

FƏLSƏFƏ**YENİ DÖVR FƏLSƏFƏSİNDƏ VARLIQ PROBLEMI****V.M.KƏRİMOV*****Bakı Dövlət Universiteti***

Kilsə ideologiyasının hakim olduğu, teoloji idealist baxışların üstünlük təşkil etdiyi Orta əsr Avropasından Yeni dövrə keçilməsi ilə düşüncə sahəsində artıq intibah dövründən başlanan oyanma, dirçəliş yeni vüsət alır. Təbiətin öyrənilməsində, elmi biliklərin inkişafında maraqlı olan burjuaziyanın bu maraqlarına uyğun gələn materialist dünyagörüşü dövrün qabaqcıl mütəfəkkirlərinin fəlsəfi baxışlarında özünə getdikcə daha möhkəm yer tutaraq onlar tərəfindən inkişaf etdirilməyə başlayır. Yeni dövr fəlsəfəsində diqqət mərkəzində olub müzakirə edilən və orta əsrlərdəkindən fərqli şəkildə həll olunan məsələlər içərisində ontoloji problemlər, onun əsasını təşkil edən varlıq problemi də mühüm yer tutur. Öz həyatının 40 ilini varlıq probleminin tədqiqinə həsr edən XX əsrin görkəmli filosofu M.Haydeggerin qeyd etdiyi kimi (19, 80), qərb dünyasının taleyini varlıq problemi və onun Parmenid tərəfindən həlli qabaqcadan həll etmişdi. Varlığın Parmenid tərəfindən irəli sürülən dəyişməz, hərəkətsiz mahiyyət kimi antik anlamı hələ qədim dövrdən Avropanın mənəvi inkişafının meylini müəyyənləşdirmişdi. Fəlsəfi dünyagörüşünü onun yarandığı ilk dövrlərdən maraqlandıran substansiya problemi, dünya və insanın mövcudluğunun son həddinin axtarılması bir neçə min illər ərzində Qərbi Avropa fəlsəfəsinin səciyyəvi cəhəti olmuşdur. Antik ənənə substansiya obyektiv reallıq olmaq, yəni insandan, onun şüurundan və idrakından asılı olmamaq xassəsini isnad etmişdi (4, 23-24).

Yeni dövr Avropa fəlsəfəsində digər sahələrdə olduğu kimi varlıq məsələsində də materialist baxış dirçəldilir və ön plana keçir. İlahi varlığı, fəvqəltəbii Allahı bütün mövcudatın yaradıcısı, ilkin, həqiqi və əbədi varlıq sayan orta əsr filosoflarından fərqli olaraq Yeni dövrün materialist fəlsəfəsində varlıq dedikdə ancaq təbiət, maddi varlıq nəzərdə tutulur, mənəvi dünya həqiqi varlıq sayılmır, onun varlığından danışmaq lazım gəldikdə isə o, ikinci, maddi varlıqdan törəmə sayılırdı. Kapitalist münasibətlərinin, onun tələbatına cavab kimi elmin daha artıq inkişaf etdiyi İngiltərə materialist fəlsəfəsinin və eksperimental təbiətşünaslığın banisi sayılan F.Bekon (1561-1626) hərəkətdə olan materiyayı ilkin və həqiqi varlıq sayırdı. Lakin bu baxış heç də o dövrün bütün filosofları tərəfindən qəbul edilib yeridilməmiş, varlıq haqqında təsəvvürlərdə müəyyən dəyişiklik yaranmışdı.

Fəlsəfə tarixində dualizmin klassik nümayəndəsi kimi tanınan

görməli fransız riyaziyyatçısı, fiziki və filosofu Rene Dekart (1596-1650) yeni dövrdə monist mövqedən çıxış edərək maddi varlığı birinci sayan materializmdən və mənəvi varlığı ilkin və əsas götürən idealizmdən fərqli olaraq varlığa dualist baxışı irəli sürmüşdür. R.Dekarta görə, bir-birindən asılı olmadan müstəqil surətdə, yanaşı mövcud olan maddi və mənəvi substansiyaların hər ikisi ilk substansiya olan Allah tərəfindən yaradılmış və hərəkətə gətirilmişdir. Onları yaradıb hərəkətə gətirdikdən sonra Allah çəkilib bir tərəfdə durmuşdur və daha dünyanın işinə qarışmamışdır. Öz fəlsəfəsinin təbiət haqqında təlim olan fizika qolunda o, materiyaya bütün şeylərin yeganə mənbəyi və əsası kimi baxırdı. K.Marksın ifadəsincə, özünün fizikasında materiyaya müstəqil yaradıcı qüvvə isnad verən R.Dekart öz fizikasını metafizikasından tamamilə ayırmışdır. Onun fizikasının həddləri daxilində materiya yeganə substansiya, varlıq və idrakın yeganə əsasıdır» (13, 140). Sözüün köhnə mənasında, yəni varlığın və idrakın hissələrdən kənar prinsiplərindən bəhs edən fəlsəfi sistem kimi başa düşülən metafizikasında isə R.Dekart Allahın, təbiətin varlığını deduktiv yolla, məntiqi sübut yolu ilə – «Mən fikirləşirəm, deməli, mövcudam» kimi idealist prinsipdən çıxarır. Özünün metafizik sistemində Dekart müstəqil surətdə mövcud olan iki – maddi və mənəvi substansiyaların mövcudluğunu qəbul edir. O, bir tərəfdən, materiyanın (maddi substansiyanın) obyektiv reallığını qəbul edir və onun yeganə atributunu ölçülülükdə, məkanda yer tutmaq qabiliyyətində görür, digər tərəfdən isə ruhi substansiyanın (ruhun) əzəli olduğunu qəbul edir və təkəkkürü onun yeganə atributu sayırdı. Dekarta görə, varlığın xüsusi forması olan insan bu hər iki – maddi və mənəvi substansiyanın mexaniki birləşməsindən ibarətdir.

Dekart substansiyayı «öz mövcudluğu üçün özündən başqa heç nəyə ehtiyacı olmayan şey» kimi müəyyən edir. Həm də «şey»deyərkən o, empirik surətdə verilmiş predmeti, əşyanı, fiziki varlığı deyil, ümumiyyətlə, hər cür varlığı başa düşürdü. Əgər bu tərif ciddi surətdə əsas götürülsə, onda Dekarta görə, substansiya ancaq yaradılmamış olan Allahdır, yaradılmış dünyaya isə bu tərif ancaq şərti olaraq, yaradılmış şeylər arasında öz mövcudluğu üçün Allahın köməyinə möhtac olanları bundan ötrü digər yaradılmışlara ehtiyacı olanlardan fərqləndirmək məqsədilə tətbiq oluna bilər. Dekarta görə, Allahı və öz mövcudluqları üçün Allaha möhtac olub onun tərəfindən yaradılmış şeyləri eyni bir mənada substansiya adlandırmaq olmaz. Allah ilkin və əbədi varlıq olub dünyanın hər iki – həm maddi, həm də mənəvi substansiyanın yaradıcısıdır. Mənəvi substansiyanın isə sonsuzluğa qədər bölünənliyidir.

Substansiya məsələsində Dekartın dualizmi XVII əsrin ikinci yarısında məşhur holland filosofu Benedikt Spinoza (1632-1677) tərəfindən aradan qaldırılmışdı. Dekart dualizmini tənqid edərək vahid substansiya haqqında monist təlim yaradan B. Spinozaya görə yalnız bir substansiya – öz-özünün səbəbi olan maddi təbiət mövcuddur. Dekart dualizmindən fərqli olaraq B.Spinoza öz ontologiyasında Allahı təbiətlə eyniləşdirir, təbiəti yaradan və yaradılan təbiət (varlıq) kimi iki yerə ayırırdı. Dünyanı heç bir kənar qüvvə (varlıq) ilə deyil, onun özündən izah edən B. Spinoza maddi dünyanın ilkinliyini və əbədiliyini, kimse tərəfindən yaradılmadığını və özü-özünün səbəbi olduğunu bildirirdi. Onun fikrincə, qeyri-varlıq yoxdur, ancaq varlıq vardır, həqiqi varlıq olan təbiət (substansiya) vahiddir, bölünməz təmdir, sonsuzdur və heç

kim tərəfindən yaradılmamışdır. Bu vahid substansiyanı o, allah yaxud təbiət adlandırır. Substansiyanı allah, yaxud təbiət adlandırmaqla Spinoza qeyd edir ki, təbiət şeylərini yaradan teist dinlərin allahı deyildir. Spinozanın allahı başlıca təyini bütün mövcudatın başlanğıcı və səbəbi kimi mövcudluğu, varlığı olan sonsuz, şəxssiz mahiyyətdir (11, 158). Substansiya anlayışının məzmununu təbiətin vəhdəti, onun qanunlarının vəhdəti və məhvədməzliyi təşkil edir. Spinoza belə bir iddia irəli sürür ki, dünyanı ancaq onun özü vasitəsilə izah etmək lazımdır, substansiya və ya maddi təbiət «öz-özünün səbəbidir» (causa sui). O, yazırdı: «Özü-özünün səbəbi dedikdə mən o şeyi nəzərdə tuturam ki, onun mahiyyəti özündə mövcudluğu ehtiva edir, başqa sözlə desək, o şeyi nəzərdə tuturam ki, onun təbiəti yalnız mövcud olmaq kimi təsəvvür oluna bilər» (18, 361). Spinoza substansiya anlayışını daha da konkretləşdirərək ona iki əbədi və köklü xassəni – ölçülülük və təfəkkür kimi atributu isnad verir. Ölçülülüyü maddi, təfəkkürü isə mənəvi substansiyanın atributları sayan və onlar arasında əlaqənin həmin hər iki substansiyadan kənarında duran Allah tərəfindən qurulduğunu söyləyən Dekartdan fərqli olaraq Spinozada həmin atributların hər ikisi eyni maddi substansiyaya xasdır (9, 412). Spinozaya görə, təfəkkür materiyanın, təbiətin atributu kimi ona əbədi xas olub heç zaman yaranmır və yox olmur. Əlbəttə ölçülülük (cismaniliklə) yanaşı təfəkkürü də materiyyaya əbədi xas olan köklü sifət (xassə) saymaqla Spinoza səhv edir, özünün monist materializmini bütün materiyanın düşündüyünü iddia edən hilozoizm donuna geyindirir.

Həm Dekart, həm də Spinoza varlıq haqqında Parmenidin mövqeyindən çıxış edərək bildirirdilər ki, ancaq varlıq vardır, qeyri-varlıq isə yoxdur. Dekarta görə, qeyri-varlıq yoxdur, çünki hər şey varlığın müxtəlif səviyyələri, təzahürləridir. Spinoza üçün də qeyri-varlıq yoxdur, hər yerdə eyni varlıq vardır.

Hominalizmin klassik nümayəndəsi kimi çıxış edən ingilis filosofu Tomas Hobbs (1588-1679) da maddi dünyanın varlığını qəbul edərək bildirirdi ki, dünya maddi substansiyaadır. O, qətiyyətlə dualizmə və dünyanı ruhi substansiyanın təzahürü sayan idealizmə qarşı çıxaraq bildirirdi ki, mövcud olan bütün şeylər və hadisələr bu substansiyanın müxtəlif təzahürləridir.

Spinozanın vahid maddi substansiya haqqında təliminə qarşı alman filosofu Qotfrid Leybnis (1646-1716) substansiyaların çoxluğu haqqında plüralist təlimi qoymuşdur. Q.Leybnisə görə, Kainat Allah tərəfindən yaradılan substansional vahidlərdən – sadə, yəni hissələrdən təşkil olunmayan və bölünməz mənəvi monadalar (yunancadan tərcümədə «vahid», yaxud «tək» deməkdir) çoxluğundan ibarətdir. Qapalı (pəncərəsiz), bir-birinə təsirsiz, müstəqil, təcrid olunmuş halda mövcud olan monadalar öz-özlüyündə mövcud olub bütün monadalar aləmini yaradan Allahdan başqa heç nədən asılı deyillər.

Varlıq haqqında Yeni dövrün başlanğıcında F.Bekon tərəfindən irəli sürülən materialist təlim özünün sonrakı inkişafını XVIII əsr fransız materialistlərinin fəlsəfəsində tapmışdı. Fransız materialistləri maddi olanı əsas varlıq kimi qəbul edərək məkanda mövcud olub hərəkət edən materiyanı bütün mövcudatın ilk və yeganə əsası saymışlar. Onların fikrincə, ilkin və həqiqi varlıq heç bir fəvqəltəbii başlanğıca, kənar səbəbə ehtiyacı olmadan öz-özlüyündə əbədi mövcud olan təbiətdir. Təbiətin əsasında isə onun üçün tikinti materialı xidmətini gören materiya durur. Məsələn, P.Holbaxa görə, materiya, təbiət «hər

şeyin səbəbidir; o, özü-özünün sayəsində mövcuddur; o, əbədi mövcud olacaq və təsir göstərəcəkdir; o, özünün məxsusi səbəbidir». Materiyanı yeganə varlıq sayan A.Lametriyə görə, dünyada məkan, hərəkətverici qüvvə və duymaq qabiliyyəti ilə səciyyələnən materiyadan başqa heç nə yoxdur, o, yeganə varlıqdır. Varlığa həmin baxışı yeridən G.Helvetsi də varlığı materiyanın obyektiv mövcudluğu kimi başa düşürdü. Materiyanın məkan və zamanda əbədi mövcudluğunu özlüyündə aydın olan fakt sayan fransız materialistləri materiyanı onun növlərindən biri olan maddə ilə eyniləşdirsələr də materiyyaya ümumi fəlsəfi kateqoriya kimi tərif verilməsi yolunda irəliyə mühüm addım ataraq materiya anlayışının obyektiv reallığı ifadə etdiyini anlamağa yaxınlaşmışdılar. Məsələn, P.Holbax «Təbiət sistemi» adlı əsərində yazmışdı ki, «bizə nəzərən materiya, ümumiyyətlə, hər hansı şəkildə bizim hissələrimizə təsir edən hər şeydir...» (3, 84). Ümumiyyətlə Fransız materialistləri əksər hallarda varlığı fiziki (maddi) varlıqla eyniləşdirirlər.

Onlardan fərqli olaraq idealist filosoflar mənəvi, qeyri-maddi (ruhi) varlığı həqiqi və ilkin saymışlar. Subyektiv idealist filosoflar varlığı subyektlə, insanla bağlayaraq onu subyektin duyğularından asılı saymışlar. Məsələn, yeni dövr fəlsəfəsində subyektiv idealizmin görkəmli nümayəndələri kimi tanınan C.Berkli (1685-1753) və D.Yum (1711-1778) empirizmin başlıca prinsipini – duyğuların idrakını ilkin əsası və yeganə vasitəsi sayılmasını ardıcıl yeridərək varlıq statusunu ancaq açıq-aşkar surətdə duyğularda verilməkliyə isnad edirdilər. Məsələn, C.Berkli belə hesab edirdi ki, yeganə varlıq subyektin duyğularıdır, bütün konkret şeylər – təbiət predmetləri və halları, digər adamlar və bütövlükdə dünya subyektin duyğularının məcmusu, kompleksləridir. O, varlığı, mövcudluğu duyğularda verilməkliklə eyniləşdirərək bildirirdi ki, var olmaq, mövcud olmaq – qavranılmaq deməkdir.

Varlıq problemi yeni dövr fəlsəfəsinin zirvəsi sayıla bilən klassik alman fəlsəfəsində də diqqətdən kənar qalmamış, ona layiqli yer verilmişdir. Klassik Qərbi Avropa fəlsəfəsində varlıq probleminin tədqiqatçısı kimi tanınan A.L.Dobroxotov varlıq kateqoriyasının tədqiqinə klassik alman fəlsəfəsinin yetirdiyi diqqəti, verdiyi hədiyyəni yüksək qiymətləndirərək göstərir ki, həmin fəlsəfə varlıq kateqoriyası üzrə işin intensivliyinə və yenidən mənalandırılmasının dərinliyinə görə ancaq Platon və Aristotel ilə tutuşdurula bilər (5, 3). Həmin fəlsəfənin nümayəndələri varlıq probleminə mühüm əhəmiyyət vermişlər. Məsələn, F.Şelling bildirirdi ki, «hər bir fəlsəfənin əsas məsələsi dünyanın nəqd varlığı probleminin həllindən ibarətdir. Bu problemin özünü necə həll etmələrindən asılı olmayaraq onun həlli ilə bütün filosoflar məşğul olmuşlar» (22, 63). Həm də idealist olan Fixte, Şelling və Hegelin fəlsəfəsində ideal varlığa üstünlük verilir, ideal olan həqiqi, ilkin varlıq, maddi dünya isə onun təzahürü, ondan törəmə sayılır.

«Varlıq» və qeyri-varlıq», «heçlik» kateqoriyalarına, onların münasibəti məsələsinə xüsusilə Hegel ciddi diqqət yetirmişdir. Ümumiyyətlə varlıq Hegelin fəlsəfə sisteminin başlıca kateqoriyasıdır. Hegeldə varlıq haqqında təlim onun məntiq elminin bütün anlayışlar sistemində birinci olan «xalis varlıq» anlayışından başlayır. Obyektiv idealist olan Hegel (1770-1831) dünyanın – təbiət və cəmiyyətin mütləq ideyanın inkişafının ikinci pilləsində meydana çıxdığını bildirirdi. Hegelə görə, nə mütləq ideyanın inkişafı nəticəsində meydana çıxan təfəkkürdə, nə də ondan xaricdə hazır şəkildə hələ predmet mövcud olmadığından məntiq və ümumiyyətlə, fəlsəfə, onda mühüm yer tutan

varlıq haqqında təlim məntiq elminin anlayışları sistemində birinci, hələ inkişaf etməmiş və buna görə də məzmunca ən kasıb olan tərifdən, ən kasıb abstraksiyadan başlamalıdır. Belə abstraksiya hər cür müəyyənlikdən məhrum olan «xalis varlıq» anlayışdır. Hegelə görə «xalis varlıq» məzmunca ən kasıb anlayışdır və buna görə də hər biri əvvəlkindən daha məzmunlu olan və öz məcmusunda inkişaf etmiş məntiqi ideyanın hər şeyi əhatə edən məzmunluluğunu əmələ gətirən anlayışlar sistemini qurmaqla məhz ondan başlamaq lazımdır. «Xalis varlıq» anlayışını ən abstrakt anlayış kimi qəbul edərək Hegel qeyd edirdi ki, «*məntiqi ideyanın inkişafı abstraktdan konkretə hərəkət olur...*» (2, 218). Hegelə görə, «xalis varlıq» hər cür müəyyənlikdən məhrum olan xalis abstraksiyadır. Onu nə duymaq, nə seyr etmək, nə təsəvvür etmək olmaz. O, xalis fikirdir və belə olmaqla başlanğıcı əmələ gətirir.

Hegelin sistemində mütləq ideyanın inkişafı xalis varlıq anlayışından, heçlikdən yaranmadan başlayır. Buna görə də, o, özünün fəlsəfə sistemini qurmağa ən kasıb və abstrakt olan «xalis varlıq» anlayışından başlayır. Hegelə görə, «xalis varlıq o qədər kasıb və boşdur ki, «xalis qeyri-müəyyənlik və boşluq» olan heçliyin eynidir. Xalis heçlik kimi xalis varlıq da hər cür təyinlərdən məhrum xalis fikirdir və belə olmaqla özlüyündə başlanğıcı əmələ gətirir. Hegeldə xalis varlıq duyğu ilə qavranılan konkret bir şey olmayıb heçdən fərqlənir, onlardan heç biri ayrılıqda mövcud olmayıb vəhdət təşkil edirlər. Lakin bu vəhdət mütləq, tam üst-üstə düşmə olmayıb fərqi də ehtiva edir, yəni varlıq və heçlik vəhdət təşkil etsələr də fərqlənirlər. Xalis varlıqla xalis heçliyi əksliklərin vəhdəti, onların eyniliyi kimi təsəvvür edən Hegel onları boş abstraksiyalar adlandırır.

Hegelə görə, heçlik xalis varlığın eynidirsə - onda bu o deməkdir ki, onlardan heç biri ayrılıqda yalnız özünün eyni deyildir. Buna görə də, xalis varlıqdan heçliyə və əksinə keçilməsi tamamilə təbiidir. Belə ki, varlıqla qeyri-varlıq (heçlik) arasında keçilməz sədd yoxdur və onların qarşılıqlı surətdə bir-birinə keçməsi mümkündür. Buradan belə çıxır ki, varlıq və qeyri-varlığın (heçliyin) qarşılıqlı uzlaşması, birinin öz əksliyi olan başqasına keçməsi nəticəsində yaranan, onları bir-biri ilə bağlayan üçüncü *nəsə* olmalıdır. Daha konkret olan «xalis varlığın» heçliyə və heçliyin «xalis varlığa» keçdiyi bu *nəsə* daha konkret olan *təşəkkülmədir*. Varlıqı və heçliyi əksliklərin vəhdəti, onların eyniliyi kimi təsəvvür edən Hegel həmin vəhdətə *təşəkkülmə* kimi baxırdı. Varlığın heçliyə və əksinə, heçliyin varlığa keçməsi olan təşəkkülmənin nəticəsini o, «nəqd varlıq» adlandırırırdı. Bu nəqd varlıq xalis müəyyənlik və ya kəmiyyət və keyfiyyəti olan konkret mövcudluqdur: «xalis varlıq» və «xalis heçlik» eyni şeydir (3, 222, 224).

İstənilən *nəsə* (varlıq) inkişaf etmiş tam, müəyyən sistem olmamışdan əvvəl öz tarixində *yanma* və *təşəkkülmə* mərhələlərindən keçir. Yanma və təşəkkülmə həm eyni, həm də fərqlidirlər. Onların eyniliyi bundadır ki, onlar qarşılıqlı surətdə bir-birlərini tamamlayırlar. Yanmasız təşəkkülmə olmadığı kimi təşəkkülməsiz də yanma mahiyyətə mümkün deyil. Əlbəttə, elə hallar ola bilər ki, hadisə (*nəsə*) yaransın, lakin bu mərhələdə onun özinkəşafı kəsilsin, o, «çılpaq» məhvəlməyə məruz qalsın. Bu halda təşəkkülmə prosesi yoxdur. Belə yanma yüksəlmə prosesini əks

etdirmir və təşəkkülmə kateqoriyası ilə münasibətsiz nəzərdən keçirilir. Təşəkkülmə iki momentdən – yaranma və məhv olmadan ibarət mürəkkəb və konkret prosesdir. O, varlıq və heçlik arasında olub onları bir-birilə bağlayan, əlaqələndirən aralıq haldır. Hegelə görə heç elə bir şey yoxdur ki, onda bu halların hər ikisi – varlıq və yoxluq olmasın, təşəkkülmə eyni dərəcədə həm varlığın, həm də qeyri-varlığın (heçliyin) verilməsidir. Onların bir-birinə keçməsi məhz təşəkkülmənin (qərarlaşmanın) özüdür. Hegelin bu fikrini inkişaf etdirən V.İ.Lenin yazmışdır: «Qərarlaşma varlığın, eynilə də yoxluğun mövcudluğudur...». «Keçmə də eynən qərarlaşmadır» (12, 99). Göründüyü kimi, Hegelin və Leninin anlamında «qərarlaşma» anlayışı həm əmələgəlmə və həm də məhvəlmə momentlərinin hər ikisini özünə daxil etdiyindən ayrılıqda onların hər birindən daha geniş və zəngindir.

Hegelə görə, varlıq və heçliyin gerçəkliyi təşəkkülmə, onların bir-birinə keçməsi, hərəkəti və bir-birində yox olmasıdır. Təşəkkülmədə xalis varlıq və xalis heçlik bərtərəf edilmişdir, yəni aradan qaldırılmış və eyni zamanda saxlanmışdır. Hegelin işlətdiyi «bərtərəfetmə» («snətie») anlayışı alman dilində ikili mənaya malikdir. Bir halda o, mövcudluğun kəsilməsi, nəyinsə başqasını aradan qaldırması, digər halda isə inkar prosesində nəyinsə saxlanması, tutulması mənasını verir, yəni «bərtərəfetmə» aradan qaldırma ilə saxlamağın vəhdətini ehtiva edir. Deməli, xalis varlıq və heçlik kateqoriyalarının hər ikisi bərtərəf edilmiş momentlər kimi təşəkkülmədə ehtiva olunur. Varlıq heçliyə özünün onunla eyniliyi üzündən keçir, bu keçid zamanı heçlikdə varlıq «özündə qalır». Hegelin bu ifadəsi o deməkdir ki, heçliyə keçən, heç olan varlıq bununla birlikdə mütləq surətdə yox olmayıb onda varlıq kimi qalır. Yaranmanı, təşəkkülməni varlıq və heçliyin vəhdəti kimi səciyyələndirən Hegel yazırdı: «Şey başladığı vaxt *hələ yoxdur*, lakin başlanğıcda yalnız şeyin heçliyi deyil, habelə artıq onun varlığı da vardır. Başlanğıcın özü təşəkkülmədir, lakin başlanğıc haqqında danışarkən biz bundan başqa sonrakı hərəkəti də nəzərdə tuturuq» (2, 224).

Təşəkkülməyə varlıq və heçliyin vəhdəti kimi baxan Hegel yazır: «Təşəkkülmə ilk konkret fikirdir və deməli, ilk anlayışdır, varlıq və heçlik isə əksinə, boş abstraksiyadır. Əgər biz varlıq anlayışından danışırıqsa, onda o, ancaq bundan ibarət ola bilər ki, o, təşəkkülmədir, zira varlıq kimi o, boş heçlikdir, boş heçlik kimi isə o, boş varlıqdır. Deməli, varlıqda biz heçliyə, sonuncusunda isə varlığa malikik. Lakin heçlikdə özündə qalan bu varlıq təşəkkülmədir. Varlıqdan heçliyə və əksinə keçilməsində bir aralıq pillə təşkil edən təşəkkülmə həm dağıdıcı (varlıqdan heçliyə keçid), həm də qurucu (heçlikdən varlığa keçilməsi) olan qarşısızalmaz hərəkətdir (15, 297). Varlıq və heçliyin vəhdəti olan təşəkkülmədə biz onların fərqi unutmamalıyıq, zira sonuncusu olmadan biz yenidən abstrakt varlığa qayıdardıq. Hegelə görə, varlıq və yoxluğun eyni olması onların *tamamilə fərqli olması*, birinin o biri demək olmaması qədər düzgündür. Lakin buradakı fərq hələ müəyyənləşmədiyindən, onların fərqi *dil ilə ifadə edilməzdir, yalnız bir rəydir*» (2, 222).

Hegelə görə, varlıq və heçliyin vəhdəti olan təşəkkülmənin nəticəsi təşəkkültapmadır (yaranmadır). Varlıq və heçliyin nəticəsi olan təşəkkültapmanı Hegel *nəqd varlıq* adlandırır (2, 227). Hər cür müəyyənlikdən məhrum olan «xalis varlıqdan» fərqli olaraq *nəqd varlıq* artıq

hansısa müəyyənliyi olan varlıq kimi çıxış edir. Onun müəyyənliyi keyfiyyətdir. Keyfiyyət varlıqla eyni olub onunla üst-üstə düşən, şeyi başqası deyil, məhz həmin şey edən, bütün başqalarından fərqləndirən müəyyənlikdir. Başqa sözlə, nəqd varlıq varlıqla heçliyin vəhdəti, xalis müəyyənlik və ya keyfiyyət və kəmiyyəti olan konkret mövcudluqdur. Xalis varlıq və xalis heçlik eyni şeydir. Hegelin fəlsəfəsində varlıq kateqoriyası mütləq ideyanın inkişafında başlanğıc pillədir. Onun inkişafının sonunda isə bütün varlığın konkret, sonuncu pilləsi və ali həqiqət kimi ruh durur. Bu zaman onun fəlsəfəsində varlıq və təfəkkür üst-üstə düşür. Hegele görə, varlığın aşağıdakı üç əsas pilləsi vardır: keyfiyyət, kəmiyyət və ölçü. Keyfiyyət, ilk növbədə, qeyd etdiyimiz kimi varlıqla eyni olan daxili müəyyənlikdir: belə ki, *nəşə* öz keyfiyyətini itirdikdə həmin şey olmaqdan qalır. Kəmiyyət isə əksinə, varlığın xarici, onun təbiətinə biganə olan müəyyənlikdir. Məsələn, bina böyük, yaxud kiçik də olsa bina, eynilə də ev əzmərtəbəli, yaxud çoxmərtəbəli də olsa ev olaraq qalır, yaxud qırmızı açıq, yaxud tünd də olsa qırmızı olaraq qalır. Varlığın üçüncü pilləsi olan *ölçü* əvvəlkilərin vəhdətidir, keyfiyyət kəmiyyətidir. Bütün şeylər ölçüsünə, yəni kəmiyyət müəyyənliyinə malikdir və onlar üçün az ya çox böyük olmalarının fərqi yoxdur, lakin bununla birlikdə həmin fərqsizlik də öz sərhədinə malikdir; o pozulduqda, yəni sonrakı artmada, yaxud azalmada şeylər olduqları şey olmaqdan qalırlar. Hegelin varlıq haqqında təlimində mühüm olan bu kateqoriyalar dialektikanın kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə və əksinə keçməsi qanununun məzmununu ifadə edir. Keyfiyyət, kəmiyyət və ölçü kateqoriyaları Hegelin varlıq haqqındakı təlimində başlıca triadadır. Həmin təlimin haqqında artıq bəhş etdiyimiz ilk üç anlayışı – xalis varlıq, heçlik və təşəkkülətmə əslində keyfiyyətin təşəkkül tapmasıdır, ona görə ki, onların «gerçəkliyi» olan nəqd varlıq müəyyən keyfiyyətdir. Hegelin tərifinə görə isə keyfiyyət ilk növbədə yuxarıda qeyd etdiyimiz varlıqla eyni olan bilavasitə müəyyənlikdir (2, 216).

Varlıq probleminə klassik alman fəlsəfəsinin sonuncu nümayəndəsi L.Feyerbax da diqqət yetirmişdir. Hegelçiliyin geniş yayıldığı Almaniya mühitində materializmi yenidən öz hüququnda bərpa edən L.Feyerbax varlıq haqqında Hegelin idealist təsəvvürlərini tənqid edərək varlığı materialistcəsinə – təbiət, materiya, obyektiv realıq kimi müəyyən etmişdir. O, xalis, qeyri-müəyyən varlıq haqqında hələ 1839-cu ildə yazdığı «Hegel fəlsəfəsinin tənqidinə dair» əsərində Hegel mühakimələrini əsassız sayaraq yazmışdır: «...qeyri-müəyyən, xalis varlıq real olan heç nəyin uyğun gəlmədiyi sadə abstraksiyadır; gerçək olan isə yalnız konkret varlıqdır... yalnız müəyyən varlıq – varlıqdır, varlıq anlayışında mütləq müəyyənlik anlayışı vardır». O, varlıq anlayışını qeyri-varlıq anlayışından çıxaran Hegelin əksinə olaraq yazırdı: «Mən varlıq anlayışını varlığın özündən çıxarıram, lakin hər cür varlıq müəyyən varlıqdır – bunun sayəsində mən heçliyi varlığın əksi sayıram... əgər sən varlıqda müəyyənliyi buraxsan, onda sən mənə artıq heç bir varlıq saxlamazsan. Buna görə sən bu varlıq haqqında onun heçlik olduğunu söylədikdə bunda qəribə heç nə yoxdur» (21, 72). Bunun özlüyündə aydın olduğunu deyən L.Feyerbax daha anlaşılıqlı olan əyani misal gətirir: «Əgər sən insanda sayəsində onun insan olduğu şeyi tullasan onda sən heç bir çətinlik çəkmədən mənə sübut edə bilərsən ki, o, insan deyildir. İnsan anlayışında sən onu insan edən spesifik

xüsusiyyətin üstündən keçsən o artıq insan anlayışı deyildir... sən varlığın məzmununu buraxdığın insan anlayışı artıq varlıq anlayışı deyildir. Şeylər müxtəlif olduğu qədər varlıq da müxtəlifdir. Varlıq mövcud olan şey ilə vəhdət təşkil edir. Kimdən varlığı alsan, onu hər şeydən məhrum edərsən. Varlığı müstəqil bir şey kimi ayırmaq olmaz...» (21, 72-73).

Varlıq problemi XIX əsr Azərbaycan mütəfəkkirləri tərəfindən də irəli sürülüb özünəməxsus şəkildə həll olunmuşdur. Orta əsr şərq, o cümlədən Azərbaycan peripatetiklərinin mövqeyindən çıxış edən A.A.Bakıxanov varlığın mahiyyətinin izahında həm islam dini, həm də elm mövqeyindən çıxış edərək bir dindar kimi Allahın varlığını qəbul etməklə yanaşı Kainatın quruluşu və inkişafı haqqında baxışlarında sadələvh materialist kimi materiyanı varlığın və idrakın əsası saymışdır. Öz peripatetik sələfləri olan Azərbaycan filosofları kimi varlığı zəruri və mümkün varlığa bölən A.Bakıxanov dünyanın yaratıcısı saydığı Allahı zəruri varlıq, onun yaratdıqlarını isə mümkün varlıq hesab edirdi. A.Bakıxanova görə, mümkün varlıq olan külli-ələm əbədi və ikinci varlıq olan xaliq tərəfindən yaradılmışdır və onun sayəsində mövcuddur. Zəruri – varlığı labüd olan, onun özü ilə şərtlənən şeydir. «Mümkün varlıq» isə onun üçün zəruri olan, birinci olanla birlikdə, onun yaratdığı və onun sayəsində ikinci, törəmə varlıq kimi mövcuddur. Varlığı vacib, zəruri olan mahiyyət, onun sayəsində mümkün olan varlıq isə onun təzahürüdür. Zəruri varlıq əbədi, vahid, «bütün varlığın və yoxluğun mənbəyi, bütün səbəblərin ilk səbəbi, öz-özünün səbəbi, hər şeyin zəruri başlanğıcı və sonudur. Mümkün varlıq isə əbədi deyildir, öz-özünə mövcud olmayıb yalnız zəruri varlıq sayəsində mövcuddur.

XIX əsr materializminin görkəmli nümayəndəsi olan M.F.Axundov müsəlman ilahiyyatçılarından, mahiyyətə onlarla eyni mövqedən çıxış edən filosofların varlığı zəruri və mümkün varlıq kimi iki yerə bölən ikili varlıq təliminə qarşı çıxaraq bildirirdi ki, onlar arasında heç bir səbəb-nəticə asılılığı yoxdur. A.Bakıxanovdan fərqli olaraq o, özünün əsas fəlsəfi əsəri olan «Kəmalüddövlə məktublarında» mümkün, törəmə varlıq sayılan təbiətin substansional başlanğıc, yəni özü-özünün səbəbi olduğunu bildirərək varlığın zəruri və mümkün varlıqlara bölünməsi fikrini rədd etmiş, varlığın vahid olub yaranmadığını və yox olmadığını qəbul etmişdir. O, özü-özünün səbəbi olan varlığın yoxluğun əksi olduğunu və hər şeyi əhatə etdiyini söyləyərək bildirirdi ki, bütün kainat bir vahid, qadir, kamil və hər şeyi əhatə edən varlıq olub öz-özlüyündə, öz qanunları üzrə mövcuddur, yəni öz mövcudluğundan başqa, kənar vücuda möhtac deyildir (1, 106). Həm də o, vahid, qadir real varlıq olan kainatın, gözlə görünən bu maddi varlığın mövcud olan hər şeyin əsası və mənbəyi olduğunu söyləyirdi. M.F.Axundova görə, dünya öz təbiəti etibarilə maddi vəhdət təşkil edir, təbiətin müxtəlif predmet və hadisələri vahid və hər şeyi əhatə edən maddi substansiyanın müxtəlif təzahürləridir. Onlar öz-özlərinin səbəbi olub, heç bir kənar, fəvqəltəbii səbəbə möhtac olmadan əbədi və sonsuz mövcuddurlar.

M.F.Axundov varlığın zəruri və mümkün varlıq kimi iki yerə bölünməsinə qarşı çıxaraq bildirirdi ki, onlar arasında heç bir səbəb-nəticə asılılığı yoxdur, varlıq özündə varlıq olmaq etibarilə vahiddir, o yaranmamışdır və yox olmayacaqdır. O yazırdı: «Varlıq dedikdə biz şeylərin mahiyyəti və substansiyasını nəzərdə tuturuq. Bu varlıq isə fərdi mənada mütləq qeyri-varlığa əksdir; ümumi mənada o, təkçə

mükəmməl və hər şeyə qadir varlıqdır, və öz cins və növ dəyişikliklərində bir-birindən asılı olan materiyaların bütün çoxluqlarının məcmusudur».

M.F.Axundov orta əsrlərdə geniş yayılmış Şərq panteizminin, xüsusilə Allahın transsendent, fəvqəltəbii mahiyyət daşdığına inkar etməklə Onu təbiətlə eyniləşdirərək onun içərisində «əridən» naturalist vəhdəti-vücut təlimini və təbiətin fəvqündə onu yaradan ilkin varlıq kimi Allahın varlığını qəbul edən mistik-idealist cərəyanı tənqid edərək bütün varlığın əbədi və sonsuz maddi substansiyadan, onun müxtəlif predmet və hadisələrdəki təzahürlərindən ibarət olduğunu söyləyirdi.

Öz təzahürlərinin müxtəlifliyinə, predmet və hadisələrinin rəngarəngliyinə baxmayaraq dünyanın maddi vəhdət təşkil etdiyini bildiren M.F.Axundova görə, bütün Yer və səma cisimləri nə qədər müxtəlif olsalar da, vahid varlıqdan ibarət olub öz məcmularında sonsuz və əbədi kainatı əmələ gətirirlər. M.F.Axundov dünyanın Allah tərəfindən heçdən yaradılması fikrini qəbul etməyərək bildirirdi ki, varlıq təkdir, yaranan da odur, yaradan da. Özü həm yaradıcı, həm də yaradılmış olan bu kainat «bir vahid, qadir və kamil vücuddur. Əvvəli də budur, axırı da. Nə ondan qabaq başlanğıc olmuşdur, nə də ondan sonra nəhayət olacaqdır, o, olmuşdur, vardır və olacaqdır, yəni ondan əvvəl qeyri-varlıq olmamışdır, və ondan sonra da olmayacaqdır... zaman da həmçinin onun tələblərindən, məkan isə mənsubiyyətlərindəndir, yəni həm zaman, həm də məkan bu mövcudluğun atributlarıdır» (1, 107).

Materialist olan M.F.Axundov dünyanın maddi vəhdəti ideyasından çıxış edərək bildirirdi ki, «bütün kainat bir vahid, qadir, kamil və geniş varlıqdan ibarətdir ki, saysız-hesabsız varlıqlar müxtəlif şəkilləri və şərtləri əsasında vücuda gəlmişdir. Kainat vahid, qadir realıq olmaqla öz əsası etibarilə maddidir. Gözünlə gördüyün bu maddi varlıq hər şeyin yeganə əsası və mənbəyidir, müxtəlif predmet və hadisələr onun müxtəlif təzahürləridir. Materiyanın özünün obyektiv mövcudluq formaları olan hərəkət, məkan və zamanla vəhdətini qəbul edən Azərbaycan maarifçiləri bu əsasda varlığın müxtəlif formaları arasında əlaqə olduğunu anlamışdılar. Varlığın müxtəlif formalarının qarşılıqlı əlaqədə olması ideyasını irəli sürərək M.F.Axundov tam ilə hissənin, xüsusi ilə ümuminin münasibətinə dialektikcəsinə yanaşırdı. O, bütöv («küll») ilə hissənin («cüzvün») vəhdətini qeyd edərək onlardan birinin o birisiz olmadığını bildirirdi: «...hissəcik bütövlə ayrılmaz surətdə mövcuddur, bütöv də hissəciklə birlikdə bütöv tamı əmələ gətirir; əgər hissəcik mövcud olmasaydı, bütöv də mövcud olmazdı, əgər bütöv mövcud olmasaydı, hissəcik də mövcud olmazdı (1, 114).

Varlıq problemi bütün əvvəlki fəlsəfənin, xüsusilə klassik alman fəlsəfəsinin müsbət nailiyyətlərini tənqidi surətdə yenidən işləmək əsasında dialektik-materialist fəlsəfənin baniləri və sonradan həmin mövqedən çıxış edən bir çox filosoflar tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Həm də həmin fəlsəfədə varlıq anlayışı sözün iki – dar və geniş mənalarında işlədilir. Sözün geniş mənasında varlıq həm maddi, həm də mənəvi varlığı, obyektiv və subyektiv reallığı əhatə etməklə onların vəhdəti kimi çıxış edir. Sözün dar mənasında varlıq maddi dünya ilə eyniləşdirilir, insana onun predmetli – praktiki fəaliyyətində verilən obyektiv aləm – təbiət və cəmiyyət kimi başa düşülür. Dialektik materializmin baniləri olan K.Marks və F.Engels və onların ardıcılıları çox vaxt «varlıq» anlayışının dar mənasından çıxış edərək onu təbiət,

materiya ilə eyniləşdirir və bundan çıxış edərək deyirdilər ki, bizim görüş sahəmiz qurtardığı həduddan başlayaraq varlıq ümumiyyətlə açıq məsələdir (6, 42), çünki, əslində, həqiqətən mövcud olmayan fəvqəltəbii varlıqlar da fikrə mövcud olanlar kimi gətirilə bilər.

Varlıq anlayışının sözün dar mənasında işlədilməsini F.Engels tərəfindən formulə edilən fəlsəfinin əsas məsələsindən – təkəkkürün varlığa ... münasibəti məsələsindən aydın görmək olar. Həmin filosoflar obyektiv reallıq olmaqla təbiət, materiya anlayışını fəlsəfinin əsas məsələsi çərçivəsində şüura, təkəkkürə qarşı qoysalar da, eyni zamanda həmin çərçivədən xaricdə şüurun reallığını, varlığını qəbul etmiş, materiya və şüur anlayışlarının bir-birinə qarşı qoyulmasının nisbiliyini, yəni şüurun, təkəkkürün də reallığını qəbul etməklə (11, 158) varlığın geniş mənada anlaşılmasından çıxış etmişlər.

Varlıq problemi XIX əsr rus dini fəlsəfəsində də müəyyən yer tutmuşdur. XIX əsrin ikinci yarısında yaşamış olan və həqiqi varlıq saydığı vahid ideyaya bizim dünyada maddəvi varlığın qarşı qoyulduğunu bildirən V.S.Solovyov (1853-1900) xarici obyektiv aləmin mövcudluğunu rədd edərək bildirirdi ki, «bizdən xaricdə və bizdən asılı olmadan nəyinsə mövcud olduğunu biz bilə bilmərik, ona görə ki, bizim (real surətdə) bildiyimiz bütün şeylər, yəni bizim sınaqdan keçirdiyimiz bütün şeylər bizdən xaricdə (bizim duyğularımız və fikirlərimiz kimi) deyil, bizdə mövcuddur...» (17, 219-220). V.S.Solovyova görə, bu xarici və maddəvi olan dünya şəxsiz-şübhəsiz gerçəklik olmayıb, ancaq görsənmədir. Misal olaraq o, hər hansı predmeti, fərz edək ki, stolu götürərək onun müəyyən məkan obrazından, fəqur yaxud formasından, müəyyən rəngdən, sıxlıq və bərklikdən ibarət olduğunu bildirərək bütün bunları ancaq bizim duyğularımız adlandırır: «Hər hansı maddəvi predmet, məsələn, bu stol real təsəvvür olunduğu şəkildə hissi maddəvi predmet kimi bizdən və bizim hissələrimizdən asılı olmayan hansısa müstəqil gerçəklik olmayıb yalnız bizim hissi hallarımızın, duyğularımızın birləşməsidir» (17, 221).

Varlıq problemindən ayrıca bəhs edən V.S.Solovyov 1880-ci ildə «Mücərrəd başlanğıcların tənqidi» mövzusunda doktorluq dissertasiyasında dualistcəsinə bildirirdi ki, iki varlıq mövcuddur: ideal, yaxud ilahi varlıq və maddi, yaxud təbii varlıq. Həm də onlardan birinin varlığı digərinin də mövcudluğunu tələb edir; onlardan biri olmadan digərinin də varlığı mümkün deyildir. Bu barədə o, yazırdı: «Əgər fəlsəfinin vəzifəsi bütün mövcudatın ümumi əlaqəsini müəyyən etməkdirsə, onda bütün mövcudluq ilahi və maddi başlanğıcdan ibarət olduğu üçün fəlsəfinin əsas vəzifəsi aşağıdakı kimi müəyyən edilməlidir: fəlsəfə ilahi başlanğıcla maddi başlanğıc arasındakı daxili əlaqəni müəyyənləşdirməkdir...» (7, 425).

Varlıq problemi XX əsrdə də filosofların diqqətini cəlb etmiş, ayrı-ayrı təlimlərdə müxtəlif cür həll olunmuşdur; həm də bu zaman məsələnin fəlsəfə tarixindəki müxtəlif cür qoyuluşundan çıxış edilmişdir. Hələ A.Foma tərəfindən irəli sürülən təlimin tərəfdarlarının inkişaf etdirdikləri neotomizmin XX əsrdəki davamçılarna görə, fəlsəfə aləmin mövcudluğunun başlanğıcı, ilk səbəbi məsələsini irəli sürür və bu səbəbi ali mənəvi başlanğıcda – Allahda görür. Neotolizmə görə, Allah ilkin və yeganə həqiqi varlıqdır. O. mövcud olan hər şeyin yaradıcısıdır; ikinci olan maddi varlığı da o yaratmışdır; var olmaq – Allahda olmaq, Allah tərəfindən yaradılmaq deməkdir.

XX əsrdə qərb fəlsəfəsində varlıq problemi geniş yayılmış mövcud-

luq fəlsəfəsi olan ekzistensializm («*existo*» sözündən olub mövcudluq deməkdir) təlimində xüsusi diqqət mərkəzində olub özünəməxsus şəkildə müzakirə edilmişdir. Həmin fəlsəfədə insanın varlığı diqqət mərkəzinə qoyularaq yalnız təkcə o, həqiqi və son varlıq sayılmışdır.

XX əsr Avropa fəlsəfəsində çox zaman maddi və insan varlığı bir-birindən ayrılaraq onlar arasında hədd qoyulur, varlığın müxtəlif qatları arasındakı əlaqə önə çəkilir. Bəzi filosoflar üçün varlıq yalnız varlıq haqqında anlayışda, yəni ancaq şüurda mövcuddur. Məsələn, məsələyə belə yanaşan tanınmış fransız yazıçısı və filosofu J.P.Sartr (1905-1980) «Varlıq və heçlik» əsərində «varlıq» və «şüur» anlayışlarını müqayisə edərək yazırdı: «Şüur varlıqdır; onun mahiyyəti həmin varlığın mövcudluğunu qəbul edir və əksinə, o varlığın şüurudur, onun mahiyyəti mövcudluğu nəzərdə tutur, yəni varlıq onun görünməsinə tələb edir... Mövcud olanın varlıq xüsusiyyəti ondadır ki, varlıq şüur qarşısında özünü açıb göstərmir. Mövcud olandan onun varlığını almaq olmaz, varlıq həmişə mövcud olanın göz qabağında dayanan əsasıdır...» (16, 35-36). J.P.Sartra görə, «Varlığın əsaslı surətdə nəzərdən keçirilməsi orada heç nəyin zərrə qədər də izi olmadığını göstərir. Lakin əksinə, *olmayan* heç nə yalnız başlanğıcdan alınmış mövcudluğa malik ola bilər: o, məhz varlıqdan öz varlığını alır, heç nəyin varlığına yalnız varlıq çərçivəsində rast gəlinir; varlığın tamamilə yox olması qeyri-varlığın hökmranlığının başlanması ola bilməz; əksinə, o, heç nəyin yox olmasını müşayiət edir. *Varlığın səthində olmayan qeyri-varlıq yoxdur*». Deməli, heç nəyin dünyaya gəlməsinə kömək edən varlıq öz-özünün heç nəyi olmalıdır» (16, 54).

XX əsrdə varlıq problemi ekzistensializmin ən nəhəng nümayəndəsi olan Martin Haydegger (1889-1976) tərəfindən daha əsaslı surətdə işlənmişdir. Yaradıcılığının əsas hissəsini varlıq probleminin tədqiqinə həsr etmiş Haydegger 1927-ci ildə yazdığı «Varlıq və zaman» əsərində orijinal varlıq təlimi (fundamental ontologiya, ekzistensial ontologiya) işləyib hazırlamış, varlıq anlayışına özünəməxsus, yeni məzmun (məna) vermişdir.

M.Haydeggerə görə, obyektə subyektin qovşağında «gizli» olan nəşə vardır, məhz o, insan fəaliyyəti nəticəsində nəyəşə çevrilir. Məhz həmin «nəşə» mövcudluq fəlsəfəsi olan ekzistensializmdə *varlıq* adlanır. Həmin varlığın dərk olunmasına yönələn təfəkkürü Haydegger həqiqi təfəkkür sayır və məhz fəlsəfənin belə həqiqi təfəkkür olduğunu düşünürdü. Varlığın öz mahiyyətini insanla şeylərin – insanla dünyanın əlaqə və münasibətində tapdığını bildirən Haydegger inanırdı ki, varlığı, daha dəqiq, onun heçlikdən təşəkkül etməsini təsvir etmək ancaq fəlsəfə sayəsində mümkündür və bundan ötrü ancaq o lazımdır. Buna görə də ekzistensialistlər üçün təfəkkürün tarixi ilə varlıq anlayışının tarixi vahid prosesin – insanın fəlsəfi fəaliyyətinin başlanması tarixidir. Çünki fəlsəfi fəaliyyət insanı əhatə edən dünyanın öyrənilməsi, bu münasibətlə qarşıya çıxan suallara cavab axtarılması ilə başlanır. Bu səbəbdən də ekzistensialistlərdə «varlıq nədir» sualı «fəlsəfə nədir» sualının işığında əsaslandırılıla bilər (8, 424-425).

M.Haydegger, ümumiyyətlə, varlığı obyektiv və subyektivin ayrılmaz vəhdəti, birliyi sayaraq onun obyektivliyə və subyektivliyə parçalana bilmədiyini söyləyirdi. Həm də Haydeggerə görə, ümumiyyətlə, varlıqla mövcud olan konkret şeylərin varlığını qarışdırmaq olmaz; varlıq konkret şeylərdən kənarında mövcud olub,

ayrıca predmet, əşya, obyekt, dünya, materiya, substansiya, mahiyyət və s. deyildir. Haydeggerdə varlıq (mövcudolma) ilə mövcud olan birbirilə bağlıdır. Varlıq – mahiyyət, mövcud olan isə onun konkret təzahürüdür. Mövcud olan (mövcudat) konkret mövcud olan təkə bir şeydir: o, həmişə nəqd olaraq, burada və indi «bu...» kimi mövcuddur. Varlıq ilə mövcud olanın münasibəti aşağıdakı kimidir: Varlıq nə mövcud olanın özüdür, nə də Mövcud olan kimidir, o, sadəcə olaraq Mövcud olanın varlığıdır, eynilə Mövcud olan da varlıqdan ayrılıqda, onsuz mövcud ola bilməz (14, 11). Göründüyü kimi, Varlıq ən ümumi, mövcud olan isə təkə kimi çıxış edir; onların münasibəti də təkə və ən ümuminin münasibəti kimidir, yəni ən ümumi olan Varlıq təkələrsiz mövcud olmayıb, ancaq onlarda və onlar vasitəsilə mövcuddur. Təkə kimi çıxış edən konkret mövcud olanlar (ayrıca bina, ağac, insan və s.) isə ancaq onları ən ümumi ilə bağlayan əlaqədə mövcuddur. Başqa sözlə, Haydegger varlıqla onun konkret təzahürlərinin münasibətini ümumi ilə təkənin dialektik münasibəti kimi başa düşmüşdür, tənə ümumi ancaq təkələrdə və onlar vasitəsilə, təkələr isə ancaq ümumiyə gedən, onları ümumi ilə başlayan əlaqədə mövcuddur.

İki cür mövcud olan vardır: a) «Özlüyündə, olduğu kimi mövcud olan və ya sadəcə özlüyündə «mövcud olan» kimi; b) «Bütövlükdə mövcud olan (Mövcud olanın məcmusu). Bütövlükdə mövcud olan – dünyadır. Varlıq daim mövcud olanın varlığı olduğundan onda buna müvafiq olaraq Varlıq da ikimənalıdır: konkret bir şeyin varlığı və bütövlükdə dünyanın varlığı (14, 11).

Ekzistensialistlər, xüsusilə M.Haydegger fəlsəfinin öz əzəli problemi olan varlıq problemini unuduğunu düşünərək bildirirdi ki, bu tarixi səhvi düzəldərək fəlsəfə öz çıxış anına qayıdaraq varlıq problemini diqqət mərkəzinə gətirməlidir. Təfəkkürün şeylərin mahiyyətini açmalı olduğunu bildiren ekzistensializmə görə, bizim təfəkkürümüz, sözün tam mənasında, varlığın mahiyyətini başa düşdükdə həqiqi olur. Varlığın mahiyyəti isə dərinədə, gizlində olur, bizdən gizlənir, mənalandırılmalı olan, yəni mənası dərk edilərək açılmalı olan şey, yəni mahiyyət insandan qaçır (10, 138). Bir halda ki, mənası açılmalı olan mahiyyət bizdən gizlənir, deməli, biz onun açılmasına, görünməsinədək gözləməliyik. Bu da o deməkdir ki, biz əbədi olaraq düşünüləni, yəni varlığın mahiyyətini gözləmə yolundayıq. Gizlənən şey, yəni varlıq görünməyə, öz mahiyyətini bizə açmağa başladığında əsl təfəkkür başlayır. M.Haydeggerin fikrincə, biz varlığın mahiyyətinin açılmasına aparən yoldayıq. Bizi bu son məqsədə aparən – fəlsəfədir (8, 429). Haydeggerə görə, real mövcud olanlar o zaman varlıq olur ki, biz onları hiss edir, düşünür və haqqında danışa bilirik. Bu yalnız duyduqlarımız şeylərin mövcud olduğunu iddia edən və «mövcud olmaq – qavranılmaq deməkdir» fikrini söyləyən C.Berklinin subyektiv idealizminə aparıb çıxarır. O deyir: «Haqqında danışdıqlarımızın hamısı mövcuddur...» (20, 6). M.Haydeggerin bu sözlərindən belə çıxır ki, əşyalar, hisslərimiz, anlayışlarımız, fantaziyalarımız və s. mövcuddur: «Varlıq hər dəfə mövcud olanın varlığıdır» (6, 9). Lakin o, bunda səhv edir ki, fantaziyalarımız subyektiv varlıq kimi mövcud olsalar da, onların, xülyələrimizin məhsulları (div, cin, şeytan, xortdan və s.) real mövcuddur, varlıq deyillər.

Varlıq haqqında Haydeggerin təliminin təfəsilatına varmayaraq belə demək olar ki, bu barədə onun orijinal müddəaları aşağıdakılardır: 1) varlıq özünün ilkin mənasında ancaq özü olub başqa bir şey deyildir: o,

heç Allah da deyildir; 2) başlanğıcda mövcudluq və mahiyyət vəhdət halındadır. Bu mənada nəqd varlığın mahiyyəti onun mövcudluğundadır; 3) varlıqla heçlik arasında insan aktı – təşəkkülmə dayanır, məhz onun hesabına varlıqla heçlik bir-birinə keçirlər. Bu mənada varlıq ancaq öz əksi olan heçliklə müqayisə edilə bilər. Haydeggerə görə, varlıq «həyat prosesində iştirakdır», o, predmetlərlə insanın birgə mövcudluğudur. Onun dediklərindən belə çıxırdı ki, insansız, insandan kənarında varlıq yoxdur, ifrat əksliklər olan əşyalar və insanlar dialektik vəhdətdə olub eyni zamanda həm bir-birini istisna edir, həm də bir-birlərini tələb edirlər. Haydeggerə görə, varlıq insan fəaliyyətilə bağlı olan təşəkkülmə hesabına heçliyə, heçlik isə varlığa keçir (8, 434-432). M.Haydeggerin fəlsəfəsində varlıq problemi «iştirakətmə» ilə bağlıdır; burada söhbət insanın dünyada – şeylər və insanlar arasında iştirakından gedir. Onun sistemində varlıq – iştirak etmədən doğur: insanın həyatı onun nədəsə və haradasa iştirakı deməkdir, dünyada olmaq, mövcud olmaq – nədəsə və haradasa iştirak etmək, nəyinsə əhatəsində olmaq deməkdir.

Beləliklə, yuxarıda aparılan tədqiqatdan göründüyü kimi, ontologiyanın predmetini təşkil etməklə fəlsəfə tarixində daim diqqət mərkəzində olub ciddi müzakirə olunan varlıq problemi yeni dövr Şərq və Qərb fəlsəfəsində də irəli sürülüb özünə məxsus şəkildə həll olunmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Баку: АН. 1953, 375 с.
2. Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3-х томах. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль. 1974, 452 с.
3. Гольбах П.А. Избранные произведения в 2-х томах. Т.1. М.: ИЛ, 1963, 461 с.
4. Данакари Р.А. Этническое бытие. Монография. Волгоград: ИВА, 2007, 196 с.
5. Доброхотов А.А. Категория, «бытие» в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986, 245 с.
6. Engels F. Anti-Dürind. Bakı: Azərnəşr, 1953, 379 s.
7. Zeynalov M. Fəlsəfə tarixi. Bakı: Azərbaycan, 2000, 542 s.
8. İsmayılov F. Qərb fəlsəfəsi tarixi. 2 cildə, II c., Bakı: Təhsil, 2000, 662 s.
9. История философии. В 4-х томах, т.1. М.: АН СССР, 1957, 718 с.
10. Карнап Р. Значение и необходимость. М.: Мысль, 1959, 520 с.
11. Lenin V.İ. Əsərlərinin tam külliyyatı. XXIX c. Bakı: Azərnəşr, 1979, 382 s.
12. Lenin V.İ. Əsərlərinin tam külliyyatı. XXIX c. Bakı: Azərnəşr, 1981, 823 s.
13. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.2. М.: Политиздат. 1955, 823 с.
14. Məmmədov A.A. Haydeggerin fəlsəfəsində dil varlığın forması kimi. avtoref. Bakı: 2007, 22 s.
15. Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX века. М.: Высшая школа. 1976, 584 с.
16. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М.: Логос. 2000, 460 с.
17. Соловьев В.С. Чтение о богочеловечестве. Мир философии. Книга для чтения в 2-х частях. Часть 1. М.: Политиздат. 1991, 672 с.
18. Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М.: Мысль. 1957, 631 с.
19. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Наука, 1991, 190 с.
20. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: ВЦППШ. 1997, 475 с.
21. Фейербах Людвиг. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1. М.: Политиздат. 1955, 676 с.
22. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, М.: Наука, 1987, 635 с.

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В.М.КЕРИМОВ

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются постановка и решение проблемы бытия в философии Нового времени как в Западноевропейской, так и Восточной, в том числе азербайджанской философии. Проблема бытия в рассматриваемый период серьезно обсуждалась и решалась с материалистических, дуалистических и идеалистических позиций.

Данная проблема более глубоко анализирована классической немецкой, особенно гегелевской философией в контексте отношения категорий «ничто», «становление», «бытия», и она оказала значительное влияние на дальнейшую разработку и проблемы бытия.

THE PROBLEM OF EXISTENCE IN THE PHILOSOPHY OF NEW AGES

V.M.KERIMOV

SUMMARY

The article investigates the formation and solution of the problem of existence not only in the Western-European philosophy but also in the Eastern and Azerbaijan philosophy. The problem of existence in the above mentioned period is seriously discussed and solved from materialistic, dualistic and idealistic points of view.

The current problem was deeply analyzed by classic German, especially Hegel philosophy in the relation context of the categories of «no existence», «formation» and «existence» and it made a great influence for further investigations and development of the problem of existence.