anceles

Şərq-Qərb Tədqiqat Mərkəzinin əməkdaşları Dr. Aqil Şirinov və Dr. Bəhram Həsənov Amerika dövlət departamentinin və Konqres kitabxanasının təşkilatçılığı və maliyyə dəstəyi ilə may ayının 4-dən 14-nə qədər *dini tolerantlıq problemi* ilə bağlı Vaşinqtonda və Los Ancelesdə səfərdə olublar. Vaşinqtonda Konqres kitabxanasında keçirilən görüşdə Şərq-Qərb Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri AMEA-nın müxbir üzvü, professor Səlahəddin Xəlilovun və Mərkəzin icraçı direktoru Prof. Dr. Könül Bünyadzadənin kitabları kitabxanaya hədiyyə edilib.



Səfər çərçivəsində alimlərimiz Amerikadakı müxtəlif dini cəmiyyətlərdə və dini tədqiqat mərkəzlərində, o cümlədən Cənubi Kaliforniya İslam Mərkəzində və Kaliforniya Universiteti Dini Tədqiqatlar Departamentində görüşlər keçirilib.

***“Elm, sənət, mənəviyyət” mövzusunda
elmi-fəlsəfi seminar***

21 may 2011-ci il, Bakı

May ayının 21-də Fəlsəfə Dünyasında “Elm, sənət, mənəviyyət” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar keçirildi. Seminarda professor və müəllimlər, aspirant və tələbələr iştirak edirdilər.

Seminarı giriş sözü ilə Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov açdı. O, qeyd etdi ki, bir vaxtlar XVIII əsrdə Jan Jak Russo bu suala cavab olaraq bir kitab yazmış və məşhurlaşmışdır. Əvvəlcə terminlərə aydınlıq gətirməyin lazım olduğunu vurğulayan S.Xəlilov qeyd etdi ki, mənəviyyət sözü iki mənada – dar və geniş mənalarda işlədilir. Geniş mənada mənəviyyət rus dilində «духовность» sözünə uyğun gəlir. Dar mənada isə mənəviyyət anlayışı əxlaq mənasında işlədilir. J.J.Russoya verilən sualda mənəviyyət sözü məhz dar mənada, əxlaq mənasında işlədilmişdir. Daha sonra S.Xəlilov elm, sənət və mənəviyyət anlayışlarının nisbəti məsələsinə aydınlıq gətirmişdir. O, bu anlayışların kəsişdiyi ortaq nöqtələrdən, sahələrdən bəhs etmiş, onlar arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin nədən ibarət olduğunu üzə çıxarmışdı ki, bu da, S.Xəlilovun sözlərinə görə, diskursumuza çıxarılan sualın mənasını təşkil edir. Belə ki, elm insansızlaşmış dünyanı öyrənir. Onun məqsədi dünya haq-

qında həqiqəti üzə çıxarmaqdır. Lakin elmin əldə edəcəyi nisbi həqiqət əxlaqa, mənəviyyata xidmət etməyə də bilər. İnsanın dünyaya pragmatik məqsədlərə yönəldilmiş qnoseoloji münasibəti ilə onun bu dünyaya aksioloji (dəyərlər prizmasından) münasibətinin fərqli hadisələr olduğunu qeyd edən S.Xəlilov bu ikinci münasibətin antik dövrdə məhz Sokratdan, Yeni Dövrə isə məhz J.J.Russodan başladığını qeyd etdi. Mənəviyyat tərəfi elmin dışındadır.

Əsas məsələ elmin, zəkanın, aqlın hara yönəldilməsindədir. Pis adamın əlində olanda o, pis işlərə yönəldilir. Bu baxımdan Hitlerin fəaliyyətini və bəşəriyyət əleyhinə

etdiyi əməllərini misal gətirən S.Xəlilov həqiqətin yalnız gözəlliklə, ədalətlə birləşəndə mənəviyyatın saflaşmasına xidmət edə biləcəyini vurğuladı. Onun sözlərinə görə, R.Taqor da, Lev Tolstoy da öz yaradıcı fəaliyyətində məhz elmin fetişləş-



dirilməsinə qarşı çıxış etmişdilər və Russoya verilən sual elmin fetişləşdirilməsinə qarşı bir növ reaksiya kimi görünür. Cəmiyyətin obyektiv inkişaf qanunauyğunluqları əsasında inkişaf etdiyini qeyd edən S.Xəlilov rəşionalizm dövrünü keçmiş Avropanın indi rəşionalizmə qarşı çıxmasını, modernizm yaratmasını, onu inkar edib postmodernizm yaratmasını və s. təbii hadisələr hesab edib Azərbaycanın da mütləq rəşionalizm dövrünü yaşamağı olduğunu, eləcə də insan şüurunun da həmin mərhələdən zəruri olaraq keçməli olduğunu əsaslandırdı.

Prof. Dr.Könül Bünyadzadə psixoanalizin əsasını qoyan Freydin, özünəməxsus fəlsəfi təlimin banisi olan Nitsşenin bu gün populyar olmasının səbəbləri və onların yaradıcılığının mənəviyyata nə dərəcədə xidmət etməsi ilə bağlı sual ilə müraciət etdi. S.Xəlilov bu cür məsələlərə fərdi yanaşmağın lazım olduğunu vurğuladı. Onun sözlərinə görə, sənətkarın hər hansı bir qü-

suru o demək deyildir ki, onun əsərləri də yüksək əxlaqi dəyərlərə xidmət etmir. İnsanı özü yeknəsəq bir varlıq deyil. Həyatının müxtəlif məqamlarında insan yüksək keçidlər edir. İnsanın həyatında eniş və yüksəliş məqamları olur.

Dr. L.Hümmətova öz çıxışında elm, sənət və mənəviyyətin mədəniyyətin üç simaları olduğunu qeyd etdi və onların bu gün bir-birindən ayrı düşməsinin səbəblərini təhlil etdi. Onun sözlərinə görə, elmin obyektı Həqiqət, sənətin ki – Gözəllik, əxlaqın ki isə Xeyirdir. Hegelin “Həqiqət və xeyir gözəllikdə birləşir” fikrini misal gətirən L.Hümmətova mənəviyyətin elm və sənətin canına işlədiyini, bu gün sosial təsisat kimi qararlaşmış elmin də öz əxlaqi dəyərlərinin olduğunu, alimlər birliyinin öz fəaliyyətində müəyyən əxlaqi normaları rəhbər tutduğunu qeyd etdi.

Prof. Dr. Fərman İsmayılov çıxışında müzakirəyə çıxarılan problemin olduqca aktual və mürəkkəb olduğunu qeyd etdi. Yeni Dövrə elmin həddindən artıq yüksək templərlə inkişaf etdiyini, mənəviyyətin isə geri qaldığını gören, zəkaya qarşı ilk olaraq üsyan qaldıran ilk mütəfəkkirin məhz J.J.Russo olduğunu vurğulayan Nitsşenin fikirlərini gətirərək qeyd etdi ki, Russonun məqsədi mənəviyyət, elm və fəlsəfəni paralelləşdirmək, yəni eyni müstəviyə gətirmək olmuşdu. Lakin o, bu məsələnin öhdəsindən gələ bilməmiş və onun işini Kant, ondan sonra isə Nitsşe davam etdirmişdi. Böyük transformasiyalar əsri olan XX əsrdə Qərb fəlsəfəsi həmin bu ideyanı inkişaf etdirmişdi. Həmin dövrün filosoflarının fikirlərinə görə, XX əsrin üç iblisi var ki, bunlardan biri elm, ikincisi texnika, üçüncüsü isə kütləviləşmədir. Sonuncunun səbəbini onlar insanlar arasında fərqləri götürən təhsildə görürdülər. Çıxışının sonunda bu olduqca aktual olan bir problemə gənclərdə maraq oyatmaqda Fəlsəfə dünyasının xidmətinin böyük olduğunu vurğuladı.

Daha sonra filosoflar seminar iştirakçıları maraqlandıran suallara cavab verdilər və geniş müzakirə aparıldı.

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov öz yekun sözündə elm, sənət və mənəviyyətin bir araya gətirilməsində fəlsəfənin rolundan, gənc nəsilə fəlsəfi təfəkkürün, dövlətçilik şüurunun formalaşdırılmasının əhəmiyyətindən bəhs etdi.

Tədbirin sonunda Fəlsəfi Diskursun qalibləri mükafatlandırıldı, xatirə şəkilləri çəkildi.

***“Dəyişən və dəyişməz qanunlar” mövzusunda
elmi-fəlsəfi seminar***

21 may 2011-ci il, Bakı

İyun ayının 11-də Fəlsəfə Dünyasında “Dəyişən və dəyişməz qanunlar” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar keçirildi. Seminarda professor və müəllimlər, aspirant və tələbələr iştirak edirdilər.

Seminarı giriş sözü ilə açan Prof. Dr. S.Xəlilov bildirdi ki, hal-hazırda Şərqdə də, Qərbdə də müəyyən mövcud mənbələr qeyd edir ki, qanun dəyiş-



mir. Qanun anlayışının tərifində də deyilir ki, qanun sabit və dəyişməzdir. Məsələyə fərqli yanaşırıqsa, onda tərif dəyişməliyik. Bunun üçünsə əvvəlcə sabitlik, dəyişkənlik barədə danışmaq lazımdır. Dəyişiklik zamanı, bir ölçü vahidindən başqa bir ölçü vahidinə

nə, bir sistemdən digər bir sistemə keçid zamanı, ümumiyyətlə istənilən bir keçid zamanı, ya məkanca dəyişmə, ya zamanca dəyişmə zamanı dəyişməyən, sabit qalan şeylər varsa, deməli, bu sabitliyin təməlində nəşə bir qanunauyğunluq durur.

Daha sonra S.Xəlilov bildirdi ki, 2 cür sabitlik var: birincisi, biz abstrakt şəkildə belə fərz edirik ki, mütləq mənada sabitlik var ki, burada heç bir hərəkət, heç bir dəyişilmə yoxdur. İkincisi isə dinamik sabitlikdir ki, onun içində çoxsaylı dəyişilmə və hərəkət olsa da, bu dəyişilmənin özü o qədər mürəkkəb və yekcinsdir ki, o dəyişilmə dövr edərək əvvəlki vəziyyətini alır; statistik dəyişilmənin yekunu olaraq bütövün ümumi vəziyyəti dəyişilmir. Hər hansı bir predmetin (məs., kitab) daxilində molekullar, elementar hissəciklər, viruslar və s. dayanmadan hərəkətdədir, amma biz onu görmü-

rük. Bu, həm də elə bir hərəkətdir ki, onlar yekun hala təsir göstərmir, yekun hal sabit qalır. Yəni bu sabitlik nisbi sabitlikdir. Bəlkə bizim qanun, dəyişməz, invariant dediklərimiz, əslində, daxili bir dinamikaya malik olan proseslərdir, bəlkə orda nəşə dəyişir, amma nəticədə yenə əvvəlki vəziyyətə gəlib çıxır.

Mövzuya bu cür aydınlıq gətirdikdən sonra Prof. Dr. S. Xəlilov iştirakçıların nəzərinə çatdırdı ki, təbii ki, bu sonsuz dünya, kainat bir qanunauyğunluq, nizam, ahəng üstündə qurulub. Biz bu ahəngi, qanunauyğunluğu deyil, müxtəlif şəraitlərdə, müxtəlif cür təzahür edən və insan şüuru, idrakı tərəfindən üzə çıxarılan, kəşf edilən ayrı-ayrı qanunları görür və dərk edirik. Bu mənada qanunların müxtəlif şəraitlərdə dəyişdiyini də müşahidə edirik. Amma bütövlükdə sonsuz dünyanın özü kimi onu əhatə edən qanunauyğunluğu da sonlu varlıq olan insan nə tam dərk, nə də ehtiva edə bilər.

Seminar iştirakçılarından Elşən Bağırzadənin fəlsəfənin qanunlarının dəyişib, dəyişməməsi barədə sualına cavabda S.Xəlilov karbon və almaz arasında müqayisə apararaq izah verdi ki, bu qanunlar da müəyyən mənada mütləq xarakter daşıyır. Daha sonra Bakı Dövlət Universitetinin III kurs tələbəsi Elbrus Xasıyev sual verdi ki, Nyuton-Qaliley mexanikasında təsir edən qanunlarla Kvant mexanikası qanunları arasındakı fərqi qanunların dəyişilən olması kimi deyil, insan idrakının təkamülü kimi nəzərdən keçirmək olarmı? Prof. Dr. S.Xəlilov suala cavab olaraq bildirdi ki, kvant fizikası yarandıqdan sonra Nyuton mexanikası qanunlarının kiçik sürətlərdə və böyük kütləli cisimlər üçün doğruluğu ortaya çıxdı. Təbii ki, bu, insan idrakının təkamülü olmaqla yanaşı, həm də onu ortaya çıxardı ki, klassik mexanika (Qaliley-Nyuton mexanikası) qanunları mütləq deyil, nisbidir və müəyyən şərtlər daxilində təsir göstərir. Belə olan halda, əgər qanunlar mütləq yox, nisbidirsə, deməli dəyişə bilər.

Prof. Dr. K.Bünyadzadə cəmiyyətdə yazılan və yazılmayan qanunlar, insanların özləri üçün müəyyənləşdirdikləri qanunlar barədə sual verdi. Prof. Dr. S.Xəlilov sualı cavablandıraraq qeyd etdi ki, o mühit, şərait, maddi dünya ki, bizdən asılı olmayaraq yaranılıb, Yaradan da onun qanunlarını qaydalarını müəyyən edir. O mühiti, şəraiti ki, insan yaradır, onun da qanun və qaydalarını insan müəyyən edir. Cəmiyyət qanunlarından fərqli olaraq, təbiət qanunlarını insan yazmır. İnsan sadəcə öz idrakı vasitəsilə o

qanunları kəşf edir. Əbu Turxan deyir ki, dünya yazılmış bir kitabdır. İnsan da dünyanın yazıldığı “dili” öyrənib dünyanı “oxumağa” çalışır. İnsanların özlərinin yazdığı qanunlar isə cəmiyyətə aiddir. Cəmiyyətdə qəbul olunmuş qanunları, əgər onlar dövrün, zamanın tələblərinə cavab vermirsə, onda onları dəyişmək olar və lazımdır. Amma nə qədər ki, cəmiyyətdə mövcud qanunlar qüvvədədir, insanlar onlara əməl etmək məcburiyyətindədir.

Prof. Dr. Cahangir Məmmədli söhbətə qoşularaq əlavə etdi ki, cəmiyyətdə qanunların dəyişilib-dəyişilməməsi məsələsində ictimai rəy də mühüm rol oynayır.

Firdovsi Fikrətzadənin iqtisadi qanunlar barədə sualını cavablandıran S.Xəlilov bildirdi ki, iqtisadi qanunlar da mütləq deyildir və müəyyən iqtisadi modellərə görə müəyyənləşdirilir. Cəmiyyət qanunlarının, cəmiyyətin real vəziyyətini öyrənməyin mühüm əhəmiyyətindən danışan S.Xəlilov cəmiyyətdə tətbiq olunan qanunların optimal işləməsi üçün həmin cəmiyyətin özünün real vəziyyətinin nəzərə alınmasını xüsusi vurğuladı.

Daha sonra iştirakçılar Amerika cəmiyyətində qanunların dəyişməzliyi barədə müzakirə etməyə başladılar. Dr. Tofiq Əhmədov məlumat verdi ki, orada hakimlər qanuna, mətnə, sözə tabe olmaqla yanaşı, həm də hakim qanuna şərh vermək səlahiyyətinə malikdirlər. Yəni əslində qanun özü sabit qalsa da, ona verilən şərhlər ehtiyaclara görə dəyişdirilərək dövrün tələbatına uyğunlaşdırılır.

Prof. Dr. Fərman İsmayilov deyilənlərə əlavə olaraq qeyd etdi ki, Amerika konstitusiyasını hazırlayan insanlar onun əsasında elə mütləq, həm də nisbi prinsiplər qoymuşlar ki, onların müxtəlif orqanlar tərəfindən düzəlişi, dəyişikliyi həmin qanunların dəyişməzliyini təmin edir.

Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi Dr. Dos. Mətanət Abdullayeva dünyanın ümumi bir qanunauyğunluğa, harmoniyaya tabe olması haqqında Nizami yaradıcılığından nümunələr gətirdi.

Sonda Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov seminara yekun vuraraq bildirdi ki, həqiqətən də, dünyanın tabe olduğu ümumi qanunauyğunluq, nizam və harmoniya dəyişməsə də (bu harmoniya və qanunauyğunluğu dəyişmək yalnız, böyük Yaradanın qüdrətindədir), onun konkret halda, müxtəlif şəraitlərdə və müxtəlif cür təzahürləri (hansı ki, biz onları şüurumuzun məhsulu olaraq qanunlar kimi formulə edirik) nisbi xarakter daşıyır və dəyişilə bilər.

Seminarın sonunda mükafatlar təqdim olundu. Professor Cahangir Məmmədli Azərbaycanda fəlsəfi fikrin təbliğində, KİV-də işıqlandırılmasında xidmətlərinə görə AFSEA-nın fəxri diplomu ilə təltif olundu.

Daha sonra Fəlsəfi Diskursun qaliblərinə diplom və mükafatlar təqdim edildi və xatirə şəkilləri çəkildi.

61-ci Ümumdünya Fenomenologiya Konqresi

“Fenomenologiya və İnsanın Kosmosda Məvqeyi – Həyat, Dünya, Təbiət, Yer”

27 iyun – 1 iyul 2011-ci il, İstanbul Kültür Universiteti

27 iyun – 1 iyul 2011-ci ildə Türkiyənin *İstanbul Kültür Universiteti*-də ***“Fenomenologiya və İnsanın Kosmosda Məvqeyi – Həyat, Dünya, Təbiət, Yer”*** mövzusunda həsr olunmuş 61-ci Beynəlxalq Fenomenologiya Konqresi keçirildi. Dünya Fenomenologiya İnstitutunun prezidenti **prof. Anna-Tereza Timinieçkanın** rəhbərliyi və İstanbul Kültür Universitetinin təşkilatçılığı ilə baş tutan konqresdə Amerika Birləşmiş Ştatları, Türkiyə, Al-



maniya, İtaliya, Belçika, Norveç, Macarıstan, Rumıniya, Argentina, Cənubi Afrika Respublikası, Latviya, Gürcüstan, Polşa, Rusiya və s. ölkələrdən gəlmiş nümayəndə heyətləri təmsil olunurdu. Plenar iclasda Azərbaycanın nü-

mayəndə heyətinin başçısı AMEA-nın müxbir üzvü, prof. *Səlahəddin Xəlilov* Konqresin Rəyasət Heyətinə üzv seçildi.

Beş gün davam edən konqresdə tanınmış filosof və alimlər fenomenologiyanın bir sıra aktual məsələlərini müzakirə edib fikir mübadiləsi apardılar.

Elmi tədbirdə professor Səlahəddin Xəlilovun “*Ağıl və hiss həyat məbədinin karkası və arakəsmələri kimi*” və fəlsəfə elmləri doktoru Könül Bünyadzadənin “*Həqiqət yolu: Mütləqdən reallığa, nöqtədən çevrəyə*” mövzularında məruzələri böyük maraqla qarşılandı. BDU-nun baş müəllimi Dr. Mehriban Qasimova və AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun elmi işçisi Dr. Samirə Həsənova da müzakirələrdə fəal iştirak etdilər.

Yekun iclasda Fenomenologiya Konqresinin növbəti forumlarından birinin Bakıda keçirilməsi qərara alındı.

***Avrasiya məkanı:
türk ölkələri və rus bölgələrinin XXI əsrdə
intellektual əməkdaşlıq imkanları***

***Türk Dünyası Sosioloqlarının
IV Qurultayı
4-5 oktyabr 2011-ci il, Ufa, Başqırdıstan***

4-5 oktyabr 2011-ci il tarixində Rusiya Federasiyası Başqırdıstan Respublikasının paytaxtı Ufa şəhərində Türk Dünyası Sosioloqlarının IV Qurultayı keçirilmişdir. Azərbaycanlı elm adamlarının da təmsil olunduğu qurultayın işində Rusiya, Türkiyə, Qazaxıstan, Qırğızıstan, Özbəkistan, Macarıstan, Bolqarıstan və Almaniyadan çoxlu sayda elm adamı iştirak etmişdir. Türk Dünyası Sosioloqlar Birliyi, Başqırdıstan Sosioloqlar Assosiasiyası, Başqırdıstan Elmlər Akademiyası, Başqırdıstan Dövlət Universiteti, Ufa Dövlət Aviasiya Texniki Universiteti və Ufa Həmkarlar İttifaqları Kadrlarının Təkmilləşdirmə İnstitutunun dəstəyi və təşkilatçılığı ilə keçirilən qurultayın əsas mövzusunun «Avrasiya məkanı: türk ölkələri və rus bölgələri» olduğunu qeyd etmək lazımdır.

gələrinin XXI əsrdə intellektual əməkdaşlıq imkanları» təşkil etmişdir.

Qurultayın açılış mərasimində çıxış edən Türk Dünyası Sosioloqlar Birliyinin yeni seçilmiş prezidenti, professor Hayati Tüfekçioğlu bölgə ölkələrinin və xalqlarının ortaq mədəni və iqtisadi mənfəətləri istiqamətində in-



tellektual əməkdaşlığın əhəmiyyətini vurğulamış və bu qurultayın qarşılıqlı elmi əlaqələrin dərinləşdirilməsi sahəsində mühüm əhəmiyyətə malik olduğunu qeyd etmişdir.

İki gün davam edən qurultayın plenar iclaslarında və seksiyalarda türk dünyasının və ümumilikdə

Avrasiya regionunun aktual problemləri mövzusunda məruzələr dinlənilmiş, əsas müzakirə mövzuları haqqında qarşılıqlı fikir mübadiləsi aparılmışdır. Plenar iclasda məruzəsi nəzərdə tutulmuş AMEA-nın müxbir üzvü Səlahəddin Xəlilovun qurultayın materiallarında çap olunmuş “Avrasiya mədəniyyətinin özünüdərk prosesində müasir tendensiyalar” adlı məqaləsində Avrasiya mədəni-sivilizasiya məkanını təşkil edən milli-mədəni xüsusiyyətlər açıqlanmış, mədəniyyətlərarası və dinlərarası dialoqun əsas konturları təhlil edilmişdir. Azərbaycanlı elm adamlarının çıxışları xüsusi diqqətə layiq görülmüşdür. Qurultayın işində iştirak edən millət vəkili, psixologiya üzrə fəlsəfə doktoru Gülər Əhmədova öz çıxışında Azərbaycan və Rusiya arasında elmi-mədəni əlaqələrin inkişaf dinamikasından danışmış, Azərbaycanda uşaq problemlərinin həlli istiqamətində görülən işlərdən geniş etmişdir. AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun şöbə müdiri, fə.l.e.d. Fizuli Qurbanov öz məruzəsində tarixi yaddaş və türk sosio-mədəni sistemlərinin integrasiyası məsələlərinə toxunmuşdur. Qurultayın plenar iclasında məruzə ilə çıxış edən AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, Azərbaycan Sosioloqlar Birliyinin İcraçı direktoru Əbülfəz Süleymanov türk dünyasının sosial məsələlərinin həlli istiqamətində or-

taq sosiologiya nəzəriyyəsinin yaradılmasının zəruriliyini vurğulamış, bunun formalaşdırılmasının konkret yollarının təklif etmişdir. Qurultay iştirakçıları müxtəlif mövzularda birgə sosial tədqiqatların aparılmasının vacib olduğunu qeyd etmişlər.

Qurultayın sonuncu plenar iclası birliyin təşkilati məsələlərinin və qurultayın nəticələrinin müzakirəsinə həsr olunmuşdur. İstanbul Universiteti Avrasiya İnstitutunun direktoru, professor Hayati Tüfekçioğlu yekdilliklə Birliyin yeni prezidenti seçilmişdir. Qazaxıstan Sosioloqlar Assosiasiyasının prezidenti Marat Tajin, Ufa Həmkarlar İttifaqları Kadrlarının Təkmilləşdirmə İnstitutunun rektoru Gali Galiyev, Qırğızıstan Sosioloqları Assosiasiyasının elmi katibi Nurbek Omuraliyev, Özbəkistan Dillər Universitetinin kafedra müdiri Komiljon Kalanov və Azərbaycan Sosioloqlar Birliyinin icraçı direktoru Əbülfəz Süleymanov Türk Dünyası Sosioloqlar Birliyinin vitse-prezidentləri seçilmişlər.

***Üç Dəniz Hövzəsi Ölkələri
Müştərək İdarəetmə Mədəniyyəti və Yenidən Formalaşma
Problemləri***

13-16 Oktyabr, 2011-ci il, İstanbul, Türkiyə

13-16 Oktyabr tarixində Türkiyənin İstanbul şəhərində Dövlət Araş-



dırmalar Fondu İstanbul Aydın Universiteti ilə birgə Üç Dəniz Hövzəsi Ölkələri Müştərək İdarəetmə Mədəniyyəti və Yenidən Formalaşma Problemləri mövzusunda beynəlxalq elmi simpozium keçirdi. 4 gün davam edən 42 sekiyadan ibarət olan simpoziumda Balkanlar, Orta Asiya və Qafqazda Bölgənin Dinamikası və Sovet Sonrası Proseslər, Yaxın Şərq və Şimali Afrika adlı 3 plenar iclas keçirilmişdir. Simpoziumda Aralıq dənizi, Qara dəniz və Xəzər dənizi hövzələrində yerləşən ölkələrin siyasi, mədəni və iqtisadi vəziyyəti ilə bağlı geniş müzakirələr aparıldı. Dünyanın 40 ölkəsindən siyasətçilər və elm xadimləri simpoziumda iştirak edirdilər.

Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilov simpoziumun “Orta Asiya və Qafqazda Bölgənin Dinamikası və Sovet Sonrası Proseslər” adlı plenar iclasa rəhbərlik etmiş və giriş nitqi ilə çıxış etmişdir.

Simpoziumda Azərbaycanı təmsil edən digər iştirakçılardan Cavid Vəliyev – “Orta Asiya və Qafqazda Bölgənin Dinamikası və Sovet Sonrası Proseslər”; Dos. Dr. Rəcəb Rəhimli – Azərbaycanda Dövlət İdarəetməsində Həyata Keçirilən İslahatlar; Araz Qədiməliyev – Günümüzdə Parlament Nəzarətinin Əsas Formaları və Azərbaycan Modeli; Tehran Hüseynova – Keçmişdən Günümüzdə Azərbaycan – Körfəz Ölkələri Arasında Əməkdaşlıq; Fikrət Alma – Azərbaycanda İdarəetmə Strukturunun Transformasiyası; Ərəstun Baxşəliyev – Mübahisəli Ərazilər Siyasəti Kontekstində Dağlıq Qarabağın Ermənistanla Birləşdirilməsi Cəhdləri və Bunun Əsl Mahiyyəti; Aygün Əsgərzadə – Üç Dəniz Birləşdirən Qara dəniz İqtisadi Əməkdaşlığı Çərçivəsində Azərbaycan-Türkiyə Əməkdaşlığı mövzusunda çıxış etmişlər.

“Postmodernizm sonrası İslam Düşüncəsi” Beynəlxalq Konfrans

18-20 Oktyabr 2011-ci il, Kuala Lumpur, Malayziya

18-20 Oktyabr tarixində Malayziyanın paytaxtı Kuala Lumpurdə Beynəlxalq İslam Düşüncəsi və Sivilizasiyası İnstitutu (The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)) və Beynəlxalq İslam Universiteti “Postmodernizm sonrası İslam Düşüncəsi” mövzusunda Bey-

nəlxalq Konfrans keçirdi. Konfransın əsas ideya xətti postmodernizm və İslam düşüncəsinə yenidən baxış, postmodernizmin mahiyyətinin və əsas elementlərinin, ideyalarının, İslam düşüncəsi ilə paralel və zidd sahələrinin təyini və təhlili idi.

Üç gün davam edən beynəlxalq konfransda tədqiqatçı və filosoflar postmodernizm və İslam düşüncəsinin bir sıra aktual məsələlərini müzakirə edib fikir mübadiləsi apardılar.



Elmi tədbirdə fəlsəfə elmləri doktoru Könül Bünyadzadənin “Düşüncələrin kəsişməsi: qeyri-ənənəvi dialoq və ya monoloq” mövzusunda məruzəsi böyük maraqla qarşılandı və müzakirə olundu. Beynəlxalq konfransda həmçinin BDU-nun baş müəllimi Dr. Mehriban Qasımova “İqbal fəlsəfəsində insan, Mən və Cəmiyyət” və AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun elmi işçisi Dr. Samirə Həsənova “İslam hüquq düşüncəsində adət və ənənə anlayışının məsləhət (cəmiyyətin yararı) kontekstində tədqiqi və Postmodernizmin təsiri” adlı məruzələrlə ölkəmizi təmsil etmişlər.

Fəlsəfi Diskurs



“Fəlsəfə dünyası” saytı daha geniş miqyaslı intellektual ictimaiyyəti fəlsəfi problemlərin müzakirəsinə cəlb etmək məqsədilə ayda iki dəfə “Fəlsəfi Diskurs” keçirir. Hər diskursda oxuculara görkəmli filosofları, yaxud tarixən cəmiyyəti maraqlandıran bir sual verilir və suala verilən ən yaxşı cavablar saytda yerləşdirilir. Ayda iki dəfə bu problem ətrafında elmi-fəlsəfi seminar keçirilir, 3 ən yaxşı cavab verən oxucu Fəlsəfə Dünyasına dəvət olunaraq mükafatlandırılır, bu haqda məlumat və şəkillər saytda yerləşdirilir.

"Elm və sənətin inkişafı mənəviyyətin saflaşmasına yardımçı olurmu?"

Bu suala cavabına görə, məşhur filosof Jan Jak Russo Fransa Akademiyasının müsabiqəsində qalib gəlmişdir.

Məmnunluq hissi ilə bildiririk ki, məzmunlu və hərtərəfli cavabların sayı xeyli artmışdır. Qalib olmağa layiq müəlliflər çoxdur. Ənənəvi qaliblərimiz olan Dr. Dos.Mətanət Abdullayeva və Dr. Tofiq Əhmədovla yanaşı, indi ilk dəfə iştirak edən və ilk dəfə qaliblər sırasına daxil olan müəllifləri fərqləndirmək qərarına gəldik.

I yer – Elşən Bayramzadə:

Elm və sənət həm insanın intellektual-yaradıcı fəaliyyət istiqaməti, həm də özlərinin sosial funksiyası və tətbiq sahəsinə görə bir-birindən fərqləndiyi üçün onların insan mənəviyyətinə təsirini ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək. Yeni dövr elminin əsas prinsiplərindən biri elmdən etik, psixoloji, estetik amillərin kənarlaşdırılması olmuşdur. Və bu başadüşüləndir. Çünki, obyektiv biliyin əldə olunmasını qarşıya məqsəd qoymuş elm subyektiv amillərdən uzaqlaşmalı idi. Bu elmin əsas şüarı da “Elm – gücdür” olmuşdur. Əvvəla, “gücdən” istifadə onun sahibi olan subyektin təkə zəkasından deyil, həm də iradəsindən, irrasional keyfiyyətlərindən asılıdır. İkincisi, elmin əsas qayəsi təbiətin fəth edilməsi idi. Əgər söhbət fəthdən gedirsə, deməli burada müəyyən dərəcədə zorakılıq da var. Bu isə onu göstərir ki, elmin yaranmasında, formalaşmasında, məqsədində hansısa etik prinsiplər də ola bilməzdi, yəni, mahiyyətə bunlar ayrı-ayrı nəisələrdi. Onları hansısa yolla qovuşdurmaq cəhdləri bu gün də davam edir. O ki, qaldı elmin hansısa nəticəsinin antibəşəri xarakterinə (bu daha çox elmi etikanın predmetidir), burada elmin günahı yoxdur. Əks halda bu, bıçaqla qətlə yetirilmiş insan ölümündə bıçağın cinayət məsuliyyətinə cəlb olunmasına bənzəyərdi. O ki, qaldı sənətə (təbii ki, burada söhbət incəsənətdən gedir), bəli, onun əsas qayəsi mənəviyyətin, əxlaqın saflaşdırılması (antik estetik katarsis prinsipi) olub. Lakin gerçəkləşməsi... Burada artıq suala bütövlükdə cavab verilməsi gərəkdir. İnsanın mənəviyyətə saflaşması elmləyin, yüksək estetik zövqün deyil, müdrikliyin əlamətidir. Vaxtilə Heraklit də deyirdi ki, çoxbilmişlik ağıl öyrətmir, yoxsa o Hesiodu və Pifaqoru, eləcə də Ksenofanı və Hekateyi də öyrədərdi. İstər dini, istərsə də etik-fəlsəfi təlimlərdə əksini tapmış əxlaqi-mənəvi dəyərlərə (öldürmə, zinakarlıq etmə, oğurlama, yalan danışma və s.) öləri nəzər salsaq, onların hansı birinin dərk edilməsi, ona əməl olunması üçün elmi bilik gərəkdir? Heç birinə. Deməli elmin və sənətin insan mənəviyyətinə pozitiv təsiri birbaşa yox, dolayısı ilə mümkündür. Əgər elm (həm təbiət, həm də humanitar), sənət rəasional cəmiyyətin qurulmasına istiqamətlənərsə (“cəmiyyətin təkmilləşdirilməsi”), onların maarifçilik funksiyaları ön plana çəkilərsə bu, şübhəsiz ki, mənəvi saflaşmaya yardımçı olar. Müzakirəyə çıxarılan sual böyük aktuallıq kəsb edir. Problemin həlli (və yaxud

ona cəhd) fəlsəfənin əhəmiyyətinin necə böyük olduğunu göstərir. Və mahiyyət etibarilə fəlsəfəni “məmləkətini və şahlığını qızları arasında bölüşdürüb tənha və lazımsız fiqura çevrilmiş Kral Lirə”, və yaxud “bütün yeməkləri dadlı etsə də özü yemək üçün yararsız olan ədəvaya” bənzədənlərə tutarlı cavabdır. B.Şou deyirdi: “Biz (yəni bəşər övladı – E.B.) göydə quş kimi uçmağı, suda balıq kimi üzməyi öyrəndik, qalıb yerdə insan kimi yaşamağı öyrənməyimiz”. Bunu isə bizə elm yox, məhz FƏLSƏFƏ öyrədəcək.

II yer – Cavid Zeynallı:

Elm və sənəti yaradan, onu inkişaf etdirən insandır. Bu onun həyatda var olmaq, daha yaxşı yaşamaq, rifaha çatmaq və xoşbəxt olmaq istəyi, şüurlu axtarışının nəticəsidir. Əsrlər boyu insan nəyinsə axtarışında, öz şəxsi tələbat və təminatının yaxşılaşması uğrunda mübarizədədir. Müasir elm və ictimai şüur buna müxtəlif istiqamətlərdən baxaraq, müxtəlif qiymətlər verməyə çalışır, onu bəzən obrazlaşdıraraq ən ali hadisəyə çevirir. Mənə elə gəlir ki, elm və sənətin yaranması insan tələbatının ödənilməsinin təsdiqi nəticəsidir. Milyon illərdir ki, insan ətraf mühitlə mübarizə aparır, ilkin olaraq primitiv sənət alətini yaratmaqla öz ətrafına qarşı iddiasını –yaradıcılıq bacarığını qoymuşdur. İlk əmək alətlərinin kəşfi ilə o, rifahın nə olduğunu anlamağa başlayaraq əbədi bir yola – sənət istiqamətinə hərəkətə başlamışdır. Bu yeni yaradıcılıqda isə o, daha mükəmməl nəticəyə çatmaq üçün elmi rifah və yaşamaq zərurətindən dolayı müxtəlif kəşflər etdi. Bu rifah və tərəqqinin mahiyyətini anlayanlar onu tarixdə obrazlaşdırmağa başladılar. Nəticədə daha böyük elmin və sənətin üfüqləri yeni fədailər ordusunun yaranmasına nail oldu, o üfüqlərin arxasında gizlənən naməlum xoşbəxtliyin arxasınca yürüşə başladı. Beləliklə, dünya elmi yarandı. Heç şübhəsiz ki, bu iki rasional sahələrin varoluşuna qədər insanın mental təsəvvürü və mənəviyyatı mövcud idi. Belə ki, mənəviyyat məsələsi ictimai və fərdi hadisə kimi həm elm, həm də sənət sahəsindən üstün olaraq, eyni zamanda əgər belə demək mümkünsə, onların yaranmasını zəruri və təşkil edən bir sahədir. Lakin mənəviyyat müsbət və mənfi mənada heç də bu sahələrə nəzarət edə biləcək bir məsələ deyildir. Mənəviyyatın formalaşması ətrafla ünsiyyətdən – ilkin olaraq ailə, məişət, yaxın insanlar, ictimai-sosial mühit və bir sıra baş-

qa fundamental amillərdən və hətta bir az daha dərinə gedəriksə, təbii iqlim coğrafiyasından asılı olan məsələdir. Müasir dünya böyük inkişaf mərhələsi keçərək bugünkü səviyyəyə gəlib çıxmışdır. İndi müxtəlif sənət sahələrinin elmi və hətta elmsüənəslığı meydana gəlmiş, yəni texnologiyalar, daha dərin sənət nümunələri yaranmışdır. Şübhəsiz ki, inkişaf prosesinin nəticəsi olaraq yaranmış hüquq və demokratik dəyərlər, qlobal insani münasibətlər, ictimai-mədəni əlaqələr, əxlaq və məənəviyyət baxımdan böyük, bəşəri hadisələrdir. Bunların hamısı keşməkeşli və ziddiyyətli uzun tarixi prosesin nəticəsi və nailiyyəti hesab oluna bilər. Lakin elm və sənət insan məənəviyyətini uzun əsrlər boyu nə qədər saflaşdır, kamilləşdir, aliləşdirə bilmişdir? Bu sual altında olan daha dərin bir məsələdir. Yəni sual oluna bilər, elmsiz və sənətsiz öz sadə həyatını yaşayan qədim icma insanı, atom silahını yaradan, kosmosu fəth edən, nanotexnologiya yaradan müasir insandan nə qədər məənəviyyətə aşağıda idi? Yaxud Misiri, Romanı inşa etdirən ağalar nə dərəcədə təhqir etdiyi qullarından daxilən, məənən üstün idilər? Qədim dünya müdriklərini müasir zamandan böyük məsafə ayırır. Bu müasir elm və sənət insanının məənəvi üstünlüyü kimi qəbul edilə bilərmi? Yaxud o dövrün “sivil” və “barbar” insanı ilə müasir sivil və barbar insan arasında məənəvi dəyərlər çoxmu inkişaf edərək dəyişib? Yeni anti insani hərəkət və ideyaların, formasını dəyişmiş və qloballaşmış münaqişə və xəstə təfəkkürlə XXI əsrə öz destruktiv məfkurələrini sürüyən, bəşəriyyətə daimi yeni ideoloji viruslar ixrac edən, başqa insanları onların inanmadığını qəbul etmədiyinə görə həzm edə bilməyən “ağıllı canlıların” əlində elm və sənət məənəviyyətə xidmət edə bilərmi? Sual müxtəlif yöndən, baxış və istiqamətdən cavablandırıla bildiyi üçün ona bir mənalı cavab vermək mümkün deyildir. Lakin başqa bir yöndən baxırıqsa, elm və sənət insana onun rifahına, kamilləşməsinə, ruhunu oxşamasına, zövqünün yaranmasına, sağlamlığının qorunmasına, bir sözlə insanlığa, bəşərə xidmət etdiyi üçün onu məhz yeni məənəviyyətin da yaradıcısı hesab etmək olar. Bu fikrin tarixən tərəfdarları daha çox olmuşdur. “Əmək insanı yaradır”, “Bir saatlıq elm altmış illik ibadətdən üstündür”, “Elm hətta Çində belə olsa onun dalınca gedin” və s. kimi çox nümunələr göstərmək olar. Lakin biz burada bir saatlıq elmin altmış illik ibadətdən üstün tutulması məsələsində elmin məənəvilikdən daha üstün tutulduğunun

şahidi oluruq. Belə ki, dünya xalqlarının demək olar əksəriyyətində ibadət anlayışı mənəviyyat hadisəsi kimi qəbul olunur və başa düşülür. Lakin elm konkret bu kəlamda ibadətdən üstün tutulmaqla o mənəvilikdən də daha dərin hadisə kimi təqdim edilir. Məntiqi düşüncə də əgər belə demək mümkünsə çox hallarda elmi və sənəti bəzən mənəvi məsələlərdən ya üstün və ya ona paralel nəsnə kimi ortaya qoymaq təşəbbüsü ilə çıxış edir. Lakin sonda bu sualı ortaya qoyan insan və düşüncə sahiblərinə təşəkkür etməklə yanaşı onu bir daha demək istədim ki, elm və sənət mənəviyyatla üst-üstə düşərək biri digərini tamamlayanda o, qurmağa, yaratmağa işıq və nura, əksi olanda isə tənəzzül və dağıntılara səbəb olur.

III yer – Elbrus Xasiyev:

Bu suala birmənalı və birtərəfli cavab vermək bir az çətinidir. Düşünürəm ki, bunun üçün elm və sənətin yaranması və inkişaf tarixinə qısa da olsa nəzər salmağa ehtiyac var, çünki elm cəmiyyətdə müxtəlif dövrlərdə müxtəlif funksiyaları yerinə yetirmişdir. Əvvəlcə, sualın birinci hissəsindən başlayaq. Qısa şəkildə elm təbiət, cəmiyyət və təfəkkür haqqında biliklər sistemi olub, həmçinin bu biliklərin istehsalına yönəlmiş fəaliyyətin bütün məqamlarını özündə ehtiva edir. Müasir anlamda elm yeni dövrdən başlayaraq formalaşmış və biri-birindən ayrılmışdır. Biliklərin tarixi isə daha qədimdir. Nə vaxt ki, insan özü və dünya haqqında düşünməyə və “niyə”ləri axtarmağa başlayır, insanın dünyaya münasibəti formalaşır (xüsusən praktiki və idraki münasibəti) o vaxtdan biliklər yaranmağa başlayır. İnsan təbiətin hazırkı halı ilə razılaşmır və onu öz tələbatlarını ödəmək üçün dəyişdirməyə ehtiyac hiss edir (praktiki münasibət). Bunun üçünsə insana bilik tələb olunur. Beləliklə, insan təbiəti dərk edir (idraki münasibət), bu zaman isə idrak prosesinin nəticəsi olaraq bilik əldə edir və bu bilikdən öz gündəlik həyatında istifadə edir (söhbət hələ ki, qədim dövrdən gedir). Nəhayətdə, bu iki münasibət forması biri-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf edərək yeni biliklərin yaranmasına şərait yaradır. İnsanın və mədəniyyətin beşiyi Şərq olduğundan ilkin biliklər də məhz şərq ölkələrində (Misir, Babilistan, Şumer, Hindistan, Çin...) yaranmışdır. Bu ölkələrdə insanların bilavasitə həyat şəraitinin təsiri ilə təbiət, cəmiyyət haqqında biliklər toplanır (empirik), dərk edilir, ümumi-

ləşdirilir, müəyyən mənada nəzəri səviyyəyə keçir (amma hələ sistemlilik yox idi) və beləliklə də, Riyaziyyat, Astronomiya, Məntiq kimi elmlərin ilkin rüşeymləri yaranır. Onu da qeyd edirəm ki, elmlə məşğul olan insan üçün o dövrdə boş vaxt da (asudə vaxt) zəruri idi. Bu isə fiziki və zehni fəaliyyət biri-birindən tam ayrıldığı şəraitdə mümkün oldu ki, bu da özünü daha optimal şəkildə qədim Yunan Polislərində göstərdi. Yunan polislərində ictimai münasibətlərin və əmək bölgüsünün inkişafı (zehni və fiziki, həmçinin də digər sənət sahələri) elmlə məşğul olan və mifoloji təsəvvürlərdən uzaqlaşmağa çalışan insanların meydana gəlməsinə səbəb oldu. Beləliklə də, ilkin elmi biliklərin qədim şərqdə yaranmasına baxmayaraq, bu biliklər qədim Yunanıstanda sistemləşdirilməyə başlandı. Antik dövrdən yeni dövrə və sənaye inqilabına qədər elmin başlıca funksiyası izahedici funksiya olmuşdur. Bura qədər deyə bilərəm ki, elm müəyyən mənada mənəviyyatın saflaşmasına kömək edirdi, baxmayaraq ki, biliklərin yaranmasına ilkin səbəb insanların öz maddi tələbatlarını ödəmək istəyi olmuşdur. Bu dövrdən sonra isə elmin mənəviyyatın saflaşmasında müsbət roluna münasibətim pessimist olacaq ki, bunun da səbəbi belədir: İntibah dövrü fəlsəfəsi (və həm də elmi, çünki elm hələ ki, fəlsəfənin tərkibində idi) insanı hər şeyə qadir olan məxluq kimi göylərə qaldırdı, humanizm, insan xoşbəxtliyi kimi bəzi prinsipləri gətirsə də, əslində, əsas məsələ insanların, cəmiyyətin maddi rifahında (xoşbəxtliyində) idi. Beləliklə, belə bir fikir formalaşdı ki, insan hər şeyə qadir olduğundan təbiətə də ağalığ edə bilər və etməlidir. Nəticədə, təbiət elmləri (xüsusən də, Fizika, Riyaziyyat, Kimya) sürətlə inkişaf etdi. Məqsəd isə təbiət üzərində hökmranlıq etməklə insanlara daha yaxşı maddi təminat vermək idi. Beləliklə də, elm (və ya elmin nəticələri) maddi sərvətlər istehsalı dalınca “qaçmağa” və insanları da öz arxasınca sürükləməyə başladı. İnsanlar sanki, maddi sərvətlərin quluna çevrildi. Amma bir şey unuduldu ki, insan ancaq maddi sərvətlə xoşbəxt ola bilməz, çünki o, həm də ruhi varlıqdır. İnsan məhz mənəvi dünyası ilə birgə insanlıq mahiyyəti kəsb edir. Vəziyyət belə olduqda fikrimizcə, elm insanların mənəviyyatını nəinki, saflaşdırır, hətta aşındırır, çünki maddi dəyərlər öndə, mənəvi dəyərlər isə kölgədə qaldığı, hətta mənəvi dəyərlərin də maddi dəyər meyarı ilə ölçüldüyü bir cəmiyyətdə hansı mənəvi, əxlaqi saflaşmaqdan danışa bilərik? Bunun məntiqi

nəticəsi isə bugünkü Avropa və Amerika cəmiyyətləridir. Bunu isə, mənə, təsvir etməyə ehtiyac yoxdur, çünki bu cəmiyyətlərdə demoralizasiyanı hər kəs görür və bilir. Sonralar irrasional fəlsəfə (Şopenhauer, Nitsşe, Haydegger və b.) göstərdi ki, insan nəinki hər şeyə qadirdir və təbiətin ağasıdır, hətta insan o qədər zəif və aciz varlıqdır ki, o, heç özü-özünün belə ağası olmaq iqtidarında deyil... Amma gəlin baxaq görək ki, Şərqdə də vəziyyət beləmi olmuşdur? Qətiyyətlə deyə bilərəm ki, Xeyr! Çünki Şərqdə elm (və ya onun nəticələri) mütləq mənada maddi sərvətlərə xitab etməmiş, heç vaxt insanın ruhu unudulmamış hətta insan ruhuna, onun mənəviyyatına xitab daha güclü olmuşdur. İbn Sina, Fərabi, Bəhmənyar, Tusi, əl-Biruni kimi mütəfəkkirlər əxlaqa, mənəviyyata hər zaman öz elmlərində böyük üstünlük vermişlər. Qərb isə bu yüksək dəyərləri elmə qurban verdi. Ona görə də Elm Şərqdə yarandı, amma onu Qərb inkişaf etdirdi. Bəzən Qərbdə deyilir ki, Şərqdə elm olmayıb... Bircə nümunə deyəcəyəm: Bu gün Qərb öz kompüter texnologiyaları, yaratdıqları İnformatika, Kibernetika və s. kimi elmlərlə öyünür... Əgər əl-Xarəzmi təfəkkürünün ziyası Riyaziyyatın qaranlıq dövrünü işıqlandırmısaydı, Alqoritmlər nəzəriyyəsi (mənası “Xarəzmi yolu” deməkdir) yaradılmasaydı, indi bu elmlərdən hansı var idi? Yeri gəlmişkən, bu elmlərin nəticələrinin cəmiyyətdə istifadəsinin bir çox insanların mənəviyyatında, əxlaqında, psixikasında yaratdığı problemlər Qərb elminin insana, onun mənəviyyatına, əxlaqına verdiyi ən böyük bəlalı töhfələrdəndir. Bu bəlalərin hamısını yazmağa isə bir kitab lazımdır.

Onu da qeyd etmək ki, biz, əsasən, təbiət elmlərini və müasir elmləri nəzərdə tuturam, çünki hazırda insanlar bu elmlərin nəticələrindən demək olar ki, bütün sahələrdə istifadə edirlər. Bu mənada elmin insan mənəviyyatına müsbət təsirinə münasibətimiz pessimistdir. Humanitar elmlərə, xüsusən fəlsəfəyə və ilahiyyata isə münasibətimiz fərqlidir. Fəlsəfə bütün elmlərin fəvqündə duran, elmlər piramidasında ən yüksək zirvədən aşağıdakı elmlərə daha geniş baxış bucağı ilə baxan bir elm sahəsi olduğundan bu işdə daha çox rol oynaya bilər. Fəlsəfə (ideologiya yox) insana mənəvi dəyərləri, əxlaqi keyfiyyətləri, ilahiyyat isə insana onun ruhunu, haqqı, ədaləti, bu dünyada üstünlüyün maddi rifahda yox, ruhi rahatlıqda olduğunu unutdurmur və bunun yollarını göstərir. Bu gün hər şeyi olan avropa cəmiyyətinin

də fəlsəfəyə böyük önəm verməsi və İslama gələn insanların sayının artması məgər bu deyilənlərin təsdiqi deyil mi?

Sualın 2-ci hissəsini cavablandırmadan öncə onu qeyd edək ki, biz belə hesab edirik ki, mənəviyyatın saflaşmasında bəzi istisnaları çıxmaqla sənətin rolu (incəsənət) elmdən daha üstündür. Hələ qədimdən incəsənətin insan tərbiyəsində, əxlaqi və mənəvi cəhətdən kamilləşməsində böyük rol oynamasını böyük mütəfəkkirlər qəbul etmişlər. O zaman ki, insanlar öz mənəvi dünyalarını ifadə etmək ehtiyacını hiss etdilər, realıqda görmək istədiklərini amma görə bilmədiklərini ifadə etmək və dünyanın daha mükəmməl təsvirini vermək ehtiyacını hiss etdilər, o vaxtdan da incəsənət meydana gəldi. İncəsənət də dünyanın insan tərəfindən dərkinin xüsusi formasıdır. Hegelə görə, incəsənətin fəlsəfəsini Estetika öyrənir. Estetika isə dünyanın hisslə qavranılmasıdır. Onun mərkəzi anlayışlarından biri Gözəllik anlayışıdır ki, bu anlayışla tanışlıq incəsənətin insan tərbiyəsində, mənəviyyatında oynadığı müsbət rolu görməyə imkan verir. Məsələn, Şərqdə gözəllik anlayışı xeyirli olan, faydalı olan kimi (Misir), həm də əxlaqi (etik) gözəl olan kimi anlaşıldı (Hindistan, Çin). Nə ki, xeyirli və faydalıdır deməli o gözəldir. Zərdüştilikdə isə gözəlliyin mənbəyi “xeyirli söz”, “xeyirli fikir” və “xeyirli əməl idi”. Bu triada isə insan mənəviyyatının, əxlaqının saflaşmasına və xeyrin şər üzərində qələbəsinə gətirib çıxarırdı. Qədim yunan mütəfəkkirlərindən Platonun fikirləri məni daha çox cəlb edir. Platona görə, gözəlliyin mənbəyi bu dünyada yox, ideyalar səltənətində idi. Bu dünya isə həmin səltənətin kölgəsidir və buna görə də bu dünya mükəmməl deyil. Bununla Platon nə demək istəyirdi? Fikrimizcə, insan incəsənət vasitəsilə dünyanın kamil obrazını yaratmağa çalışmaqla, əslində, qeyri-mükəmməl olan dünyadan mükəmməl olan ideyalar səltənətinə, kölgə olan dünyadan nurlu, işıqlı ideyalar səltənətinə nüfuz etməkə çalışır. Məhz belə insanlar kamillik zirvəsinə ucala bilirlər (həm mənəvi-əxlaqi, həm də təfəkkür baxımından). Platonun təbirincə desək, əgər bu dünya mükəmməl olsaydı onda ümumiyyətlə sənətə ehtiyac olmazdı... Amma bunlarla yanaşı Platon müxtəlif insanların müxtəlif mənəvi dünyaya malik olmaları və bunu sənətlə reallaşdırma biləcəklərini nəzərə alaraq həm də onu vurğulayırdı ki, sənət bəzən insan tərbiyəsində zərərli də ola bilər. Ona görə də bir çox sahələrdə olduğu kimi, incəsə-

nətə də dövlət nəzarəti olmalıdır. Platondan fərqli olaraq Aristotel incəsənətin zərərini qəbul etmir və bildirirdi ki, incəsənətin funksiyası insanları mənəvi kamilləşdirmək, “təmizləmək”, olmalıdır (katarsis təlimi). Aristotel buraya teatrı da əlavə edirdi. Sonrakı dövrlərin fəlsəfi fikir tarixində də əsasən incəsənətin insan tərbiyəsində, əxlaqında, mənəvi kamilliyində müsbət rolu qeyd olunur (amma mən burda yazmağı uyğun görmədiyim bəzi səbəblərə görə intibah dövrü incəsənətini bura aid etməzdim). Biz də bu nöqteyi-nəzəri müdafiə edirik. Çünki incəsənət birbaşa insan mənəviyyatına, ruhuna, əxlaqına xitab edir və insanın mənəvi tələbatları ilə bağlıdır. Bu istər, musiqi olsun, istər, rəsm əsəri olsun, istər ədəbiyyat olsun. Bəzən bir rəssam bir tabloda, bir bəstəkar bir musiqidə insana elə ideyalar aşılayır ki, onları qalaq-qalaq kitablarla insanlara başa salmaq, anlatmaq olmaz. Təbii ki, incəsənətdə də bəzən zərərli nəticələr olur və bu məqamda Platona haqq vermək olar. Amma bütün bunlara baxmayaraq, düşünürəm ki, insan mənəviyyatının saflaşmasında incəsənət elmdən daha üstün mövqeyə malikdir. Sonda onu qeyd edək ki, istər elm olsun istər sənət olsun, əgər insan mənəviyyatını zərərli təsirlərdən qorumaq istəyirsə onların o nəticələrindən istifadə etməlidir ki, insan mənəviyyatı aşınmaya məruz qalmasın.

IV yer – Sayal Əliyeva:

İnsan bu dünyaya gəlir, çox çətin bir uyğunlaşma prosesi keçərək müəyyən mərhələyə çatır. Bu mərhələdən başlayaraq o, özündə dünyanı dərk etmək tələbatı duyur. Dünyanı dərk etmək isə özünün ən yüksək ifadəsini elmdə tapır. “Elm insan fəaliyyətinin tarixən qərarlaşması, dünyanın dərk edilməsinə və onun praktik dəyişdirilməsinə doğru yönəldilmiş prosesdir”. Sonra insan müəyyən elm və sənətə yiyələnir və məqsəd olaraq onu günbəgün inkişaf etdirməyə yönləndirir. İnsan daxilindəki potensialını üzə çıxarmaq bacarığı sayəsində mükəmməl elm və sənətə sahib ola bilər. Mənəviyyat anlayışı məhz insana aid olduğu üçün biz bu suala cəmiyyət üzvlərinin mənəviyyatının saflaşması prizmasından yanaşmalıyıq. Çünki hər hansısa bir dövlətə məxsus elm və sənətin inkişafı o, dövlətin üzvlərinin bacarığının bəhrəsidir. Bu insanlar mükəmməl təhsil, təcrübə sayəsində elmdə və sənətdə böyük söz sahibi ola bilirlər. Lakin məgər bu onların mənəviyya-

tının saflığından xəbər verirmi? Gəlin bir anlıq Avropaya nəzər salaq. Bu gün Avropa elm və sənətin inkişafı baxımından böyük uğurlar əldə edir. Hamını yüksək elm və sənət sahibi olmağa, demokratik düşünməyə çağırır. Bəs əksər avropalının mənəvi həyat yaşantısı nə səviyyədədir? Mənəvi həyatın ayrılmaz hissələri olan sevgi, hörmət, əxlaq normaları, ailəyə bağlılıq hissindən məhrum deyillərmi? Necə dəyərlər, sivilizasiyanın pik nöqtəsi cəmiyyətin mənəviyyatsızlaşmasıdır. Məncə, mənəviyyatın saflığı hər bir insanın damarında axan qan kimi yalnız onun özünə məxsusdur, yəni bu varsa var, yoxdursa, heç bir elmliliyin olması və ya hansısa yüksək sənətə sahib olması onu yarada, ələlxüsüs saflaşdırma bilməz.

Digər tərəfdən baxdıqda isə yüksək mənəvi dəyərlərə malik insan əlbəttə ki, nə qədər çox elm və sənətə sahib olsa, bütün bunları özündə inkişaf etdirdikcə, bir o qədər də mənəviyyatının günbəgün daha da saflaşmasının şahidi olacaq. Bir daha vurğulamaq istərdim ki, bütün bunlar insanın daxilindən gələn hisslərdir. Əlbəttə ki, mənəvi dəyərlərin yüksək elm və sənətlə harmoniya halında birləşib, inkişaf etməsi cəmiyyət üçün daha faydalı olacağını düşünürəm.

–Seyran Quliyev:

Gözəl sualdır. Mən bu sual ətrafında fikirlərimə Cübran Xəlil Cübranın belə bir fikrini xatırlamaqla başlamaq istəyirəm: Hiss və ağıl həyat gəmisinin yelkəni və sükanı kimidir. Biri hərəkətə gətirir, o biri istiqamətləndirir. İnsan duyğuları vasitəsilə nəyisə duyur, hiss edir, onu ağıl süzgəcindən keçirir, həyat fəaliyyətini bu və ya digər şəkildə təşkil edir. İnsan həyatında hiss və ağılın balansı pozulanda isə o, xoşagəlməz hallarla üzləşə bilər. İfrat rəşionalizm insanı uçuruma apardıqı kimi ifrat irrəşionalizm də insanı fəlakətə aparır. Müəşir dövrün insanından qəlbinin səşini duymasını və bu səşini ağılınə ötürə bilməsi tələb olunur. Sənət insanın qəlbinə təşir edir, elm insanın düşüncəşinə. Əgər incəsənətin məqsədi insanın emosional mənəvi ələmini zənginləşdirməkdirsə, elmin məqsədi onun intellektual ələmini zənginləşdirməkdir. Əgər incəsənətin məqsədi insanın estetik zövqünə təkmilləşdirməkdirsə, elmin məqsədi insanı daha bilikli etmək və bu biliyin sosial gücə çevrilməsi sayəsində onun imkanlarını artırmaqdır. Göründüyü kimi

hər ikisinin obyektı də subyektı də insandır. Böyük incəsənət əsərləri də insanlar tərəfindən yaradılır, böyük elmi kəşflər də insanlar tərəfindən edilir. Hər ikisində də bunların istifadəçisi insanlar olur. Əgər belə olmasaydı, o zaman nə elm, nə də sənət olardı. Elmdə də sənətdə də yaradılanın istehlakçısı olmasa onu nə elm nə də sənət əsəri adlandırmaq mümkündür. Bəli sənətin də elmin də insan mənəviyyatına təsir imkanları vardır. Elmlə məşğul olan insan öz mənəviyyatı ilə digərlərindən seçilir. Bu zaman belə bir sual yarana bilər ki, bəs elmə məşğul olmayan insan necə? Mənəviyyat cəhətdən o insandan gerimi qalır? Mən bu suala belə cavab verərdim : xeyr belə deyil. Hətta bəzən elmlə məşğul olmayan insan mənəviyyat cəhətdən elmlə insandan zəngin mənəviyyata malik ola bilər. Elmlə insanlar deyildimi atom bombası düzəldib yüzlərlə insanı külə çevirən? Sənət əsərləri nəinki hər hansı insanın mənəviyyatına təsir edir hətta insanların mənəviyyatına yaxşı mənada təsir edir. Mən belə hesab edirəm ki, təsir imkanı baxımından elm sənətdən çox geri qalır. Elə əsər yarana bilər ki, o insanların mənəviyyatına təsir edə bilər nəyin ki hər hansısa fərdin. Bu baxımdan Viktor Hüqonun "Səfillər" romanı söylədiyimə misal ola bilər. Romanda Jan Valjan və yepiskop Miriel səhnəsi çoxlarımızın yadındadır. Təsədüfi deyil ki, M. Qorki bədii ədəbiyyatın təsirindən danışarkən qeyd edirdi ki, bədii ədəbiyyatın təsiri ona görə çoxdur ki, o eyni zamanda həm hissiyyata, həm də düşüncəyə təsir edir. Epik əsərlər əsasında həyatı andıran kinoların çəkilməsini də dediklərimizin üzərinə əlavə etsək bu baxımdan söyləmək istədiyim fikrin mahiyyəti bir az da aydınlaşmış olar. Amma sənət təkcə bədii ədəbiyyatdan, epik əsərlərdən ibarət deyil. Mənəviyyata təsir baxımından musiqi, təsviri sənət də müəyyən imkanlara malikdir. Musiqi var insanın emosional halına təsir edir. Məsələn gözəl rəqs havalarımız. Musiqi var insanı düşündürür. Məsələn, Vaqif Mustafazadənin əsərləri. Hətta Estetik Suxomlinski musiqini əqli tərbiyələndirmənin ən effektiv vasitəsi sayır. Təsviri sənət əsərləri var baxırsan insanda xoş ovqat yaradır. Məsələn gözəl mənzərə rəsmləri və s. rəsm əsərləri də var insanı düşündürür, onda təsvir olunan obrazlarda rəssamın nə demək istədiyi tam məlum olmur. Məsələn, Mona Liza, İsanın son axşam yeməyi əsəri. Beləliklə, sənət əsərlərinin hissə və düşüncəyə təsir etməsi dramaturgiya və teatrda da görsənir. Hətta burda balans tam yarı yarıyadır.

Sonda bütün bu deyilənləri yekunlaşdırıb deyə bilərik ki, elmi insan estetik hissə malik olmadan tam kamil insan sayılmaz. Şiller də bu məsələyə diqqət yetirərək qeyd etmişdir ki, insanın kamilliyi onun hissi və əqli qüvvələrinin vəhdətindədir.

A.Puankare sual verir: "Mümkündürmü ki, bütün təbiət müntəzəm təkamül keçirdiyi halda, o qaydalar ki, onların əsasında bu təkamül həyata keçir, - dəyişməz qalsın?"

Bəyənən cavablardan 4 ən yaxşısı mükafata layiq görüldü. Münsiflərin qərarına əsasən, daha 8 diqqətəlayiq cavab isə Fəlsəfi Diskursun yekun məcmuəsi hazırlanarkən ora daxil ediləcək.

I yer – Anar Cəfərov:

Təfəkkür qədim dövrlərdən başlayaraq ətraf aləmdə dəyişikliklərin baş verdiyini müşahidə etmişdir. Antik dövrün bir sıra filosofları (Heraklit, Kratil və s.) dəyişiklikləri həтта mütləqləşdirməkdən də çəkinməmişlər. Dəyişikliyin təbiətdə asanlıqla müşahidə olunması və ya şüurun ətraf aləmi dəyişiklikdə dərk etmək "istəməsi" isə parmenidsayağı spekulyasiyalara arxa plana keçirmişdi. Zaman keçdikcə isə təfəkkür gerçəklikdə baş verən dəyişikliklərin "spontan" xarakterini daha çox azaltmağa "nail olmuş", ona müəyyən bir "düzən" vermişdir. Lakin bu "düzən" nəyisə dəyişməz, əsas kimi götürmək hesabına başa gəlmişdir. Yaxud istənilən elmi və ya fəlsəfi sistem gerçəkliyin dəyişiklikdə, təkamüldə və ya inkişafda dərk olunması üçün qabaqcadan, apodiktik qəbul edilmiş prinsipləri özünə dayaq kimi götürmüşdür. Bu prinsiplər və ondan çıxarılan qaydalar üzərində isə gerçəkliyinin fikri konstruksiyası quraşdırılmışdır. Artıq elm və fəlsəfənin təqribən 2500 illik tarixi vardır. Bu vaxt ərzində bəşəriyyət gerçəkliyi müxtəlif cür, fərqli səpkilərdə izah edə biləcək fəlsəfi və ya elmi-nəzəri sistemlər yaratmışdır. Bizim həmin o prinsip və qaydaların da dəyişib-dəyişmədiyini müşahidə etmək imkanımız vardır. Ancaq, ola bilsin ki, XIX əsrə qədər təfəkkürün bu sualla çıxış etmək imkanı yox idi. İdrak problemləri ilə məşğul olan bir sıra

filosofların gerçəkliyin dərkə üçün müəyyən etdiyi ilkin dayaqqlar istənilən hal üçün dəyişməz qalırdı. Məsələn, XVIII əsrin dahisi İ.Kant dəyişikliyi yalnız empirik idraka aid edirdi. Aprior bilik isə onun üçün dəyişməz struktura malik idi. Alman filosof öz mövqeyini əsaslandırmaq üçün həmin dövrdə sarsılmaz hesab olunan Evklid həndəsəsinə, Yeni dövr hesab və mexanika nəzəriyyəsinə söykənirdi. Lakin XIX-XX əsrin əvvəllərinin bir sıra elmi yenilikləri Kantın hissiyyatda aprior bilik forması kimi götürdüyü məkan və zaman haqqında təsəvvürləri də dəyişdirdi. N.İ.Lobaçevski evklidsayağı məkan qavrayışını, A. Eynşteyn (bəziləri nisbilik nəzəriyyəsini elə A. Puan-kareyə aid edirlər – A.C.) isə özünə qədər formalaşmış zaman anlayışını dəyişikliklərlə bəşəriyyətə təqdim etdi. Beləliklə, bəlkə də ən sarsılmaz olan da başqa cür qavranılmağa başlandı. Sualın (essenin başlığı nəzərdə tutulur – A.C.) qoyulduğu dövr də elə məhz klassik elmin böhran keçirdiyi vaxta düşürdü. Varlığı universal sistem kimi təqdim etməyə çalışan klassik elm relyativist xarakterli qeyri-klassik paradigma ilə əvəzlənməkdə idi. XIX əsrdə fundamental elmlərin sürətli inkişafı nəticə olaraq, dünyanın kefiyyətə yeni elmi mənzərəsini ortaya qoydu. Artıq qeyri-klassik elmin qaydaları da fərqli cür idi. Qeyri-klassik paradigma, dekartsayacağı, elmlərin bir-biri ilə “qohumluğundan”, metodun vahidliyindən danışmaqdan daha çox elmlər arası fərqliliklərdən və plüralist, bir-birini əvəz edə biləcək qaydaların mövcudluğundan söz açırdı. Hegelin təbirincə desək, kəmiyyət dəyişmələri (elmi biliklərin toplanması) keyfiyyət dəyişmələrinə (burada: metod və ya qayda) də səbəb oldu. Müasir postqeyri-klassik (postmodern) elmdə isə bu tendensiya sürətlənmişdir. Getdikcə gerçəkliyi daha da mozaik və çoxvariantlı şəkildə təqdim etməyə çalışan postmodern elmin qaydaları da dəyişkəndir. O qədər dəyişkəndir ki, artıq keçən əsrin əvvəllərində A. Puankarenin qoyduğu sual çoxdan özünün birmənalı cavabını tapmışdır. Bəli, deyəsən, indi eyni çaya, heç iki dəfə də yox, bir dəfə də girmək mümkün deyil!

II yer – Sahil Şirinov:

Biz hər hansı bir mövzuya müraciət edərkən fərqli nəticələr əldə edirik. Bu rəngarənglik çox şeylərə bağlı ola bilər (yanaşana, yanaşılana, şəraitə, məqsədə və s.). Hər halda sonsuz görünən qiymətlər və dəyərlər içərisin-

də istinad olmadan nəinki yanaşmaq, heç yaşamaq belə mümkünsüzə çevril bilər. Biz insan olaraq həmişə özümüzü dünyaya qarşı qoyduğumuzdan, dünyaya və düşünəcəyimiz hər şeyə öz arşınımızla ölçü verməyə qalxırıq. Amma hər şeyə rəğmən insan dərk etməyə, dəyərləndirməyə, münasibət bildirməyə sanki məhkum edilmişdir. Dünya boyda yükümüz var çəkməyə, nə var, nə var başımızda beyin var. Bu baxımdan içimizdə və çölümüzdə baş verənlər bizi hər an fərqli nə isə deməyə səsləyir. Hərəkət, dəyişmə və inkişaf. Bu üçlü hansının əvvəl və əfzəl olmasından asılı olmayaraq qovuşuqdur. Fikrimizin əvvəlində qeyd olunanların ümumi yekunu kimi söyləmək olar ki, heç nəyi fasiləsizlik və kəsilməzlik kimi dərk və təsəvvür etmək olmaz. Sanki hər bir mövcudluq aydınlaşmaq və özünü təsdiq üçün fasiləsizlik, kəsilməzlik və prosesuallığın daxilində bir fasiləyə, kəsilənliyə və dayanıqlığa möhtacdır. Belə olmazsa, hər şey eyni prosesə çevrilər sanki. Düzdür belə bir fikir vardır ki, "Sahə və proses anlayışlarının elmə daxil olması bizi materiya kimi ağır bir yükə xilas elədi" (Uaythed). Onunla yanaşı "Mənə dayaq nöqtəsi verin Yeri məhvərindən çıxarım" (Arximed), "Mənə maddəni verin sizə bir dünya yaradım" (Dekart) və s. tipli əks fikirlərdə az deyildir. Bu, əslində dəyişməyə münasibətdə müxtəlif mövqelərin olmasına misallardır. Nə olursa-olsun, içimizdə və çölümüzdə dəyişmənin anbaan getdiyini inkar edən kimsə yəqin ki, tapılmaz. Amma o dəyişməni təmin edən dəyişməmənin olduğunu bəlkə çoxlarımız sezə bilmirik. Dəyişmə dayanıqlılıq olmadan baş verə bilməz. Məhz dayanıqlılıq bizə və prosesin özünə yeni kimi ortaya çıxma şansı verir. Dayanıqlılıq özü məhz dəyişmənin nəticəsində təsdiqini tapır. Bu dilemma kimi baş verir sanki. "Fəlsəfəni dilemmalar doğurur" (Rayl). O ki qaldı dəyişmənin, təkamülün qaydalarla baş verməsinə. Biz insan olaraq induktiv yanaşmaqla yanaşı deduktiv yanaşmağa da qabilik. Təkcəni ümumi ilə eyni şərtlər daxilində və ya əksinə şərh edə bilmərik. Yanaşma fərdilik və konkretliklə tamamlanmalıdır. Dəyişilən hər şeydir, hətta dəyişmənin özü belə. Amma həmişə təsnifat və ümumilik üçün nə isə bir şansımız qalır. Bu şansa biz dəyişilmələrin kökündə duran qaydalar adı veririk. Qayda, qanun, Qanunauyğunluq kimi anlayışlar dinamikliyi statikliklə və ya əksinə qavramaq qabiliyyətidir sanki. Çünki istər dinamik sistemlər, istərsə də, statik sistemlər və ümumiyyətlə sistem anlayışını qəbul etməyi-

mizin özü yalnız qayda və qanunun qəbul olunması ilə izah oluna bilər. Bəlkə də qaydalar təkamülü təmin etmir, təkamül qaydaları müəyyən edir. Dəyişilməz görünən qaydalar var (ölüm), amma qaydalar əgər dəyişikliklərin qarşısını kəsə bilmirsə (və ya kəsmirsə), demək qaydalar özü də dəyişikliyə dözümlüdür? Bəlkə, əksinə, hər dəyişikliyin başında bilmədiyimiz bir qayda durur və ya qaydalar özü dəyişilməyə münasibətdə mövcuddur. Qaydalar kökündən dəyişməyə belə tədrici dəyişiklikdən yan keçə bilməz.

II yer – Eldar Əmirov

Məncə, Puankare təkamül qanunlarının dəyişib-dəyişmədiyini soruşur, o bizim bu qanunları necə dərk etməyimizi soruşmur. Təbiət qanunları dəyişməzdir, amma biz onları dəyişkənliklə dərk edirik, yəni mütləq həqiqətə yavaş-yavaş yaxınlaşırıq. Əgər bu təbiət qanunları dəyişkən olsaydı, onda bizə milyon, milyard işıq ili uzaqda olan qalaktikalarda, ulduzlarda baş verən proseslər və ya milyon illər bundan qabaq sönmüş ulduzlarda baş verən proseslər müxtəlif olardı. Lakin müasir astronomiya bu qanunların sadəliklərinə məkənlərdə və zamanlarda eyni qanunlar olduğunu təsdiq edir. Biz isə bu qanunları dəyişkənliklə öyrənirik, məsələn, Nyuton mexanikasının təsvir etdiyi Kainatı, Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi daha da dəqiqləşdirdi, indi isə Kvant mexanikası Kainatı, təbiət qanunlarını təsvir edən daha mükəmməl nəzəriyyənin yaranmasını və ya Nisbilik nəzəriyyəsi ilə Kvant mexanikasını birləşdirən nəzəriyyənin yaranmasını tələb edir, çünki Böyük Partlayış nəzəriyyəsində Nisbilik və Kvant nəzəriyyəsi arasında ziddiyyətlər var.

III yer – Nailə Məmmədova

Məncə, elə həmin qaydalar dəyişməz qaldığı üçün təkamül həyata keçir. Dəyişməz olaraq o qaydalar mövcud olur ki, onların da nəticəsi kimi təkamül baş verir. Qaydaların ardıcıl, müntəzəm olaraq baş verməsi təkamülə gətirir. Bu qayda dəyişməzdir. Məsələn, bir şeyə nail olmaq, irəliləmək üçün öz qarşına dəyişməz qaydalar qoyur, bu çərçivədə addımlayırsan. Bu qaydaların sən arzu etdiyin istiqamətdə davam etməsi, onların dəyişməzliyi əldə etmək istədiyin məqsədə çatmaq, təkamül üçün əsas yoldur.

Bunlardan başqa, ***Əli Gül Ağayevin, Sayal Əliyevanın, Kəmalə Mah-***

mudovanın, Seyran Quliyevin, Elbrus Xasiyevin, Tural Abbaslının, Kənan Şirinovun və Vüsalın cavabları da diqqəti cəlb edir və yekun məcmuə hazırlanarkən onlardan istifadə olunacaqdır.

www.felsefedunyasi.org

Philosophical discourse
(summary)

The webpage of “World of philosophy” (www.felsefedunyasi.org) holds “philosophical discourse” twice a month on behalf of mobilizing intelligentsia for the discussion of philosophical issues. At every “discourse” “Felsefe dunyasi” puts a question which interested society or famous philosophers throughout history and best answers appear on the webpage. The question is discussed in a philosophical seminar twice a month, the authors of the best three questions are invited to the “Felsefe dunyasi” for the awarding and information and photos about awarding ceremony appear on the webpage.

Философский дискурс
(резюме)

В целях все большего привлечения интеллектуальной общественности к обсуждению философских проблем сайт «Мир философии» (www.felsefedunyasi.org) дважды в месяц проводит «Философский дискурс». В каждом дискурсе читателям задается вопрос, исторически интересовавший общество либо выдающихся философов. Самые интересные ответы размещаются на сайте. Дважды в месяц проводится научно-философский семинар, посвященный обсуждению поставленного вопроса. Авторы трех наиболее интересных ответов приглашаются в «Мир философии» для награждения. Информация об этом вместе с фотоснимками размещается на сайте.

Kantda nə çatışmır?

İlk növbədə eşq!

Daha ümumi şəkildə götürsək, duyğu, hiss-həyəcan ...

İnsan dünyanı ancaq dərk etmir. İnsan fəaliyyət göstərir, dünyanı öz məqsədlərinə və zövqünə uyğun surətdə dəyişməyə çalışır. İnsan dünyanı həm də dəyərləndirir; nəyi isə yaxşı, nəyi isə pis hesab edir. Nəhayət, insan sadəcə yaşayır. Bax, Kantda çatışmayan həyatdır!

Təsadüfi deyil ki, Kantdan sonra, sanki ona alternativ olaraq həyat fəlsəfəsi, fenomenologiya, ekzistensializm kimi təlimlər yaranıb inkişaf etdi. Bunlar Kant təliminin içərisindən yarana bilməzdi. Bunlar Kant təliminin yanında, sanki onu tamamlamaq məqsədilə yaradılırdı. Əslində Kantdan sonra gələn əksər filosoflar Kant təlimini bir fəlsəfə nümunəsi kimi götürdüklərinə görə, bütövlükdə fəlsəfəyə qarşı hücumlar edir və onun dəyərini şübhə altına alırdılar. Hegel Kant təlimini fəlsəfə həddinə çatdırmaq üçün onu daha böyük bir sistemin içərisində bir tərkib hissəsi kimi əritməyə çalışırdı. Şelling sezgi və sənət fəlsəfəsini ona görə sanki yeni bir şey kimi təqdim edirdi ki, Kantdan əvvəl olanları nəzərə almırdı, yəni Kant fəlsəfənin təməli kimi götürülürdü. Amma əslində Kant böyük fəlsəfəni nəinki ehtiva etmirdi, özünəqədərki bir çox həqiqi fəlsəfi təlimləri, məhz həqiqi böyük fəlsəfəni ifadə edən təlimləri sadəcə “yaddan çıxarmışdı”.

Kant fəlsəfəsi həqiqi fəlsəfənin ruhunu ataraq, onun skeletini elm qəfəsinə salmaq cəhdi kimi görünürdü. Ona alternativ olan, ondan imtina edən bir çox yeni təlimlər məhz fəlsəfənin ruhunu qaytarmaq ehtiyacından yaranırdı.

Lakin bu ayrı-ayrı təlimlər birləşərək bütöv fəlsəfənin əsl simasını təsəvvür etməyə imkan vermir. Bunun üçün “fəlsəfə” anlayışının özü yenidən nəzərdən keçirilməli, o, elmlərdən biri kimi deyil, hətta elmlər elmi kimi

deyil, elmdən fərqli bir şey kimi, öz təyinatı, öz missiyası olan və məhz buna uyğun surətdə təşkilatlanmalı olan bir fenomen kimi izah olunmalıdır. Amma bunun üçün nə isə yeni bir şey düşünməyə gərək yoxdur. Bunun üçün Platona qayıtmaq kifayətdir.

Kant fəlsəfəni elm hesab edir. Ona görə yox ki, o doğrudan da fəlsəfənin elmlilik şərtlərinə uyğun gəldiyini və elmlərdən biri olduğunu isbata yetirir; ona görə ki, o, fəlsəfənin təyini düzgün verə bilmir.

Əlbəttə, bu fikir Kanta qarşı əsaslandırılmamış bir ittiham kimi görünə bilər. Lakin bu məsələdə Kant özü yardımçı olur. Və biz bir dilemma qarşısında qalıyıq: ya Kantın bir filosof kimi nüfuzunu qəbul edərək onun fəlsəfə haqqında dediklərini qeyd-şərtsiz qəbul edirik, ya da Kantdan əvvəl, yaxud sonra yaşamış və ondan heç də az şöhrətə malik olmamış böyük filosofların fəlsəfə anlamından çıxış edərək Kantın fəlsəfə ilə deyil, “fəlsəfə” elmi ilə məşğul olduğunu və fəlsəfə deyərək konturlarını məhz özü müəyyənləşdirdiyi belə bir elmdən söhbət etdiyini qəbul etməliyik.

Bəs Kantın yazdıqları əslində nədir? Burada biz iki məqamı fərqləndirməliyik. Kant nəyi fəlsəfə hesab edirdi, – bu, bir sual, Kantın yazdıqları nə dərəcədə əsl fəlsəfədir, – bu, başqa sualdır.

Əlbəttə, Kantın yazdıqlarının fəlsəfəyə aidiyyəti vardır, lakin o fəlsəfəni bütövlükdə və tamamilə ehtiva etmir. Daha doğrusu, o, fəlsəfənin ruhunu ifadə edə bilmir. Kantın yazdıqları fəlsəfənin yalnız bir hissəsidir. Önemli bir hissəsidir, amma – hissəsidir!

Kant hər yerdə fəlsəfəyə bilik, düşüncə, əql kontekstində baxır. Sanki insan ali duyğulardan məhrum imiş. Və sanki insan dünyanı bütövlükdə duymaq və bütövlükdə yaşamaq əzmindən məhrum imiş.

Kantda çatışmayan ruhdur. Kantın işləyib-hazırladığı mükəmməl bir idrak nəzəriyyəsini Hegel məhz ruh ideyası ilə tamamlayaraq, onu fəlsəfə səviyyəsinə qaldırmağa çalışdı. Hegel fəlsəfəsi – fəlsəfədir. Kant təlimi isə idrak nəzəriyyəsindən ibarətdir. Əlbəttə, onun fərqli mövzularda da yazıları vardır. Lakin bunlar onun əsas sistemi xaricindədir. Və ya, daha doğrusu, bütün başqa məsələləri də Kant sanki idrak nəzəriyyəsindən intixab etməyə çalışır.

Biz “Kant fəlsəfəsi” adlandırılan bir təlimi nəzərdən keçirməyi sonra-

ya saxlayaraq , ilk növbədə Kantın fəlsəfəni necə başa düşməsindən başlayaq.

Kant fəlsəfənin ən adi tərifini, yəni özünün dediyi kimi, “məktəb anlayışını” belə verir: “Fəlsəfə – fəlsəfi biliklər, yaxud anlayışlardan ibarət rəşional biliklər sistemidir”. Yəni bütövlükdə fəlsəfə rəşional biliklərə şamil edilir. Bu isə o deməkdir ki, Kant fəlsəfədən daha çox onun bir hissəsindən bəhs edir.

O, yazır: “Fəlsəfi biliklər rəşional biliklərə aiddir”. (8, s.277)*. “Rəşional bilikləri biz prinsiplər haqqında biliklər kimi izah etdik. Və buradan belə çıxır ki, onlar aprior olmalıdırlar. Aprior biliklərin iki növü vardır: riyaziyyat və fəlsəfə” (s.278)

Göründüyü kimi, Kant fəlsəfəni riyaziyyatla eyni bir mərtəbədə təşəvvür edir. Onlar arasındakı fərqi isə ancaq zəkanın tətbiqindəki fərqlər kimi görür: “Fəlsəfə yalnız anlayışlardan ibarət rəşional idraktır, riyaziyyat isə, əksinə, anlayışların quraşdırılması vasitəsilə rəşional idraktır.” (s.278). Yəni hər ikisi sadəcə rəşional idraktır. Fərq ancaq anlayışa qədərki və anlayışdan sonrakı mərhələ baxımından ortaya çıxır. Digər tərəfdən, riyaziyyatda əql konkret, fəlsəfədə mücərrəd səviyyədə tətbiq olunur. (s.278).

Kant fəlsəfəyə insan zəkasının axıncı məqsədini axtarmaq funksiyasını şamil edir. Lakin istənilən halda fəlsəfə və filosofluq zəka dışına çıxarılmır və ancaq onun daxilində nə isə bir şey kimi izah olunur. Baxmayaraq ki, “insan zəkasının son məqsədi” ifadəsi yaxşı səslənir və bir növ Aristotelin “ilk səbəb” ideyası ilə eyni statusda görünür, amma sonrakı izahlarında Kant yenə də fəlsəfənin bütün məsələlərini bilik və zəka çərçivəsi ilə məhdudlaşdırır. Onun fikrinə görə, filosof aşağıdakıları müəyyənləşdirməlidir: “1) insan biliklərinin mənbəyini; 2) biliklərin mümkün və faydalı tətbiqinin həcmi; 3) zəkanın sərhədlərini”. (s.280).

Kant “filosofluq etmək” anlayışını fərqləndirməyə çalışsa da, buna təlim yolu ilə yiyələnməyi mümkün hesab edir. Lakin bir çox başqa filosoflar bunu ancaq fitri istedad kimi dəyərləndirirlər...

* И.Кант. Собрание сочинений в восьми томах. Т.4, Москва: Издательство «Чоро», 1994. *Bütün sonrakı qeydlər 8-ci cildə istinad edilir.*

O, fəlsəfəni bilmək və filosofluq etməyi fərqləndirirdi. Düzdür, bu məsələdə Kant fəlsəfəni digər elmlərdən fərqləndirən cəhətlərdən birini nəzərə alır; bu fikir digər elmlərdən fərqli olaraq əvvəlki fəlsəfələri öyrənmək hesabına deyil, ancaq fərdi qaydada, özü filosofluq etmək zərurətini vurğulamaqla ifadə olunur. (s.281).

Əgər fəlsəfə təfəkkür haqqında elm olsaydı, onda Kantın yazdıqları fəlsəfə olardı. Amma biz bu mövqedən çıxış edirik ki, zəkanın, əqlin tənqidi təhlili hələ fəlsəfə deyil.

Düşüncəni, zəkani, təfəkkürü, əqli öyrənmək təkcə fəlsəfənin deyil, məntiqin və psixologiyanın da predmetinə aiddir.

İnsan ideyası və xüsusi isimlər

İnsan ideyası bütün digər ideyalardan onunla fərqlənir ki, bütün ideyalar ümumini əks etdirir. Yəni hər bir qarpızın ayrıca udeyası yoxdur, ancaq bir qarpız ideyası var.

Əslində, insan ümumisi də var və ona uyğun ümumiləşmiş insan ideyası da var. Lakin bununla yanaşı, hər bir insanı ifadə edən ayrıca bir ideya da vardır. Yəni fərd özü ideya səviyyəsində təmsil olunur.

Bu özünəməxsusluq insanın ruha malik olmasından irəli gəlir. İnsan ruh kontekstində əqlə və iradə azadlığına da malikdir. Və bu baxımdan bütün digər varlıqlardan seçildiyinə görə, hər bir fərd unikaldir, ayrıca ruhani həyata malikdir və ayrıca da ideya ilə ifadə olunur.

Əslində xüsusi isimlərin adi isimlərdən fərqləndirilməsi zərurəti də xeyli dərəcədə bununla bağlıdır. Hər bir insan ayrıca adla başqalarından seçilir. Lakin maraqlıdır ki, xüsusi isimlərlə bəzi başqa varlıqlar da qeyd olunur. Məsələn, xüsusi seçilən böyük dağlar, böyük çaylar, planetlər, bəzi ulduzlar və s.

Qurani Kərimdə də qeyd olunur ki, Allah hər şeyin adını, ismini insana öyrətməklə ona bilik vermişdir. Lakin burada söhbət məhz ümumi adlardan gedir. Məsələn, dağın çaydan, gülün meyvədən fərqli olması. Yəni ad, isim növ haqqında bilikdir, biliyin simvolik ifadəsidir. Xüsusi isimlərin ya-

ranması isə məhz insanla bağlılığına, insanlar üçün kəsb etdiyi əhəmiyyətə görə “xüsusiləşir”. Əslində qarpızın qarpızda, çayın şaydan mahiyyət fərqi yoxdur, ancaq kəmiyyət və keyfiyyət fərqi var. Amma hər bir insan iki mahiyyətin daşıyıcısıdır; ümumiyyətlə insan mahiyyətindən başqa, bir də fərdi mahiyyətə malikdir. Məntəqələr, ərazilər, küçələr, meydanlar və s. ad ona görə qoyulur ki, insan onları qarışıq salmasın. Yəni bu şərtlilik insanların oriyentasiyası üçündür. Ona görə də, çox vaxt bu adı yazıb məntəqənin üzərinə yapışdırırlar. Əslində insanlara ad bu baxımdan da lazım olur. Yəni onlara nişan vermək asanlaşır. Lakin insanla bağlı xüsusi məqam bundan ibarətdir ki, o, subyektdir, şüurlu surətdə öz fəaliyyətini müəyyən edir və müəyyən əməllər üçün məsuliyyət daşıyır. O, yaradıcı olmaqla müəlliflik hüququna malikdir, öz gördüyü işlərin acısına da, şirininə də cavabdehdir. Onun müəyyən bir bioqrafiyası, fəaliyyəti tarixçəsi və bunlar onun adının geniş forması kimi xüsusiləşir. İnsanın adına mülkiyyət də olur. Yəni ev, torpaq, bağ və s. məhz həmin adamın adı ilə xüsusiləşir. Bu baxımdan, dövlət ölkələr üçün subyekt olduğuna görə, ictimai-siyasi miqyasda fəaliyyətin, əməllərin məsuliyyət ünvanı da həmin dövlət olur. Ölkənin, dövlətin adı məcburi surətdə xüsusi isimlə göstərilir. Dövlət də insan kimi sanki bir ruh daşıyıcısıdır. Ona siyasi ruh, siyasi iradə də demək olar. Bu baxımdan, onun ikinci mahiyyətə malik olması təbiidir.

Fəlsəfə tarixi

Mənim üçün fəlsəfi fikir tarixi iki koordinat sistemində nəzərdən keçirilə bilər.

Birincisi, mənim öz şəxsi həyatımda, öz fəlsəfi dünyagörüşümün yaranması və inkişafının tarixi. Daha doğrusu, söhbət hər bir insan üçün fəlsəfə anlayışının, fəlsəfə haqqında təsəvvürlərin keçdiyi təkamül yolu və bir də mənim şüurumdakı dərk olunmamış, özündən xəbərsiz formalaşan və mənim həyatıma işıq salan (və ya sala bilməyən) müəyyən bir fəlsəfi dünyagörüşünün inkişaf yolu.

İkincisi, “mən”dən asılı olmadan, başqalarının (fəlsəfə klassiklərinin, filosofların) mənə nəzərən obyektiv surətdə yaratdıqları fəlsəfi biliklər sis-

teminin keçdiyi inkişaf yolu və ya bizim tərəfimizdən bu fəlsəfələrin xronoloji ardıcılıqla düzülməsi, sistemləşdirilməsi və “rəsmi fəlsəfə tarixi”nin yaranması.

Əslində “fəlsəfə tarixi” dedikdə, söhbət məhz bu ikinci mənada fəlsəfə tarixindən gedir. Və bu zaman birinci şkaladakı durum nəzərə alınmır. Yəni fəlsəfə tarixinin əslində kim tərəfindən hansı fəlsəfi məqamda dayanmış bir şəxs tərəfindən qruplaşdırıldığı, sistemləşdirildiyi nəzərə alınmır. Sanki bu, obyektiv surətdə baş verir. Yəni tarix elə bu imiş. Halbuki mənim üçün tarix sənin üçün tarixdən fərqli ola bilər.

Müasir dövrdə fəlsəfə tarixi əsasən Qərb filosoflarının qruplaşdırdığı və qəlibləşdirdiyi bir sistem halında öyrənilir. Əlbəttə, hansı isə şərqli alimlər bu sistemə öz əlavələrini də etməyə çalışırlar. Lakin bu, çox vaxt yamaq kimi bir şey olur. Çünki fəlsəfə bütövdür. Bir tərəfdən, ayrı-ayrı fəlsəfələr var, o biri tərəfdən də, onların müəyyən bir prizmadan keçirilərək qəlibləşdirilmiş bir sistemi var. Əsas məsələ də məhz bu prizmanın kimə məxsus olmasıdır.

Böyük fəlsəfə klassikləri adətən öz fəlsəfi təlimlərini və ya hansı isə bir fəlsəfi problem üzrə nəzəriyyələrini yaratmaqla yanaşı, bütövlükdə fəlsəfə sistemini də öz baxış bucağından, prizmasından keçirərək yenidən yazırlar. Sonrakı nəsillər fəlsəfəni əsasən onların kitablarından öyrənirlər. Məsələn, Aristotelin “Metafizika”sı sadəcə Aristotelin öz təlimi olmayıb, həm də özünəqədərki bütün fəlsəfələrin sistemləşdirilməsi nümunəsidir. Hegel öz fəlsəfi sistemini qurmaqla yanaşı, həm də öz baxış bucağından tarixin fəlsəfəsini və fəlsəfənin tarixini yazmaqla, bütün əvvəlki fikir tarixini öz yozumunda təqdim etmişdir. Bu cür böyük klassiklərin gələcək nəsilləri tarixi Ondan başlamağa sövq etməsi həm də özlərini bütün keçmişə yekun vuran və bundan sonrakı tarixin təməlini qoyan son (və ilk) söz sahibi kimi qəbul etdirmək cəhdidir.

Dünya fəlsəfi fikir tarixi bir şərqlinin baxış bucağından, prizmasından yazılmayıb. Şərqdə fəlsəfə tarixinə dair yazılmış əsərlər bayaq qeyd etdiyimiz kimi əsasən məhz Şərq fəlsəfəsinə aid olub, qərblilərin yaratdığı ümumdünya fəlsəfə tarixinə əlavələrdən ibarətdir. Məsələn, Məhəmməd İqbalın, Seyid Hüseyn Nəsrin və s. yazdığı. Amma məhz bütövlükdə dünya fəlsəfə-

sinin yenidən, yeni baxış bucağında nəzərdən keçirilməsinə, yenidən sistemləşdirilməsinə böyük ehtiyac vardır. Nəhayət Şərq adamı da dünyanı bütöv halda və dünya fəlsəfəsini də bir tam halında, öz Mən-inin fəlsəfə bucağında ifadə etməlidir (əks etdirməlidir).

Dünya fəlsəfəsi Şərq adamının baxış bucağında

“Bütün dinlər Şərq hadisəsidir” (Əbu Turxan). Şərq adamının ilk fəlsəfəsi də dinlər şəklində və dinlərin tərkibində yaranmışdır.

İnsanların öz məişəti, cismani həyat problemləri ilə bağlı fəaliyyəti; bu kontekstdə dilin və şüurun inkişafı, praktik ağıl, düzgün məntiqi düşüncə və əməli fəaliyyətdə əldə edilən biliklər, sivilizasiyanın formalaşması – bütün bunlarla yanaşı insan həm də başını qaldırıb səmaya baxmış, öz həyatının əvvəli və sonu haqqında, keçmiş və gələcək haqqında, qəlb rahatlığı və ruh haqqında, dünyanın gözəlliyi və dünyadakı qanunauyğunluqlar haqqında da düşünmüşdür. Nəticədə insan öz kiçik dünyası ilə yanaşı, daha böyük, sonsuz, əzəli-əbədi bir dünyanın varlığını, özünün aciz qaldığı və sanki haradansa kənardan idarə olunan hadisələri də dəyərləndirməyə çalışmışdır.

Dini və fəlsəfəni şərtləndirən səbəblər eynidir. Onlar eyni mənəvi ehtiyacdən qidalanır. Sadəcə biri inam, o biri idrak üzərində qərar tutur.

Qədimdə ancaq Şərq var idi. Günəş Şərqdən çıxmış, ancaq öz qürubuna hələ yaxınlaşmamışdı. Bəşəriyyət özünün uşaqlıq çağını yaşayırdı. Nağıl dünyası ilə həqiqət dünyası bir yerdə idi. Din də, fəlsəfə də mifoloji təfəkkürün strukturuna daxil idi. İnam və idrak da vəhdətdə idi. Onları ayırmaq üçün baş qaldıran şübhə hələ ayaq tutub yeriyyə bilmirdi.

Qədim dövr indi bizim Şərq adlandırdığımız sirli-sehrli bir dünya idi. Biliklər sirdən və sehrdən hələ ayrılmamışdı. Dünya bütöv idi.

Dünyanın ahəngi

Bəli, dünyanın bir ahəngi vardır və burada bütün hadisələr təsadüfi olmayıb müəyyən bir qanunauyğunluq əsasında baş verir. Dünyada gedən

proseslər bir təkamül kimimi dəyərləndirilə bilər, dalğavari bir hərəkət kimimi, yaxud rəqsi, yaxud dövrü bir hərəkət kimimi, – yaxud bunların hamısı eyni vaxtda baş verir, yaxud hansı isə bir qanunauyğunluq daha böyük miqyaslı bir hadisənin tərkibinə alt struktur kimimi daxil olur, – bu barədə biz birqiymətli şəkildə hökm edə bilmərik. Bildiyimiz odur ki, hansı isə bir ahəng və qanunauyğunluqlar vardır.

Amma insan idrakının bugünə qədərki inkişaf səviyyəsindən baxdıqda, biz elm tərəfindən sanki qəti şəkildə təsbit olunmuş müəyyən qanunlar görürük. Bunlar mütləq qanunlardırmı, yəni dəyişməz, ədəbi hesab oluna bilərlərmi? Ən azından, nəzərə alsaq ki, insanın “tapdığı”, müşahidə etdiyi və sonra sözlərlə, yaxud riyazi düsturlarla ifadə etdiyi *qanunlar* əslində dünyanın elmin müvafiq inkişaf səviyyəsində yaradılmış modelinə aiddir. Zaman keçdikcə, dünya bir küll halında bizim üçün başqa rakurslarda və başqa sifətləri ilə də açılır. Və onu yenidən, daha adekvat ifadə edə bilmək üçün yeni qanunlar, yeni düsturlar, nəzəriyyələr kəşf olunur. İlkin empirik müşahidələrdən hasil olmuş və tətbiq dairəsi məhdud olan qanunlar tamamilə təkzib olunmasa da, daha fundamental qanunların xüsusi halı kimi təfsir olunur; daha doğrusu, artıq qanunluqdan çıxaraq müəyyən sərhəd şərtləri daxilində xüsusi hal kimi dəyərləndirilir. Bir çox hallarda onların təxmini olduğu ancaq hansı isə şərtlər daxilində düz olduğu ortaya çıxır. Məsələn, Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi kəşf edildikdən sonra, Nyuton mexanikasının bir çox qanunları və onun əsasında hesablanan çevrilmələrin düzəlişlər edilməsinə, dəyişdirilməyə ehtiyacı olduğu ortaya çıxdı. Yaxud kvant mexanikasının qanunları bir çox fiziki hadisələrin klassik mexanikaya nisbətən daha dəqiq izahını verə bildi. Bunlar heç də təbiət qanunlarının obyektiv şəkildə dəyişməsi yox, bizim biliklərimizin hüdudunun genişlənməsindən dolayı daha optimal modellərin və bu modellər çərçivəsində daha dəqiq qanunların kəşfindən xəbər verir.

Beləliklə, biz təbiətin, dünyanın ən fundamental qanunlarını, təməl prinsiplərini onsuz da, heç vaxt bilmirik. Bizim müşahidə etdiyimiz, kəşf etdiyimiz qanunlar həmin təməl qanunlara ardıcıl surətdə yaxınlaşmamıza xidmət edir. Amma son hədəf həmişə əlçatmazdır. Və yeni, daha mükəmməl, daha fundamental qanunların kəşf ediləcəyinə və bununla da əvvəl tə-

pılmışların bir az da dəqiqləşmiş olacağına şübhəmiz yoxdur. Başqa sözlə desək, təbiətin əsasında duran qanunların dəyişib-dəyişməməsi ancaq onu yaradanın (Yaradanın) iradəsi ilə mümkündür. Biz isə öz idrakımızın hüdudlarını genişləndirməklə, öz tapdığımız qanunları zaman-zaman təkmilləşdiririk və deməli, onların da təkamül mənzərəsi yaranır.

Maarifçilik nədir?

Birincisi, maarifçilik tarixi prosesdə bir mərhələ olub nədənsə nəyə isə keçməyi səciyyələndirir. Söhbət tarixən dini-mistik düşüncədən elmi düşüncəyə, ehkamçılıqdan müşahidə və tədqiqata, öyüd-nəsihətdən sosial özünüdərkə, sxolastikadan rəasionalizmə keçiddən, insanın özünü təbiətin və cəmiyyətin subyekti kimi təsdiqinə yönəlmiş bir prosesdən gedir.

İkincisi, maarifçilik fərdi miqyaslı bir hadisə olmayıb, bütövlükdə ölkənin, xalqın həyatında baş verən ictimai bir hadisədir. Yəni ayrı-ayrı insanların öyrənməsi və öyrətməsi, biliklər əldə etməsi, yəni biliyin prioritetliyindən çıxış etməsi hələ maarifçilik deyil. Bu, ya intellektual bir prosesin sosial məzmun kəsb etməsi, ya da prioritetlərin xalq, millət miqyasında dəyişilməsi, yəni bütövlükdə milli düşüncənin intibahıdır.

Üçüncüsü, maarifçilik ziyalılıqla tam eyni deyildir. Bunu ona görə vurğulayırıq ki, cavabların əksəriyyətində məhz ziyalılığın izahı verilir. Ayrı-ayrı şəxslər, alimlər, ziyalılar həmişə olub. Müəllimlər və şagirdlər də, müridlər və mürşidlər də qədim dövrdə və orta əsrlərdə fəaliyyət göstərirlər. Platon Akademiyası, İskəndəriyyə kitabxanası hələ eramızdan əvvəl var idi. Amma maarifçilik məktəb açmaq, dərs öyrətmək deyil; empirik və rəasional düşüncə tərzi və bu düşüncənin ictimailəşməsi prosesidir.

Dördüncüsü, müxtəlif xalqların həyatında maarifçilik müxtəlif dövrlərdə olur. Əslində, bu dövr keyfiyyətcə eyni, zamanca fərqli olur. Çünki inkişaf templəri fərqlidir, ictimai şəraitlər, tarixi situasiyalar fərqlidir.

Beşincisi, bir cərəyanın mahiyyətini açmağın ən asan üsulu onu başqa cərəyanlarla müqayisədə verməkdir. Bu halda maarifçilik utopiya, sxolastika, mistika, habelə romantizm, realizm və digər fikir cərəyanları ilə müqayisədə təqdim olunsaydı, daha çox şey demək olardı.

Və nəhayət, nə qədər təəssüflənməli olsaq da, Əbu Turxanın “Şərqi geri qoyan fikir tənbəlliyidir” kəlamı bizim Diskursda da özünü göstərir. Fikirləşmək bir yana dursun, adicə sualı qoyan şəxsin bu sualı harada, necə və nə üçün qoyduğunu bilmək üçün təşəbbüs göstərilmir (bircə Sayalı Əliyevanın əsərlə tanışlığı hiss olunur). Heç olmasa maraq xatirinə dönüb Kanta müraciət edilsə idi, orada əslində cavab da tapılardı. Axı, Kant sadəcə sual verməyib; bu sual onun əsərinin adıdır və biz nəzərdə tuturduq ki, həmsöhbətlərimiz əsəri oxuyub bundan sonra öz münasibətlərini bildirəcəklər. Çünki Kant dövründən xeyli vaxt keçib. Biz başqa bir ölkədə, başqa bir zamanədə yaşayırıq. Bizim öz filosoflarımız var və onların da fikrini tətbiq etməyi öyrənməliyik.

Əzablı yollarla:

***Fəlsəfənin təkamülündə xristianlaşma və xristiansızlaşma
meyllərinin mübarizəsi***

Fəlsəfənin ilk klassik formaları dünyəvi dinlərdən asılı olmadan, onların təsirinə məruz qalmadan yaranmışdır. Antik fəlsəfənin süqutu xeyli dərəcədə fəlsəfə ilə xristianlığı uyğunlaşdırmaq cəhdlərinin uğursuzluğundan irəli gəlir. Yəni antik dövrdə əql üçün açılmış azad meydan müəyyən dini ehkamlar çərçivəsinə salınmaqla inkişaf potensialını itirdi. Katolisizmin fəlsəfəsinin yaranması orta əsrlər xristian fəlsəfəsi adı altında məlumdursa, protestantizmin meydana gəlməsi Renessans fəlsəfəsi ilə, onun fəlsəfi cəhətdən sonrakı təşkilatlanması çox vaxt klassik alman fəlsəfəsi ilə əlaqələndirilir. Hətta Kantı protestantizmin filosofu adlandıranlar da var... Xristian dünyagörüşündə islam dünyagörüşünə keçidi əngəlləyən qüvvələr fəlsəfənin inkişafının məhz bu istiqamətdə getdiyini hələ də nəzərə ala bilmirlər. Həm də bu inkişafın hərəkətverici qüvvələri islamçı filosoflardan daha çox elə qərb filosofları özləridir.

Universal hafizə və insan hafizəsi

N.Moiseyev: “Sistemin hafizəsi”ndən danışarkən əslində biz keçmişi dərk etmək qabiliyyətimizi nəzərdə tuturuq”. *

«“Mütləq hafizə”yə ancaq dönən sistemlər malik ola bilər.» †» Reallıqda isə bu, mümkün deyil, çünki tam dönən proseslər yoxdur. Bu ancaq modellərdə, mücərrəd sistemlərdə mümkün ola bilər. Moiseyevin gətirdiyi misallardan biri belədir ki, stoxastik proseslər dönməzdir, çünki biz sistemin əvvəlki zaman anlarında vəziyyətinin dəqiq bərpasından danışa bilmərik. Söhbət ancaq tarixçənin təxmini təsvirindən gedə bilər. Bu kontekstdə o, atmosferin hafizəsindən bəhs edir və deyir ki, o, öz ilkin vəziyyətini çox tez unudur. Amerikalı meteoroloq Lorensin dediyi kimi, atmosferin hafizə dərinliyi olsa-olsa 2 həftədir...

Əlbəttə, bərk cisimlərin hafizəsi daha çox olur, çünki burada dəyişkənlik nisbətən zəifdir, sabillik çoxdur. Əslində, hafizəni bərkliyin göstəricisi kimi də dəyərləndirmək olar. Yəni cisim əvvəlki halını nə qədər çox saxlaya bilirsə.

Bizim maraqlandıran başqa bir məsələdir. Sistemin, cismin hafizəsindən müstəqil surətdə bəhs etmək olarmı, yoxsa onu ancaq insan hafizəsi kontekstində izah etmək mümkündür. Belə ki, biz müəyyən bir cismi zamanca əvvəlki hallarını öyrənmək istəyərkən, həmin cismin keçdiyi yolu sanki geriye qayıtmağa çalışır. Ən sadə bir misal çəmək. Araba A məntəqəsindən B-yə oradan da C-yə gəlir. İndiki anda o, C məntəqəsindədir. Arabanın özünün daxili dəyişikliyi nəzərə almadan onun tarixçəsinin ancaq məkan yerdəyişməsi olduğunu qəbul etsək, biz onun keçmişinə qayıtmaq üçün əvvəlki zaman anlarındakı məkan koordinatlarını qeyd etməliyik. Lakin arabanın özündə onun əvvəlki koordinatları barədə nəç bir informasiya olmaya bilər. Bunu ancaq arabanı əvvəlki məntəqələrdə görənlər və ya arabanın həmin sahələrdə buraxdığı izlər müəyənləşdirə bilər. Düzdür arabanın özündə də əvvəlki məntəqələrin izi qalmış olar, amma bu çox cüzi informasiya olduğunda ondan çıxış edərək keçmişə qayıtmaq xeyli çətin olur. Yenə

* Н.Моисеев. Человек и ноосфера, М., Молодая гвардия, 1990, с. 169.

† Yenə orada.

də diqqəti buna yönəldik ki, biz insan araşdırmasında bəhs edirik. Yəni informasiya insan tərəfindən qəbul edilərkən tarixə çevrilir, yoxsa biz arabanı heç araşdırmasaq da, o, özü öz keçmişinin daşıyıcısıdır. Arabanın tarixi əslində onun özünün müxtəlif zaman hallarındakı vəziyyətini əks etdirməlidir, lakin bununla yanaşı o, öz ətrafını və təmasda olduğu hadisələrin də tarixinə dair müəyyən bir informasiya daşıyır. Bir var arabanın öz tarixi, bir də var arabaya bir *tarixçi* kimi yanaşılması və onun şahidi olduğu keçmiş haqqında informasiyanı bizə çatdırmaq imkanları. Yəni hər bir cisim həm öz keçmiş haqqında informasiyanı saxlamaqla müəyyən hafizəyə malikdir, həm də təmasda olduğu hadisələr haqqında müəyyən informasiya saxlamaq baxımından hafizəyə malikdir. Bu iki funksiya fərqləndirilməklə bərabər, onların ümumi cəhəti də göstərilə bilər. Məhz başqaları haqqında informasiya daşıyıcısı olmaqla, cisim insan hafizəsinin analoquna çevrilir. Fərq isə bundan ibarətdir ki, onun özündə olandan xəbəri yoxdur. Yəni bu passiv informasiyanı şüur faktına və daha sonra sözlərlə ifadə oluna bilən bir informasiyaya çevirə bilmir. Bu məsələdə insan köməyə gəlir və passiv hafizələrdən istifadə edərək özünün hafizəsini genişləndirmiş olur.

Bütövdən hissəyə

Biliklərin arxitektonikası düzgün prinsipə əsaslanmır. Hər bir bilik vahid hesab olunur və onları toplayırlar. Belə bir inam da var ki, dünyanın ayrı-ayrı hadisələri və şeyləri haqqında bilikləri toplamaqla, biz bütövlükdə dünya haqqında bilik əldə edirik. Əslində isə hissələrdən bütövə yox, bütövdən hissələrə doğru gedilməlidir.

Dünya vahid qəbul olunanda, onun riyazi modeli də dəyişir. Yəni bizim dünyaya yaxınlaşmağımız sonsuzluğa yaxınlaşma kimi deyil, vahidə yaxınlaşma kimi başa düşülür. Bütün digər hadisələr (və onlar haqqında biliklər) isə vahidin hissələri kimi, yəni kəsr ədədlər kimi ifadə olunur.

* * *

Həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfi fikrinin ənənəvi müddəalarından biri cismani dünyanın (bizim dünya, bu dünya) dəyişkən, müxtəlif, bu dünyada-

kı şeylərin, cisim və hadisələrin müvəqqəti olması (faniliyi, puçluğu) və əksinə, *həqiqi varlığın* dəyişməz, sabit, əbədi, mütləq olması haqqındakı müddədir.

Əslində fəlsəfə elə bundan başlayır: dəyişkənlik arxasındakı sabitliyi, müxtəliflik arxasındakı vahidi, nisbiliklər arxasında mütləqi görməkdən, həqiqi varlıq axtarışından. İnsanın öz həyatının da sonlu olması, onun özünün də bu fani dünyanın bir hissəsi olması haqqında qənaətlə barışmayan insan özünün də mütləqə, həqiqi varlığa aidiyyətini dərk etməyə və əsaslandırmağa çalışır.

Bununla da, təkcələrdən fərqli olan “ümumi” və “məhiyyət”, təsadüflərdən və hadisələrdən fərqli olan “gerçəklik”, “reallıq”, “mövcudluq”, “substansiya”, “varlıq” anlayışları ortaya çıxır və hadisələri təsvir edən tarixçilərdən fərqli olaraq filosoflar *həqiqi varlığı*, məhiyyətləri açmaq və araşdırmaq vəzifəsini üzərinə götürürlər.

Kimlərsə ancaq ümumiləri, məhiyyətləri, ideyaları *həqiqi varlıq* hesab etməklə cismani dünyaya, maddi hadisələrə az qala həqarətlə baxır, onları ya varlığın kölgəsi, ya ikinci dərəcəli varlıq kimi götürürlər. Əksinə, kimlərsə məhz bu maddi dünyanı *həqiqi varlıq* sayaraq ümumilərə, məhiyyətlərə insanın düşüncəsinin məhsulu kimi baxırlar. Və burada olduqca müxtəlif variantlar ortaya çıxır. Min illər boyu filosoflar dünyanın fərqli modellərini qurmaqla *həqiqi varlığı* da müxtəlif cür təqdim etmişlər. Bu müxtəlifliklər içərisində təxmini götürdükdə, ümumini, məhiyyəti, ideyanı əsas sayan idealistlər və maddi şeyləri, “obyektiv” hadisələri əsas götürən materialistlər qarşılaşdırılır. Bu arada eklektiklər və dualistlər də vardır ki, onların təlimi daxili bütövlükdən məhrumdur. Hələ indiyə qədər də, Əbu Turxan fəlsəfəsi istisna olmaqla, heç bir təlim bu ilk baxışda bir-birinə zidd fəlsəfi cərəyanları ehtiva eləmir. Vahid konsepsiya irəli sürə bilməmişlər.

Məhz Əbu Turxan təlimində demək olar ki, bütün mövcud fəlsəfi cərəyanlar bu təlimin xüsusi halı kimi bütövün ən kəsikləri, rakursları olmaqla öz əhəmiyyətini saxlaya bilər.

Əsas məsələ hələ Platon və Aristotel arasındakı başlıca fikir ayrılığının aradan götürülməsi və bizim yaşadığımız dünyanın nə maddi, nə də ideal olmadığını, bununla yanaşı, həm maddi, həm də ideal olduğunu təsəvvür

edə bilməkdədir. Əsas məsələ bu dünyadakı cisim və hadisələrin, şeylərin sadəcə maddi obyekt kimi, yəni qüsurlu dəyərləndirmədən xilas edilməsi və onların nə kimi bir ideya daşıyıcısı olduğunun göstərilməsidir.

Ş.Y.Sührəvərdi Peyğəmbərin belə bir kəlamına istinad edir: “Allah Təalanın ilk yaratdığı şey əqlidir”. Onun terminologiyası ilə əql və nəfslərin bir neçə mərtəbələnməsindən sonra ən axırda ünsürlər aləmi və insan nəfsləri vücuda gəlir.

Plotin də öz təlimində Allahdan sonra ikinci mərtəbədə əqli qoyur və onu bütün sonrakı mərtəbələrin yaradıcısı kimi təqdim edir.

Bir qayda olaraq cismani dünya ən aşağı mərtəbə kimi göstərilir. Lakin göstərilməyən bu cisimlərin özünün də hansı isə ideyaların olmasıdır ki, bu cəhət məhz Əbu Turxan təlimində öz əksini tapmışdır. İnsan özü də ideya daşıyıcısıdır və idrak prosesi ona görə mümkün olur ki, insanda olanla cisimdə olan uzlaşır, Platonun təbiri ilə desək, biri o birisini *tanyır*. Ona görə də, Platon təlimində idrak *tanıma* kimi dəyərləndirilir. Lakin Platondan sonra ideya sözü bir çox başqa mənalarda da işlənmişdir. Əvvəlcə Aristotel, sonra Con Lokk və başqaları *ideya* anlayışını yeni, bir qədər fərqli mənarlarda işlətmişlər. Kant isə “ideya” anlayışının ilkin mənasını qaytarmaq zərurətindən çıxış edirdi. Onun fikrinə görə, təcrübə ilə əlaqəsi olan – kateqoriyalardır, ideya isə ancaq xalis zəkaya aiddir.

C.Lokkda ideya xassə ilə eyniləşdirilir, Platonda isə şeyin əsli kimi götürülür. Amma əslində burada ümumi bir cəhət də vardır. Əbu Turxan təliminə görə, hər bir cisim, əşya bir tərəfdən, öz əslinə (первообраз) uyğun – adekvat ideyanın təəcəllisi olduğu halda, digər tərəfdən, sonsuz sayda müxtəlif ideyaların bir araya gəlməsi, sıxlaşması və nəhayət, materiallaşması sayəsində mümkün olur. Lakin bu ideyalar başqa cisimlərdə də təkrar olunan ideyalardır. Yəni ideyanın ümumi ilə adekvatlığı qəbul olunduqda, hər bir təkə cisim sonsuz sayda ümumi-ideyanın daşıyıcısıdır. Lakin bu cisim imkanlar dünyasından məhz hansı kolleksiyanı özündə əks etdirir və onlar öz aralarında hansı nisbətdə və hansı strukturda birləşirlər, – bundan asılı olaraq cismin makrostrukturu və makroideyası ortaya çıxır. Necə ki, maddi aləmdə müxtəlif elementlərin, məsələn, daşların, kərpiclərin, sementin, qumun, suyun və s. müəyyən nisbətdə və müəyyən ardıcılıqla birləşməsindən

divar və ya ev yaranır və həmin materiallardan başqa ölçüdə və başqa formada evlər, qala divarları, körpülər, abidələr, kurqanlar tikmək mümkün olur, eləcə də, ideya materiallarından müxtəlif cür yeni ideyalar yaranır. Bu zaman birincilər ikinci üçün material rolunu oynayır, halbuki onlar ...

Rəng, sıxlıq, bərklik, istilik və s. keyfiyyətlər özlüyündə müstəqil cisim olmasalar da, onlar makroideya üçün material kimi çıxış edirlər.

Əbu Turxan təliminin fərqi orasındadır ki, o, hər bir cismi həm makrostruktur və makroideya səviyyəsində, həm xassə-ideyaların müəyyən nisbət-də sintezi kimi, həm də maddi hissələrin, yəni altsistemlərin fiziki reallıqda birləşməsi kimi nəzərdən keçirir. İnsanın genetik hafizəsində və ya kosmik ağılda da bütün bu ideyalar passiv şəkildə (daha doğrusu, onun kopyası şəklində) mövcuddur. İdrak prosesində onlar canlanır. Necə ki, *In* və *Yan* birləşəndə yaradıcı qüvvəyə çevrilir, əlavə enerji şüalandırır, eləcə də əqldə olan passiv ideya ilə cisimdə olan passiv ideya (daha doğrusu, onun kopyası) kontakta girərkən, bizim idrak dediyimiz proses başlanır.

Dialog haqqında

Söhbət – Şərqi dialoqu? – Sabirin misalı: Nə var, nə yox?

Kitabla söhbət, Kitabın oxunması – müəlliflə mükəlimə. Müsahibə, söhbət. Dialog və diskurs. Mübahisə və mükəlimə.

Bir var bitmiş (bişmiş) bir fikrin ifadə olunması və tərəf-müqabilə hazır şəkildə təqdim edilməsi, bir də var tərəf-müqabilin hələ bit(ş)məmiş (fikrə) qonaq edilməsi. Başqa sözlə, bir yerdə bit(ş)irmək təklifi.

Hazır şəkildə verilmiş fikri heç kim dəyişdirə bilməz. Bu fikrə olduğu kimi, dırnaqda istinad edilməlidir.

Əslində, hazır fikirlərin mübadiləsi, dialoq yox, deyişmə, atdı-tutdudur. Bir növ voleybol oyununu xatırladır. Əsl dialoq isə hələ yaradıcılıq mərhələsində fikir mübadiləsinə girməkdir.

Dialog o zaman mümkün olur ki, qarşı tərəf fikri mənimsəyib məhz onun davamı (və ya təkzibi) istiqamətində fikir söyləyir. Yəni birinci tərəfin

söylədiyi ilə ikinci tərəfin söylədiyi arasında elə bir rabitə olur ki, yekun mətn daxili tamlığa malik olur.

Dialog adlandırılı bilən və bilməyən söhbət formalarına ən yaxşı misallardan biri müsahibədir. Jurnalist müsahibə alır və bu zaman əvvəlcədən hazırladığı sualları sıra ilə təqdim edir. Yəni cavabdan asılı olmayan, deyilməmiş fikirlərin məzmunundan və istiqamətindən doğmayan, nəinki yeni sətirdən və ya yeni abzasdan, hətta tamamilə yeni mətndən başlayan sual... Əvvəlki mətnə nöqtə qoyulur və hər dəfə yeni mətn başlanır. Bizim jurnalistlərin mətbuatda və televiziya da aldıkları müsahibələr və ya apardıqları “söhbətlər” çox vaxt bu cür qurulur. Yəni jurnalistin düşüncəsi əvvəlcədən köklənmişdir, sualların ardıcılığı hazırlıq mərhələsində öz şəxsi düşüncələrinin məntiqi və istiqaməti əsasında müəyyən olmuşdur. Müsahibə gətirdüyü şəxsin düşüncələri, onun məntiqi və ideya istiqaməti jurnalist üçün “maraqlı olmadığından”, yaxud jurnalist öz müsahibinin fikir dünyasına daxil olub məhz söhbət prosesində onun dediklərindən çıxış edə bilmədiyindən “söhbət” və ya “dialog” əvəzinə ayrı-ayrı mövzularda kiçik, yarımçıq kəsilmiş, davam etdirilməmiş, şaxələnməmiş mətnlərin toplusu yaranır. Hətta bəzən el hikmətindən məlum olan vəziyyət yaranır: “Mən deyirəm həmdən həmə, sən deyirsən dəmdən dəmə”.

1. Məntiqin gücü. Bir var məntiqin gücü ilə (kənarda) söhbət prosesində kimi isə öz fikir axarına salmaq. Sonra sel özü aparır...

2. Bir də var rüşeymi dəyişmək, beyinin özünü dəyişmək, düşüncə tərzini və s. Bunun iki yolu var:

a) Yeniyetmə dövründə (15-18 yaş) – yönəldilmə.

b) Düşüncənin metodologiyasına ...daxil olmaq, dini hissə təsir. Estetik hissə, zövqə, istəyin özünə – iradəyə təsir etmək və s.

Beləliklə, biz çox vaxt söhbət və ya dialog əvəzinə, onun imitasiyası ilə rastlaşırıq. Gerçək dialog isə ən azından bərabər səviyyəli, yəni bir-birini başa düşən və bir-birinin fikrini davam və ya təkzib edə bilən tərəflər arasında baş tutur. Buna görə də, dialoglar jurnalist ilə mütəxəssis arasında deyil, mütəxəssislər arasında aparılır. Yaxud elə yüksək səviyyəli jurnalist təsəvvür edin ki, o, öz tərəf-müqabili ilə bərabər səviyyədə fikir yürüdür və məhz onun düşüncələrinin davamına yönəlmiş suallar verə bilər.

İnsaf naminə demək lazımdır ki, yaxşı jurnalistlər bəzən müsahibinin yaradıcılığı ilə öncədən tanış olur, hətta onun əsərlərini oxuyur, çıxışlarına qulaq asır və onun fikirlərindən çıxış etməyə çalışır. Yəni öncədən virtual dialoq hazırlanır. “Tanıdığın adamla söhbət başqa şeydir”. Əlbəttə, bunlar çox yaxşıdır. Görünür, onlar bu metodları jurnalistika fakültəsində, peşəkar hazırlığın şərtləri kimi mənimsəyiblər.

Lakin biz dialoqun tamamilə başqa bir formasını da xatırlatmışdıq. Yəni iki müstəqil fikir prosesinin əlaqələnməsi, iki şəxsin bir-birini anlaması və *eyni dildə* danışa bilməsi bir şeydir, ortaq fikrin yaradılması prosesində əməkdaşlıq etmək başqa şeydir. Əslində bu, dialoq deyil, daha yüksək səviyyəli bir anlaşmadır. Elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda bunun adı hələ qoyulmadığından, biz bu əməkdaşlığı şərti olaraq “*birgə düşüncə*” adlandıracağıq.

S.X.

“Aforizm – fikrin qönçəsidir”

Çiçək çəmənlikdə olanda gözəldir.

Dərilmiş çiçək getdikcə solduğu kimi, fikir məcrasından qoparılmış hansı isə kəlam canlılığını itirir.

Ancaq canlı olanlar doğub-törəmək potensialına malikdirlər.

Təəssüflər olsun ki, hər hansı bir aforizm nə qədər gözəl olsa da, fikir kontekstindən ayrılmış, məcrasından çıxmış haldadır. Onun gözəlliyi ancaq dərilmiş bir qönçənin gözəlliyi ilə müqayisə oluna bilər. Bu qönçənin açması üçün onu suya qoyurlar. Fikir də ancaq yenidən münbit mühitə qaytarıldıqda bəhrə verə bilər.

İnsan, dünya və insan dünyası

İnsan bir qayda olaraq mühitlə təmasda yaşayır. Daha doğrusu, bioloji mənada həyat insan orqanizminin mühitlə maddələr mübadiləsindən ibarətdir. Amma sözün geniş mənasında da həyat məhz mühitlə, dünya ilə əks əlaqə prosesidir. “Hər bir insanın həyatı onun qarşılıqlı əlaqəyə girdiyi, öz təsir və əks təsir dairəsinə daxil etdiyi bir aləmdən ibarətdir” desək, yanlışmıq. Əslində, həyat nədir sualının cavabı “insanın həyatına daha çox dərəcədə onun özümü, yoxsa onun dünyasını aiddir” sualına cavab axtarışından ibarətdir. Həyatı ya insan bədəninin ya da hətta insan ruhunun hüdudları daxilində axtarmaq fayda verməz. Çünki o, bu hüdudlardan kənara çıxır. Digər insanlar da, dünya da bu və ya digər dərəcədə bu həyatın iştirakçısı olduğundan, o, insanın hüdudlarından kənara çıxır. Bu məqamda biz bioloji həyata

verilən tərifə qayıtsaq, həyat tək-cə maddi mühitlə yox, həm də ictimai və mənəvi mühitlə mübadilə və əks əlaqə prosesi kimi anlaşıla bilər. Lakin biz gərək öncə mühit, dünya anlayışlarını aydınlaşdıraq. Məsələn burasındadır ki, hər bir insan bütövlükdə dünyanı deyil, onun ancaq müəyyən bir qismini öz mühitinə çevirir, yəni onunla qarşılıqlı əlaqədə olur. Bu əlaqənin bir neçə aspektini vurğulamaq olar.

Əvvəla, insan bu dünyanı hansı həcmdə və hansı dərəcədə dərk etmişdir? Yəni idrak sayəsində insan hansı dünyanı öz dünyasına çevirə bilmişdir? Onun bu dünyada mənalandırdığı və ya mənasını anladığı hadisələr nədən ibarətdir? Yəni, insanla dünya arasında nə kimi bir mənə mübadiləsi getmişdir?

İkincisi, insan ətraf aləmdəki hadisələrdən nələrə biganə qalmamış, nələrdən təsirlənmiş, duyğulanmış və nələri qəlbən yaşamışdır? İnsanın duyğu aləminə bu dünyadan nələr daxil olmuşdur? Yəni, insanla dünya arasında nə kimi bir duyğu mübadiləsi getmişdir?

Üçüncüsü, insan bu dünyada nələri öz təxəyyülünün gücü ilə yaratmış, hansı ideyaları özündən kənara transfer etmiş və maddiləşdirmişdir? Yəni insan dünya ilə nə kimi bir ideya mübadiləsində olmuşdur?

Nəticədə, mənim həyatım sayəsində bu dünya nə dərəcədə “mən”ləşmişdir? Adı şüur səviyyəsində buna insanın dünyada iz qoyması da deyirlər.

Beləliklə, insanın həyatı mənin dünyalaşması və dünyanın mənləşməsi prosesi kimi başa düşülür.

Əslində hər bir adam başqalarından yaşadığı həyatla seçilir. Yəni, insanlar bioloji və fizioloji cəhətdən, habelə düşüncə stereotiplərinə görə birbirindən çox az fərqlənirlər. Potensial imkan kimi fərqlər var, amma normal mühitdə adamların böyük əksəriyyətinin bu mühitlə qarşılıqlı münasibəti təxminən eynidir. Mühit insanları normalaşdırır, standartlaşdırır. Marksizm məhz bundan çıxış edirdi. İnsan həyatında fərdiyyət arxa plana keçir və standart həyat etalonu yaradılırdı. Halbuki, insan üçün mühit heç də onun bilavasitə fiziki əlaqədə olduğu, bilavasitə görmə və eşitmə məsafəsində olan yaxın ətrafdan ibarət deyil. Əksinə, bəzən yaxın ətraf insanın mühitinə, onun fərdi dünyasına daxil olmaya da bilər. Əksinə, fiziki cəhətdən əlçat-

maz olan bir çox hadisələr onun fikrini daha çox məşğul edə bilər. Xüsusilə indi kitablar, telekommunikasiya, İnternet vasitəsilə olan əlaqələr insan dünyasının sərhədlərini xeyli genişləndirir. Amma ən böyük ənginlik insanın mənalar aləminə səyahəti zamanı açılır. Həyatı ancaq ətraf mühitlə fiziki və bioloji əlaqələrdən ibarət olan fərdlərdən fərqli olaraq, daha çox mənalar dünyasında yaşayan, mahiyyətlər arasındakı əlaqələri öz dünyasına daxil edən insanın dünyası çox zəngindir. Belə insanların həyatı da onların dünyasına mütabiqdir.

Əslində insanın dünyası elə onun həyatı qədərdir. İnsanın yaşamadığı bir dünya onun üçün yoxdur. Artıq yaşamış olduğu həyat isə onun keçmiş dünyasıdır. Lakin bu keçmiş dünyadan hər bir anda aktual dünyaya nə isə keçir və fikirlərdə, duyğularda və əməllərdə yaşamaqda davam edir.

Bir dəfə fiziki olaraq yaşanan dünya duyğu və fikir məkanında da yenidən yaşanır. Və əksinə. İnsan dünya münasibətində ağırlıq mərkəzinin hansı tərəfdə olmasından asılı olaraq həyatı iki cür səciyyələndirmək olar. Mənin mühitə, zamanəyə uyğunlaşması və əksinə, mühiti özünə uyğunlaşdırmaq əzmi. Lakin bu halda belə bir sual ortaya çıxır ki, “öz” nədir, “öz”ə nələr daxildir? Və “öz” dünyanın təsiri ilə deyilsə, bəs necə formalaşır? Əgər “öz” genetik proqram, alın yazısı ilə öncədən müəyyənləşibsə, insanın həyatı bu ilkin proqramla mühit arasındakı uzlaşmadan ibarət olacaqdır. Mühitin də öz proqramı varsa, onda həyat bu iki proqram arasında münasibətlərin aydınlaşdırılması kimi ortaya çıxacaqdır. Tolstoy deyir: “Hər kəs insanlığı dəyişdirməyi düşünür, amma kimsə özünü dəyişdirməyi ağına belə gətirmir”. Burada “insanlıq” əslində mühit – ictimai mühit mənasındadır. Lakin hansı daha düzgündür? Mühiti yoxsa özünü dəyişmək? Dərk olunmuş həyat bundan ibarətdir ki, insan özünü də, mühiti də tanıyır, onları müqayisə edə bilir və mühit daha yaxşıdırsa, ona qatılmağa çalışır, özünü daha yaxşı hesab edirsə, mühiti özünə uyğunlaşdırmaq istəyir. Bu, çox təbiiyədir. Amma müəmmalı olan yenə də “öz”ün təbiətidir.

İnsan həyatı o zaman fəal həyat olur ki, o mühitini özü qurmağa çalışır.

Haydegger deyir: “Fəlsəfə ilə poeziya əks ucalıqlarda dayanırlar, fəqət

anlatdıqları bir-birinin eynidir”. İlk baxışda fikir çox cazibədar görünür. Hərə öz vasitələri və imkanları ilə eyni bir gerçəkliyi anladırsa, son nəticədə eyni həqiqətlərə gəlib çıxıb bilər. Lakin, fəlsəfə ilə poeziya doğrudanmı əks qütblərdə dayanırlar? Və doğrudanmı eyni həqiqətlərə gəlirlər? Məsələ burasındadır ki, poeziya insanın müəyyən bir məqamda keçirdiyi hissləri ifadə etməkdən o tərəfə getmir. İnsan həyatının hər bir anını bir şeirlə təcəssüm etsək, bu həyat həmin şeirlərin toplusundanmı ibarət olacaqdır, yoxsa hər şey bu toplama qaydasından, yəni hansı istiqamətdə toplamaqdanmı asılı olacaqdır? Müəyyən bir anda keçirilmiş acı hisslər başqa bir andakı xoş duyğularla kompensasiya olunurmu? Əgər arifmetik qaydalardan çıxış etsək, həyatın müsbətləri ilə mənfiləri toplanaraq yekunda sıfır verməzmi? Bəs nə müsbət, nə də mənfi emosiya keçirməyən, həmişə sıfır vəziyyətində dayanan biganə və buz kimi soyuq adamların həyatı nədir? Bu sıfırla o biri sıfırın fərqi nədən ibarət olacaqdır? İnsanın həyatının mənası anların toplanması iləmi, yoxsa anlar içərisində bir anlamı müəyyən olunur? Biz burada iki fərqli toplanma qaydası ilə üzləşmiş oluruq. Ənənəvi riyaziyyata görə, insanın ömrü yaşadığı anların toplusudur. Bu baxımdan, insan həyatının (yekun) mənası da müxtəlif anlardakı mənaların məcmuyudur. Amma Əbu Turxan fəlsəfəsində başqa bir toplanma qaydasından istifadə olunur: toplananların cəmi mütləq qiyməti ən yüksək olan toplanana bərabərdir. Yəni, həyatın mənası da hansı isə bir andakı mənaya bərabər olacaqdır. O anda ki, həyat öz daxili potensialını ən yüksək səviyyədə təzahür etdirə bilər.

Həyatın ən lirik anı!

Həyatın ən müdrik anı!

Həyatın ən cılığın anı!

Həyatın matrisasında onun müxtəlif keyfiyyətləri içərisində ən yüksək məqamlar öz əksini tapmalıdır. Yəni, biz həyatı birölçülü deyil, çoxölçülü fəzada nəzərdən keçiririksə, onda hər bir koordinat oxu üzərində ancaq zirvələr matrisaya daxil edilməlidir. Müxtəlif zaman anlarına səpələnmiş məna. Təzahürlərin müxtəlifliyi müxtəlif zaman anlarının da bir araya gətirilməsini tələb edir.

Dünyanın mənası

Dünyadakı şeylərin və hadisələrin hər birinin mənası ilə yanaşı bütövlükdə dünyanın da ümumi bir mənası vardır. Əslində kiçiklərin həqiqəti üçün meyar daha böyük olanın həqiqətidir. Hissənin ahəngi bütövün ahənginin bir parçası olmalıdır. Bütövlə uzlaşmayan hissə öz mühitinə yad olmaqdan başqa öz təbiətindən, ilkin ahəngindən də uzaqlaşmışdır.

Dünya sanki universal bir zəka ilə idarə olunur. Dünyanın ahəngi bu universal zəkanın məntiqidir. Öz iradəsi, fərdi maraqları olmayan və özü üçün, öz kiçik mühiti üçün tama xəyanət etməyən, ona qarşı getməyən cisim və hadisələr ümumi ahəngi pozurlar. Universal ahəng o zaman pozulur ki, hansı isə lokal sahələrdə universal Zəka alternativ zəkalar, universal İradəyə alternativ iradələr peyda olur. Əslində yer üzərində belə alternativ zəka və iradəyə sahib olan yalnız insanlardır. Və deməli, insanlar həmişə seçim qarşısındadırlar. İnsan ya öz kiçik zəkaları və iradələri ilə hərəkət edərək dünyanın ahənginə, universal Zəkaya meydan oxumalı, Fələklə çilik-toxmaq oynamalı, ya da dünyanın ahəngini və bu ahəngin əsasında duran universal Zəkanı mənimsəyərək öz fəaliyyətini ona uyğunlaşdırmalıdır.

Min illər boyu insan zəkası qarşısında duran ən böyük vəzifələrdən biri məhz dünyanın ahəngini, onun qanunauyğunluqlarını öyrənmək və öz fəaliyyətində bunları nəzərə almaq olmuşdur. Bu dünyada insan iradəsi üçün də, onun azad fəaliyyəti üçün də meydançalar saxlanmışdır. Və insan öz azadlığının çərçivəsini müəyyənləşdirə bilmək üçün əvvəlcə dünyanın zərurətini dərk etməlidir. Və Spinozanın məşhur “azadlıq dərk olunmuş zərurətdir” kəlamı da insan-dünya münasibətlərindəki bu məqamı nəzərdə tutur.

Heraklit insanlara təbiətlə həmahəng olmağı tövsiyə edirdi. Mark Avrelinin məşhur duasında isə belə deyilirdi: “Ey dünya, məni də öz ahəngindən ayırma”.

Təbiətin, dünyanın ahəngi əslində həm də zərurətdir. Lakin dünya çoxpilləli, iyerarxik quruluşa malikdir. Hər bir şeyin öz daxili strukturu, daxili aləmi olmaqla bərabər, ətraf aləmi, mühiti də vardır. Avenariusun prinsipial koordinasiya nəzəriyyəsinə görə, dünyada istənilən münasibətə mərkəzi element və onu əhatə edən mühitin münasibəti kimi baxmaq olar. Məhz

bu kontekstdə insan özü də mərkəzi elementə çevrilir: “Mən” və “qeyri-Mən” münasibəti də insan-mühit sistemi kimi nəzərdən keçirilir. Sadəcə olaraq mühit çox müxtəlif miqyaslarda götürülə bilər: bilavasitə mühit və bu mühitin özünün daxil olduğu mühitlər şəbəkəsi. İkinci halda yaxın mühit mərkəzi element kimi götürülür və böyük mühit üçün mühitə çevrilir.

Həyatın mənası

İndi elə bir dövrdə yaşayırıq ki, bütün fəaliyyət sahələrində ixtisaslaşma gedir və hər bir sahənin daha optimal təşkilatlandırılması, fəaliyyətin daha səmərəli olması üçün müvafiq araşdırmalar aparılır.

İnsanın özünü dərk etməsi haqqında çox yazılıb. Lakin “öz”ün özü də differensiallaşmalı və müxtəlif rakurslarda nəzərdən keçirilməlidir. Belə ki, insan ailənin bir üzvü kimi, cəmiyyətin bir üzvü kimi işlədiyi sahədə kollektivin bir üzvü kimi və s. ayrı-ayrı keyfiyyətlərlə səciyyələnir. Əlbəttə, belə bir yanaşma da ola bilər ki, insanın sosial özünüdərk, siyasi özünüdərk, bir mütəxəssis kimi özünüdərk, bir övlad kimi, bir valideyn kimi, ...özünüdərk çıxdıqdan sonra yerdə yenə də bir “öz” qalır mı?

İnsan sanki müxtəlif radiuslu konsentrik çevrələrin mərkəzindədir. Yaxın mühit, bir az daha böyük çevrədəki mühit, nəhayət, bütün ölkə, bütün planet, bütün kainat...və bu kainatdan kənarda insanı gözləyən daha böyük əbədi bir həyat – o dünya.

İnsan üçün mühit onun öz güzgü əksi də ola bilər. Güzgüyə baxıb düzlənər və süslənər.

İnsan üçün mühit başqa bir şəxs də ola bilər. Ona baxıb düzlənər, ona baxıb süslənər, özünü onun istəklərinə uyğunlaşdırar. Onun zövqü həyat meyarına çevrilər.

İnsan üçün mühit qonu-qonşu, məhəllə, kənd, el-oba ola bilər. Yaxud işlədiyi şöbə, idarə, institut, bütün kollektiv ola bilər.

İnsan üçün mühit bütün şəhər və ya ölkə, bu ölkədə qəbul olunmuş adət-ənənə, həyat tərzı və s. ola bilər. Ölkə miqyasında dövlətin qoyduğu normativlər, hüquq sistemi və s. də mühitə çevrilir. Yəni insan bunları

nəzərə almaq məcburiyyətindədir.

İnsan üçün mühit bütöv bəşəriyyət, insanlığı qorumaq naminə bütün insanlar üçün zəruri olan keyfiyyətlər, qlobal problemlər və s. ola bilər.

İnsan üçün mühit bütün bəşəriyyəti təmsil edən insani mahiyyət, yəni insanın özü olur. Bu nöqtədə dövrə qapanır, “öz”-dən başlayaraq “öz”-ə qayıdır. Daha böyük çevrə yenidən mərkəzi nöqtədə cəmləşir, konsentrasiya olunur. Aforizm də fikrin konsentrasiyasıdır. O açıla-açıla gedir, böyük fəlsəfi sistemlər yaranır. Və böyük fəlsəfələr insana qayıtmaq üçün yenidən hansı isə aforizmlərdə konsentrasiya olunur.

Hissi və semantik həyat

Elmdə obyektiv gerçəklik öyrənilir. Yəni hadisələri kimin müşahidə etməsindən asılı olmayaraq onlar arasında həmişə müəyyən bir əlaqə, münasibət təkrarlanırsa və bu əlaqənin ümumiləşmiş şəkildə ifadə olunması mümkündürsə, burada hansı isə bir qanunauyğunluq olduğu güman edilir. Sonra ayrı-ayrı hadisələrdən sərf-nəzər edilərək ümumilər arasındakı münasibət öyrənilir ki, bu da elmi düşüncəyə aid bir məsələdir.

İnsanların şəxsi həyatı, konkret adamlarla münasibəti, bu münasibətlərin özəllikləri elmin predmetinə daxil deyil. İnsan həyatı olsa-olsa, publisistikanın və bədii ədəbiyyatın predmeti ola bilər.

İnsan, onun həyatının mənası, dünya ilə münasibəti, bu münasibətin konkret formaları, yəni idrak dəyərləndirmə və praktik fəaliyyət fəlsəfədə də öyrənilir. Lakin fəlsəfədə bütün bunlar hansı isə ayrıca bir insanın deyil, insan ümumisinin, yəni mücərrəd insanın taleyi və fəaliyyəti ilə bağlıdır.

Müjərrəd düşüncə insanın gerçək yaşantılarından, hiss və həyəcanından uzaq olub, sanki fərqli bir dünyaya, ideyalar aləminə aiddir. Platon fəlsəfəsinə görə, real olan, əbədi olan məhz ideyalar və onlar arasındakı münasibətlərdir. Bu münasibətləri insan əql (zəka) vasitəsilə mənimsəyir. İnsanı əməli fəaliyyəti və hissi yaşantıları isə fərqli bir dünyaya aiddir.

Beləliklə, biz əslində üç dünyanı bir-birindən fərqləndirməliyik. Birincisi, ancaq rəsonal yolla, zəka ilə (əql ilə) dərk oluna bilən ideyalar dün-

yasıdır ki, bu dünya insan şüuruna anlayışlar formasında proyeksiya olunur.

İkincisi, insanın konkret cisim və hadisələrlə münasibəti və onlara müdaxiləsi, əməli fəaliyyəti müəyyən nisbi müstəqilliyə malik olub hadisələr dünyasını təşkil edir. Bu mərtəbədə insan öz praktik əqli (azərbaycan dilində “ağıl”) və iradəsi vasitəsilə fəaliyyət göstərir. Praktik ağıl həyat təcrübəsindən və hissi-empirik idrak pilləsində əldə olunmuş biliklərdən bəhrələninir.

Üçüncü dünya və ya mərtəbə insanın gerçəkliyə estetik münasibətini, hiss və həyəcanlarını, təəssüratlarını, xatirə və istəklərini əhatə edən emosional dünyadır.

Bu üç dünya təbii ki, bir-birindən tam ayrı deyil və onların arasında müəyyən qarşılıqlı əlaqə mövcuddur.

İnsan bu dünyaların üçündə də eyni vaxtda ola bilməz. O. müxtəlif vaxtlarda müxtəlif dünyalarda olur. Birinci dünya, yəni ideyalar aləmi əslində hamı üçün olmayıb ancaq seçilmişlərin, yəni filosofların və qismən də alimlərin məskunlaşdığı bir yerdir. İkinci və üçüncü dünyalar hamıya aiddir. Lakin insanlar bu dünyaların hansında daha çox olmalarından asılı olaraq fərqlənirlər. Məsələn, şeir, sənət adamları daha çox üçüncü dünyada məskunlaşır. İkinci dünya hamıya aid olsa da, bu dünyanın daimi qeydiyyatda olan və burada ara-sıra, müvəqqəti olan adamlar fərqlənirlər. Belə ki, birinci və üçüncü dünyanın adamları ikinci dünyaya ancaq zərurətdən, öz cismani tələbatını ödəmək ehtiyacından gəlirlər. Onların xoşbəxtliyi, səadəti, yaradıcı fəaliyyəti ancaq öz dünyalarında mümkündür. Amma bu heç də o demək deyil ki, ömründə birgə dəfə də olsun ideyalar aləminə və ya hissi-emosional dünyanın təxəyyül qatına qədəm basmayan adamlar xoşbəxt ola bilməz. Onların da öz hissi-əməli dünyası çərçivəsində arzu və istəkləri var, planları və məqsədləri var. Və məqsədlərinə çatanda onlar da sevinir, özünü xoşbəxt hiss edirlər.

Kimin daha çox xoşbəxt olduğunu demək çətinidir. Əql dünyasının üfüqlərindən və ali hissələrin ülvyyətinə məhrum olan, o barədə heç təsəvvürləri belə olmayan insanlar məqsədlərini öz məhdud dünyaları çərçivəsində seçdiklərindən bu məqsədə çatanda yəqin ki, özlərini xoşbəxt sayırlar. Lakin burada məqsədə çatmaq sadəcə insanın özündən asılı olmur. Bu-

rada insan ancaq ictimai varlıqdır və onun istəkləri ancaq ictimai mühit kontekstində başqaları ilə razılaşdırılmış şəkildə, hansı isə birgə layihələrə daxil olmaq sayəsində həyata keçir. Birinci dünya və üçüncü dünyanın təxəyyül qatı isə ancaq seçilmişlər üçündür. Və onların xoşbəxtliyi də yaradıcılıqla bağlıdır.

Birinci dünyada insan həqiqət axtarışındadır; bu dünyanın inciləri ideyalardır və insan həqiqətə ancaq ideyaları mənimsəməklə çatır. Bu axtarışla filosoflar məşğul olur. Lakin bu həqiqətlər gündəlik həyatın fəvqündə olduğundan adi adamların maraq dairəsindən kənardadır. Daha geniş kütlə üçün əhəmiyyətli olan məişətdə və cari həyatda rast gəldikləri problemlərin həlli, düzgün yol seçə bilmək üçün bələdçilikdir. Böyük fəlsəfələrin adi həyata tətbiqi çətin məsələdir. Ona görə də adi həyatın öz “fəlsəfəsinə” ehtiyac yaranır. Bu “fəlsəfə” isə hissi təcrübənin, gündəlik müşahidələrin ümumiləşdirilməsindən hasil olur. Buna əslində hikmət və ya müdriklik deyilir.

Fəlsəfə hikmətdən ona görə üstündür ki, o daha universal prinsipləri ifadə edir. Hikmət fəlsəfədən ona görə üstündür ki, o insana daha yaxındır. Atalar demişkən, yaxın qonşu uzaq qohumdan irəlidir. Yaxud, Əbu Turxanın dediyi kimi, “yaxındakı ocaq uzaqdakı Günəşdən daha çox qızdırır”. Hikmət insanların gündəlik həyatı ilə, arzu və istəkləri ilə, sevinc və kədəri ilə bilavasitə bağlı olduğundan onları mənimsəmək əməli fəaliyyət üçün həmişə faydalıdır.

Fəlsəfə hikmətin özü yox, ona sevgidir. Bu nə deməkdir? Burada “sevgi” sözünü daha geniş mənada götürsək, biz fəlsəfəni hikmətə münasibət, onun mənimsənilməsi kimi başa düşə bilərik. Yəni hikmət özü öyrənmə, təhlil obyektinə çevrilir və insanın cari həyatında qarşıya çıxan suallar və onlara müşahidə və hissi təcrübə səviyyəsində verilən cavablar rəşional idrak müstəvisində, daha böyük miqyasda təhlil olunur. Bir situasiyadan doğıulan hikmət, müdrik fikir başqa situasiyadan doğıulan hikmətlə, fikirlə qarşılaşdırılır və bəzən bir-birini inkar edən iki fikrin sintezindən yeni, daha universal və həqiqətə daha yaxın olan fikirlər doğıulur. Məsələn, Sokrat və Platonun bir çox fəlsəfi konsepsiyaları əslində hikmətin mənimsənilməsindən, müdrik fikirlərin qarşılaşdırılmasından bir yekun kimi hasil olurdu. Hər bir fikir əməliyyatında empirik təfərrüatlar istisna olunur və fikir daha uni-

versal qəliblərə salınır. Xüsusilə etikanın formalaşması tarixən məhz hikmət zəminində baş vermişdir.

Əslində həyat təcrübəsindən alınmış fikirlərin rəasional düşüncə müstəvisinə gətirilməsi fəlsəfi fikir tarixində hissi və məntiqi idrakın vəhdətinə ən gözəl misallardan biridir.

Elmi düşüncə təbiətdə gedən prosesləri, təbii hadisələrin xassələrini öyrənirdi. Həyatın, konkret həyat səhnələrinin tədqiqat obyektinə çevrilməsi insan və təbiətin bir küll halında nəzərdən keçirilməsinə gətirir ki, bu da artıq elmin yox, fəlsəfənin funksiyasıdır.

Fəlsəfə sanki piramidanın zirvəsidir. Bura bir yox, müxtəlif yollarla qalxmaq mümkündür (yəni bu zirvəyə aparan yollar fərqli ola bilər).

Məişət, ailə həyatı səviyyəsində ortaya çıxan məsələlərin həyatın mənası kontekstində dəyərləndirilməsi və ən ali meyarlardan çıxış etmək istəyi də fəlsəfəyə gətirir. Bu yol məhz tərbiyədən, əxlaqdan, hikmətdən başlayan yoldur. İnsanın əməli fəaliyyətinin yaxud ixtisas fəaliyyətinin də həyat kontekstində nəzərdən keçirilməsi, yəni onu mənalandırmaq cəhdi fəlsəfəyə gedən bir yolun başlanğıcıdır. Hər hansı bir cismi, hadisəni, prosesi dərk etmək və onun təbiət və dünya kontekstində yerini dəyərləndirmək cəhdi, başqa sözlə desək, yenə də həmin cismi hadisəni mənalandırmaq cəhdi son nəticədə fəlsəfəyə aparır.

Ümumiləşdirsək, fəlsəfə kiçikdən böyüyə, yaxından uzağa, hissədən tama, – miqyasın fərqi yoxdur, hər hansı bir şeyi mənalandırmaq təşəbbüsündən doğur. Başqa sözlə desək, fəlsəfə cismani dünyada olanların mənalandırılması yaxud ideya dünyasındakı analoqunun tapılması cəhdidir.

Konkret və mücərrəd dünya

Həyat çox mürəkkəb və rəngarəngdir. Hər bir insanın dünyası əslində onun şəxsi həyatıdır. Bu həyata bilavasitə cəlb olunmuş dünyadan fərqli olaraq insan başqalarının, keçmişdə və indi fərqli şəraitlərdə yaşayan insanların vasitəsilə aldığı biliklərdən də çıxış edir, yəni yaşanmamış bir dünyanın da

xəritəsi çəkilir. Biz başqalarına inanmasaq, yazılanlara inanmasaq, bizim dünyamız ancaq öz gördüklərimizdən, eşitdiklərimizdən və bilavasitə yaşadıklarımızdan ibarət olacaqdır. Deməli, böyük dünya obrazı fərdin deyil, bəşəriyyətin hissi təcrübəsinin və nəzəri fikrinin ümumi səyi ilə yaradılmış bir obrazdır. Lakin başqalarına inamın əsasında nə durur? Bu, ayrıca bir problemdir. İstənilən halda, bizim üçün dünya obrazı min illər boyu bəşəriyyətin yaratdığı obrazdan ibarətdir. Və inam əsasında əldə etdiyimiz biliklərin, məlumatların bir qismini biz öz şəxsi həyatımızda yoxlamış oluruq. Məhz yoxlamaq üçün olmasa da, sadəcə olaraq o biliklərdən istifadə edərkən biz onların doğruluğuna bir daha əmin oluruq. Amma müəyyən fərqlər də ortaya çıxır və bəzən “öz gördüklərimizəmi inanaq yoxsa kitabda yazılanamı” sula qarşıya çıxır. Və bunun cavabı kitabın xeyrinə olmalıdırmı, çünki öz gördüyümüzü bir fərdi təcrübədir, kitab isə minlərin təcrübəsinin ümumiləşməsinə əks etdirir. Sadəcə görə bilmək səviyyəsi fərqli ola bilər. Əlbəttə, əgər biz öz gördüyümüzə israrlı olsaq, onda kitablarda yazılanlara düzəliş etmək əzmi ilə ümumbəşəri dünya obrazına da bir yenilik gətirmiş olarıq.

Həyat = bizim dünya

Ən əsası ümumbəşəri dünya obrazı kontekstində öz yaşadığımız dünyanı fərqləndirə bilməkdir. Zira bu, bizim həyatımızdır. Və varlığına ən çox əmin olduğumuz dünyadır. Baxmayaraq ki, fəlsəfi fikirlər bəzən onun da varlığını şübhə altına alır...

İnsan üçün görmədikləri daha maraqlı ola bilər. Lakin hər halda ancaq o zaman maraqlı olar ki, ən azından söhbət onun ümumbəşəri dünya obrazı hüdudunda olsun. Yəni əslində bu hüdudun xaricində də dünya vardır. O, sadəcə bizim üçün deyil, bütövlükdə bəşəriyyət üçün qaranlıq olan bir dünyadır. Qeyri-müəyyənlikdir... Sonsuzluqdur...Və əslində dünyanın gerçək varlığıdır. Biz onu bilmirik. Biz sadəcə özümüzün və öz soydaşlarımızın (insanların) yaşantılarını və bu yaşantılar haqqında təsvirlərini bilirik. Biz ancaq sonlu olanları bilirik. Sonsuz dünyadan sonlu bir hissə min illər boyu insanların formalaşdırdığı ümumbəşəri dünya obrazıdır. Nəyə görə məhz

sonlu hissə? Ona görə ki, insan idrakı sonsuzu mənimsəmək iqtidarında deyil. Amma bizim bu sonlu dünyamız nə qədər böyük olsa da, maləsəf, sonsuzluq müqabilində bir heçdir. Sonsuzluqla rabitəyə girmək əzmində olan bizim ancaq ruhumuzdur, çünki bu ruh həmin sonsuzluğun bir parçası olmaqla özü də bir sonsuzluqdur.

Bəli, dünya rəngarəng və müxtəlifdir. Və bizə ən yaxın olan, doğma olan bizim bilavasitə yaşadığımız dünyadır. Hətta kitablardan oxuduğumuz dünyanın da biz şəxsi dünyamız prizmasından keçirərək dərk edirik. Yəni onun rənglərində təsəvvür edirik. Başqa cür ola da bilməz, çünki başqa rəngləri, başqa səsləri, başqa duyğuları biz hələ yaşamamışıq. Hətta heyvanların yaşadıkları da bizə bəlli deyil. Hətta heyvanlar da çox vaxt bizim görmədiklərimizi görür, eşitmədiklərimizi eşidir və s. Deməli, dünya əslində daha zəngindir. Zəngin olan məhz həmin sonsuz, qeyri-müəyyən dünyadır. Biz isə dünyanı ancaq öz təbii imkanlarımızla duyduğumuz və anladığımız hissəsinə dünya deyirik.

Bütün bunlara baxmayaraq, mənim dəyərləndirməm ancaq öz meyarlarım əsasında həyata keçirilir. Bu dünyada mənə bəlli olmayan hadisələrlə işim yoxdur. Mən ancaq mənə bəlli olan dünyanın sakiniyəm. Hansı məqamlardasa böyük dünyanın davasına tuş gəlirəmsə, bunu mən ancaq təsadüf adlandırıram. Mənim dünyam mənim duyduğum və bildiyim dünyadır və mən öz xoşbəxtliyimi də ancaq bu dünyada axtarıram.

Bildiyim dünya ümumbəşəri dünya obrazıdır. Daha doğrusu, mən onu da tam mənimsəyə bilmirəm. Amma nə qədər mənimsəmişəmsə, dünya mənim üçün o qədərdir. Lakin bu mənə doğma olan dünya deyil, mənim dünyam mənim həyatım deyil. Mənə doğma olan dünya mənim həyatımdır. Böyük dünyada da mənim üçün ən çox o şeylər maraq kəsb edir ki, onlar mənim şəxsi həyatımla bu və ya digər dərəcədə bağlı olsun. Mənim indiyədək yaşadığım həyat mənim bundan sonrakı həyatımın oriyentirlərini müəyyən edir. Mənim sevincimin və kədərimin meyarları əvvəlki, yəni artıq yaşamış olduğum həyatda formalaşmışdır. Mənim yaşadığım həyat isə daha çox dərk olunmamış, məhz mənim tərəfindən seçilməmiş, mənə nəzərən təsadüfi olan bir həyatdır. Lakin mən artıq onu yaşamışam və bu həyat “Mən”ləşmişdir. Və mənim öz həyatım formalaşdıqca, mənim sonrakı həya-

tım onun üzərində daha bir təsadüf kimi deyil, əvvəlki həyatın ekstrapolyasiyası kimi, determinasiyası kimi əmələ gəlir və deməli, həm də artıq xeyli dərəcədə mənim öz tərəfindən seçilmiş bir həyat olur.

Ancaq o həyat dərk olunmuş həyat sayıla bilər ki, o, insanın özü tərəfindən seçilir, müəyyənləşdirilir, yəni maddi realizasiyadan öncə ideya halında mövcud olur.

Maddi olan hər hansı bir şeyin dərk olunması əslində onun maddiləşməzdən öncə məhz bir ideya şəklində mövcudluğunun dərkini kimi mümkündür. Öncə ideya şəklində olmayan bir hadisə heç vaxt dərk oluna bilməz. Zira o, bütöv və mükəmməl ola bilməz. Empirik metodlar bütövü dərk edə bilmədiyi kimi, nəzəri təfəkkür də yarımçılığı dərk edə bilmir.

S.X.

Od

Od deyəndə hər kəsdə bir assosiasiya yaranır, kimisi istini, kimisi işi-ğ, kimisi təhlükəni xatırlayır. Dini-mistik ruhlu insanlar isə əksər halda od deyəndə ilk düşündükləri iblis olur. Od öz adında sanki bir təhlükə daşıyır. Miflərə inansa, bu, ilk odu insanlara çatdıran Prometeyin faciəsinin xofudur ki, insanların bədənindən çıxmır. İblislə, yaxud Prometeylə bir əlaqəsi var, ya yox, amma maraqlı hallardan biri də, odla bağlı neqativ düşüncələrin pozitivlərə nisbətə çox olmasıdır. Bəlkə də bundan qaynaqlanır ki, müqayisə zamanı neqativ insanlar çoxluq təşkil edir.

Əgər nəzərə alsaq ki, od varlığın mahiyyətində duran dörd ünsürdən biridir, onda onunla insan arasında müəyyən bənzərliklərinin olmasına təəccüb etmərik. Od da insan kimi nəfəs alır, oksigenə ehtiyacı var; onun da var olması üçün müəyyən temperatur əhəmiyyətlidir; onun da varlığının davam etməsi müəyyən yanacaqdan – enerji mənbəyindən asılıdır.

Odlar da insanlar kimi müxtəlifdir. Biri sarıdır, biri qırmızı; birinin qap-qara tüstüsündən ocaq görünür, digərinin ocağı elə gurdu ki, heç yaxın getmək olmur; biri korun-korun yanıb öləziyir, digərinin şöləsi göyə ucalır, biri bir çöplə xoşbəxt olur, alışıb-yanır, birinin yanacağı haradandı heç özü doğru-dürüst bilmir. Bəli, adamlarla od arasında çox bənzəriş var, amma maraqlıdır, insanların odların fərqli çalarlarını açır, yoxsa odmu insanların?

Çıncı ən kiçik “od”du, amma çoxuna başlanğıc ola bilir. Özü yanmır, elə onun-bunun ocağını alışdırır. Kibrit çöpü də elədir. Onun missiyası elə bununla bitir. Amma bunu o qədər mexaniki, şüursuz şəkildə edir ki, bəzən küləyin qabağına düşüb uçub hara isə təsadüfən düşdüynün, kiminsə ot tayasına od vurduğunun da mahiyyətinə varmır. Onunku alışdırmaqdır. Ara qızışdıranlar kimi. Belələrini agentlərin, təbliğatçıların arasında rahatca görmək mümkündür.

Köz də təhlükəlidir, çünki külün altında, orda-burda gizlənməyi sevir. Kiçikdi, amma düşdüüyü yeri yandıra-yandıra gedir dərinə. Götürüb atmaq olmur, əlini yandırır, saxlamaq olmur, sönmək də bilmir. Bir də görürsən,

düşdüüyü yerdə bir ocaq çatdı, ya da xəbərin olmadı, sevimli bir əşyanın elə bir yerini dəlib keçdi ki, nə atılmaz, nə satılmaz. Bütün günü qeybətlə adamların həyatını zəhərləyən, xəlvətdə söz aparıb gətirən adamlar kimi.

Yeri gəlmişkən, bəzən işılda böcəklər kimi özünü közə bənzədən yalançı odlar da olur. Əslində, işılda böcəklər gecələr – bütün başqa dəyərlərin qaranlıqda qaldığı bir vaxtda ortaya çıxırlar, əsl işıq, od gələndə isə itib-batırlar. Bir günlük şan-şöhrətlə özünü səmanın ənginliklərinin ulduzu hesab edən müğənnilər kimi. Varlığı və yoxluğunun xalqa bir istisi olmayan bu “ışılda böcəklər” ilk baxışda adama xoş gəlsə də, əslində bir işıq – mədəniyyət görüntüsü yaradıb əsl işıqdan nəzərləri yayındırırlar.

Əsl od gizlində qalmağı sevmir. O, diqqət və ehtiyatlı münasibət – özünə hörmət tələb edir. Məsələn, ağacın odunu aşkara çıxmağa qoymayanda, o, gizlində “yanıb qovrulur” və ... kömür olur. İçindəki odu, istisi, hərarəti qalır və bu xərclənməyən potensial onu qap-qara qaraldır. Nə ağacdən ağac olur, nə küldən kül. Onun xeyrini hamı bilir: ucuz və keyfiyyətli yanacaq! Heç kimə, heç nəyə zərər vermədən öz işini görür, amma özü də tələsir, tezəcə alışır və istəyir ki, bircə yanıb bu yarımçıq halından qurtulsun. Ömrünü, arzularını övladlarının gələcəyi üçün qurban verən qadınlar, yaxud maddi ehtiyaclar ucbatından əsl istedadını gəlirli işə dəyişən şəxslər də belədir. Öz varlığı qalır qaranlıqda, bütün potensialını başqalarına sərf edir.

Tez alışıb tez də sönən ocaqdan nə isə anlamaq çox çətindir. Niyə yandı, nə məqsədə yandı, heç özü də tam olaraq dərk eləmir, sadəcə kimlərdənsə geri qalmamaq üçün o da alışır, alovlanır. Amma bu ağır iş – içinin hərarətini bölüşmək, varlığını yandıraraq ətrafına isti vermək hər oğulun hünəri olmadığına görə, tezəcə sönür. Bu cür “od-alovlar” inqilabların, mübarizələrin qarantı olan kütlələrin aparıcı qüvvələri, kamikadzelərdir. Düzdür, partlayışlar, bombalar da tez alışır, amma gec sönür və nəticəsi faciəli olur. Amma onların da hökmü özlərində olmur, heç özləri də bilmir əsl idarə edən kimdir, həqiqi məqsəd nədir.

Odu idarə edə bilməyəndə o, yanğına, fəlakətə çevrilir. Bu halında o, nə sözdən anlayır, nə hikmətdən. Nə gözəllikdən bir anlayışı olur, nə dəyərdən. Fərq qoymadan ən nadir ağacı çör-çöpə qatıb külünü göyə sovurur; quşun da, heyvanın da, insanın da yuvasını qara qoyur. Bunlar öz ideyası,

məqsədi naminə kimliyinə fikir məhəl qoymadan minlərlə insanları güdaza verən, repressiyalar, qətlialmlar törədən tiranlar, despotlardır. Onların da anladığı yeganə şey öz qüvvəsini başqalarının üzərində sınaqdan keçirib, yoluna keçənləri ayaqlayıb keçməkdir.

Yaş odunun yanması isə bir ayrı faciədir. İstisinə qızınmırlar, tüstüsünə kor olurlar. Nə ağac kimi həyatına tam son qoyulmayan, nə odun kimi fəaliyyəti hələ başlamayanların odu da yarı-yarımçıq olur. Şəraitin, məqsədin dəyişməsi onun da taleyini dəyişə bilər. Harda nə əqidə sahibi olacağı özünə belə müəmmalı qalan, şəraitə görə “rəngini” dəyişən, amma cəmiyyətdə kifayət qədər ad-san, söz sahibi olanlar da beləcə ətrafındakılara isti yerinə tüstü bəxş edirlər. Neçə sifətinin olması heç cür bəlli olmayan, adı yaxşı, əməli yaman olan, adını dost qoyub düşməndən bəzər vuran kəslər kimi.

Od insana bənzəyirsə, deməli, onun da romantik duyğuları var, o da üsyankar və ya hüznü hallar yaşaya bilər, gah şimşək olub göylərdə çaxır, gah da şam olub əriyir. Maraqlıdır, hər ikisində od bənzər anlar keçirir: üst-də od, alt-da damla. Şimşək də yanır və yağır, şam da. Amma şimşək bunu üsyanla edir, şam səssiz-səmirsiz. Şimşək bir dəfə hayqırır, nəyə çəkir və bu nərdən hər kəs titrəyir, dəhşətə gəlir. Şam sızıldaya-sızıldaya qorxur ki, birdən pərvanəsi çox yaxın gələr. Amma əlindən bir şey gəlmir və yeganə sevdini yana-yana, göz yaşı tökə-tökə yandırır. Tələsir ki, əriyib bitsin, çox cana qıymasın. Hər ikisi dillərə dastandır: şam ağlaya-ağlaya yanır, yana-yana ağlaması ilə, şimşək bir anın içində qaranlığı parçalaması, aydınlatması, sanki qaranlığı vahiməyə salıb, əvəzində işığın ecazkarlığını göstərməkdir. Adamlar da belədir. Biri sərt siması, kəskin çıxışları ilə, bir başqası kövrək, məsum misraları ilə tanınır. Hər ikisi millətinin qayğısını çəkir, cəhalət yuxusundan oyatmağa çalışır.

Çıraqdakı şölə ancaq ilk baxışda kiçik və təhlükəsiz görünür: yağını-yanacağını verirlər o da yanır. Əslində onun piltəsini də, yağını da müəyyən həddə saxlamaq lazımdır. Çünki piltəsi artıq olanda, “dili uzananda” his edib ətrafını qap-qara eləyir. Vay o haldan ki, bu şölənin “əli” yanacaq mənbəyinin özünə çata! Partlayış, fəlakət qaçılmaz olur. Kimlərə isə muzdlı iş görən, əslində bir məmur olduğu halda özünü əhəmiyyətli şəxsiyyət hesab

edən və bu dar dünyagörüşü ilə ondan asılı olanların taleyi ilə oynayan qulluqçu kimi. Ya adamların gününü qara gətirir, ya da Allaha bəndəlik eləmir, elə hey yanacağına mənbəyinə yaxınlaşmağa çalışır.

Çırağın daha modern forması isə elektrik işığıdır. Düymə ilə yanıb-sönür. Düzdür, ruhu yoxdur, amma istisi var, hətta yandıra da bilir. Bəzən əsəbləşəndə vurub düyməni də sıradan çıxarır. Bu səbəbdən indi onu da əlindən almağa çalışırlar: nə ruhu olsun, nə istisi, elə “düyməyə” xidmət eləsin, qənaətli, etibarlı və ucuz. Belə “maneken”-vətəndaşlara hər dövlətin ehtiyacı var, istər yüksək vəzifələrdə, istər adi fəhləlikdə.

Həm çırağın, həm də elektrik işığının oxşar xüsusiyyəti öz “kökündən” ayrı düşməkləridir. Ocaqda odla odun bir-birini tamamlayır, hətta kül də bu mənzərənin ayrılmaz bir elementi olur. Çıraqda, yaxud elektrik işığında isə vəziyyət başqadır. Yəni bir var xalqın əənəsi, kökü, bir də var öz kökündən bixəbər, başqa mədəniyyətə həsəd aparıb, öz əənəsindən imtina edən cəmiyyət. Başqa sözlə desək, odun-alovun öz yerində olması az əhəmiyyətli məsələ deyil, yəni adamlar öz yerində, öz bacardığı işlə məşğul olanda xalqa, millətə bir “istisi” dəyə bilər. Öz ocağında yanan odun istisi də öz ocağınındı, külü də. Belə insanlara səbəb millət bir millət kimi özünü təsdiq edə bilər, irəli gedir, “imzalar arasında öz imzası” olur. Axı ocağın özü həm bu gün, həm sabah, həm şərait, həm də mühit deməkdir. Belə ocaq bir məktəbdir ki, onun közü ilə neçə ocaq qalamaq mümkündür. Kül isə tarix və keçmişdir. Atalarımız təsadüfən deməyiblər ki, “külü küllükdən götürürlər”. Bir ocaq özünə yer edirsə, kül salırsa, o yeri heç kim başqa niyyət üçün istifadə edə bilmir.

Bir yerdə alışıb başqa yerdə yanan, üçüncü bir yerdə də sönən biri isə heç öz “Mən”inə də deyil, özünün nisbi, ötəri istəklərinə xidmət edir. Yağı-yanacağı öz millətindən alıb gedib başqa millətin çırağını yandıran iş adamları buna gözəl nümunədir. Yəqin onlar bilsələr ki, çırağını yandırdığı o yad millət yanacağı bitən kimi onun külünü süpürüb atacaq, belə həvəslə günün günorta çağı çıraq yandırmazdılar. Yəni ona ehtiyac olmayan bir yerdə nə öz millətinin sərvətini, nə öz “mən”ini xərcləməzdi.

Nəhayət, nur haqqında! İlahi hikmətin insanda təzahürü! Müqəddəslik duyğusunu dərk edən şəxsin “mən”inin bələdçi işığı! Düzdür, nur od deyil.

Əbu Turxan da yazırdı ki, “Yandırmasa idi, atəşi daha parlaq nur zənn edərdilər”. Amma əgər söhbət varlığı təşkil edən dörd ünsürdən gedirsə, onda nurun da öz yeri, daha doğrusu zirvəsi var. Bəli, nur yandırmır, işıqlandırır, amma o, sadə bir işıq da deyil. O, hikmətin, ilahi həqiqətin, Allahın insana verdiyi mahiyyətin bir varlıq formasıdır. Onun mənbəyi ilahə aləmə bağlı olduğuna görə, bu hikmət nə tükənmir, nə də insanları yanlış yola aparmır. Belə insanlar da var. Öz ideyaları, midriklikləri ilə zaman-məkan çərçivəsi tanımayan bu şəxslər tarixdə filosof, mütəfəkkir kimi tanınırlar. Əslində, bu, bir zirvədir. Oddan, alovdan keçən, “bişən” bərkiyən düşüncənin, “Mən”in nuru. Təsəvvüf fəlsəfəsinə görə, var oluşun səbəbi və varlığının qaranlıq olan və yalnız İnsana verilən ilahi nur.

Bəli, od dörd ünsürdən biridir. Lakin belə məlum olur ki, hər insana eyni oddan pay düşməyib. Kimisi çınqıdı, kimisi kömür, kimisi yangındı, kimisi də nur.

Hava

Hava dörd ünsürdən biridir, ancaq nə onun kimyəvi tərkibi, nə atmosfer qatları, nə də ozon dəlikləri söhbətin məzmununa daxil deyil. Heç yaxın da gəlmir. Sadəcə hava – vəhdət halında olan, artıq “vətəndaşlıq” hüququ qazanmış, öz varlığını tanıtdırmış məfhumdur.

Hava azadlıqla bir bənzəyiş, assosiasiya yaradır. Sanki molekullar da burada azadlıqdadırlar: bir-birindən aralı, sərbəst dolaşırlar. Hava hara istəyir dolur, hansı formanı istəyir onu da alır. O, istər qızılı zəmi olsun, istər yamyaşıl çəmən, istərsə də xarabalıq – fərqi yoxdur, üzərindən əsib keçir. O özü yüklənmir, hansı an haradadırsa, odur, oradan xəbər verir, sonra götürdüynü harasa atıb başqa bir şeyi götürüb qaçır. Hava heç nəyi özündə saxlamır, heç nə orada dayanmır, durmur. Amma qarşısına keçən nə varsa, götürüb hara isə aparır, çatdırır. Təsadüfi deyil ki, özündə bu keyfiyyətləri daşıyan insanı da bəzən havaya bənzədirlər və bu “havalanan” insanın başqalarından üstün cəhəti yəqin ki, onun özünü azad hiss etməsidir.

Hava ünsürlər arasında ən yüngüldür. Onun ağırlığını heç kim hiss eləmir, varlığı heç kimin yerini dar eləmir. “Qonduğu” yerdə iz qoymur, on-

da da iz qoymaq olmur. Onun varlığı normal halından çıxanda hiss olunur: külək olub əsəndə, meh olub çiçəkləri titrəyəndə. Sanki onun varlığı ilə yoxluğu eynidir. Bəzən onu boşluğa da bənzədirlər. Təbii ki, bunlar fərqlidir. Onun yoxluğu saniyələr içində özünü büruzə verir. Onu nəyə isə bənzətmək çətindir. Amma madam ki, var, deməli, müqayisəsi də olmalıdır. Və onun ancaq bir bənzəri tapıldı: əlaqə.

Güclü əsib daşı-ağacı yerindən qoparmağı, sarsılmaz şeyləri uçurtmağı sel də bacarır, od da, torpaq da. Havanın bacarığı gözlə görülməyən, əllə tutulmayan şeyləri daşıya bilməsidir. Çiçəklərin ətrini, rəyihəsini havadan başqa nə ətrafa yaya bilər? Səsi havadan başqa kim uzaqlara çatdırar bilər? Rəngləri olduğu kimi, qarışdırmadan çatdırmağı, günəşin şüalarını yağışın damlları ilə görüşdürüb yeddi rəngə salmağı havadan başqa nə bacarar? Hava fiziki təsviri, maddi varlığı olmayanlara sanki varlıq verir, onları sahibindən alıb hara isə çatdırmağa kömək edir, onların hərəkətini təmin edir.

Hava həm də insanın mənəvi dünyası ilə zahiri dünyası arasında əlaqədir. Amma burada da “daşdığı”, “ötürdüyü” şeylər sözə, hərflərə sığmayanlardır. Dərin, odlu bir ah dağlar boyda dərdin narahat bir zərrəsidir, nəfəs onu ürəkdən çıxardır ki, insan bir az yüngülləşsin.

İnsan heyretlə içini çəkəndə hava həmin heyreti doldurur damarlara ki, bütün bədənə yayılsın, insan bütün varlığı ilə onu hiss ələsin: rəngi qaçsın, səsi titrəsin, əli əssin.

Təəccübdən nəfəsini içinə qısanda, hava insanın içi ilə zahiri arasındakı disbalansı gizlədir...

Bəzən nəfəsin, havanın saxladığı şey o qədər ağır olur ki, torpaq bədənə ona dözmür və onu gözlərdən süzülən damcılara çevirir, ya bir şeyirin misralarına, ya bir musiqinin sədasına, ya bir rəsmi rənglərinə “tökür”. Hava isə bütün bunları sadəcə daşıyır, çatdırır, özü isə onlara qarışmır, hiss etmir.

Havanın daşdığı ən önəmli şeylərdən biri yenə də maddi varlığı olmayan, amma maddiyyata varlıq verən bir şeydir – həyat. İstər ən uca zirvədə olsun, istər ən dərin suların dibində olsun, istərsə də yeddi qat torpağın altı olsun, hansı vasitə ilə olursa olsun, özünü ora çatdırar bilirsə, daşdığı bu əmanəti – həyatı sahibinə verir. Bu, zirvələrdə dolaşan quş da ola bilər, oke-

anlarda üzən balıq da, torpağın altından işığa can atan toxum da. Su da, torpaq da öz sakinlərini yaşatmaq üçün havanın gətirdiyi həyata möhtacdır. Hətta özündən razı, lovğa od da havanın “havasına” oynamağa məcburdur.

Hava yeganə ünsürdür ki, həm maddi dünyada var, həm ilahi. Əslində, hava bu ikisi arasında yeganə (!) “əlaqədir”. Bu “hava”nın adı ruhdur. Allah torpaq bədənə ruh üfürəndə ancaq ona həyat vermir, həm də adlar öyrədir, həm də əmanətini etibar edir.

Maddi dünyanın çərçivələrindən yorulan, boğulan insan yenə ruhu ilə fərqli bir dünyaya ucala bilir.

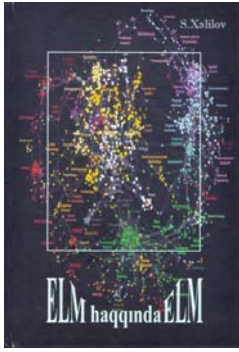
Ruh – azadlıqdır. Azadlıq isə sənə “Mən”in arasında əlaqədir. Sən – sosial varlıq olaraq “Mən”ə – ilahi varlığa çatmaq üçün azadlığın içindən keçməlisən.

Könül BÜNYADZADƏ

Azərbaycanda elmşünaslıq elmi

Səlahəddin XƏLİLOV. *Elm haqqında elm.*

(Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2011, 752 səh.)



Yüksək iqtisadi inkişaf tempi ilə seçilən bir ölkədə bu inkişafın davamlı olmasını təmin etmək üçün ən mühüm şərtlərdən biri elmin də müvafiq səviyyəyə yüksəlməsidir. Bunun üçün isə ilk növbədə elmin öz mahiyyətinin və funksiyalarının düzgün müəyyənləşdirilməsi və dövrün tələblərinə uyğun dəyərləndirilməsi lazımdır. Elmin özünüdərk səviyyəsinə qalxması, bütün başqa sahələri öyrəndiyi kimi, nəhayət, özünü də tədqiqat obyektinə çevirməsi onun yetkinlik dərəcəsindən xəbər verir. Təsadüfi deyil ki, son illərdə Azərbaycanda bu sahədə böyük bir dirçəliş duyulmaqdadır. Bu günlərdə AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Səlahəddin Xəlilovun “Elm haqqında elm” kitabı (Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2011, 752 s.) çapdan çıxmışdır. Kitabın elmi redaktoru və ön sözün müəllifi akademik Ramiz Mehdiyevdir. Ön sözdə haqlı olaraq qeyd edildiyi kimi, “Sovetlər Birliyindən ayrıldıqdan və müstəqillik əldə etdikdən sonra Azərbaycanda elmin yenidən təşkilatlanması qarşıda duran ən mühüm vəzifələrdən biridir”.

“Yenidən təşkilatlanmaq” və ya yeni təşkilati modellərdən istifadə etmək nə üçün vacibdir? Çünki iqtisadi münasibətlər sistemində baş verən dəyişikliklər istər-istəməz elmin təyinatına və funksiyalarına da təsir göstərir. Azərbaycan özünün sürətli iqtisadi inkişaf dövrünü yaşayır. Belə bir şəraitdə

elm də inkişafın ön xəttində ola bilmək üçün qabaqcıl dünya praktikası ilə yanaşı, Azərbaycanda gedən irimiqyaslı islahatları, yerli iqtisadiyyatın tələbatını və sosial sifarişləri də nəzərə almalıdır.

Bu kitab müəllifin son ildə elmlə bağlı yazdığı sayca dördüncü və məzmunca ümumiləşdirici, yekun əsəridir. Bundan öncə çap olunmuş “Azərbaycanda elm və onun təşkilati formaları”, “Elm adamları elm haqqında” və “Elmşünaslığa giriş” kitabları isə bu yekun əsər üçün bir növ hazırlıq mərhələləri hesab oluna bilər. Belə ki, adını çəkdiyimiz ilk kitabda müəllif məhz Azərbaycanda elmin vəziyyəti və qarşıda duran vəzifələrdən, “Elm adamları elm haqqında” adlandırdığı kitabda türk-islam dünyasında elmə münasibət məsələlərindən bəhs edirdisə, “Elmşünaslığa giriş” kitabında bütün dünya miqyasında elmin bir sistem kimi formalaşması tarixindən və bu sahədə aparılan tədqiqatlardan söhbət açmış, elmşünaslığın müstəqil bir fənn kimi səciyyəsinə vermişdir. Burada həmçinin müasir dünya elmşünaslığına ümumi nəzər salınmış, bu sahədə aparılan tədqiqatlar barədə müfəssəl məlumat verilmişdir. Haqqında bəhs etdiyimiz “Elm haqqında elm” kitabı isə müəllifin neçə illər ərzində elmşünaslıq sahəsində apardığı şəxsi tədqiqatlarını da əhatə edir və ensiklopedik yönlü bir kitab olmaqla yanaşı, bu sahədə sanballı monoqrafiya kimi də dəyərləndirilə bilər.

Müasir fəlsəfədə, o cümlədən Qərbin “elm fəlsəfəsi”ndə ilk növbədə elmiliyin meyarları, elmi biliyin həqiqiliyi məsələsi öz əksini tapmışdır. Bəzi tədqiqatlarda elm yalnız məntiqi-qnoseoloji aspektdə, digərlərində isə – yalnız sosial aspektdə nəzərdən keçirilir. Müəllifin fikrincə, bu, elm sisteminin çoxölçülü olmasından irəli gəlir. Elmi çoxölçülü bir sistem kimi təqdim etmək üçün müəllif onun müxtəlif aspekt və rakurslarının bir araya gətirilməsinə, ümumi metodoloji araşdırma prinsiplərindən çıxış etməyə çalışmışdır.

Elmin mahiyyətindən, funksiyalarından, metodlarından bəhs edən müəllif bu məsələləri sadəcə kənar müşahidəçinin dili ilə qələmə almır, başqa əsərlərində olduğu kimi, bu əsərində də ümumi ilə xüsusiyyətlərindən çıxış edir; dünyada gedən elmi axtarıslara qatılmaqla yanaşı, Azərbaycan elmi mühiti üçün də spesifik cəhətləri nəzərə alır, ölkəmizdə aparılan tədqiqatlara öz münasibətini bildirir.

Bəziləri müstəqil Azərbaycan dövlətində bir çox başqa sahələr kimi, elmin də tamamilə yenidən qurulmalı olduğunu düşünürlər. Amma elm varislik tələb edir. Hər şeyi yenidən başlamaq Sovet dövründə qazanılmış nailiyyətlərin üstündən xətt çəkmək və ideologiyadan imtina edərkən bunun elmə də aid olduğunu düşünmək çox böyük sadəlövlükdür.

Elm bir-iki və ya hətta beş-on ilə qurula bilməz. Onun əsasında neçə yüzillər ərzində həyata keçirilən maarifçilik işi və neçə onilliklər ərzində formalaşmış tədqiqatçılıq vərdisləri dayanır. Azərbaycanda maarifçilik işi Abbasqulu Ağa Bakıxanov və Mirzə Fətəli Axundov tərəfindən başlanmış, XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəllərində geniş vüsət almışdır. Elmi tədqiqat işlərinin təşkilatlanması isə əsasən Sovet dövründən sonra başlanmışdır. Xüsusilə Elmlər Akademiyasının yaradılması Azərbaycanda elmi tədqiqat ənənələri ilə yanaşı, elmin sosial institut kimi formalaşması sahəsində də böyük bir dönüş yaratmışdır. Azərbaycanda elm bir sıra mühüm istiqamətlər üzrə dünyanın ən qabaqcıl ölkələri sırasına yüksəlmişdir. Bax, bu mənada biz müstəqil Azərbaycana əliboş gəlməmiş, müəyyən ilkin elmi potensial və təşkilati strukturla birlikdə qədəm qoymuşuq. Məqsədimiz nəyi isə uçurub tamamilə yenidən qurmaq deyil, bu böyük ənənələri yeni dövrün tələblərinə uyğun sürətdə inkişaf etdirməkdir.

Bu günlərdə biz ulu öndər Heydər Əliyevin ad gününü qeyd edərkən onun elmlə bağlı dediyi fikirləri bir daha yada saldıq. Heydər Əliyev deyirdi: “Yaranmış elmi potensialı qorumaq, saxlamaq, ondan indi və gələcəkdə müstəqil Azərbaycanın inkişafı naminə daha səmərəli istifadə etməliyik”.

Prezident İlham Əliyev də dünyanın inkişaf etmiş ölkələri sırasına çıxmağın ən mühüm şərtlərindən biri kimi yüksək elmi potensialın vacibliyini döndə-döndə qeyd etmişdir. Onun Milli Elmlər Akademiyasının illik yığıncağında iştirakı və dərin məzmunlu çıxışı bir daha göstərdi ki, ölkəmizin inkişaf strategiyasında elmə xüsusi yer verilir. Dövlətin bu diqqət və qayğısına cavab olaraq biz elm adamları da ölkəmizdə aparılan geniş miqyaslı quruculuq işlərinə öz töhfəmizi vermək, Azərbaycan elmini müasir tələblər səviyyəsində yenidən qurmaq əzmində olduğumuzu nümayiş etdirməliyik. Lakin elm elə bir mürəkkəb sahədir ki, burada hər hansı bir islahat xüsusi diqqətlə ölçülüb-biçilməli, daha doğrusu, elmi əsaslar üzərində həyata keçirilməlidir.

İndi bütün dünyada elmin idarə olunmasından, maliyyələşməsindən tutmuş, təşkilati struktura və elmi yaradıcılığın prioritet istiqamətlərinə qədər bütün aspektlər elmi tədqiqat obyektinə çevrilmiş və bu tədqiqatlar yeni elmi sahənin – elmşünaslığın formalaşmasına gətirib çıxarmışdır. Heç şübhəsiz, biz də elm sahəsində islahatlar apararkən elmşünaslığın nailiyyətlərindən bəhrələnməliyik. Lakin təəssüf ki, bu sahə indiyədək Azərbaycanda çox az inkişaf etmişdi. Son illərə qədər elmşünaslıq xüsusi tədqiqat istiqaməti kimi formalaşmamış və bu sahə hətta Akademiyanın elmi tədqiqat problemləri və mövzuları sırasına daxil edilməmişdir.

Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyevin qarşıya qoyduğu neft kapitalını intellektual kapitala çevirmək vəzifəsinin həyata keçirilməsi ilk növbədə maarifçiliyin dirçəlişi və elmin inkişafı sayəsində mümkündür. Bunun üçün isə heç olmasa bundan sonra aparılacaq bütün islahatların elmin nəzəri əsaslara söykənməsi mühüm şərtidir. İndiyə qədər bizim elm sahəsində çalışan və elmə rəhbərlik edən adamların əlində rəsmi təlimatlardan, qanun və sərəncamlardan, əsasnamələrdən başqa bir vəsait olmamışdır. Bu isə işə yaradıcı surətdə yanaşmaq imkanlarını məhdudlaşdırır və formalizmi gücləndirirdi. Bu kitabın ortaya çıxması vəziyyəti xeyli dəyişir. Mənə elə gəlir ki, biz qabaqcıl ölkələrdə elm quruculuğu praktikasını, optimal təşkilati formaları və elmin daxili inkişaf qanunauyğunluqları ilə onun infrastrukturunu arasında əks-əlaqə sistemini mənimsədikdən sonra ölkəmizdə elmin inkişafı üçün bir növ nəzəri-fəlsəfi təməl yaranacaqdır.

Kitabı oxuduqda yaranan mühüm qənaətlərdən biri də bundan ibarətdir ki, fəlsəfi dünyagörüşü və elmi metodologiyaya yiyələnmədən, fundamental elmi tədqiqatlar sahəsində böyük uğurlar qazanmaq qeyri-mümkündür. Kitab belə bir cəhəti ilə də əlamətdardır ki, burada yalnız Qərb fəlsəfəsinə istinad olunmur və bizim üçün daha doğru olan fəlsəfi düşüncə ənənələri nəzərə alınır. Müəllifin fikrincə, elmi tədqiqat sahəsində də yeni nəticələr əldə edilməsi məlum problemlərə bir qədər fərqli nəzər sala bilməkdən asılıdır. Bizi Qərb alimlərindən fərqləndirən cəhətlər bizim yalnız çatışmazlığımız olmayıb, üstünlüyümüzə çevrilməlidir.

Qərb elmşünaslığında belə bir fikir hakimdir ki, müasir elmin, bütövlükdə müasir sivilizasiyanın yaranması məhz Avropa ilə, qərb düşüncə tərzilə

nin hansı isə xüsusiyyətləri ilə və hətta xristianlıqla bağlıdır. Professor Səlahəddin Xəlilov bu məsələnin aydınlaşdırılması üzərində xüsusi dayanaraq göstərir ki, burada yanaşmanın metodologiyası ideoloji təsir altında saxtalaşdırılmış və elm tarixindən məlum olan bir sıra önəmli faktlar məqsədyönlü surətdə nəzərə alınmamışdır. Müəllif elm tarixinin daha obyektiv mənzərəsini yaratmağa çalışmış və bu məqsədlə orta əsrlərdə islam dünyası alimlərinin xidmətini yenidən araşdırmışdır. Nəticədə elmdə müşahidə prinsipinin, yəni empirik elmin metodoloji əsaslarının heç də Qaliley və Frensis Bekon dövründə deyil, onlardan altı əsr əvvəl Əbu Reyhan Biruni dövründə formalaşdığı üzə çıxarılmışdır.

Məlum olduğu kimi, Aristotel fizikası orta əsrlərdə həm Şərqdə, həm də Qərbdə əsas kimi götürülürdü. Hətta kilsə də öz postulatlarını onun üzərində qurmuşdu və ona görə də bu təlimdən kənara çıxan hər nə varsa, inkvizisiyanın təzyiqlərinə və təqiblərinə məruz qalırdı. Yeni Dövrün ən böyük nailiyyəti elmi düşüncəni ehkamlardan xilas etmək, azad, sərbəst yaradıcılıq axtarışlarına qədəm qoymaq oldu. Və bu azad düşüncənin simvolu Qaliley hesab olunur. Əlbəttə, bu proses bir adamın işi deyildi və çoxlarının adını çəkmək olar: Kopernik, Cordan Bruno, Kepler və s. Amma bu yanaşmanı yeni fəlsəfi dünyagörüşü kimi Qaliley formulə etmişdi. Bu yeni elmi dünyagörüşünün, hansı ki, sonralar klassik elm adı ilə məşhurlaşdı, ən böyük nümayəndəsi İsaak Nyuton oldu. Ona görə də, ona bəzən Nyuton mexanikası da deyilir. Necə ki, Aristotel doktrinası mütləqləşdirilmişdi, eləcə də Nyuton mexanikası mütləq həqiqət kimi qəbul olunur və elmin bütün sonrakı inkişafı onun üzərində qurulurdu. Təsadüfi deyil ki, mexaniki determinizm ta XX əsrə qədər hakim düşüncə tərzinə çevrilmişdi. Bütün bu məsələləri Səlahəddin Xəlilov da şərh edir, amma avropasentrizm mövqeyindən deyil, ümumbəşəri dəyərlər, vahid sivilizasiya mövqeyindən.

XX əsrin əvvəllərində, bir tərəfdən Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi, digər tərəfdən də kvant mexanikasının kəşfi klassik mexanikaya ciddi düzəlişlər verilməsini, hətta tamamilə yeni elmi sistem qurulmasını tələb etdi. Qeyri-klassik elmdə əsas prinsiplər materiyanın, zaman və məkanın təbiətinə yenidən baxılmasını nəzərdə tuturdu. Yəni elm fəlsəfə qarşısında da vəzifələr qoymağa başladı. Bu dövrdə yeni elmi ideyaların izahı daha fəlsəfəsiz

mümkün deyildi. Albert Eynşteyn bu barədə belə demişdir: “Fəlsəfi ümumiləşdirmələr elmi nəticələrə əsaslanmalıdır. Amma fəlsəfə də öz növbəsində elmi fikrin sonrakı inkişafına təsir edir və müxtəlif tədqiqat istiqamətləri içərisindən hansını seçmək məsələsində yardımçı olur”.

Ümumiyyətlə, elmi tədqiqatın metod və formalarını öyrənmədən, müasir fəlsəfi dünyagörüşünə yiyələnmədən, əsl alim olmaq mümkün deyil. Ona görə də, qeyd etmək istədik ki, fəlsəfədən namizədlik minimumunun ləğv edilməsi heç də düzgün addım olmamışdır. S.Xəlilovun bu kitabında da elm ilə fəlsəfə arasında ittifaqı möhkəmləndirmək zərurətindən bəhs edilir. Məncə, bunun bir forması da magistraturada “elmi yaradıcılığın metodları” haqqında kursun keçilməsi və doktoranturada hər bir ixtisasın fəlsəfi əsaslarının öyrənilməsi və müvafiq imtahan verilməsi olmalıdır.

Kitabdan hasil olan tövsiyə və qənaətlər bununla bitmir. Müəllif elmlə bağlı problemləri həm fərdi yaradıcılıq miqyasında, həm tədqiqat qrupları, alimlərin ixtisaslar üzrə ictimai birlikləri, həm də tədqiqat institutları və mərkəzləri miqyasında araşdırır, bu kontekstdə Akademiya və universitetlərin funksiyalarından və əməkdaşlıq yollarından da bəhs edir. Akademik Rəhim Mehdiyevin dediyi kimi, “Müəllifin irəli sürdüyü ən mühüm ideyalardan biri də elm və təhsil arasında integrasiya proseslərini sürətləndirmək, ali təhsil müəssisələrində elmi yaradıcılıq atmosferi yaratmaq, Təhsil–Elm–İstehsalat zəncirinin bütün halqalarını möhkəmləndirmək zərurətinin vurğulanmaqdan ibarətdir. Bu baxımdan, məqsədi əsasən maarifçilik olan ibtidai və orta təhsil şəbəkəsindən fərqli olaraq, ali təhsil pilləsində, xüsusilə də magistraturada elmi mühitin formalaşdırılması, haqlı olaraq Akademiya ilə universitetlər arasında iş birliyinin yeni formalarının tapılması tövsiyə olunur”.

Kitabda biliklərin tarixən keçdiyi təkamül yolu, digər bilik formaları içərisində elmi biliyin xüsusi növ kimi ayrılması və təşəkkülü və nəhayət, elm sisteminin formalaşması prosesi həm epistemoloji, həm də sosial-tarixi aspektlərdə araşdırılmış, müasir elmə ancaq bilik sistemi kimi baxan təlimlərin məhdudluğu açılib göstərilmişdir. Elmin inkişaf qanunauyğunluğunu əks etdirən sosial göstəricilər təhlil edilmiş, Qərb və rus elmsünaslığında yayılmış olan naukometrik metodlara münasibət bildirilmişdir. Elmin həm vahid ümumbəşəri hadisə kimi, həm də ayrı-ayrı ölkələrdə öz nisbi müstəqil

strukturu olan lokal hadisə kimi nəzərdən keçirilməsi müəllifə elmin əyani mənzərəsini yaratmaq, bir növ xəritəsini çəkmək imkanı vermişdir.

Kitabda elmiliyin meyarı məsələsinə xüsusi diqqət verilmişdir. Belə ki, bizdə ekspertiza sistemi hələ də ictimai əsaslarla işləyir, halbuki bu məsələ elmin ən mühüm məqamlarından birini əhatə edir. Düzdür, dissertasiya işləri ilə bağlı ekspertiza ayrıca bir dövlət qurumunda – Ali Attestasiya Komissiyasında həyata keçirilir, amma elmi iş təkcə dissertasiya ilə məhdudlaşmır. Elmi tədqiqat müəssisələrinin aldığı nəticələri dəyərləndirməyin xüsusi metodları və formaları işlənib hazırlanmalıdır və “Elm haqqında elm” kitabında bu sahədə də qiymətli tövsiyələr verilmişdir.

Mən kitabda qoyulan bütün məsələlərə toxunmaq istəmirəm. Bircə onu qeyd etmək istərdim ki, həm həcmində, əhatə dairəsində, həm də qoyulan məsələlərin müxtəlifliyi ilə bərabər, tədqiqatçılıq xarakterinə görə bu kitab indiyədək Rusiyada çıxmış elmşünaslıq kitablarından xeyli zəngindir. Ələmətdar haldır ki, bütün İslam Şərqində elmşünaslıq üzrə belə fundamental bir əsər ilk dəfə məhz Azərbaycanda işıq üzü görür.

Məlum olduğu kimi, elmşünaslıq müstəqil bir elm sahəsi olaraq XX əsrin ikinci yarısında Avropada formalaşmışdır, biz isə bu işə XXI əsrin əvvəllərində başlayırıq. Hər halda bizim üçün xoşdur ki, gec başlasaq da, qısa bir müddətdə belə böyük addımlar atılmışdır. Düşünürəm ki, bundan sonrakı vəzifəmiz elmşünaslıq üzrə məktəb hazırlanması və gənc kadrların tədqiqat mövzularının da bu istiqamətdə yönəldilməsi olmalıdır. Bizcə, professor S.Xəlilovun “Elm haqqında elm” kitabı bu sahədəki bütün fəaliyyət istiqamətləri üçün möhkəm təməl hesab oluna bilər.

Akademik Mahmud Kərimov

D.Hume: İnsan təbiəti haqqında traktat

I kitab: İdrak haqqında

I hissə. İdeyalar, onların mənşəyi, tərkibi, əlaqələri, mücərrədləşməsi və s.

I Fəsil

İdeyalarımızın mənşəyi haqqında

İnsan əqlinin bütün persepsiyalarını (qavrayışlarını) bir-birindən fərqlənən iki qrupa ayırmaq olar. Bunları mən *təəssüratlar* (*impressions*) və *ideyalar* adlandıracağam. Sonuncular arasındakı fərqlər onların əqlimizi nə dərəcədə güclü heyrətləndirməsində, düşüncələrimizə və ya şüurumuza necə yol açmasındadır. Şüurumuza qarşısız alınmaz bir güclə daxil olan qavrayışları (persepsiyaları) biz təəssüratlar adlandırırıq. Təəssüratlar dedikdə mən ruhumuzda ilk məqamda yaranan bütün duyğuları, affektləri və emosiyaları (soul) nəzərdə tuturam. İdeyalar dedikdə isə mən bu təəssüratların düşüncə və mühakimələrimizdəki zəif obrazlarını nəzərdə tuturam: məsələn, görmə və lamisədən yaranan qavrayışlar və yaradacağı bilavasitə razılıq və ya narazılıq hissi istisna olmaqla bu traktatın yaratdığı bütün qavrayışlar bu qəbildəndir. Düşünürəm ki, bu fərqlərin izahı elə də çətin deyil. Hissi qavrama (*feeling*) ilə düşüncə (*thinking*) arasındakı fərqi hər kəs asanlıqla görə bilər. Ayırı-ayrı hallarda hər birinin dərəcələri bir-birinə yaxınlaşa bilsə də, bu dərəcələr arasındakı fərqlər asanlıqla sezilir. Belə ki, yuxuda, sayıqlamada, dəlilik məqamında, habelə həyəcanlı hallarda ideyalarımız təəssüratlarımıza yaxın ola bilər. Digər tərəfdən, bəzi hallarda biz zəif və sönük olan təəssürat-

larımızı ideyalarımızdan fərqləndirə bilmirik. Lakin bəzi hallardakı oxşarlıqlara baxmayaraq, onlar ümumən o qədər fərqli şeylərdir ki, hər kəs tərəddüd etmədən onları müxtəlif sütunlara aid edə və hər birinə bu fərqi göstərən xüsusi ad verə bilər¹.

Bizim təəssüratlarımızın daha bir bölgüsü də var ki, o, həm təəssüratlara, həm də ideyalara şamil olunur. Bu, hər ikisinin *sadə* və *mürəkkəb* növlərə bölgüsüdür. Sadə qavrayışlar, yəni təəssürat və ideyalar nə ayrılması, nə də fərqləndirilməsi mümkün olmayanlardır. Sadələrin əksinə olaraq, mürəkkəb qavrayışlar hissələrə bölünə bilər. Müəyyən rəng, dad və iy hansısa almada birləşən keyfiyyətləri göstərsə də, bu keyfiyyətlər fərqli keyfiyyətlərdir.

Bu bölgülərin köməyi ilə öz obyektlərimizi qaydaya salıb sistemləşdirdikdən sonra, onların keyfiyyəti və münasibətlərinə nəzər salaq. İlk olaraq mənim gözüme çarpan o faktdır ki, bizim təəssüratlarımız və ideyalarımızın güc və canlılıq dərəcəsindən başqa bütün digər xüsusi xassələri bir-birinə oxşardır. Onların bəziləri bir növ digərlərinin inikasıdır. Aydın olur ki, bizim şüurumuzun bütün qavrayışları ikiqatdır, yəni həm təəssüratlar, həm də ideyalar keyfiyyətində göz önünə gəlir. Mən gözümlü yumanda və öz otağım haqqında düşünəndə, mənim yaratdığım ideyalar əvvəllər yaşadığım təəssüratların dəqiq nümayəndələri (*representations*) olur. Birində bir özəllik varsa, o birilərində də bu olmuş olur. Digər qavrayışlarımda da mən oxşarlıq və nümayəndəlik münasibətini görürəm. Görünür, ideya və təəssüratlar həmişə bir-birinə uyğun olur. Bu dəqiqə mənim diqqətimi çəkən məhz bu haldır.

Lakin diqqətlə nəzərdən keçirdikdə mənə aydın olur ki, ilkin görünüş məni çox uzaqlara aparmış və mən bizim bütün ideyalarımızın və təəssüratlarımızın bir-birinə oxşar olduğunu bəyan edən ümumi müddəanı məhdudlaşdırmaq üçün təəssüratların sadə və mürəkkəb növlərə bölgüsündən yarar-

¹ Ümid edirəm ki, burada *təəssürat* və *ideya* terminlərini fərqli mənalarda işlətməyə mənə icazə verərlər. Bəlkə də mən *ideya* sözünə ondan Lokkun uzaqlaşdırdığı ilkin mənasını qaytarmış oluram. Lokk bu terminlə bizim qavrayışlarımızın hamısını ifadə edirdi; qeyd etmək istəyirəm ki, *təəssürat* dedikdə mən ruhumuzda canlı təəssüratların yaranması üsulunu deyil, müstəsna olaraq bu təəssüratların özünü nəzərdə tuturam.

lanmaq məcburiyyətindəyəm. Mən görürəm ki, bizdəki mürəkkəb ideyaların əksərinin müvafiq təəssüratları olmur, əksər təəssüratların da ideyalarda dəqiq surəti alınmır. Mən heç vaxt görmədiyim bir şəhəri – qızıl körpüləri və yaqut divarları olan Yeni Yerusəlim şəhərini təsəvvür etmək istəyirəm. Mən Parisi görmüşəm, lakin bu şəhərin bütün küçə və evlərini gerçək və dəqiq nisbətdə təqdim edəcək ideyasını yarada biləcəyimi söyləyə bilərəmmi?

Beləliklə, mən düşünürəm ki, bizim mürəkkəb təəssürat və ideyalarımız arasındakı böyük oxşarlığa baxmayaraq, onların bir-birinin dəqiq surəti olması şərtsiz həqiqət deyildir. Sadə təəssüratlarımıza gəlinə, dəqiq araşdırmadan sonra mən bu qənaətə gəlirəm ki, bu halda göstərdiyimiz qayda istisnasız tətbiq edilə bilər. Hər sadə ideyaya ona oxşar sadə təəssürat, hər sadə təəssürata isə – müvafiq ideya cavab verir. Bizim qaranlıqda yaratdığımız qırmızı rəng ideyası və günəş işığında bizim gözümüzü qamaşdıran təəssürat təbiətcə yox, yalnız dərəcəyə görə fərqlənirlər. Dediklərimizi ideya və təəssüratlarımızı ətraflı sadalamaqla sübut edə bilmərik. İstənilən sayda ideya və təəssüratlarımızı yoxlamaqla biz buna əmin ola bilirik. Əgər kimsə bu oxşarlığın ideya və təəssüratlarımızın hamısına aid olduğunu inkar etmək istəsə, onda mənim ondan müvafiq ideyası olmayan sadə təəssüratı və ya müvafiq təəssüratı olmayan sadə ideyanı göstərməyi xahiş etməkdən başqa yol qalmır. Əgər o, bunu edə bilməsə (zatən o, bunu edə bilməyəcək), onda biz onun susmasından və müşahidələrimiz əsasında öz mühakimələrimizi yürütmək imkanı əldə etmiş olacağıq.

Beləliklə, biz öyrəndik ki, bütün sadə ideya və təəssüratlar bir-birinə oxşayır və mürəkkəb ideya və təəssüratlar sadələrdən yaranır. Qavrayışın bu iki növü tam bir-birinə uyğundur. Bu əlaqəni aşkar etdikdən sonra mən qavrayışların bəzi digər keyfiyyətlərini də üzə çıxarmaq istəyirəm. Təəssüratların və ideyaların mövcudluğunu, onların hansının səbəb, hansının isə nəticə olduğunu müəyyən edək.

Bizim traktatımızın predmetini də elə bu məsələnin hərtərəfli araşdırılması təşkil edir. Buna görə də, biz burada belə bir ümumi müddəanı göstərməklə kifayətlənəcəyik ki, bütün sadə ideyalarımız ilk olaraq onlara uyğun olan və onların dəqiqliklə təmsil etdikləri (*represent*) sadə təsəvvürlərdən yaranır.

Bu müddəanı sübut etmək üçün mən tez-tez rast gəldiyimiz və çox inandırıcı olan iki hadisəni misal gətirmək istərdim. Yeni araşdırmadan sonra mən bir daha əmin oluram ki, hər bir sadə təəssürat müvafiq ideya ilə, hər bir sadə ideya isə müvafiq təəssüratla müşayiət olunur. Oxşar qavrayışların bu cür daimi birləşməsindən mən belə bir qənaətə gəlirəm ki, müvafiq ideya və təəssüratlar arasında güclü əlaqə var və birinin olması digərlərinin olmasına əhəmiyyətli təsir göstərir. Sonsuz sayda misallarla sübut olunan bu birləşmələr heç də təsadüfi olmayıb, təəssüratlarımızın ideyalardan, ideyalarımızın isə təəssüratlarımızdan asılı olduğunu açıq-aşkar sübut edir. Hansının digərindən asılı olduğunu üzə çıxarmaq üçün mən onların ilk yaranışı qaydasını nəzərdən keçirib daimi təcrübədən bu qənaətə gəlirəm ki, sadə təəssüratlar həmişə müvafiq ideyalardan əvvəl yaranır. Uşağa qırmızı və ya çəhrayı rəng ideyasını, şirin və ya acı dad ideyasını vermək üçün mən onda ideyaları oyatmaqla təəssüratları yaratmağa cəhd etmirəm. Mən ona obyektləri təklif edirəm və ya, başqa sözlə, ona bu təəssüratları çatdırıram. Əmələ gələndə bizim ideyalarımız onlara müvafiq olan təəssüratları yaratmır; rəng və ya hansısa bir duyğu haqqında sadəcə fikirləşməklə onları nə qavraya, nə də duya bilərik. Digər tərəfdən, məlum olur ki, hər hansı bir mənəvi və ya cismani təəssürat həmişə oxşar ideya ilə müşayiət olunur ki, bu ideya təəssüratdan yalnız güc və canlılıq dərəcəsinə görə fərqlənir. Bizim oxşar qavrayışlarımızın daimi birləşməsi onlardan birinin digərlərinin səbəbi olduğunu sübut edirsə, təəssüratların birinciliyi onu sübut edir ki, ideyalarımızın səbəbi təəssüratlarımızdır.

Deyilənləri sübut etmək üçün başqa bir inandırıcı faktı gətirim: hansısa bir təsadüfdən bizim bu və ya digər təəssüratları doğuran qabiliyyətlərimiz hansısa maneələrlə rastlaşarsa, məsələn, kimsə kor və ya kar doğularsa, nəinki təəssüratlar, həmçinin müvafiq ideyalar da itirilir və əqldə onların heç birinin izi yaranmır. Əgər biz gerçəklikdə heç vaxt ananasın dadına baxmamışıqsa, onda onun dadı haqqında dəqiq ideyanı da yarada bilmərik.

Lakin buna zidd olan bir hadisənin köməyi ilə ideyanın müvafiq təəssüratlardan əvvəl gələ bilməsinin mümkünlüyünü sübut edə bilərik. Düşünürəm ki, göz və eşitmə orqanları vasitəsilə daxil olan bəzi açıq-aydın fərqlənən rəng və səs ideyaları bir-birinə bənzəsələr də, onlar əslində fərqlənirlər.

Əgər müxtəlif rənglər barəsində bunu deyə biliriksə, onda eyni rəngin müxtəlif çalarları haqqında bunu söyləyə bilərik ki, hər bir çalar bir-birindən fərqlənən və bir-birindən asılı olmayan ideyanı doğurur. Əgər bunu inkar etsək, onda çalarları tədricən qradasiya etməklə, bir rəngi onun əksi olan başqa bir rəngə çevirmək olar.

Əgər siz aralıq rənglərin müxtəlif olduğunu etiraf etməsəniz, onda özünü də təkzib etmədən ifratların eyniyyət təşkil etdiyini inkar edə bilməzsiniz. Fərz edək ki, kimsə 30 il ərzində öz görmə orqanından istifadə etməklə heç vaxt rastlaşmadığı mavi rəngin bir çalarından başqa bütün rənglərlə yaxşı tanış ola bilmişdir. Əgər bir çaları istisna etməklə bu rəngin bütün müxtəlif çalarları ən tündündən başlayaraq ən açıq çalarlarına qədər insana tədricən göstərilərsə, onda o, çaların çatışmadığı boş yeri görəcək və hiss edəcəkdir ki, bu yerdə bir-birinə yaxın rənglər arasındakı fərq yerdə qalanlarındakından daha böyükdür. İndi mən soruşuram: insan öz xəyalında bu boş yeri doldura bilərmi; o, heç vaxt hiss orqanları ilə duymadığı xüsusi bir çaların ideyasını yarada bilərmi? Məncə, insanın bunu etmək iqtidarında olmadığını düşünən çox az insan tapılar. Bu isə onu sübut edir ki, sadə ideyalar heç də həmişə müvafiq təəssüratlardan alınmır; əslində gətirilən misal müstəsna və bir növ yeganə hal olduğuna görə, ümumi prinsipimizi dəyişməyə elə bir ciddi əsas yoxdur.

Lakin bununla belə təəssüratların ideyalara münasibətdə birinciliyi prinsipinin daha bir məhdudiyyəti ondadır ki, ideyalarımız təəssüratlarımızın obrazları olduğuna görə biz birincilərin obrazları olan ikinci ideyaları yarada bilərik ki, bu da ideyalar haqqında mühakimələrimizdən bəlli olur. Əslində bu, istisnadan çox, qaydaya bir izahdır. İdeyalar öz xüsusi obrazlarını yeni ideyalarda yaradır, amma ideyalar ilk olaraq təəssüratlardan alındığına görə, bütün sadə ideyalarımızın dolayısı və ya birbaşa müvafiq təəssüratlardan alındığı həqiqət olaraq qalır.

Beləliklə, mənim insan təbiəti haqqında müəyyən etdiyim ilk prinsip budur. Sadə görünüşünə görə biz ona etinasızlıq etməməliyik, çünki təəssüratlarımızın, yoxsa ideyalarımızın birinci olması çoxlu səs-küyə səbəb olmuş digər məsələyə – fitri ideyalar varmı, yoxsa bütün ideyalar duyğu və refleksiyadan alınır – məsələsi ilə eyniyyət təşkil edir. Uzunluq və rəng ideya-

larının anadan gəlmə olmadığını sübut etmək üçün filosoflar o fakta işarə edirlər ki, bu ideyalarımızı bizdə hisslər yaradır. Affekt və istəklərimizin anadangəlmə olmadığını sübut etmək üçün isə onlar bu emosiyalar haqqında məlumatı əvvəlcə daxili təcrübə yolu ilə aldığımızı qeyd edirlər. Lakin bu arqumentləri diqqətlə nəzərdən keçirsək, onda məlum olar ki, onlar haqqında başqa, nisbətən daha canlı qavrayışlar məlumat verir. İdeyalar bu təəssüratlardan alınır və onları təmsil edir (*represent*). Ümid edirəm ki, sualın düzgün formulə edilməsi onunla bağlı bütün mübahisələrə son qoyar və mühakimələrimizdə biz bu prinsipdən faydalana bilərik.

II Fəsil

Predmetin bölgüsü

Nadir istisnalar olmaqla sadə təəssüratlarımız müvafiq ideyalardan əvvəl gəldiyinə görə, metod tələb edir ki, ideyalarımızdan əvvəl təəssüratlarımızı araşdıraq. Təəssüratları iki yerə ayırmaq olar: *duyğu* təxəyyülü və *refleksiya* təxəyyülü. Birinci növdən olan təəssüratlar ilk əvvəl ruhda naməlum səbəblərdən yaranır. İkinci növ təəssüratlar əsasən bizim ideyalarımızdan alınır, özü də bu, aşağıdakı qaydada baş verir. Əvvəlcə hansısa təxəyyül hisslərimizə təsir edir və bizi soyuq və ya istiliyi, aclıq və ya toxluğu, həzz və ya iztirabı duymağa vadar edir. Əql bu təəssüratın surətini çıxarır. Təəssüratlar kəsildikdən sonra da qalmaqda olan bu surəti biz ideyalar adlandırırıq. Bu həzz və ya iztirab ruha qayıtdıqdan sonra istək və nifrət, ümid və qorxu kimi yeni təəssüratlar yaradır. Refleksiyadan alındığına görə bu təəssüratları refleksiya təəssüratları adlandırmaq olar. Hafizə və təxəyyül yenə də bu təəssüratların surətini çıxarır və onlar ideyaya çevrilirlər. Bəlkə də onlar da öz növbəsində başqa təəssürat və ya ideyalara başlanğıc verəcəklər. Beləliklə, refleksiya təəssüratları yalnız onlara müvafiq olan ideyalardan əvvəl gəlir, özləri isə duyğu ideyalarının ardınca gəlməklə onlardan alınır. Bizim duyğularımızı araşdırmaq vəzifəsi əxlaqı öyrənənlərdən daha çox anatom və təbiət elmləri nümayəndələrinin üzərinə düşür. Buna görə də, biz bunu etməyəcəyik. Bizim diqqətimizi çəkən refleksiya təəssüratları, yəni affektlər, istəklər və emosiyalar əsasən ideyalardan yarandığına görə, biz ilk baxışdan təbii görünən metodun əksini tətbiq etməli olacağıq; insan ruhunun

təbiətini və prinsiplərini izah edərkən biz təəssürlərə keçid etməzdən öncə ideyalar haqqında ətraflı söhbət açmalıyıq. Bu səbəbdən də mən burada ideyalardan başlayıram.

III Fəsil

Hafizə və təxəyyül ideyaları haqqında

Təcrübədən bizə məlum olur ki, bütün təəssürlər şüurumuzla qavranıldıqdan sonra onda yenidən ideya kimi yaranır; bu isə iki yolla mümkündür: ya təəssürat yenidən yaranarkən özünün əvvəlki canlılıq dərəcəsini əsasən saxlayır və təəssüratla ideya arasında nə isə aralıq bir şey kəsb edir, ya da ki, bu canlılığını tamamilə itirib mükəmməl ideyaya çevrilir. O qabiliyyət ki, onun köməyi ilə biz öz təəssüratlarımızı birinci yolla təkrarlayırıq, *hafizə*, digəri – *təxəyyül* adlanır. İlk baxışdan bəlli olur ki, hafizə ideyaları təxəyyül ideyalarından daha canlı və güclüdür və birinci qabiliyyətin öz obyektlərini təsvir etdiyi rənglər ikincinin istifadə etdiyi boyalardan daha aydındır. Hansısa keçmiş hadisəni xatırlayanda, onun ideyası zorla şüura daxil olur, halbuki bir şeyi xəyal edəndə qavrayış sönük və zəif olur və şüur onu uzun müddət dəyişməz şəkildə saxlaya bilmir. Beləliklə, bu ideyalar növü arasında əsaslı fərqlər var. Bu məsələ üzərində biz aşağıda dayanacağıq.

İdeyaların bu iki növü arasında başqa bir fərq də var. Həm hafizə, həm də təxəyyül ideyalarından, yəni həm canlı, həm də zəif ideyalardan əvvəl müvafiq təəssürlər yaranmasa, bu təəssürlər onlara yol açmasa, bu ideyalar şüurda yaranmaz. Buna baxmayaraq ilkin təəssürlərin qaydası və forması təxəyyülə təsir etmir, halbuki hafizənin bu mənada imkanları müəyyən dərəcədə məhduddur və o, hər hansı bir dəyişiklik edə bilmir.

Heç şübhəsiz ki, hafizə onda saxlanmış obyektlərin ilkin formasını saxlayır və xatırlama zamanı bu formadan kənara çıxmalar bu qabiliyyətin hansısa çatışmazlığı və ya qeyri-mükəmməlliyindən irəli gəlir. Əlbəttə, bir hadisənin əslində digərinin ardınca gəlməsinə baxmayaraq, tarixşünas söhbəti rahat aparmaq üçün bunu ondan qabaq verə bilər; amma dəqiq tarixşünas bunu qeyd edəcək və, deməli, bu ideyanı yenidən öz yerinə qoyacaq. Əvvəllər tanış olduğumuz adamlar və ya yerlərin xatırlanmasına gəlinə, burada da vəziyyət eynilədir. Hafizənin fəaliyyətində (*exercise*) əsas məsələ

sadə ideyaların özü yox, onların qaydası və yerləşməsidir. Ümumiyyətlə bu prinsipi sübut edən o qədər faktlar var ki, biz bu məsələ üzərində dayanmağa ehtiyac duymuruq.

Təxəyyülün öz ideyalarının yerlərini dəyişdirməkdə və dəyişməkdə sərbəst olmasını vurğulayan ikinci prinsipi nəzərdən keçirəndə də hər şey açıq-aşkar təsdiqlənir. Poema və nağıllarda rastlaşdığımız uydurmalar bu sərbəstliyin olmasını əyani şəkildə sübut edir: qanadlı atlardan, ağzından od püskürən əjdahalardan və nəhəng divlərdən bəhs edən bu əsərlərdə təbiət tamamilə təhrif olunur. Nəzərə alaq ki, bizim bütün ideyalarımızın surəti təəssüratlarımızdan çıxarılmışdır və elə iki təəssürat yoxdur ki, onları aralamaq mümkün olmasın. Belə olduqda, təxəyyülün bu azadlığı bizə elə də qərribə görünməyəcək. Hələ mən onu demirəm ki, bu azadlıq ideyaların sadə və mürəkkəb növlərə bölgüsünün nəticəsidir. Təxəyyül bu ideyalar arasındakı fərqi görəndə, onları asanlıqla ayıra bilir.

IV Fəsil

İdeyaların əlaqəsi və ya assosiasiyası haqqında

Təxəyyül sadə ideyaları ayıra və sonra da istənilən formada birləşdirə bildiyinə görə, bu qabiliyyətin əməliyyatlarından sərbəst heç nə ola bilməz. Lakin qabiliyyəti həmişə və hər yerdə özü ilə uzlaşdırmalı olduğu bəzi ümumi prinsiplər idarə edir. Əgər ideyalar tamamilə pərakəndə və bir-biri ilə əlaqəsiz olsaydılar, onlar yalnız təsadüfən birləşə bilərdilər; ideyalar arasında birləşdirici bir başlanğıc, bir ideyadan təbii olaraq digərinin törəməsinə səbəb olan hansısa bir assosiativ keyfiyyət olmasaydı, sadə ideyalar mütəmadi olaraq ümumi ideyalara birləşə bilməzdilər (adətdə olduğu kimi). İdeyaları birləşdirən bu prinsipi qırılmaz bir əlaqə kimi qiymətləndirmək olmaz, çünki, artıq qeyd etdiyimiz kimi, təxəyyül üçün belə bir əlaqə yoxdur. “Bu prinsipin köməyi olmadan əql iki ideyanı birləşdirə bilməz”, – demək də düzgün deyil, çünki göstərilən bu qabiliyyətdən başqa ikinci bu dərəcədə ixtiyari, sərbəst qabiliyyət yoxdur. Biz bu prinsipi adətən üstünlük təşkil edən və müxtəlif dillərin bir-birinə son dərəcədə uyğun gəlməsinin səbəbi olan mülayim təsirli bir qüvvə (*gentle*) kimi nəzərdən keçirməliyik: təbiət sanki hər dilə daha çox birləşmək zorunda olan sadə ideyaları işarə edir. Bu

assosiasianın yarandığı və əqlə göstərilən yolla sadə ideyadan mürəkkəbə keçməkdə köməklik edən belə keyfiyyətlərin üç növü var: *oxşarlıq, zaman və ya məkanda yanaşı mövcudluq, səbəb və təsir*.

Düşünürəm ki, bütün bu keyfiyyətlərin ideyalar assosiasiyasını yaratdığını sübut etməyə ehtiyac yoxdur. Aydındır ki, düşüncəmizdə ideyalarımız daima bir-birini əvəz edəndə təxəyyülümüz bir ideyadan ona bənzər hər hansı bir digər ideyaya keçid edir və elə bu keyfiyyət də təxəyyül üçün yetərli əlaqələndirici başlanğıc və assosiasiya kəsb edir. Eynilə aydındır ki, duyğular öz obyektlərini dəyişəndə bunu məlum qaydaya əsasən etdikləri və bu obyektləri bir-biri ilə əlaqədə qavradıqları kimi, vərdiş etdiyinə görə *təxəyyül* də bu cür düşüncə tərzini əldə edib öz obyektlərini təsəvvür edərkən zaman və məkanda ora-bura qaçmalıdır. Səbəb və təsir münasibətlərinin yaratdığı əlaqəyə gəlincə, biz aşağıda onu hərtərəfli araşdıracağıq. Buna görə də, burada onu qeyd etməklə kifayətlənək ki, təxəyyüldə *səbəb* və *təsir* münasibətindən daha güclü əlaqəni yarada bilən və bir ideyanı asanlıqla digərini yaratmağa vadar edən başqa münasibət yoxdur.

Bu münasibətlərin əhatə etdiyi bütün sahəni dərk etmək üçün biz nəzərə almalıyıq ki, təxəyyüldə iki obyekt bir-birilə əlaqələndirən bir obyektin digərinə bilavasitə oxşarlığı, yaxınlığı və ya birinin digərinin bilavasitə səbəbi olması deyil. Onları bir-biri ilə bağlayan həmçinin, onların arasında yerləşən, onların hər ikisinə bu münasibətlərdən birində olan üçüncü bir obyektidir. Bu münasibət çox uzaqlara gedə bilər, lakin qeyd etmək lazımdır ki, obyektlər bir-birindən çox uzaq olanda bu münasibət əhəmiyyətli dərəcədə zəifləyir. Uzaq qohumlar bir-biri ilə *səbəbiyyət* əlaqələrindədir, lakin onlar qardaşlar kimi və ya valideyn-övlad kimi bir-biri ilə sıx bağlı deyildirlər. O da qeyd olunmalıdır ki, qan qohumluğu səbəb-təsir münasibətinə əsaslanır və bu şəxslərə aid olan əlaqələndirici səbəblərin sayından asılı olaraq yaxın və ya uzaq sayılır.

Yuxarıda göstərdiyimiz üç münasibət arasında ən geniş *səbəbiyyət* münasibətidir. Əgər bir obyekt başqasının mövcudluğunun səbəbidirsə və ya biri ikincinin hərəkətinin səbəbidirsə, onda iki obyekt bir-biri ilə bu cür münasibətlərdə olmuş olur. Bu təsir və ya hərəkət sadəcə məlum nöqtədən nəzərdən qiymətləndirilən obyektin özü olduğuna və müxtəlif hallarında da

obyekt özü olaraq qaldığına görə obyektlərin bir-birinə bu cür təsirlərinin təxəyyüldə necə əlaqələndiyini təsəvvür etmək çətin deyil.

Daha dərinə gedəndə məlum olur ki, obyektlər bir-biri ilə səbəb-təsir əlaqələrində təkcə birinin digərini hərəkətə gətirdiyi və ya işə saldığı halda deyil, həm də bu birinin həm onu, həm də bunu doğurmaq iqtidarında olduğu halda olurlar. Cəmiyyətdə insanlara bir-birinə təsir etməkdə və bir-birini idarəçilik və tabeçilik telləri ilə bağlamaqda yardımçı olan fayda və öhdəliklərə əsaslanan bütün münasibətlərin mənbəyi elə məhz bundadır. Kimin ki, zorla və ya razılıq əsasında tutduğu vəzifəyə görə bəzi hallarda nökr adlandırdığımız başqa birisinin hərəkətlərini idarə etmək hüququ var, biz onu ağa adlandırırıq. Hakim o kəsdir ki, bütün mübahisəli hallarda öz fikrini bildirməklə nəyi isə cəmiyyətin bu və ya digər üzvünün mülkiyyət hüququ kimi təsbit edə bilər. Hansısa bir şəxsin hansısa səlahiyyətləri olanda, bu səlahiyyətləri həyata keçirmək üçün iradə nümayiş etdirmək lazım gəlir. Bu isə bütün bu kimi hallarda mümkün, bəzi hallarda isə ehtimal olunur. Tabeçilikdə olanın itaət etməsinin müdiri xoş gəldiyi, ona əl verdiyi rəhbərlik-tabeçilik münasibətlərində bu, xüsusilə gözə çarpır.

Beləliklə, sadə ideyalarımızın birləşmə prinsipləri, bu ideyaları hafizədə birləşdirən qırılmaz əlaqələri təxəyyüldə əvəz edən prinsipləri belədir. Biz burada cazibə növü ilə üzləşmiş oluruq. Əqli dünyada onun təsirləri təbiətdəki qədər qeyri-adidir və hər ikisində müxtəlif formalarda təzahür edir. Bu cazibənin təsirləri həmişə açıq-aşkar olur, onların səbəblərinə gəlincə, əsasən naməlum olan bu səbəbləri insan təbiətinin ilkin keyfiyyətləri ilə izah etmək olar ki, mən bu izahı vermək iddiasında deyiləm. Həqiqi filosof səbəbləri araşdırmağa həddindən artıq meyilli olmamalıdır; kifayət qədər təcürbələrin köməyi ilə bu və ya digər doktrinanı müəyyən edən filosof sonrakı araşdırmalarının qaranlıq və qeyri-müəyyən mühakimələrə apardığını görərsə, bununla kifayətlənməlidir. O, tədqiqatında öz prinsipinin səbəblərini yox, təsirlərini araşdırmaq məqsədini güdsə, daha yaxşı olar.

İdeyaların bu birləşməsi və ya assosiasiyasının təsirləri arasında bizim düşüncə və mülahizələrimizin adi predmeti olan və adətən sadə ideyalarımızın birləşməsi prinsiplərindən birinin əsasında yaranan mürəkkəb ideyalar diqqəti xüsusilə çəkir. Bu mürəkkəb ideyaları *münasibət, modus və substan-*

siyalara ayırmaq olar. Bizim fəlsəfənin əsas hissəsi hesab etdiyimiz bu predmetə son qoymazdan öncə qısa olaraq ardıcılıqla mürəkkəb ideyaların göstərilən bütün növlərinə nəzər salaq və buna ümumi və xüsusi ideyalarla bağlı bəzi əlavələrimizi edək.

V Fəsil

Münasibətlər haqqında

“Münasibət” sözü adətən iki fərqli mənada işlənir: iki (özü də birinin təbii olaraq digərini doğurduğu) ideyanı təxəyyüldə birləşdirən keyfiyyət mənasında və təxəyyüldə həttə ixtiyari belə birləşən iki ideyanı müqayisə etməli olduğumuz xüsusi hallar mənasında. Adi, gündəlik nitqdə *münasibət* sözü adətən birinci mənada işlənir. Yalnız fəlsəfədə biz bu sözün mənasını genişləndirir və bu sözlə əlaqələndirici prinsip olmasa belə, istənilən müqayisə predmetini ifadə edirik. Belə ki, məsafəni filosoflar həqiqi münasibət hesab edirlər, çünki biz onun haqqında ideyanı obyektləri müqayisə etməklə əldə edirik. Amma adətən biz deyirik: *filan və filan şeylərdən başqa heç nə bir-birindən daha uzaqda ola bilməz, heç nə bir-birinə daha kiçik münasibətdə ola bilməz*.

Obyektlərin müqayisəsini mümkün edən və *fəlsəfi* münasibət ideyasının yaranmasında köməklik edən bütün bu keyfiyyətləri sadalamaq bəlkə də həll olunmaz bir məsələdir. Amma diqqətlə bu keyfiyyətlərə nəzər salsaq, onda görürük ki, onları istənilən fəlsəfi münasibətin mənbəyi olan yeddi ümumi bölməyə ayırmaq olar.

1. Onlardan biri *oxşarlıqdır*. Bu elə bir münasibətdir ki, onsuz heç bir fəlsəfi münasibət mövcud ola bilməz, çünki yalnız aralarında hər hansı bir oxşarlıq olan obyektləri müqayisə etmək olar. Oxşarlıq istənilən fəlsəfi münasibət üçün zəruri olsa da, bu hələ o demək deyil ki, o həmişə ideyaların əlaqə və ya assosiasiyasını yaradır. Hər hansı bir keyfiyyət çoxlu sayda obyektlərə xas olanda, o, əqli bu obyektlərin heç birinə aparmır, amma təxəyyülə dərhal həddindən artıq böyük seçim təqdim etməklə ona hansısa bir obyektin üzərində dayanmağa imkan vermir.

2. Münasibətin ikinci növü *eyniyyətdir*. Şəxsi eyniyyətin təbiətini və əsaslarını araşdırmadan (*bu məsələyə aşağıda müvafiq yer ayrılacaqdır*)

mən bu münasibəti özünün hərfi mənasında sabit və dəyişməz obyektlərə şamil olunan bir münasibət kimi nəzərdən keçirirəm. Eyniyyət mövcudluğu üçün sürəklilik səciyyəvi olan hər bir varlığa xas olduğundan münasibətin bu növü ən ümumi münasibətdir.

3. Eyniyyətdən sonra həcminə görə çox geniş olan ikinci münasibət uzaq, qonşu, üstdə, altda, əvvəl, sonra və s. kimi saysız-hesabsız müqayisələrin mənbəyi olan *məkan* və *zaman* münasibətidir.

4. *Kəmiyyət* və ya *sayla* əlaqədar olan bütün obyektləri bu baxımdan müqayisə etmək olar. Münasibətlərin daha bir zəngin mənbəyi bax, budur.

5. Hansısa iki obyekt eyni keyfiyyətə malik olduqda, onların bu keyfiyyətə malik olma dərəcəsi münasibətlərin beşinci növünü təşkil edir. Belə ki, iki ağır obyektədən biri digərindən daha ağır və ya daha yüngül ola bilər. Eyni cinsdən olan rənglərin də müxtəlif çalarları olur və bu mənada onları da müqayisə etmək mümkündür.

6. Ziddiyyətlik münasibəti ilk baxışdan “*heç bir münasibət müəyyən oxşarlıq dərəcəsi olmadan mövcud ola bilməz*” qaydasından istisna kimi görünə bilər. Nəzərə alaq ki, mövcudluq və qeyri-mövcudluq ideyalarından başqa heç bir iki ideya öz-özlüyündə əks qütblər deyildirlər. Amma bu sonuncular oxşardır, çünki qeyri-mövcudluq obyektini zaman və məkandan xaric etsə də, hər ikisi obyektin hansısa bir ideyasını ehtiva edir.

7. Od və su, isti və soyuq və s. kimi səbəb və təsirləri bir-birinə zidd olan bütün digər obyektlər təcrübə əsasında əks qütblərə aid edilir. Bu səbəb və təsir münasibəti yeddinci fəlsəfi, eyni zamanda təbii münasibətdir. Bu münasibətdə ehtiva olunan oxşarlıq aşağıda araşdırılacaqdır.

Düşünərsiniz ki, sadalananlara mən fərq münasibətini də aid etməli idim. Lakin bu münasibəti mən real və ya pozitiv bir şeydən daha çox münasibətin inkarı kimi nəzərdən keçirirəm. Eyniyyətləmi, yoxsa oxşarlıqla qarşılaşdırılmasından asılı olaraq fərqi iki növünü qeyd etmək olar. Birincisi – rəqəm fərqi, ikincisi – növ fərqidir.

VI Fəsil.

Moduslar və substansiyalar haqqında

Mühakimələrinin çox hissəsini substansiya və aksidensiyanın bir-birindən fərqləri üzərində quran və bizdə onların hər ikisinin ideyasının olduğunu zənn edən filosoflardan mən çox məmnuniyyətlə soruşardım: *substansiya* ideyası duyğular təəssüratlarındanmı alınır, yoxsa refleksiya təəssüratlarından? Əgər biz onu hissələrimiz vasitəsilə alırıqsa, onda onu hansı hisslər və necə bizə çatdırır?

Əgər onu gözlərimiz vasitəsilə alırıqsa, onda o, rəng olmalı; əgər qulaqlarımız vasitəsilə – onda o, səs, yox, əgər damaqlarımız vasitəsilə alırıqsa, onda o, dad olmalıdır. Başqa hisslər barəsində də biz eyni şeyi deyə bilərik. Lakin düşünürəm ki, heç kim substansiyanın rəng, səs və ya dad olduğunu söyləməz. Beləliklə, əgər substansiya ideyası həqiqətən mövcuddursa, onda o, refleksiya təəssüratından alınmalıdır. Lakin refleksiya təəssüratları ehtiras və emosiyalardan ibarətdir ki, onlardan da heç biri substansiya ola bilməz. Deməli, ayrı-ayrı keyfiyyətlərin məcmusu ideyasından başqa bizdə heç bir başqa substansiya ideyası yoxdur və bu ideya haqqında danışarkən biz bu ideyaya heç bir başqa məna vermirik.

Həm substansiya ideyası, həm də modus ideyası təxəyyülün birləşdirəndi sadə ideyaların toplusundan başqa bir şey deyildir. Həmin ideyalara özümüzün və ya başqa adamların hafizəsində bu toplumu yada salmaqda köməklik edən xüsusi adlar verilir. Bu iki ideyanın arasındakı fərq isə onda ki, biz adətən substansiyanı yaradan xüsusi keyfiyyətləri hansısa naməlum *bir şeyə* aid edirik, çünki güman edirik ki, bu keyfiyyətlər bu şeyə aiddir. Əgər fərz etsək də ki, bu, fiksiyadır, onda ən azı ehtimal edirik ki, bu keyfiyyətləri bir-biri ilə yaxınlıq və səbəbiyyət əlaqələri bağlayır. Bunun nəticəsidir ki, istənilən yeni sadə keyfiyyətlə yerdə qalanlar arasında bu kimi əlaqəni görən kimi biz dərhal onu sonuncuların sırasına aid edirik, baxmayaraq ki, o, bu substansiya haqqında ilkin təsəvvürlərdə yox idi. Belə ki, bizim qızıl haqqında ideyamız əvvəlcə sarı rəngi, çəkini, döyülməsini, ərime qabiliyyətini ehtiva edə bilir. Lakin biləndə ki, qızıl *aqua regia*¹-də həll olur, biz bu keyfiyyəti yerdə qalanlarına qoşub hesab edirik ki, onun ideyası elə əzəl-

¹ Çar arağı

dən mürəkkəb ideyanın bir hissəsi olmuş və bu keyfiyyət də substansiyaya məxsusdur. Mürəkkəb ideyanın başlıca hissəsi kimi nəzərdən keçirdiyimiz birləşmə prinsipi göz önündə birinci olan digər keyfiyyətlərə yol açdığı kimi, sonralar bizə rast gələn və bu prinsipə ehtiva olunan istənilən keyfiyyət üçün də yol açır.

Moduslarda vəziyyət bu cür deyildir ki, bu da onların təbiətindən irəli gəlir. Ya modusları yaradan sadə ideyalar bir-biri ilə yaxınlıq və səbəbiyyət əlaqələrində olmayan və müxtəlif predmetlərdə səpələnmiş keyfiyyət kəsb edirlər, ya da, bitişikdirlərsə, birləşmə prinsipi mürəkkəb ideyanın əsası kimi nəzərdən keçirilmir. Rəqs ideyası birinci qəbildən olan moduslara misaldirsə, gözəllik ideyası ikinciye misaldır. Buradan bu kimi mürəkkəb ideyaların öz tərkibinə modusun fərqləndirici adını dəyişmədən hansısa yeni ideyaları daxil edə bilməməsinin səbəbi aydın olur.

VII Fəsil

Mücərrəd ideyalar haqqında

Mücərrəd və ya ümumi ideyalar barəsində aşağıdakı çox mühüm bir məsələ qaldırılmışdır: əqldə təsəvvür edilərkən onlar ümumi, yoxsa xüsusi ideya kimi çıxış edir? Bir tanınmış filosof (Berkli) bu məsələ ilə bağlı hamılıqla qəbul edilmiş fikri təkzib edərək qeyd edirdi ki, bütün ümumi ideyalar onlara daha geniş məna verən və lazım olanda ona oxşayan digər fərdi ideyaları xatırlamağa vadar edən hansısa bir terminə birləşdirilmiş xüsusi ideyadan başqa bir şey deyildirlər. Bu müddəanı elmlərdə son illər edilmiş kəşflərdən ən böyüyü kimi qiymətləndirdiyimə görə, hər hansı bir mübahisədən kənar etmək xatirinə burada onu bəzi arqumentlərlə əsaslandırmaq istəyirəm.

Aydındır ki, ideyaları yaradanda biz hər hansı bir kəmiyyət və keyfiyyət dərəcəsindən fikrən ayrılırıq; o da aydın olur ki, sürəkliliyində, davamlılığında və digər xassələrində cüzi dəyişikliklər baş versə də, obyekt bu və ya digər növə məxsus olaraq qalır. Buna görə də belə bir fikrə gəlmək olar ki, filosofları düşündürən mücərrəd ideyaların təbiəti məsələsi sadə dilemmanın köməyi ilə həll olunur. Mücərrəd insan ideyası hər ölçüdə olan, bütün mümkün keyfiyyətlərə malik olan insanları təmsil (*represents*) edir. Lakin o bunu

yalnız o halda edə bilər ki, birbaşa bütün mümkün ölçüləri və bütün mümkün keyfiyyətləri təmsil etsin və ya ayrılıqda heç birini təmsil etməsin. Əqlin qabiliyyətlərinin sonsuz olduğunu vurğulayan birinci müddəanı onu müdafiə etmək absurd olardı deyə, adətən qərar ikinci müddəanın xeyrinə verilir; nəzərdə tutulurdu ki, bizim mücərrəd ideyalarımızda hansısa kəmiyyət və ya keyfiyyət dərəcəsi yoxdur. Mən isə, birincisi, dərəcələri haqqında dəqiq təsəvvürlər (*notion*) yaratmadan bu və ya digər keyfiyyət və ya kəmiyyəti təsəvvür etməyin (*conceive*) mümkünsüzlüyünü sübut etməklə, ikincisi, əqlin qabiliyyətinin sonlu olmasına baxmayaraq, bununla belə kəmiyyətin və keyfiyyətin bütün mümkün dərəcələri haqqında təsəvvürlər yarada biləcəyimizi göstərməklə bu qənaətin yanlış olduğunu açıqlamağa çalışacağam.

Əvvəlcə birinci müddəadan başlayaq. O, aşağıdakı kimi səslənir: *kəmiyyət və keyfiyyətin dərəcələri haqqında dəqiq təsəvvürləri yaratmadan əql onların hər ikisi haqqında hər hansı təsəvvürü yarada bilməz*. Biz bu müddəanı aşağıdakı arqumentlərin köməyi ilə sübut edə bilərik. Birincisi, biz artıq qeyd etmişdik ki, bir-birindən fərqlənən obyektləri ayırd etmək mümkündür və fərqlənən obyektlərin hər birini təfəkkür və təxəyyüldə ayırd etmək mümkündür. Onu da əlavə edə bilərik ki, deyilənlər əks qaydada da eynilə düzgündür, yəni fərqləndirilməsi mümkün olan obyektləri ayırmaq, ayrılması mümkün olan obyektləri isə fərqləndirmək mümkündür. Bəs fərqli olmayan şeyləri başqa cür necə fərqləndirə bilərik?

Beləliklə, abstraksiya ayırmanı nəzərdə tutub-tutmadığını bilmək üçün, biz ona bu nöqteyi-nəzərdən baxmalıyıq, yəni ümumi ideyalarımızda fikrən ayrıldığımız bütün halların fərqli olub-olmadığını, bu ideyaların mühüm hissələri kimi saxladığımız hallardan fərqli olub-olmadığını araşdırmalıyıq. Lakin ilk baxışdan görünür ki, xəttin dəqiq uzunluğu xəttin özündən, hər hansı bir keyfiyyətin dəqiq dərəcəsi isə – keyfiyyətin özündən fərqlənir. Beləliklə, bu ideyaları fərqləndirmək mümkün olmadığı kimi, ayırmaq da mümkün deyil. Deməli, onlar bir-biri ilə təsəvvürdə bağlanırlar (*conception*). Bütün abstraksiyalarımıza və incə əqli məqamlarımıza baxmayaraq, əqldə yaranarkən xəttin ümumi ideyası dəqiq kəmiyyət və keyfiyyət dərəcəsinə malik olmuş olur, hətta o, hər ikisinin müxtəlif dərəcələrinə malik olan başqa ideyaların nümayəndəsi olsa da belə.

İkincisi, hamılıqla təsdiq olunmuşdur ki, özünün həm kəmiyyət, həm də keyfiyyət dərəcələri ilə müəyyən olunmamış hər hansı bir obyektı hisslərimizlə qavraya və ya əqldə hər hansı bir təəssüratı yarada bilmərik. Təəssüratlar bəzən aydın olmurlar ki, bu da əqlin realıqda nə müəyyən dərəcəyə, nə də müəyyən nisbətə (*proportion*) malik olan təəssüratları qavramaq qabiliyyətindən deyil, bu təəssüratların zəifliyindən və ya davamlı olmamasından irəli gəlir. Bu, *contradictio in adjekto*¹dur; burada bir şeyin eyni zamanda həm mövcudluğunu, həm də mövcud olmadığını israr edən ən bayağı bir ziddiyyət üzə çıxır.

Əgər bütün ideyalar təəssüratlardan yaranıb onların surətlərindən, nümayəndələrindən (*representations*) başqa bir şey kəsb etmirlərsə, deməli, biri barəsində düzgün olan şeyin digərləri barəsində də düzgün olduğunu etiraf etməliyik. Təəssüratlar və ideyalar yalnız öz gücü və canlılığına görə fərqlənirlər. İdeya nisbətən zəif təəssüratdır. Güclü təəssürat müəyyən kəmiyyətə və keyfiyyətə malik olmalı olduğu kimi, onun surəti və ya nümayəndəsi də bunlara malik olmalıdır.

Üçüncüsü, fəlsəfədə hamılıqla qəbul olunmuş prinsipə görə, təbiətdə hər şey fərdidir və tərəfləri və bucaqları bir-birinə müəyyən münasibətdə olan real bir üçbucağın mövcud olması absurddur. *Faktiki gerçəklikdə* bu ehtimalımız absurd kimi görünərsə, bu ehtimal, haqqında özümüz üçün aydın *ideya* yarada biləcəyimiz hər bir şeyin mümkün ola bildiyinə görə, yenə də absurd olmalıdır. Lakin obyektin ideyasını yaratmaqla sadəcə ideyanı yaratmaq eyni şeydir, çünki ideyanın obyektə aid edilməsi (*reference*) onun ideyanın özündə olmayan əlamət və cəhətlərinin zahiri adıdır. Dəqiq dərəcəsi bilinməyən həm kəmiyyətə, həm də keyfiyyətə malik olan belə bir obyektin ideyasını yaratmaq mümkün olmadığına görə, hər iki xüsusiyyət baxımından məhdud və müəyyən olan ideyanı da yaratmaq mümkün deyil. Beləliklə, təmsilçilər kimi (*in their representations*) ümumi də ola bilən mücərrəd ideyalar öz-özlüyündə təkdirlər. Mühakimələrimizdə ən ümumi mənasında işlətməyimizə baxmayaraq, düşüncəmizdəki obraz yalnız xüsusi obyektin obrazıdır. Bu, ondan irəli gəlir ki, biz ideyaların kəmiyyət və keyfiyyət

¹ Lat. – terminlərdə ziddiyyət.

yətinin mümkün dərəcələrini qeyri-mükəmməl tərzdə, gündəlik məqsədlərimizə yararlılıq baxımından toplayırıq. Bu, mənim izah etmək istədiyim ikinci müddədir.

Bizə rast gələn bir-neçə obyekt arasında müəyyən oxşarlığı¹ aşkar edən kimi onların kəmiyyət və keyfiyyət dərəcələrində hər hansı fərqlərə baxmayaraq onlara bir ad veririk. Əgər biz buna vərdiş etmişiksə, onda bu adın səslənməsi ilə bizdə bu obyektlərdən birinin ideyası canlanır və təxəyyülü özünə xas olan bütün xüsusi halları və hissələri arasındakı münasibətləri ilə təsəvvür etməyə vadar edir. Düşünürük ki, eyni söz çox vaxt bizim əqlimizdə bilavasitə olan ideyadan çox mənada fərqlənən digər tək-tək obyektlərə də tətbiq olunur. Bu söz bütün belə tək obyektlərin ideyasını canlandıra bilmədiyinə görə, onda o, əgər belə demək mümkündürsə, yalnız qəlbimizə toxunur və bu ideyaları nəzərdən keçirərkən əldə etdiyimiz vərdişi canlandırıır. Sonuncular əqldə real, faktiki yox, yalnız imkan kimi mövcuddur; biz xəyalda onların şəklini çəkmirik. Onlardan istənilən birini gözdən keçirmək lazım gələrsə, biz özümüzü buna hazır edirik. Söz müəyyən vərdişlə yanaşı təkcə ideyanı da oyadır. Bu vərdiş isə bizə lazım olan istənilən başqa bir təkcə ideyanı həyata gətirir. Ad qoya biləcəyimiz bütün ideyaları əksər hallarda təkrar təsvir etmək mümkün olmadığına görə, qismən gözdən keçirməklə biz bu işi azaltmış oluruq. Bu isə mühakimələrimizə o qədər də mane olmur, çünki nəzərdən keçirdiyimiz faktın maraqlı xüsusiyyətlərindən biri odur ki, əql mühakiməmizin predmeti olan təkcə ideyanı hasil edən kimi, onu müşayiət edən və ümumi və ya mücərrəd adın canlandırıdığı vərdiş, mühakiməmiz ideya ilə uzlaşmadıqda, asanlıqla başqa bir təkcə ideyanı yadı-

¹ Hətta müxtəlif sadə ideyalar belə yekcins ola və ya bir-birinə bənzəyə bilirlər. *Mavi və yaşıl* müxtəlif sadə ideyalar olsa da, *mavi* və *qırmızı* ilə müqayisədə daha oxşardırlar, baxmayaraq ki, onların mükəmməl sadəliyi hər hansı bir fərqi istisna edir. Ayrı-ayrı səslər, dadlar və iylərdə də belədir. Ümumi nəzər saldıqda və müqayisə etdikdə məlum olur ki, onların hamısının arasında saysız-hesabsız oxşarlıqlar var, baxmayaraq ki, onların arasında hansısa eyni, ümumi bir detal yoxdur. Kifayət qədər mücərrəd olan *sadə ideya* termini bizə bunu sübut edə bilər. Bu termin bütün sadə ideyaları əhatə edir; sonuncular bir-birinə sadəliyinə görə oxşardırlar. Bununla belə onların təbiəti hər hansı mürəkkəbliyi (*composition*) istisna edir. Buna görə də onların arasındakı oxşar məqam digərlərindən ayrılmaz və ayırd edilməzdir. Hər hansı bir keyfiyyətin dərəcələrinə gəlincə, burada da vəziyyət eynilədir. Onlar bir-birinə oxşardır, bu arada isə istənilən tək obyektə keyfiyyəti dərəcədən fərqləndirmək olmur.

mıza salır. Belə ki, əgər biz üçbucaq sözünü deyəndə onun ideyasına cavab verən ayrıca bir bərabərtərəfli üçbucaq ideyasını yaradır və bundan sonra “*üçbucağın üç bucağı bir-birinə bərabərdir*” deyiriksə, onda diqqətimizdən kənar qalmış digər bərabəryanlı və müxtəlif tərəfli üçbucağın təkcə ideyaları dərhal gözümlə önünə gələr və bu müddəanın yanlış olduğunu bizə sübut edər. Baxmayaraq ki, bizim yaratdığımız ideya barəsində bu, düzgün müddəadır. Əql bu kimi ideyaları heç də həmişə yadımıza salmır. Bu, onun qabiliyyətlərinin qeyri-kamilliyindən irəli gəlir. Yanlış mühakimələrin və sofistikanın da mənbəyi çox vaxt elə məhz bu olur. Lakin buna əsasən aydın olmayan mürəkkəb ideyalarda rast gəlmək olur. Başqa hallarda vərdiş daha kamil olur və biz nadir hallarda bu kimi səhvlərə yol veririk.

Bundan başqa, bu vərdiş o qədər mükəmməldir ki, qorxmadan eyni ideyanı müxtəlif sözlərə birləşdirmək və müxtəlif mühakimələrdə tətbiq etmək mümkündür. Belə ki, hündürlüyü bir düyümə bərabər olan bərabərtərəfli üçbucaq ideyası fiqurdan, düzxətli fiqurdan, düz fiqurdan, üçbucaqdan və bərabərtərəfli üçbucaqdan bəhs edəndə də bizə xidmət göstərə bilər. Beləliklə, bu halda bütün bu terminlər eyni ideya ilə müşayiət olunur, lakin adətən gah nisbətən geniş, gah da nisbətən dar mənada tətbiq olunan bu terminlər onlara müvafiq olan vərdişləri canlandırır və bununla da əqli çıxardığımız nəticələrin bu terminlərin adətən ehtiva etdiyi ideyalardan heç birinə zidd olub-olmadığına nəzarət etməyə hazır edir.

Nə qədər ki, vərdişlər hələ tam mükəmməl deyildirlər, əql, çox güman ki, yalnız təkcə obyektin ideyasını yaratmaqla kifayətlənməyəcək. Amma öz fikrini və ümumi terminin köməyi ilə ifadə etmək niyyətində olduğu ideyalar toplusunun həcmi özü üçün aydınlaşdırmaq üçün əql bir-neçə ideyanı gözdən keçirə bilər. *Fiqur* sözünün mənasını müəyyənləşdirmək üçün biz beynimizdə müxtəlif ölçülü dairə, kvadrat, paraleloqramlar və s. ideyasını nəzərdən keçirir, bu arada hansısa bir obraz və ya bir ideya üzərində dayanmırıq. Hər nə olsa da, doğrusu budur ki, biz ümumi addan istifadə edəndə təkcə obyektlərin ideyasını yaradırıq. Bu təkcə obyektlər tükənməzdir və yadda qalan obyektlər yalnız onları lazım olduqca yaradan vərdişin köməyi ilə təmsil olunurlar. Mücərrəd ideyalarımızın və ümumi adlarımızın təbiəti bu cürdür. Yuxarıda göstərdiyimiz “*bəzi ideyalar təbiətinə görə xüsusi*”

lər, lakin təmsilçilik (in their representation) edərkən ümumi olurlar” kimi paradoksu biz aşağıdakı kimi izah edə bilərik. Ümumi ada, yəni bir çox xüsusi ideyalarla birləşməsi sayəsində bir çox digər xüsusi ideyalarla müəyyən münasibətdə olan və onları asanlıqla xəyalda doğuran terminə birləşdirilmiş xüsusi ideya bununla ümumi ideyaya çevrilir.

Bu məsələ ilə əlaqədar qaranlıq qalan bir şey bizə lazım ola biləcək istənilən xüsusi ideyanı bu cür asanlıqla doğuran və hər hansı bir sözlə və ya adətən bu ideyanı birləşdirdiyimiz hər hansı bir səslə oyadılan vərdişlə bağlıdır. Zənnimcə, əqlimizin bu aktını izah etmək üçün ən yaxşı yol ona analogiyanı olan başqa misalları gətirmək və onun təsirini asanlaşdıran başqa prinsipləri göstərməkdir. Əqlimizin aktlarının son səbəblərini izah edə bilmərik; təcrübə və analogiya əsasında onları qənaətbəxş dərəcədə təsvir edə bilsək, bu, yetərli olar.

Beləliklə, mən aşağıdakıları qeyd edirəm: hər hansı bir böyük rəqəmin adını çəkərkən, məsələn, min rəqəmini xatırladarkən, əqlimizdə onun haqqında adekvat ideya olmur. Əql yalnız bu rəqəmin təşkil olunduğu onluqların adekvat ideyasının köməyi ilə bu kimi ideyanı yaratmaq qabiliyyətinə malik olur. Lakin ideyalarımızın bu cür qeyri-kamilliyi mühakimələrimizdə hiss olunmur və bu üzdən də, görünür, bu misal bizim araşdırdığımız ən ümumi ideyalarımıza bənzəyir.

İkincisi, bir sözlə canlandırılı biləcək belə vərdişlərə bir-neçə misal çəkmək olar: cəmi bircə sözün və ya başladığı ifadənin köməyi ilə bir-neçə şeyi əzbər bilən, amma onları xatırlamaq iqtidarında olmayan şəxsin yadına şeyin bütöv şəkildə salınması da buna misal ola bilər.

Üçüncüsü, düşünürəm ki, mühakimə zamanı öz əqlinin vəziyyətini araşdıran hər kəs mənimlə razılaşar ki, biz aydın və dolğun ideyaları istifadə etdiyimiz hər adla birləşdirmirik və *hökumətdən, kilsədən, danışıqlardan, istilalardan* bəhs edərkən, əqlimizdə bu mürəkkəb ideyaların təşkil olunduğu sadə ideyaları nadir hallarda açıqlayırıq. Lakin bu qeyri-mükəmməlliyə baxmayaraq, bu predmetlərdən danışarkən cəfənglikdən uzaq olub bu ideyalar arasındakı ziddiyyəti asanlıqla aşkar edə bilərik, sanki onlar haqqında tam təsəvvürlərə malikmişik. Belə ki, “müharibədə nisbətən zəif olanlar həmişə danışıqlara əl atır”, – demək əvəzinə biz deyərik ki, “*onlar həmişə istilalara*

əl atırlar”. İdeyalara məlum münasibətləri aid etmək vərdişimiz sözlərin ardınca burada da canlanacaq və göstərilən müddəanın cəfəngiyat olduğunu bilavasitə bizə göstərəcək; nə qədər fərqli olsalar da, xüsusi ideya da başqa ideyalar haqqında mühakimələrimizdə eynilə bizə lazım ola bilər.

Dördüncüsü, təkcə ideyalar ümumi adlara aralarındakı oxşarlığa uyğun şəkildə birləşərək onlara tabe olduqlarından, bu münasibət onların təxəyyülə çıxışını asanlaşdırmalıdır ki, bu da lazım gəldikdə onları daha asanlıqla yada salmaq imkanı verir. Həqiqətən də, həm mülahizələr, həm də söhbət zamanı düşüncənin ümumi inkişaf yolunu nəzərdən keçirsək, məlum olar ki, bu baxımdan tam məmnun olmağa əsasımız var. Təxəyyülün ideyaları xatırlatmasından, özü də bunu məhz lazım olanda etməyə hazır olmasından qərribə nə ola bilər? Hər hansı bir predmetə aid olan ideyaları yığarkən fantaziya bütün dünyanı gəzir. Sanki intellektual ideyalar aləmi dərhal gözü-müz önünə gəlir və bizə yalnız məqsədlərimizə daha uyğun gələnləri seçmək qalır. Əslində yalnız o ideyalar ola bilər ki, onlar ruhumuzun hansısa magik qabiliyyətinin köməyi ilə göstərilən yola yığılmışdır; bu qabiliyyət dahilərdə daha mükəmməl olur. Əslində bu, elə dahilik adlandırdığımız bir şeydir. Bununla belə, hətta ən güclü şey göstərsə də belə, insan onu izah etmək iqtidarında deyil.

Ola bilsin ki, bu dörd mühakimə mənim mücərrəd ideyalar haqqında təklif etdiyim hipotezlə əlaqədar yaranan bütün çətinlikləri aradan qaldırmaqda köməklik edər. Bu hipotez indiyədək fəlsəfədə hakim olan hipotezin tam əksidir. Lakin düzünü desək, mən əsasən adi metodun köməyi ilə izahında ümumi ideyaların mümkün ola bilmədiyini sübut etməyə çalışıram. Bu məsələnin həlli üçün biz, əlbəttə ki, hansısa yeni üsul axtarmalı idik. Lakin mənim təklif etdiyim üsuldan başqa hansısa başqa bir üsul sadəcə yoxdur. Əgər ideyalar təbiətinə görə xüsusi, sayca isə sonludurlarsa, onda onlar başqa ideyaların nümayəndələri olmaqla yalnız vərdişin köməyi ilə ümumiyyə çevrilə və özündə sonsuz sayda belə ümumi ideyaları ehtiva edə bilərlər.

Bu məsələyə yekun vurmazdan öncə, mən həmin o prinsipi *zəkada fərqləndirməyin* izahına tətbiq edəcəyəm. Bu barədə fəlsəfi məktəblərdə çox söhbətlər aparılsa da, onun mahiyyətini başa düşməzlər. Fiqur və bu fiqura malik olan cismin, hərəkət və hərəkətə gətirilən cismin fərqləndirilməsi

buna misal ola bilər. Bu fərqləndirmənin çətinliyi yuxarıda “*bir-birindən fərqlənən bütün ideyaları ayırmaq olar*” kimi səslənən prinsiplə izah olunur. Deməli, fiqur cisimdən fərqlənirsə, onda onların ideyaları nəinki fərqli olar, onları ayırmaq da olar. Əgər fiqur və cisim fərqli deyildirlərsə, onda onların ideyalarını nə fərqləndirmək, nə də ayırmaq mümkün olar. Nə fərq, nə də ayırma olmadıqda, *zəkada fərqləndirmək* nə deməkdir?

Bu çətinliyi aradan qaldırmaq üçün biz mücərrəd ideyaların yuxarıdakı izahına əl atmalı oluruq. Aydın ki, fiqurla cisim arasındakı çoxlu müxtəlif oxşarlıq və münasibətləri görməyən insanın heç ağına belə gəlməz ki, fiquru ona malik olan cisimdən ayırsın, çünki onlar həqiqətən də bir-biri ilə ayrılmaz bağlıdır. Belə ki, bizə ağ mərmərdən şar göstərəndə, biz yalnız müəyyən formada paylaşmış ağ rəngin təəssüratını alırıq. Lakin biz rəngi formadan ayırmaq iqtidarında olmuruq. Sonralar qara mərmərdən olan şarı və ağ mərmərdən olan kubu görüb onları bizim əvvəlki obyektimizlə müqayisə edəndə əvvəl ayrılmaz kimi görünən və əslində elə belə də olan şeydə iki ayrı-ayrı oxşarlıq aşkar edirik. Bir necə müşahidədən sonra biz *zəkada fərqləndirməyin* köməyi ilə fiquru rəngdən ayırmağa başlayırıq, yəni fiqur və rəngi birlikdə nəzərdən keçiririk, çünki onlar həqiqətən də bir tam kəsb edir. Bununla belə biz onlara onlarda aşkar edilə biləcək oxşarlıqlara uyğun olaraq müxtəlif rakurslardan baxırıq. Yalnız ağ mərmərdən olan şarın fiquruna baxanda biz gerçəkdə onun həm fiqurunun, həm də rənginin bir ideyasını yaradıırıq. Amma gizləncə onun qara mərmərdən olan şara bənzərliyinə də nəzər salırıq. Eynilə, yalnız şarın rənginə baxmaq istəyəndə, biz diqqətimizi onun ağ mərmərdən olan kuba bənzərliyinə yönəldirik. Beləliklə, bizim ideyalarımız bir növ mühakimələrlə müşayiət olunur. Vərdiş etdiyimizə görə biz bunu görə bilmirik. Əgər kimsə bizdən rəngi haqqında düşünmədən ağ mərmərdən olan fiquru nəzərdən keçirməyi tələb etsə, bu, mümkünsüz olar. Onun isə tələbinin mənası aşağıdakı kimidir: rəng və fiquru birlikdə nəzərdən keçirməli olsaq da, şarımızın qara mərmərdən və ya hansısa başqa bir rəngdən olan şara bənzədiyini unutmamalıyıq.

***Tərcümə edən:
Dr. Lətafət Hümətova
İqtisad Universitetinin dosenti***

Təbriklər

**Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin
R.N.Aslanovanın "Şöhrət" ordeni ilə təltif edilməsi haqqında
s ə r ə n c ə m i :**

***Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının
109-cu maddəsinin 23-cü bəndini rəhbər tutaraq
qərara alıram:***

***Azərbaycan Respublikasının ictimai-siyasi həyatında fəal iştirakına görə
Rəbiyyə Nurullah qızı Aslanova
"Şöhrət" ordeni ilə təltif edilsin.***

05.07.2011

***AFSEA-nın İdarə Heyəti və "Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər"
jurnalının Redaksiya Şurası adından:***

Hörmətli Rəbiyyə xanım!

Sizi bu əlamətdar yubiley günündə "Şöhrət" ordeni ilə təltif olunmağınız münasibəti ilə bütün fəlsəfə ictimaiyyəti adından təbrik edirik!

Rəbiyyə Aslanovanın elmi və ictimai-siyasi fəaliyyətini bir neçə aspektdə dəyərləndirmək olar.

Birincisi, üzdə olan onun siyasi fəaliyyəti, təbliğatçılığıdır. O, bir millət vəkili və Milli Məclisin Komitə sədri kimi ölkəmizi həm daxildə, yerli

mətbuat və televiziya kanallarında, həm də xaricdə – beynəlxalq qurumların müxtəlif tərtibli və müxtəlif statuslu forumlarında təmsil edir. İnsan hüquqları və azadlıqları sahəsində milli qanunvericiliyinin inkişafında Rəbiyyət Aslanovanın xüsusi xidmətləri vardır.

İkincisi, onun elmi-fəlsəfi yaradıcılığıdır ki, Rəbiyyət xanım rəsmən fəlsəfə elmləri doktoru, professor olmaqla bərabər, həm də elmlə praktika arasında bir əks-əlaqə qurmaq, elmi potensialı ictimai-siyasi həyatın ən aktual problemlərinə, siyasi və hüquqi mədəniyyətin tərəqqisinə yönəltməklə siyasətin elmlə, elmin də siyasətlə tamamlanmasına nail olur. Müasir inkişaf mərhələsində, qloballaşma şəraitində xüsusi əhəmiyyət kəsb edən dini tolerantlıq problemi üzrə tədqiqatları onun bu sahədəki geniş miqyaslı maarifçilik və təbliğatçılıq missiyası ilə tamamlanır. Onun “İslam və mədəniyyət”, “XXI əsr yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya” və b. monoqrafiyaları Azərbaycanın ictimai və mədəni-mənəvi həyatında baş verən hadisələrin ümumdünya kontekstində dəyərləndirilməsində və inkişafımızın prioritetlərinin müəyyənləşdirilməsində mühüm rol oynamışdır. Son illərdə Rəbiyyət xanım “intellektual elita”, “innovasiya”,



Üçüncüsü, Rəbiyyət xanım gözəl müəllimdir. O, müəllimlik fəaliyyətinə hələ 70-ci illərdə, aspirant olduğu dövrdən başlamış və müxtəlif fəaliyyət sahələrində, dövlət əhəmiyyətli işlərdə çalışmasına baxmayaraq, bu gün də universitetdə professor və kafedra müdiri vəzifələrini icra etməkdədir. O indi AFSEA-nın İdarə Heyətinin, “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalının Redaksiya Şurasının, Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər üzrə Problem Şurasının üzvü kimi ölkəmizin elmi-fəlsəfi həyatında yüksək səviyyədə təmsil olunur, “Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq” kafedrasına rəhbərlik edir və elmi kadrların yetişdirilməsində fəal iştirak edir. Bu kontekstdə onun “İstedad klubu”nun formalaşmasında və fəaliyyətində xüsusi rolunu, istedadlı gənclərə göstərdiyi qayğı və diqqəti də yada salmaq istərdik.

Dördüncüsü, o, gözəl natiqdir və bu keyfiyyətindən ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrin təbliğində məharətlə istifadə edir. Bütün jurnalistlərin, mətbuat işçilərinin ən çox sevdiyi həmsöhbətlərdən biridir. O hələ Sovet dövründə televiziya da “Gözəllik” verilişinin aparıcısı kimi estetik dəyərlərin təbliği, zövqlərin formalaşdırılması sahəsində maraqlı verilişlər təqdim edirdi.

Ən başlıcası, prof. Rəbiyyə Aslanova müxtəlif sahələrdəki potensial imkanlarını səfərbər edərək tədris və təbliğ etdiyi fəlsəfi-estetik idealların hərtərəfli tərənnümçüsüdür.

Hörmətli Rəbiyyə xanım!

Yenilikçilik, təşəbbüskarlıq, liderlik keyfiyyətləri Sizə daxilən xasdır və bu keyfiyyətlər getdikcə özünü daha böyük miqyasda biruzə verir.

Siz həm bir elm adamı kimi, həm tələbələrin sevimlisi olan əsl müəlim kimi, həm də ictimai-siyasi xadim kimi çalışdığınız bütün fəaliyyət sahələrində həmişə uğur qazanmış, həm özünüzdün, həm də başqalarının yaradıcılıq fəaliyyətini gözəllik duyğuları ilə zənginləşdirməyə nail olmuşunuz. Faydalı iş görməklə yanaşı mürəkkəb zamanədə insanlara həm də sevinc və sevgi duyğuları bəxş etmək hər adama nəsib olmur. Sizi hamı ilə birləşdirən cəhətlər çoxdur, lakin Sizi hamımızdan fərqləndirən, görünür, məhz bu cəhətinizdir.

Sizi bir daha ürəkdən təbrik edir, həmişə təşəbbüskar, həmişə əzmkar, həmişə tərəvətli ömrünüzdə yeni-yeni uğurlar arzulayırıq!

Yeni nəşrlər

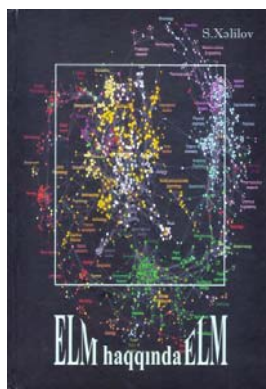


Ərəstü HƏBİBBƏYLİ
Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası.

Bakı, "Elm və təhsil", 2011 – 256 səh.

Elmi redaktor: f.e.d., prof.Məmməd Rzayev

Kitabda bəşər sivilizasiyaları arasında özünə-məxsus xüsusiyyətləri ilə seçilən Türk sivilizasiyası, onun qədim tarixi, eləcə də digər sivilizasiyalarla əlaqələri və seçkinliyi kimi problemlərdən bəhs olunur.



Səlahəddin XƏLİLOV
Elm haqqında elm
Bakı, "Azərbaycan Universiteti" nəşriyyatı, 2011, 752 səh.

Elmi redaktor və ön sözün müəllifi:
akademik Ramiz MEHDİYEV

Rəyçilər: akademik Mahmud KƏRİMOV
akademik Arif MEHDİYEV

Kitabda elmin genezisi, məqsədi və funksiyaları, inkişaf qanunauyğunluğu haqqında müfəssəl məlumat verilir. Elm fəlsəfəsi, elmin tarixi və sosiologiyasına dair tədqiqatlara ümumi nəzər salınır, habelə "elm haqqında elm", "elmşünaslıq" adı altında yazılmış əsərlərin əsas istiqamətləri nəzərə alınmaqla, elmə yeni baxış bucağından qiymət verilir. Elmin daxili mə-

zmunu, epistemologiyası ilə yanaşı, onun sosial aspektləri, iqtisadi səmərəsi və təşkilati strukturu ilə bağlı məsələlər də kompleks halda tədqiq olunur. Kitab elm adamları, həmçinin elmin dəyərləndirilməsində və tətbiqində maraqlı olan şəxslər üçün nəzərdə tutulmuşdur.



***Müasir fəlsəfə və Azərbaycan:
tarix, nəzəriyyə, tədris.***

Bakı, "Elm", 2011, 492 səh.

***Elmi redaktorlar: f.e.d., prof. Əli Abasov,
f.e.d., prof. Əbülfəz Abbasov***

Kitab Azərbaycanda fəlsəfənin tarixi və müasir cərəyanlarına, tədqiqi və tədrisinə həsr edilmiş məqalələr toplusundan ibarətdir.



***Fərman İSMAYILOV
Seçilmiş əsərləri 5 ciddə.***

Bakı, "Oğuz eli", 2011

Elmi redaktoru: Dr. Cavanşir Feyziyev

Fəlsəfə haqqında ümumi anlayışı yalnız ayrı-ayrı fəlsəfi konsepsiyaları öyrənməklə əldə etmək mümkündür. Bu mənada F.İsmayılovun 5 cildlik "Seçilmiş əsərləri" böyük maraq kəsb edir. Kitabda müxtəlif dövrlərin Qərb fəlsəfi məktəb və cərəyanlarının təlimləri hərtərəfli təhlil olunur, bu dövrlərdə qoyulub həll olunan qnoseoloji problemlərə, insan probleminə, tətbiq olunan metod və metodologiyaya tənqidi yanaşma tətbiq olunur. Kitabın ayrı-ayrı cildlərində həmçinin lingvistik fəlsəfi problemlərdən, fəlsəfi bilik sisteminin əsas müddəalarından, fəlsəfənin rolu və əhəmiyyətindən bəhs olunur.

TABLE OF CONTENTS

FROM THE EDITORIAL BOARD

<i>Instead of preface: AFSEA - 10</i>	12
---	----

DAVID HUME – 300

<i>The Hume's period of the New Age philosophy (S.Khalilov)</i>	12
---	----

A.N. WHITEHEAD – 150

<i>Life and Works</i>	12
-----------------------------	----

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Salahaddin KHALILOV</i> – Pozitivism`s Attempts for the Scientificization of Philosophy and its Contemporary Manifestations	24
<i>Konul BUNYADZADA</i> – The Rationalist Conditions of the Problem of Man Philosophy (İ.Kant və K.Marks)	34
<i>İrfan GORKASH</i> – Circulating Philosophical Problems: Rereading of Katip Chalabi	47

EPISTEMOLOGY

<i>Salahaddin KHALILOV</i> – How Meet Mathematics and Scinece on the Plane of Philosophy?	60
--	----

APPLIED SOCIOLOGY

<i>YESHPANOVA D.D., NISANBAYEVA A.A.</i> – The Phenomenon of Inequality in Social-Cultural Plane (Republic of Khazakistan)	84
---	----

EVENTS IN PHILOSOPHY AND RELATED FIELDS

<i>Seminar on “Philosophy without Man and Woman”</i>	100
<i>Seminer on “Inheritance, Creativeness and Devolopment”</i>	102
<i>Presentation of S. Khalilov`s Book “Elm Haqqında Elm”</i>	105
<i>Azerbaijani Academicians in the Library of Congress</i>	107
<i>Seminer on “Science, Art, Morale”</i>	108

<i>Seminar on “Changing and Unchanging Laws”</i>	111
<i>The 61st International Congress of Phenomenology: Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos - the Life-World, Nature, Earth (Istanbul)</i>	114
<i>IV Congress of the Sociologists of Turkic World (Ufa)</i>	115
<i>Symposium on "Three Water Basins Under the Light of Common Governmental Culture and Historical Accumulation: Conversion and Re-Structuring Problems in Governmental Systems of Mediterranean, Black Sea and Khazarian Countries" (Istanbul)</i>	117
<i>International Conference on “Islamic Thought after post-modernism” (Kuala Lumpur)</i>	118

PHILOSOPHICAL DISCOURSES..... 120

PHILOSOPHICAL SKETCHS 136

PHILOSOPHICAL ESSAYS

<i>“Aphorism is the Bud of Idea”</i>	153
<i>Man, Universe and Human World</i>	153
<i>The Meaning of the Universe</i>	157
<i>The Meaning of the Life</i>	158
<i>Emotional and Semantic Life</i>	159
<i>Concrete and Abstract World</i>	162
<i>Life = our World</i>	163
<i>Fire</i>	166
<i>Air</i>	170

REVIEWS

<i>Mahmud KARIMOV – The Science of Science in Azerbaijan</i>	173
--	-----

TRANSLATIONS

<i>David.Hume: Treaties about the Nature of Human</i>	180
---	-----

CONGRATULATIONS

<i>Rabiyyat ASLANOVA - 60</i>	201
-------------------------------------	-----

NEW PUBLICATIONS 204

СОДЕРЖАНИЕ..... 208

İÇİNDEKİLER..... 208

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

Вместо предисловия: AFSEA - 10 5

ДАВИД ЮМ – 300

Юмовский этап в философии Нового времени 12

А.Н. УАЙТХЕД – 150

Жизнь и творчество 19

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Салахаддин ХАЛИЛОВ – Позитивистские попытки онаучивания философии и их современные проявления 24

Кенуль БУНЬЯДЗАДЕ – Рационалистические трактовки проблемы человека (И.Кант и К.Маркс) 34

Ирфан ДЖОРКАШ – Вечные проблемы философии: Переоценка взглядов Кятиба Челеби 47

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Салахаддин ХАЛИЛОВ – Встреча математики и науки в философском пространстве 60

ПРИКЛАДНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

ЕШПАНОВА Д.Д., НЫСАНБАЕВА А.А. – Феномен неравенства в социокультурном измерении 84

НАУЧНО-ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ

Научно-философский семинар на тему «Философия без женщины и без мужчины» 100

Научно-философский семинар на тему «Преемственность, творчество и развитие» 102

Презентация книги проф. С.Халилова «Наука о науке» 105

Азербайджанские ученые в библиотеке Конгресса США 107

Научно-философский семинар: «Наука, искусство, нравственность» 108

Научно-философский семинар: «Изменчивые и неизменные законы»	111
61-й Всемирный Феноменологический конгресс: «Феноменология и место Человека в космосе – Жизнь, Мир, Природа, Земля» (Стамбул)	114
IV съезд социологов тюркского мира (Уфа)	115
Страны бассейна трех морей: совместная управленческая культура и проблемы реформирования (Стамбул)	117
Международная конференция «Постпостмодернистская исламская мысль» (Куала Лумпур)	118
<u>ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС</u>	120
<u>ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ</u>	136
<u>ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ</u>	
«Афоризм – бутон мысли»	153
Человек, мир и мир человека	153
Смысл мироздания	157
Смысл жизни	158
Чувственная и семантическая жизнь	159
Конкретный и абстрактный мир	162
Жизнь = наш мир	163
Огонь	166
Воздух	170
<u>РЕЦЕНЗИИ И ОБСУЖДЕНИЯ</u>	
Махмуд КЕРИМОВ – Азербайджанское науковедение	173
<u>ПЕРЕВОДЫ</u>	
Д.Юм: Трактат о человеческой природе	180
<u>ПОЗДРАВЛЕНИЯ</u>	
Рабийат АСЛАНОВА – 60	201
<u>НОВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ</u>	204
<u>T A B L E O F C O N T E N T S</u>	206
<u>İÇİNDEKİLER</u>	210

İÇİNDEKİLER

YAYIN KURULUNDAN

Ön söz yerine: AFSEA – 10 5

DAVID HUME – 300

Yeni Çağ felsefesinde Hume dönemi (S.Halilov)..... 12

A.N. WHITEHEAD – 150

Hayat ve eserleri..... 19

FELSEFE TARİHİ

Selahaddin HALILOV – Pozitivizmin felsefeyi bilimselleştirme çabaları ve onun günümüzdeki tezahürleri 24

Gönül BÜNYADZADE – İnsan sorununun rasyonalist yorumları (İ.Kant ve K.Marks)..... 34

İrfan GÖRKAS – Devreden felsefi sorunlar: Katip Çelebi`yi yeniden okumak..... 47

EPİSTEMOLOJİ

Selahaddin HALILOV – Matematik ve bilim felsefe düzleminde nasıl buluşuyor?..... 60

UYGULAMALI SOSYOLOJİ

YEŞPANOVA D.D., NISANBAYEVA A.A – Toplumsal-Kültürel Açıdan Eşitsizlik Fenomeni (Kazakistan Cumhuriyeti)..... 84

BİLİMSEL-FELSEFİ YAŞAM

“Kadınsız ve erkeksiz felsefe” konusunda bilimsel-felsefi seminer..... 100

“Veraset, yaratıcılık ve gelişim” konusunda bilimsel-felsefi seminer 102

Prof. Dr. S. Halilov’un “Bilim hakkında bilim” kitabının takdimi..... 105

Akademisyenlerimiz Vaşington Kongre Kütüphanesinde 107

“Bilim, sanat, maneviyat” konusunda bilimsel-felsefi seminer	108
“Değişen ve değişmez yasalar” konusunda bilimsel-felsefi seminer.....	111
61. Uluslararası Fenomenoloji Kongresi: “Fenomenoloji ve İnsanın Evrende Konumu – Hayat, Dünya, Doğa, Yeryüzü (İstanbul)	114
Türk Dünyası Sosyologlarının 4. Kurultayı (Ufa)	115
"Ortak Yönetim Kültürü ve Tarihi Birikim Işığında Üç Deniz Havzası: Akdeniz, Karadeniz ve Hazar Havzası Ülkelerinin İdari Sistemlerinde Dönüşüm ve Yeniden Yapılanma Sorunları” Sempozyumu (İstanbul).....	117
“Postmodernizm sonrası İslam Düşüncesi” Uluslararası Konferans (Kuala Lumpur).....	118

FELSEFİ MÜZAKERE..... 120

FELSEFİ OKUMALAR..... 136

FELSEFİ DENEMELER

“Aforizma – fikrin goncasıdır”	153
İnsan, dünya ve insan dünyası	153
Dünyanın manası	157
Hayatın manası	158
Hissî ve anlamsal hayat.....	159
Somut ve soyut dünya.....	162
Hayat = bizim dünyamız.....	163
Ateş.....	166
Hava.....	170

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Mahmud KERİMOV – Azerbaycan’da bilim hakkında bilim.....	173
---	-----

ÇEVİRİLER

<i>D.Hume: İnsan doğası hakkında bilmsel inceleme</i>	180
---	-----

TEBRİKLER

Rebiyet ASLANOVA – 60.....	201
-----------------------------------	-----

YENİ YAYINLAR..... 204

СОДЕРЖАНИЕ..... 206

T A B L E O F C O N T E N T S 208