Nicat Məmmədov

MAARİFÇİLİK FƏLSƏFƏSİ: QƏRB VƏ ŞƏRQ MƏDƏNİYYƏTİ KONTEKSTİNDƏ

AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnsitutunun Elmi Şurasının 8 fevral 2008-ci tarixli iclasının 2 saylı protokoluna əsasən.

Bakı-2008

ELMİ REDAKTOR:

Nazim Hüseynli *Fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

RƏYÇİLƏR

Kazım Əzimov *Fəlsəfə elmləri doktoru, professor*,

Telman Hacıyev *Fəlsəfə elmləri doktoru, professor*
Əməkdar incəsənət xadimi

Nicat Məmmədov.
Maarifçilik fəlsəfəsi: Qərb və Şərq mədəniyyəti kontekstində.
Bakı: Səda, 2008, 296 s.

Monoqrafiyada feodalizmdən kapitalizmə keçid prosesində Maarifçiliyin Avropa və Rusiyanın ictimai fikir tarixində iki yüz əlli, Uzaq, Yaxın və Orta Şərq ölkələrinə isə iki yüz illik bir mərhələ təşkil etməsi və onun ayrılıqda hər bir ölkədə nümayəndələrinin dünyagörüşləri tədqiq olunmuşdur.

Monoqrafiyada Maarifçilik problemini tədqiq edərkən yalnız Maarifçilik haqqında Avropa ölkələrinə aid materiallar deyil, həm də Uzaq, Orta və Yaxın Şərq ölkələrindəki analoji ideya hərəkatları tədqiq olunaraq Maarifçilik lokal, ümumdünya-tarixi hadisə kimi öyrənilmişdir.

Uzaq Şərq ölkələrində milli-azadlıq mübarizəsi ilə eyni zamanda baş verən antifeodal hərəkatının bir çox cəhətlərinə görə Avropadakından fərqli xüsusiyyətləri, Yaxın və Orta Şərq ölkələrində isə XIX əsrin II yarısında və XX əsrin əvvəllərində həm Qərbi Avropa, və eləcə də rus Maarifçiliyinin təsiri altında formalaşmışması prosesləri açıqlanmışdır.

Monoqrafiyada təkcə Maarifçilik fəlsəfəsi, maarifçilərin tarixə, siyasətə, əxlaqa münasibətləri deyil, həmcinin, onların estetik görüşləri və bədii yaradıcılığı da vahid bir sistem kimi təhlil olunmuş və onun feodal ideologiyasını inkar edərək, şəxsiyyəti təbliğ etməyə xidmət etməsi açıqlanmışdır. Maarifçilik ideologiyasının müxtəlif ədəbi, bədii və təsviri incəsənət növlərində- maarifçi klassisizmdə, maarifçi realizmdə və sentimentalizmdə ifadəsi tədqiqat obyektinə çevrilmişdir.

Maarifçilik ideyalarının Fransa, Almaniya, Avstriya və Italiyadan sonra Şərq ölkələrində ilk olaraq Azərbaycan musiqi sənətinin inkişafına, bütövlükdə isə digər müəyyən Şərq ölkələrinin musiqi sferasına çox böyük təsiri təhlil edilir.

Monoqrafiyada məhz bu səbəbdən Maarifçilik yalnız sosial və ictimai hadisə kimi deyil, eləcə də mədəni həyatın universal fenomeni kimi təsdiqini tapmışdır.

ISBN 9952-428-02-4

MÜNDƏRİCAT

ÖN SÖZ

Maarifçilik ideologiyası feodal sisteminin tənəzzülü, onun müxtəlif sahələrində yeni ictimai qarşıdurma və sinfi mübarizənin yeni formalarını üzə cıxaran kapitalist istehsal münasibətlərinin yarandığı bir dövrdə formalaşmışdır.

Maarifçilərin özlərinin də təsdiq etdikləri kimi Qərbi Avropa Maarifçiliyi özünün bir çox xüsusiyyətləri etibarı ilə intibah dövrü ilə bağlı olmuşdur. Maarifçilər öz humanist ideallarını, antik dövr barədə təsəvvürlərini, tarixi nikbinlik və azadfikirlik ideyalarını Renessans dövrü nümayəndələrindən əxz etmişlər. Həm Renessans, həm də Maarifçilik dövrünün mütəfəkkirləri keçmiş mənəvi-intellektual dəyərləri yenidən qiymətləndirmiş, köhnə feodal və dini baxışlara, ənənələrə və avtoritetlərə şübhə ilə yanaşmışlar. Ancaq Maarifçilik ideologiyası antifeodal mübarizənin və kapitalizmin yaranmasının daha yetkin cagında formalaşdığı üçün Renessans dövründə olduğuna nisbətən daha dərin və kəskin idi, orada cəmiyyət və dövlətin bütün strukturunu əhatə edirdi. Maarifçilik dövründə qabaqcıl antifeodal ideyalar ayrı-ayrı ideoloqların məhdud dairəsindən kənara çıxaraq, ümumxalq dəyərlərinə çevrilməyə başladı. Maarifçilik ideyalarını təbliğ edildiyi və geniş demokratik oxucu kütləsinə ünvanlanmış kitab, jurnal, qəzet və vərəqələrin (o cümlədən qadağan olunmuş) sayı artmağda idi.

T.Hobbs, R.Dekart, Q.B.Leybnist, İ.Nyuton və B.Spinozanın elmi fəaliyyəti elmi dinin boyunduruğundan qurtarmaqda əsas mərhələ, fizika, riyaziyyat, mexanika, astronomiya kimi dəqiq elmlərin yaranmasında böyük rol oynamışdır. Elmi-texniki inqilab, antifeodal ideologiyası olan Maarifçiliyin formalaşmasına ciddi təsir göstərdi.

Maarifçilər monarxiya hakimiyyətinin ilahi mənşəyə malik olduğunu vurğulayan feodal-dini təlimlərinə və feodal əsaslarına qarşı cəmiyyət, dövlət və əxlaq nəzəriyyələrini qoyur, dinə qarşı isə «deizm» («təbii din», şüurun dini ideyası) ideyasını irəli sürürdülər.

Təsviri incəsənətdə bu dövrün əsas maarifçilik istiqamətini aydın maarifçi çalarlarla zəngin olan klassizm (Fransada arxitektor K.N.Ledu və rəssam Y.L.Davidin yaradıcılığında), rəssamlıq və qrafikada geniş yayılmış maarifçi realizmi (Fransada Y.B.Qryoz, ingilis U.Xoqart, Almaniyada Xodoveski) təşkil edirdi.

Maarifçilik ideyalarının musiqi sənətinə də (xüsusilə Fransa, Almaniya və Avstriyada) böyük təsiri olmuşdur. Maarifçilərdən Fransada Russo və Didro, Almaniyada isə İ.İ.Vinkelman və Lessinq estetik və musiqi-estetik baxışların yeni sistemini işləyib hazırladılar. Onların musiqili dram sənətinin inkişafı sahəsində hazırladığları islahatlar Avropada opera sənətinin yüksəlişinə, İ.Haydn, V.A.Motsart, İ.Betxoven və Şərqdə ilk operanın yaradıcısı Ü.Hacıbəyov kimi dahi bəstəkarların yaradıcılığına əhəmiyyətli təsir göstərdi.

Müasir dövrümüzün tələbləri baxımından Maarifçilik ideologiyasını tədqiq edərkən tək Qərbi Avropa ölkələrindəki müvafiq ideologiyanı deyil, həm də Şərqi Avropa və Şərq ölkələri üçün də məhəlli baxımdan deyil, ümumdünya-tarixi yaranış baxımından analoji olan bu ideya istiqamətlərinin və onların hər bir xalqın inkişaf səviyyəsini əks etdirən mədəniyyətinin inkişafına təsirinin öyrənilməsinin aktuallığını gündəmə gətirir.

Müqabil monoqrafiya ilə əlaqədar mövzuya dair mövcud elmi-nəzəri ədəbiyyatın təhlili göstərir ki, Maarifçilik ideologiyası indiyə qədər bir çox alimlər tərəfindən tədqiq olunsa da, Qərb və Şərq ölkələrində Maarifçiliyin yaranması və hər bir xalqın mədəniyyətinə onun təsiri məsələsi bir küll halında tədqiqata cəlb olunmamış, Qərb və Şərq ictimai fikrinin, mədəniyyətinin Maarifilik nöqteyi-nəzərindən təhlili tam yerinə yetirilməmişdir.

Monoqrafiyada maarifçiliyin müasir dövrün elmi-metodoloji prinsiplərinə uyğun olaraq təhlilinin verilməsi, Sovet dövründə problemin işlənməsi hazırkı elmi-metodoloji baxımdan tələbatı ödəmədiyinə görə, indiyə qədər az tədqiq olunmuş İngilis, Fransız, Alman və Rus Maarifçiləri ilə yanaşı hələ tədqiq olunmamış İtaliya (Tomaz Kornelio, Ğeorgio Kaloreze, Françesko Danpea, Cüzeppe Valletta, Konstantino Qrimaldi, Antonio Konti, Antonio Murateri və s.), Polyak (Stanislav Konarski, Qiacint Slivski, Stanislav Zalusski, Antoni Vişnevski, Qudo Kollontay, Stasic və b.), Macar (Beşeneyi, Baroci, Barklay, Kazinci Frens və b.), Xorvat və Sloveniya (D.Obradoviç, M.A.Relkoviç və b.), Çexiya (Q.Dobner, F.M.Pelcl, A.Foyqt, L.Dobrovski və b.), İspan (B.X.Feyxoo, Q.M.Xolvelyanos, X.Kadalso-i-Vaşkesa və b.), Uzaq Şərq ölkələri maarifçilərindən Çin (Xuan Çzunsi, Qu Yanu, Van Fu-çji, Fan i-çji, Vey Yuan, Çao Çye-çin və b.), Koreya (Pak Ce Qa, Lyu Xyen Von, Li İk, Con Yak Yen və b.), Yapon (Nakae Todzyu, Kamadzava Bandzan, Miura

Bayen, Yamata Banto və b.), Yaxın və Orta Şərq ölkələri maarifçilərindən Türkiyə (Namik Kamal, İbrahim Şinasi, Əhməd Midhət Əfəndi və b.), İran (Mirzə Melkom Xan, Zeynəlabdin Marağayi, bu dövrün hələ tədqiq olunmamış milliyyətcə azərbaycanlı ilk qadın maarifçisi Ələmtac Qayəm Akami («Jalə» təxəllüslü) və b.), Misir, Suriya (Butrus Əl-Bustani, F.Məreaş, Əbdülrəhman əl Kəvakibi, Rifaat Taxtəvi və b.), Livan (Fərəh Əntun), Hindistan (Ram Moxan Ray, Balsastri Dzambxekar, Lokxitavadi və b.) və keçmiş sovet dövründə tam tədqiqi mümkün olmayan, Azərbaycan Maarifçiliyi qərarlaşdığı dövrdə tarixi keçmişin öyrənilməsinə tələbatın artması, milli özünüdərketmə və s. tədqiqata cəlb olunmuşdur ki, bu da kitabı bir daha aktual edir.

Qərb və Şərq ədəbiyyatı və incəsənətinə, rəssamlığına, arxitekturası və musiqisinə, bu dövrdə musiqili dram janrının yaranmasına Maarifçilik ideologiyasının birbaşa təsirinin və bu hadisənin Şərqdə ilk olaraq Azərbaycanda özünə dayaq tapması məsələsi də kitabda tədqiq olunan aktual problemlərdəndir.

I Fəsil: Qərb Maarifçiliyi: Fəlsəfi – tarixi təhlil

1. Qərbi Avropa Maarifçiliyinin yaranması və inkişafı. İngilis və Fransız Maarifçiliyinin əsas inkişaf meylləri.

XVII əsr Avropanın həyatında böyük dəyişikliklərlə əlamətdardır. Avropa həyat tərzində, özünüdərk şüurunda və dini dünyagörüşündə baş verən irəliləyişlər öz ifadəsini bu dövr fəlsəfəsinin özünəməxsusluğunda və problematikasında tapmışdır. Fəlsəfə elmi dövrün tələblərindən irəli gələn zəruri dəyişikliklərin məna və əhatəliyini müəyyənləşdirməli, müasirlərini yeni dünyaya – insanın təbiətə, cəmiyyətə, özü – özünə münasibətini səciyyələndirən yeni mövqeni istiqamətləndirməli idi.

XVII əsr həmçinin fəlsəfədən ayrılaraq müstəqil sahələr kimi fəaliyyət göstərən elmlər dövrüdür. Fizika, kimya, biologiya, riyaziyyat artıq müstəqil elm sahələrinə çevrilirlər. Bu dövr fəlsəfi axtarışlar qarşısında yeni tələblər irəli sürürdü. İdrak nəzəriyyəsi və elmin fəlsəfəsi aktual problemlər kimi diqqət mərkəzində idi. Filosoflar tam həqiqətə gətirəcək və tətbiqi bütün sahələrdə mümkün ola bilən «həqiqi» idrak və düşüncə metodu axtarırdılar. Bu metodun əsasını onlar irəli sürülən empirik -induktiv biliyin həqiqiliyi ideyasında (F.Bekonun davamçıları - Hobbs və C.Lokk) və ya məntiqi, deduktiv – riyazi biliyə söykənən intellektdə (Dekart, Malbranş, Spinoza, Leybnits) görürdülər.

XVII əsr üçün başlıca ideya və özünəməxsuslug 300-illik Qərb düşüncəsinin xarakterini təyin edən və klassik fəlsəfənin təməlini qoyan fəlsəfi ənənənin formalaşmasında öz ifadəsini tapdı. Bu dövrün səciyyəvi cəhətlərindən biri də onun tarixi-fəlsəfi ənənələrə özünəməxsus münasibət bəsləməsi idi. Fəaliyyət formasından, məzmunundan və mənbəyindən asılı olmayaraq bütün ənənələrdən imtina olundu. Yeni dövr mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında köhnə fəlsəfənin həqiqətdən uzaq olması barədə tənqidi fikirlərə təsadüf edilir. «Fəlsəfənin yeni binasının ancaq subyektiv doğruluq prinsipindən çıxış edərək «təbii şüur» fundamentinin üzərində qurulmasının zəruriliyi ön plana çəkilir.»[1] Ali və düzgün biliyə ancag materiyanı olduğu kimi qəbul etmək və insan şüurunu hər hansı bir kənar təsirdən azad etməklə nail olmaq mümkündür.

---

[1] Философия культуры. Возникновение и развитие. Sankt-Peterburq.1998. стр 33.

Yalnız şüurlu düşüncə vasitəsilə həyatın emosional – azad sferasının idarə olunmasına çağrılır və praktik fəaliyyətdə, perspektivdə və şəxsi hisslər sahəsində şüur şəxsi azadlığı əldə etməyin yeganə və əsas vasitəsi kimi tövsiyə olunur.

Şüurun kultlaşdırılması proqramı həm nəzəri – idrakı, qnoseoloci və bu sözün geniş mənasında proqmatik olaraq şərh edən XVII əsr fəlsəfəsinin əsas istiqamətlərindən biri idi.

İngilis fəlsəfəsinin emprizm xəttinin və Maarifçilik cərəyanının banisi Con Lokk (1632-1704) böyük siyasi xadim və ixtisasca həkim idi. Lokkun maarifçilik ideyalarının əks olunduğu əsas fəlsəfi əsəri «İnsan zəkası haqqında təcrübə»dir (1690). O, burada özünün qnoseoloji və ontoloji baxışlarının sistemli izahını verir. Lokkun sosial – fəlsəfi və siyasi əsərlərindən biri də ictimai quruluş barədə öz fikirlərini bildirdiyi «Dövlət idarəçiliyi haqqında iki traktat» (1690) əsəridir.

Onun fəlsəfəsinin inkişafında xüsusi yer tutan əsərlərindən biri də o dövr İngiltərəsinin siyasi vəziyyətinə mütəfəkkirin münasibətini əks etdirən «İnama dözümlük məktubları» (1692)- dır. Filosof həmçinin dini-tematik («Xristianlığın süurluluğu» (1695)) əsərləri ilə də məşhurdur. Fəlsəfə tarixinə isə maarifçi və pedaqogika nəzəriyyəçisi kimi «Tərbiyə haqqında bir neçə fikir» (1693) adlı əsəri ilə daxil olmuşdur.

Sxolastik dünyagörüşünün qəbul olunmaması və instrumental-effektiv bilikləri öyrənməyə səy göstərməsi XVII əsr mütəfəkkirlərinin sensualizm və emprizm ideyalarına dərin marağının artmasına səbəb olmuşdur. Bu baxımdan F.Bekon, Hobbs və Qassendi Lokkun sələfləri idilər. «İnsan zəkası haqqında təcrübə» əsərində o, prinsipial olaraq sensualizm mövqelərini rasionalizmə qarşı qoyaraq, onu tam inkişaf etdirmiş və emprizm doktrinasına transformasiya etdirmişdir.

Lokkda ideyaların təfsiri – onun fəlsəfi qnoseoloqiyasının sübutudur. Platondan başlayaraq və ənənəvi olaraq ideyalara orta əsrlər sxolastik fəlsəfəsinin xarakterinə uyğun olaraq ontoloji baxımdan (reallığın özü kimi, əşyadan kənar və əbədi) yanaşılırdı. C.Lokkda isə ideyanın qnoseoloji mahiyyəti vurğulanırdı: «Düşüncə obyekti olan hər bir şeyi ideya təyin edir»[2] 1. Lokkun qnoseoloji məzmunlu ideyalarının güclənməsi onun «bizə biləvasitə olaraq ancaq ideyalar verilib, nail olunması asan olmayan,onun arxasında gizlənən əşyalar yox.»[3]kimi şərh olunurdu. Lokkun qnoseoloiyasının bu vəziyyəti ikili xarakter: həm materialist, həm də idealist interpretasiya xarakteri daşıyırdı.

Lokkun düşüncəsinin əsas elementi – onun birinci və ikinci keyfiyyətlər barədə fərziyyəsidir. Həm birinci, həm də ikinci keyfiyyətlər daxili sərişta əsasında alınmış ideyalara aiddirlər. Birinci keyfiyyətə malik ideyalar bizim hiss orqanlarımıza daxili aləmə məxsus obyektlərin təsiri nəticəsində yaranır. Lokk bunlara ətraf mühiti, kütləni, hərəkəti və s. aid edir, onları da real fəaliyyətdə görür. İkinci keyfiyyətlərin əmələ gəlməsinin o, bizim hiss orqanlarımızın spesifikliyi ilə təyin olunduğunu sübuta yetirməyə çalışır və bunlara iy, rəng, dad və s. aid edir. Bu xüsusiyyətlər ancaq bizim şüurumuz üçün mövcud olduğuna görə fərqlənir. İkincilərin reallığı subyektivdir, ancaq insanda mövcud olur və subyektin illuziyaları deyildir. Birinci və ikinci keyfiyyətlər problemi həm fəlsəfə, həm də fiziologiya elminə bağlılığı ilə əlaqədar müxtəlif cür şərh edildiyindən daim çox çətin bir problem olaraq qalırdı.

Lokkun maarifçi fikirlərindən biri də onun qnoseologiyasında biliyin dəqiqlik tərzinə görə növlərinin öyrənilməsi zərurətidir. Bizim idrakımızın problemlərindən bəhs edən zaman Lokk biliyin iki növünü fərqləndirir: mübahisəsiz və doğruyauyğun. Mübahisəsiz bilik düşüncənin və düşünməyin məhsuludur. O, tək daxili təcrübə əsasında alına bilməz. Əksinə olaraq doğruyauyğun biliyi Lokk hələ idrak mexanizminin fəaliyyətindən keçmədiyi üçün empirik, daimi təcrübənin məhsulu sayır.

Mübahisəsiz bilikdə Lokk öz növbəsində biliyin üç növünü ayırır. İntuitiv biliyi ən dəqiq bilik növünə aid edir. Çünkü o, əsasını daxili təcrübənin təsirindən götürən idraka arxalanır. İntuitsiya ağlın bir və ya digər fikri götür - qoy edib hansının qəbul olunması, bir ideyadan digərinə keçid zamanı özünü göstərir.

Biliyin ikinci növü kimi o, demonstrativ, nəticəvi və sübutedici biliyi göstərir. Bu bilik idraka arxalanaraq daxili təcrübədən yaranan və əsasını ideyaların münasibətindən götürən deduktiv metoddur.

İki birinci bilik növü öz məntiqinə görə sırf əqli biliyi yaradır. Bu maksimal dərəcədə dəqiq olsa da, tutumuna görə qənaətbəxş de-

[2] Джон Локк. «Опыт о человеческом разуме» Сборник философских сочинений. 2-ой том, Moskva 1960. стр 121.

[3] Джон Локк. «Опыт о человеческом разуме» Сборник философских сочинений. 2-ой том, Moskva 1960. стр. 125.

yildir. Lokka görə insan ancaq bu ideyanı rəhbər tutaraq yaşaya bilməzdi.

Onun fikrinə görə üçüncü növ biliyin ortaya çıxması zərurəti yaranırdı. O, bu biliyi sensitiv və ya hissi – bizim hisslərimiz vasitəsilə daxili əşyalar barədə məlumat verən bilik adlandırırdı. Bu bilik etibarlılıq dərəcəsinə görə son yerlərdən birində dursa da, insan onsuz yaşaya bilməz.

Dini dünyagörüşündə Lokk substansiyası materiya baxımından bütün cismani əşyalar sinfini birləşdirir. Onun baxışlarına görə materiya kənardan hərəkət olmadan özü – özünü hərəkətə gətirə bilməyən ölü forma təəssüratı yaradır. Materiyadan kənar hərəkət mənbəyini o, Tanrıda görür və Tanrı anlayışına deistik mövqedən yanaşırdı. Tanrı filosofa ilkin hərəkəti izah etmək üçün lazım idi.

Lokkun maarifçi və siyasi fikir tarixində irəli sürdüyü məsələlərdən biri də hakimiyyətin bölgüsü məsələsidir. O, qanunverici (parlament hakimiyyəti) hakimiyyəti, icraedici (ordu və məhkəmə) və federativ – kral və onun nazirlərinin hakimiyyətini (onlar başqa dövlətlərlə münasibət yaradır) bir-birindən fərqləndirir. Bu konsepsiya İngiltərədə liberalizmin təməlinin qoyulmasına, Russo və Volter kimi fransız maarifçiliyinin nümayəndələrinin bir çox fikirlərinə böyük təsir göstərmişdir.

Lokkun fəlsəfi və siyasi ideya xəttini onun dinə münasibəti təyin edirdi. «İnama dözümlük məktubları»nda o, dövlətin və kilsənin bir – birinin işinə qarışmasının əleyhinə çıxır və dini etiqad tərəfdarı kimi deyir: «bu, hər hansı bir dini dağıtmağa çalışan, ancaq cəmiyyətin də onlarsız yaşaması mümkün olmayan ateistlərə şamil edilə bilməz».[4]

K. Marks Lokkun ideyalarını belə qiymətləndirmişdir: «Lokk sağlam insan düşüncəsi fəlsəfəsinin əsasını qoymuş və demişdir: düşüncədən kənar, sağlam insani hisslərin nəticəsinə arxalanmayan fəlsəfə ola bilməz».[5]

Belə fəlsəfi mövqedən yanaşma Lokk fəlsəfəsinin əsas mahiyyətini və onun yeni dövr fəlsəfi fikir tərzinə verdiyi təkanın xarakterini təyin edir.

---

[4] K. Marks, F. Engels «Святой абсолютизм» или «Критика крититки критике» Сочинении: 2-ой том, стр 144

[5] Джон Локк. «Письма о терпимости к вере» Сборник Философских сочинений. IV том. Moskva: 1989. стр:71.

Lokk fəlsəfi sistemi birmənalı xarakter daşımadığı üçün gələcəkdə onun doktrinasına Berkli kimi subyektiv idealist, Didro kimi materialist filosoflar, rasionalistlər və empiristlər, aqnostiklər və pozitivistlər əsaslanırdılar.

XVIII əsrdə ümumdünya fəlsəfi fikrinin inkişaf mərkəzi İngiltərə və Fransa idi. Bu yüzillikdə fəlsəfi fikir nəinki antik dövr və orta əsrlər, hətta İntibah və XVII əsr fəlsəfi fikrindən də fəal idi. Düzdür, XVIII əsr filosofları yaxın keçmişin ideya irsindən istifadə etsələr də (F.Bekon empirizmi, Dekart rasionalizmi və mexanisizmi, Spinoza substansionalizmi, Leybnits monadologiyası, Lokk sensualizmi), onların mahiyyətini dəyişərək hətta dünyagörüşlərinin əksinə də gedirdilər.

XVIII əsr fəlsəfi fikrinin əsas özünəməxsusluğu bunda deyil, bu dövr filosoflarının öz fəlsəfi nailiyyətlərini praktikada həyata keçirməyə və öz elmlərini populyarlaşdırmağa səy göstərməklərindədir. Dövrün filosofları əsas məqsədlərini köhnə dünyagörüşünün, feodal zehniyyətinin dağılmasında və onun əvəzinə dünyaya yeni, «maarifçi» baxışla baxa biləcək bir fikrin formalaşmasında görürdülər. Ona görə də XVIII əsri Maarifçilik dövrü, bu əsrin bir çox mütəfəkkirlərini isə maarifçi filosoflar adlandırırlar.

Həqiqətən də əvvələr professionalların məhdud dairəsinin məşğuliyyəti olan olan fəlsəfi fikirlər indi geniş yayılaraq universitet divarlarından kənara cıxaraq London və Parisin ali və elit salonlarında müzakirə olunur və fəlsəfənin son nəaliyyətlərindən dəbdəbə ilə istifadə edən ədəbiyyatçıların düşüncə tərzinə çevrilir. Ona görə də qəti olaraq demək olar ki, Maarifçilik dövrünün fəlsəfi mənası təkcə yeni böyük sistemlərin yaranmasında deyil, həm də fəlsəfi fikirlərin cəmiyyət icərisində çox geniş yayılmasında özünü göstərmişdir.

Artıq fəlsəfi elmlərin insanların sosial həyatında böyük rol oynadığı nəzərə alınaraq onun ezoterikliyi və elitarlığından əl çəkildi, beləliklə də cəmiyyətin müəyyən prosesləri və problemləri fəlsəfənin nüfuz etməsi ilə öz həlli yollarını tapmağa başladı.

Maarifçiliyin vətəni başqa ölkələrdən daha tez kapitalizm inkişaf yoluna qədəm qoymuş İngiltərədir. Ancaq maarifçilik özünün tam çiçəklənmə dövrünə XVIII əsrdə bu ideya cərəyanının mərkəzi olan Fransada çatmışdır. Fransız Maarifçiliyi İngiltərədəkindən öz məqsədlərinin geniş miqyaslılığı, dərinliyi, ideyalarının ardıcıllığı və geniş yayılması ilə fərqlənirdi. Bu həm də onunla müşaət olunurdu ki, İngiltərədə maarifçilik oradakı burjua inqilabından sonra yaran-

mışdı, Fransada isə öz ideyalarının radikallığı ilə fərqlənməklə Böyük Fransa inqilabından əvvəl meydana gəlmişdi və bu inqilabın əsas hərəkətverici qüvvələrindən olmuşdur. Bununla da sübut olunur ki, materialist dünyagörüşlü ingilis maarifçilərinə güclənməkdə olan və qoruyucu funksiya daşıyan aqnostik və idealist cərəyanlar qarşı dururdularsa, XVIII əsrdə Fransada materialist fikir öz müxtəlif formalarında hökmran idi.

Bu fəsildə biz qısa olaraq XVIII əsrdə ingilis fəlsəfəsinin inkişafının əsas istiqamətlərindən də söhbət açmaq istərdik.

XVIII əsr ingilis filosofları tərəfindən yaradılmış daha vacib fəlsəfi ənənələr deistik materializm, berklicilik, yumculuq, şotland məktəbinin «saglam fikir» konsepsiyasıdır. İngilis maarifçiliyinə gəldikdə isə onun inkişafında iki istiqamət araşdırılır. Birincisi, materialist filosoflar (Toland, Kollinz və b.) tərəfindən bəyan edirdi ki, onlar da ingilis cəmiyyətinin demokratik dairələrinin fikirlərini ifadə edirlər və onlar dinin, kilsənin daha radikal tənqidçiləridir. İkinci istiqamət isə Şeftsberi və Bolinbrok kimi mütəfəkkirlərlə təmsil olunurdu ki, onlar da zadəgan aristokratiyası dairələrinə mənsub idilər. Onların fəlsəfəsində materialist elementlər inkişaf etməmişdi, azadfikirlilik isə dini dünyagörüüşünün qorunmasına xidmət edirdi.

Bununla bərabər burada haqqında bəhs olunan fəlsəfi görüşlərin məntiqinin toqquşduğu nöqtələr də olub. Onların fikirləri dini fəlsəfi konsepsiya olan deizmlə[6] də üst – üstə düşürdü. Məlumdur ki, deizmə görə tanrı dünyanı yaratdıqdan sonra onun işinə qarışmır və hadisələrin aydın axınında iştirak etmir. Deizmin nümayəndələri dini etiqadın fövqəltəbii mənbələrini (möcüzə, peyğəmbərlik və s.) tənqid edir, ortadoksal xristianlığa qarşı müdaxilə olunmadan dünyanın yaranmasını iddia edən «təbii inamı» əsas tutur, sitayişin isə yüksək mənəvi və əxlaqi davranışla əvəz oluna biləcəyini deyirdilər. Deizm həmçinin əsasını Tanrı başlanğıcından götürən, insan və tanrının daimi əlaqəsini təbliğ edən teizmə, Allahı təbiətlə təmasda götürən panteizmə, eləcə də Tanrının mövcudluğunu inkar edən ateizmə qarşı cıxırdı. Ənənəvi dini etiqadın deizm mövqeyindən tənqidi ingilis maarifçi ideologiyasının fərqli xüsusiyyəti idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, İngitlərədə deistik materializm öz inkişafı boyu böyük çətinliklərlə üzləşmişdir. O, nəinki ənənəvi xristianlığın, həmiçinin idealizmin də tərəfdarları cəbhəsindən bir sıra hücumlara məruz qalmışdır. XVIII əsr ingilis fəlsəfəsində idealist istiqaməti C.Berkli, D.Yum və «sağlam düşüncə» şotland fəlsəfi məktəbi təmsil edirdi. Bu istiqamət yeni inqilabi fırtınalardan qorxan bir sıra sosial təbəqələrin və ingilis cəmiyyətinin qruplarının mühafizəkar qoruyucu məqsədlərini ifadə edirdi.

Xüsusi olaraq demək lazımdır ki, XVIII əsr ingilis fəlsəfəsinin bütün istiqamətlərinə C.Lokkun fəlsəfəsi böyük təsir göstərmişdir. O, bu dövr ingilis materialistləri Toland, Kollinz, Qartli və Pristlinin birbaşa sələfi idi. Lokk Şeftsberi və Mandevilin etik görüşlərinin formalaşmasına böyük təsir göstərmişdir. Həmçinin Lokkun fəlsəfəsi Berklinin subyektiv idealist yaradıcılığı və Yumun aqnostizimi üçün bünövrə və təməl rolunu oynamışdır.

XVIII əsr İngilis fəlsəfəsini tədqiq edərkən materializm və idealizmin yeni tarixi formaları ilə tanış olmaq imkanı yaranır. Bu, bir tərəfdən, Toland, Kollinz, Pristli və onların həmfikirlərinin materializmin deistik, digər tərəfdən, qavrayış prosesinin fenomenal (hiss, hissi məlumat) yolunun izahının təməlini qoymuş Berkli və Yumun idealizminin və aqnostisizminin spesifik formasının şahidi oluruq.

XVIII əsr ingilis maarifçi materializmi materialist fəlsəfənin inkişaf tarixində spesifik bir dövr kimi cıxış edir. Bu dövrün mərkəzində Hobbsun və Lokkun davamçıları, kilsənin və dinin daha radikal tənqidçiləri dururdularlar. Onlar İngiltərədə inqilabdan sonra kı dövrdə ideya mübarizəsində ön sıraları tutaraq 1688 – 1689 – cu illərdə sinfi kompromisi mümkün olmaması ilə üzləşən ingilis cəmiyyətinin inkişaf etmiş demokratik dairələrini təmsil edirdilər. Hec şübhəsiz ki, onları təsadüfən azad düşüncəli şəxsiyyətlər adlandırmamışlar.

Azad düşüncəliliyin tanınmış lideri, bu dövr materialist fəlsəfəsinin böyük nümayəndəsi Con Toland (1670 – 1722) idi. O, Şimali İrlandiyada anadan olmuş, fəlsəfi və teoloji təhsilini Şotlandiya, İngiltərə və Hollandiya universitetlərində almışdır. Onun fəlsəfi yaradıcılığına və maarifçi fəaliyyətinə həyatının cox hissəsini təşkil edən Avropa ölkələrinə səyahət, bu ölkələrin fəlsəfəsi mədəniyyəti və bir sıra müasirləri ilə (məsələn, Leybnitslə) tanışlıq böyük təsir göstəmişdir. Toland öz fəlsəfi sistemini yaratmağa çalışan filosoflardan deyildi. Onun Hobbs və Lokk əsərləri kimi fundamental əsərləri yox idi. Tolandın fəlsəfi irsi materializmin inkişafında və dinin tənqidində ciddi və böyük rol oynamışdır. Onun əsərlərinə misal olaraq «Sirsiz Xristianlıq» (1696), «Sirenaya məktublar» (17047), «Pantei-

[6] Kuznetцов V.N. Meerovskiy B.V. Qryoynov A. R. «Запоно Европейская философия XVIII века». Moskva 1986. стр 7-9.

stikon» (1700) «levistlər qəbiləsi» (1691) göstərmək olar. Sözsüz ki, onun yaradıcılığının zirvəsini materiya ilə bağlı problemlərin həlli, hərəkətin materiya üçün həqiqi və dəyişməz mövcudluq forması olmasının təsdiqi, onun atributları və fəaliyyət növü haqqında fikirləri təşkil edir.

XVIII əsr fəlsəfəsində materiya və hərəkət anlayışına bir – birinə qarşı duran iki baxış var idi. Birincisi, Aristoteldən başlaraq yeni dövr filosofları Dekart, Nyuton və Hobbs tərəfindən dəstəklənən baxış idi. Bu baxışa görə hərəkət daxili qüvvə tərəfindən həyata keçirilir və o daxili qüvvənin nüvəsində isə əbədi və bədənsiz ilk hərəkətverici – Tanrı dururdu. Doğrudur, Hobbs deyirdi ki, «əbədi hərəkətverici - bədənə malik olan və hərəkət edəndir, ona görə də tərpənməz qüvvə heç bir şeyi hərəkətə gətirə bilməz».[7] Hələ antik dialektiklər tərəfindən formalaşdırılmış ikinci baxışa görə materiya özü – özünü hərəkətə gətirir. Bu baxışı gələcəkdə C.Bruno, F.Bekon və B.Spinoza daha dəqiq işləyəcəkdilər. Sonuncu nöqteyi – nəzərdən yanaşsaq görərik ki, hərəkət maddi substansiyanın atributu deyil, onun sonsuz modifikasiyasıdır. Modifikasiyaların da həqiqiliyi Srinozaya görə «özünü daimi fəaliyyətdə görməyə də bilər».[8] Nəticədə belə cıxır ki, substansiya – sonsuzdur, təbiət heç kim tərəfindən yaradılmayıb, sonsuzdur və onu ya keçmişdə ola biləcək, ya da gələcəkdə hərəkətdən sala biləcək heç bir daxili səbəb yoxdur.

Tolandın dayaq nöqtəsi kimi seçdiyi maarifçi materializm və nəzəri- qavrayış prinsipləri ona xristianlığı tənqid etməyə şərait yardırdı. Bu da onun yuxarıda adı çəkilən əsərlərində qoyulmuş əsas məqsədə uyğun idi. Onun tənqidi əsasən xristian dinini mistisizminə və irassonalizminə qarşı yönəlmişdi. Toland öz məqsədini həm kilsə xadimələrini, həm də onların tələblərini («başa düşə bilmədiyimizə sitayiş etmək»[9]) tənqid etməkdə görürdü. Şüursuz olaraq sitayiş etmək – bütün səhvlərin və həyat həqiqətlərindən yayınmanın başlanğıcıdır. Düzgün sübütü olmayan, başa düşülməyən, məntiqsiz sitayişi o, yüngüllük və şüursuzluq sayırdı. İngilis filosofu belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, «inanmaq üçün öncə qavramaq lazımdır».[10]

---

[7] Английские материалисты XVIII века. Сборник сочинений в 3 томах. Moskva. 1967 – 1968 t 1. стр 27.

[8] Английские материалисты XVIII века. Сборник сочинений в 3 томах. Moskva. 1967 – 1968 t 1. стр 29.

[9] Meerovskiy B.V. Djon Toland. Moskva 1979. стр. 35.

[10] Meerovskiy B.V. Djon Toland. Moskva 1979. стр. 31.

Deizm və panteizm maarifçilik dövrü ictimai fikrini narahat edən çoxsaylı etik məsələlərə münasibətdə də Tolandın mövqeyini tamamlayırdı. Toland üçün ideal insan şüurunu inkişaf etdirərək öz hərəkətlərinə cavabdeh olan və səhvlərdən uzaq bir insandır. Bəs bunu necə etmək olar ki, «xeyirlə şərin qarışığı insan təbiətinin kökünü təşkil edir?» [11] Ancaq mütəfəkkirin yaşadığı dövr buna cavab tapmışdır. Tolandın özü isə tərbiyəyə və şüurun inkişafına böyük qiymət verirdi. Tolanda görə mənəviyyatın yüksəlişi üçün əsas dini ayinlər deyil, əsl din özü olmalıdır, kilsə xadimələri də xalq tərəfindən seçilməlidir.

Başqa maarifçilər kimi Toland da yer üzündə bütün səhvlərə, yanlışlıqlara və qeyri - düzgünlüyə son qoyacaq şüur hakimiyyətini arzulayırdı. Lakin onun bəhs etdiyi düzgünlük anlayışı və ona nail olmaq ücün göstərdiyi yollar nə sosial, nə də tarixi deyildi. Bu suala cavabda azad düşüncəlilərin lideri kosmosun vahid dünyəvi dövlət və sakinlərinin də ancaq bütün insanlar olduğunu sübut edən (belə dünyagörüşü hələ antik dövrdə kosmopolitizm adını almışdır) etik – sosial nəzəriyyəyə arxalanırdı.

O bunu belə ifadə edirdi: «Günəş – mənim atam, torpaq – anam, kainat – vətənim, bütün insanlar – doğmalarımdır».[12] Bu fikir cəzbedici səslənsə də, əslində realist deyildi. Toland insan azadlığının mənasını taleyin qaçılmaz olmasında və onun qanunlara könüllü tabe olmasında görürdü.

Tolandın antik əxlaqı – etik idealı ona müasir olan burjua cəmiyyətində həyata keçirmək arzuzu sözsüz ki, utopiya idi. Əsas da bu idi ki, mütəfəkkir geniş xalq kütlələrinə deyil, məhdud dini elitaya müraciət edirdi. Bu, bir daha azad düşüncəlilərin cəmiyyətin inkişafının əsas istiqamətini ideal qüvvələrin həlledici rolunda inkişaf etmiş ziyalıların az bir hissəsi üçün nəzərdə tutulduğunu, planlarının isə xəyali olduğunu təsdiqləyirdi.

Özünün bəzi səhvlərinə, məhdud cəhətlərinə baxmayaraq Toland fəlsəfəsi XVIII əsr ingilis materializminin zirvəsi idi. Onun ən böyük nailiyyəti materiya və onun atributlarının: hərəkət, zaman və məkanın bir-birindən ayrılmaz olduğunu təsdiq edən ideyasının əsaslandırılmasıdır. Buna görə də azad düşüncəlilərin liderinin fəlsəfi və sosial – siyasi ideyaları həm İngiltərədə, həm də digər Avropa öl-

---

[11] Meerovskiy B.V. Djon Toland. Moskva 1979. стр. 42.

[12] Meerovskiy B.V. Djon Toland. Moskva 1979. стр. 72.

kələrində öz davamçılarını tapmışdı və maarifçilik məfkurəsinin inkişafına təkan vermişdi.

Həmin davamcılar arasında Tolandın həmfikiri, onun dediyi kimi, yüksək şüur və qabiliyyətə malik Entoni Kollinz (1676-1729) də var idi. Kollinzin əsərlərində əsas fəlsəfi problemlər və duyumları şərh olunaraq dövrə uyğun olaraq müəyyən dərəcə öz həllini tapmışdır. Bu əsərlərə misal olaraq «Azadfikirlilik haqqında düşüncələr» (1713), «İnsan azadlığının fəlsəfi tədqiqi» (1715) və «Dinin səbəb və əsasları haqqında düşüncələr»- i (1724) göstərə bilərik.

Kollinzin maarifçi – fəlsəfi mövqeyini daha çox «İnsan azadlığının fəlsəfi tədqiqi» əsəri xarakterizə edir. Burda o materialist mövqedən çıxış edir. Antik dövr, orta əsrlər kartezianalar dövrü filosoflarının ideyalarını təhlil edərək o, insan qabiliyyətinin mahiyyətini açıqlayıb bütün varlıqların labüd və qanunauyğun xarakterə malik olması nəticəsinə gəlir. Onun nöqteyi -nəzərinə görə dünyada təsadüfi heç nə yoxdur. Bu konsepsiyanın metodoloji əsasını səbəbsizliklə təsadüfün uyğunlaşdırılması təşkil edirdi. Burada təsadüf və azadlıq anlayışlarının arasında müxtəlifliyi haqqında heç nə deyilmir. Ancaq azadlıq və zərurət tamlıqla qarşı – qarşıya qoyulur, azadlığın mümkünlüyü inkar olunur, zərurət isə mütləq sayılırdı. Kollinz «zəruriliyi yetkinləşməmiş azadlıq zərurətlə bir ola bilməz» mövqeyindən «böyük yetkinlik» kimi xarakterizə edirdi.[13]

Onun nöqteyi - nəzərinə görə «insan zəruri varlıqdır», çünki, «onun bütün fəaliyyəti fəaliyyətindən qabaqkı səbəblərlə təyin olunur, ona görə də onun heç bir keçmiş hərəkəti olacağından başqa cür ola bilmədiyi kimi onun heç bir gələcək fəaliyyəti də olacağı kimi baş verə bilməzdi».[14]

Kollinz fəaliyyət göstərmək zərurəti mövqeyindən azadlığa etiraz etsə də, ayrı növ azadlıq olan, yəni arzu və diləklərlə yaşayıb düşünmək azdlığını – ruh azadlığını inkar etmir. Ancaq azadlığın bu növü də zərurətdən gələn azadlıq deyil, çünki onun öz dediyi kimi: «...bizim hisslərimiz, arzularımız və şüurumuz bizi – bizim seçimimizi zəruri edir»[15] və sonunda insan fəaliyyətində «əşyalar təbiəti»-nin özü tərəfindən determinasiya olunur.

Kollinz hər bir insanın azad düşünmək hüququnu əsaslandırırdı. Ona görə ki, «bu, həqiqəti tapmağın ən doğru və rahat yoludur».[16] Azad düşünməyin dar çərçivələr daxilinə salınması insanlara həmişə dərd gətirib, ona görə də sərhədsiz azad düşüncə insanlara və cəmiyyətə «böyük xeyir» verə bilər. Kollinzin fəlsəfəsinin maarifçi xarakteri özünü onun azadfikirliliyi insan cəmiyyətinin mayakı, ruhi düşkünlükdən, qanlı müharibələrdən və din fanatiklərinin zülmündən qoruyucu kimi qələmə verməsində göstərir. Nəhayət o, azadfikirliliyi fanatizm və çətinliklərlə mübarizədə bütün savadlı və maarifçi insanların fasiləsiz hərəkatına çevirmək istəyirdi.

Ancaq XVIII əsr ingilis maarifçiliyində şüurun ən böyük təbliğatçısı mütəfəkkir materialist və təbiət tədqiqatçısı Jozef Pristli (1733-1804) idi. O,1766 – cı ildə özünün səmərəli və ardıcıl işlərinə (onun qələmindən yüzlərlə tədqiqat əsəri cıxmışdır) qörə London kral cəmiyyətinin üzvü , 1772 – ci ildə Fransa Elmlər Akademiyasının xarici müxbir üzvü, 1780 –cı ildə Peterburq Elmlər Akademiyasının fəxri xarici üzvü seçilmişdir. Pristli elm tarixində fotosintez hadisəsinin, xlorlu hidrogenin, ammiakın və oksigenin ixtiraçısı kimi məşhurdur.

«Materiya və ruhun araşdırılması» adlı fəlsəfi əsərində Pristli Toland məktəbindən qidalandığını göstərmiş və materiyanın daim aktiv olması ideyasını əsaslandırmağa çalışmışdır. Buna görə o, Xorvat riyaziyyatçısı və filosofu R.Boşkoviçin (1711-1781) dinamik atomizm konsepsiyasından istifadə etmişdir. Onun dediyinə görə materiya həndəsi bölünməz olan, öz kütləsinə malik və ümumidünya cazibə qanununa əsasən bir-biri ilə əlaqədə olan ilkin cismani elementlərdən ibarətdir. Bu kosepsiyaya əsasən Pristli materiyanı «itələmək və cəzb etmək gücünə və xüsusiyyətinə malik substansiya» [17] kimi şərh etmişdir. Bu sözlər materiya haqqında tam məlumat verməsə də, daxilən ona aiddir, onun xüsusiyyəti barədə təsəvvür yaradır və misalda işlənilmiş xüsusiyyətsiz materiya boşluğa çevrilir.

[13] Kuznetsov V.N. Meerovskiy B.V. Qruoznov A.F. «Западно Европейская философия XVIII века» Moskva 1986. стр 38.

[14] Джон Локк. «Опыт о человеческом разуме» Сборник философских сочинений. 2-ой том, Moskva 1960. стр 42

[15] Джон Локк. «Опыт о человеческом разуме» Сборник философских сочинений. 2-ой том, Moskva 1960. стр44.

[16] Джон Локк. «Опыт о человеческом разуме» Сборник философских сочинений. 2-ой том, Moskva 1960. стр.44

[17] Klarkov N.V. «Английский натурфилософ» Moskva 1982. стр17.

Pristlinin diqqətini Boşkoviçin konsepsiyasında materiyanın dərkolunan olması fikri cəlb etmişdir. Bunun əsasında Pristli sübut etmək istəyirdi ki, materiya hissə və düşüncəyə malikdir, ona görə də Dekartdan başlayaraq o dövr filosoflarını yazdığı kimi insanda maddi olmayan şüuri başlanğıcın təbligi əsassızdır. Bu tezisi sübut edərkən Pristli ingilis materilisti D.Qartlinin (1705-1757) ideyaların assosiasiyası və titrəyişi haqqında təliminə arxalanırdı. Titrəyiş nəzəriyyəsinin mənası insanın əsəb sisteminin fəaliyyətinə mexanistik determinizm prinsiplərinin yayılmasında idi. Bu nəzəriyyəyə əsasən hər bir psixi proses hissiyat orqanlarına bu və ya digər obyektlərin təsiri zamanı əsəb sisteminin hissəciklərini titrəyişə gətirir. Bu titrəyişlər əsəb sistemində yayılaraq beyinə gedir və orada böyük titrəyişə səbəb olur. Pristliyə görə tək hisslərin və ətraf mühitin deyil, şüurun da yaranması mexanizmi belədir. Obyekt hiss orqanları vasitəsilə bu titrəyişə cavab verdikdən sonra da titrəyiş öz zəif formasında mövcud olmaqda qalır. Nəticədə keçmiş hisslərin izi oyanır ki, bu da hər hansı bir assosiasiyanın yaranmasına şərait yaradır. Qalmış vibrasiyaların tezliyi və vaxt dəyişkənliyi determinik fakt rolunu oynayır. Pristlinin nöqteyi – nəzərindən bu bir daha sübut edir ki, «bədən orqanları, əsəb və beyin mövcud olmasa biz nə, hissiyyata nə də ideyaya malik olmarıq və insan tamamilə maddidir».[18]

Özünün psixofizik mövqeyini Pristli şüurun dini – idealist konsepsiyalarına qarşı qoyur, ruhun ölməzliyi ideyasını tənqid edirdi. Əgər insanın ruhi xüsusiyyətləri onun bədən quruluşundan və əsəb sisteminin fəaliyyətinidən asılıdırsa, fiziki ölümdən sonra ruhun yaşaması haqqında düşünmək səhv olardı. Təsadüfi deyildir ki, ölümdən qabaq bütün həyat əlamətləri zəifləyir və tamam sönür. İnsan öldükdə isə onun ruhu da, bədəni də ölür. «Ölüm bədənin bütün hissələrinin çürüyüb parçalanması ilə nəticələnir. Parçalanmış hissələr isə onu əvvəlcə yaratmış varlıq tərəfindən birləşdirilə bilər. Və mən məhz həmin ölüb çürümüş bədənin təzədən birləşib dirilməsinə şübhə etmirəm».[19]

Belə düşüncə tərzinə görə başqa deistlər kimi Pristlidə də Tanrı maddi idi, bu da onların maddi olmayan varlıq materiyanı yarada bilməz nəzəriyyəsindən irəli gəlirdi. Ona görə də insanın dirilməsi möcüzəvi deyil, təbii prosesdir. Burada Pristli isveçrəli təbiətşünas Ş.Bonenin(1720-1793) insan bədənini təşkil edən hissəciklərin onun ölümündən sonra məhv olmasından və təbiətin bizə məlum olmayan qanunları əsasında müəyyən şəraitdə yenidən təbii surətdə regenerasiya olması hipotezinə əsaslanırdı.

[18] Klarkov N.V. «Английский натурфилософ» Moskva 1982. стр 30.
[19] Klarkov N.V. «Английский натурфилософ» Moskva 1982. стр 70.

Deist olaraq Pristli xristian dinindən imtina etmir və sübut etməyə çalışırdı ki, əsl xristianlıq bütövlükdə materializm ilə uyğunlaşa bilər. Lakin sonda təbiət tədqiqatçısı və materialist Pristli maddi substansiyadan başqa substansiya ola bilməz deyən Pristli deist və dindar Pristliyə qalib gəldi. Daha sonra o belə bir qənaətə gəlmişdir ki, dünya hadisələri qeyri – təbii deyil, təbii səbəblər üzündən baş verir. Elə burada onun zərurət haqqında bilikləri ilahi başlanğıcı təbliğ edən biliklərdən fərqlənir.

Pristliyə görə insanın davranışı da tam determinasiya olunmuşdur. İnsanın istəyi özü – özünü təyin edə bilməz, o bütün hallarda müəyyən motivlərlə təyin olunur və öz növbəsində digər səbəb və qanunlar baxımından insanın ruhi vəziyyətindən, düşüncə və təfəkküründən, arzu və istəklərindən asılı olur.

Pristlinin mexanistik determinizm və insan istəyinin azadlığı fikirləri onun sosial – siyasi və maarifçi görüşlərinin əsasını və XVIII əsrin 60-80 -ci illərində ingilis cəmiyyətinin öncül qruplarının demokratik əhval – ruhiyyəsinin güclənməsində böyük rol oynayıb. Bu zaman Pristli demokratik ənənə, vətəndaş və siyasi azadlıqların tərəfdarı kimi çıxış edir. Onun fikrinə görə tam yetkin siyasi azadlıq hətta ali dövlət vəzifələri tutmalarına baxmayaraq insanların hamısının eyni siyasi qanunlardan bəhrələndiyi yerdə ola bilər. O deyirdi: «Hüquq həmişə xalqın tərəfindədir və ən ali qanun xalqın xoşbəxtliyi olmalıdır».[20] Tolandın, Kollinzin və Pristlinin maarifçi – fəlsəfi sistemləri ilə tanışlıq sonra XVIII əsr ingilis materializminin dünya fəlsəfə tarixində necə vacib bir dövr olduğunu sübut ediir. Azad düşüncəli mütəfəkkirlərin fəlsəfəsi fəlsəfi düşüncəni öz tapıntıları və qeydləri ilə zənginləşdirmiş, elmi idrakın inkişafına kömək göstərmişdir.

XVII əsrin axırları və XVIII əsrin əvvəllərində inqilis etikasında da maarifçilik ideyaları dərin iz buraxmış və Şeftsberi, Xatceson və Mondevil kimi maarifçi filosofların timsalında özünün etik təfəkkürdə təzahürünü tapmışdır.

Entoni Eşli Kuper Şeftsberi (1671-1713) ingilis əxlaqşünas filosof, deizmin nümayəndəsi, estetikidir. Şeftsberi ilkin İngilis maa-

[20] Klarkov N.V. «Английский нарурфилософ» Moskva 1982. стр 82.

rifçiliyinin əsas ideyalarını həm İngiltərədə, həm də onun sərhədlərindən çox – çox uzaqlarda şöhrət tapmış «İnsanların, ənənələrin, münasibətlərin və vaxtın xarakteristikası» adlı kitabında ifadə etmişdir. Xatçeson, Yum, Kolter, Didro, Franklin, Herder, Höte və b. mütəfəkkirlər Şeftsberinin etik – estetik konsepsiyasının təsirini öz üzərlərində sınaqdan keçirmişlər.

Şeftsberi daim yaradıcı və yaradan olan fəzanın (kosmosun) əzəmətli şəklini vahid ilkin başlanğıcın gözəlliyi, aliliyi və həqiqiliyi ilə təmasda yaratmışdır. Şeftsberidə fəzanın obrazı insan varlığının şüurlu ardıcıllığı kimi insanın harmonik təbiilik idealına can atmasının təzahürü formasında verilmişdir. Sonsuz müxtəlifliliyi və müxtəsərliliyi ilə zəngin olan dünyada hökmranlıq edən harmonik birliyi o, yaradıcılıqla, son mənbəyi dünya ruhu -Tanrıdan inkişaf etməsi prinsipi ilə bağlayırdı. Şeftsberidə də Tanrı problemi bütün deistlərdə olduğu kimi, dünyanın ümumi qanunauyğunluq prinsiplərinə zidd deyildi. Şeftsberinin bizi əhatə edən aləmin və insan şüurunun mahiyyətinə baxışları bir cox müasirlərinən prinsipial surətdə fərqlənirdi. O, fəlsəfədə nə rasionalistik, nə də empirik istiqamətlərə aid deyildi. Onun son qənaəti bu idi ki, dünya ölü mexanizm deyil, ona görə də onun mahiyyətini nə şüurun «quru» formulunda, nə də fərdi müşahidənin müxtəlif formalarında əhatə etmək mümkün deyil. Dünyanı ancaq tamlığı ilə, onun harmonik olaraq birləşmiş orqanik quruluşuna və onun daxili aləminə nəzər yetirməklə başa düşüb qavramaq olar. Dünyaya belə münasibət bütün dünyanı vahid abstrakt formul ilə həmən əhatə etmək istəyən elm üçün xarakterik deyildir. Şeftsberiyə görə incəsənətin dünyaya estetik münasibəti elm üçün nümunə olmalıdır. «Nə riyaziyyat, nə tibb – ancaq incəsənət – budur varlığın mahiyyətinin bariz nümunəsi.»[21]

Şeftsberi estetik və etik həqiqətlərini ölçülərinin vahidliyi prinsipindən çıxış edirdi. O belə fikirləşirdi ki, gözəllik və xeyirxahlıq öz arasında sıx bağlıdır və bunlar harmonik birlik yaradır. «Xeyirxahlıq və gözəlliyin mahiyyəti harmoniya təşkil edir, çünki, bütün gözəlliklər – xeyirxahlıq, xeyirxahlıq isə gözəllik deməkdir. Bütün təbiət orqanik vəhdət, harmonik vahidlik təşkil etdiyi kimi öz natu-

[21] Konoşeynikov İ.A. «Просветительские идеи в Английской этике». Moskva 1998. стр 27.

rası ilə fəaliyyət göstərən hər bir şey də – gözəldir və eyni zamanda xeyirxahdır».[22]

Etika və estetikanın vəhdətindən danışdıqda isə Şeftsberi ədəb hisslərinin və həyacanın estetik xarakterini əsas tutur və onu gözəlliyin tərənnümü kimi başa düşür. Yer üzünün gözəlliyi ilə insan qəlbi arasındakı gözəlliyi tutuşduraraq o deyir: «Bağların və çəmənlərin gözəlliyi bizim daxilimizdədir». [23] Mənəviyyatın növlərinia də gözəllik aləminin tərkibini təşkil edən müxtəliflik, mütənasiblik və harmoniya aiddir. Mənəvi gözəlliyin məzmununu da ruhi maraqların harmoniyası təşkil edir. Əgər daxili harmoniya pozularsa bu əxlaqi eybəcərliyə gətirib çıxara bilər.

Şeftsberiyə görə eqoistik maraqlar və affektlər insanda özünün tam inkişafını başa vurmamaq şərtilə müəyyən dərəcədə mövcud olarsa, insana heç bir ziyan vura bilməz. Burada o, etiraf edirdi ki, eqoistik oyanışlar təbii və ya alturistik xarakterə malik affektlərlə, fövqəltəbiiliklə tənzimlənir. Şeftsberinin fikrinə görə mənəvi həyatda aparıcı rol məhz onlara aiddir. Şeftsberi insan mənəviyyatının təməlini insanın xeyirxahlığa doğru təbii can atmasının səbəblərini anadangəlmə, ona təbiətən xas (mənəvi hiss) olan keyfiyyətində görür.

O, kin, vəhşilik, intiqamçılıq və buna bənzər keyfiyyətləri qeyri – təbii və «insan təbiətinə» uyğun olmayan affektlər hesab edirdi. Onlar nəinki insanlara pislik gətirir, həmçinin bu hissə malik insanları da bədbəxt edir və tənha qoyurdu. Şeftsberi qeyd edirdi ki, bu qəbildən olan affektlər insan qəlbini quru səhraya çevirir. Ona görə də fərd qeyri - təbii xüsusiyyətlərindən azad olmağa, şəxsi eqoistik maraqlarına nəzarət etməyə və öz təbii alturistik affektlərini maksimum dərəcədə inkişaf etməyə qoymamağa çalışmalıdır.

Antik filosoflar kimi Şeftsberidə də əxlaqın baş məqsədi ali xeyirxah və aydın şüura malik harmonik şəxsiyyət formalaşdırmaq idi. Ancaq harmonik şəxsiyyət ideyasının özünü o, antik filosoflardan fərqli başa düşürdü. Əgər birincilər şüuru şəxsiyyətin əsası, insanın öz – özü ilə harmoniyası sayırdılarsa, Şeftsberi daha irəli gedərək, insanın bütün dünya ilə harmoniyaya nail olması kimi maarifçi

[22] Konoşeynikov İ.A. «Просветительские идеи в Английской этике». Moskva 1998. стр 30.

[23] Konoşeynikov İ.A. «Просветительские идеи в Английской этике». Moskva.1998. стр 40.

baxışını gündəmə gətirirdi. Onun fikrinə görə təkcə sağlam və sayıq şüurun mövcud olması kifayət etmir. Bütün dünya ilə harmoniyaya nail olmaq üçün daha çox şey – entuaizm, ruh yüksəkliyi lazımdır. Burada Şeftsberi fərdi və ictimai maraqların harmoniyasının labüdlüyünü xüsusi qeyd edirdi. O, əmin idi ki, bir nəfərin xoşbəxtliyi cəmiyyətin xeyrindən kənar, cəmiyyətin xeyri isə ayrı – ayrı adamların xoşbəxtliyindən kənar ola bilməz. Ancaq bu başlanğıcların harmonik uyğunlaşması, uzlaşması xoşbəxtliyə nail olmağa imkan yaradar və durğunluğu aradan qaldıra bilər.

Şeftsberinin etik – estetik görüşləri maarifçi və humanist çalarlarla zəngin idi. Bu görüşlər təbiətən insanın daxilində olan gözəlliyi başa düşməyə və xeyirxahlığa meyllilik keyfiyyətlərini harmonik inkişaf etdirməklə tək – tək adamların və bütün cəmiyyətin xeyrinə əldə ediləcək insani xüsusiyyətlərin tərbiyəsinə doğru yönəldilmişdir.

Şotland Maarifçiliyinin görkəmli nümayəndəsi Frensis Xatçeson (1694-1746) Şeftsberinin ideyalarını sistemləşdirmiş və inkişaf etdirmişdir. Onun əsas əsəri «Bizim gözəllik və xeyirxahlıq ideyalarımızın yaranmasının tədqiqi» (1725) idi. Xatceson belə hesab edirdi ki, mənəviyyatın, dinin və gözəlliyin təməlində cismani, dini-əxlaqi və estetik hisslər durur. Şeftsberinin ardınca Xatçeson etik və estetikliyin vahidliyindən çıxış edərək hesab edirdi ki, «xeyirxahlıq və gözəlliyi başa düşməyə xidmət edən hisslər «ali hisslərdir»».[24] «Ali hisslərin» spesifikliyi Xatcesona görə onların tam avtonom olmasında, daxili oyanış və təsirdən asılı olmamasında öz ifadəsini tapır. Bu xüsusiyyətlər onun fəlsəfəsində hər hansı bir praktik maraqdan, sərfəli xeyir ummaq düşüncəsindən azad, «ruhun təbii xüsusiyyətləri» kimi cərəyan edir. Bu baxımdan o, gözəlliyi və xeyirxahlığı başa düşməkdə rasionalizmə və utilitarizmə qarşı çıxış etmişdir. Xatçeson şüura və sağlam düşüncəyə qarşı «ali hisslər» formulunu müdafiə edir və onların alturistik xarkterini sübuta yetirirdi. Xatcesonun etika və estetikasının mənəvini gözəlliklə yaxınlaşdıran, insan qəlbinin təbii gözəlliyə və xeyirxahlığa can atmasını tədqiq edən humanist istiqaməti buradan qaynaqlanır.

XVIII əsr İngilis Maarifçilik fəlsəfəsinin daha bir nümayəndəsi də Bernard Mandevil (1670-1733) idi. O, riyaziyyatçı və materialist filosof, ixtisasça həkim idi. İnsanin çətinliklər problemini araş-

[24] Konoşeynikov İ.A. «Просветительские идеи в Английской этике». Moskva.1998. стр 47.

dırarkən Mandevil sosial tarixdə zülmün rolunun iflasına qədər yüksəlmiş və bu fikirlərini ilk dəfə olaraq 1706 – cı ildə Londonda anonim adla çap etdirdiyi «Doğru yola gəlmiş Dələduzlar» poemasında, daha sonra isə fəlsəfi traktatları olan «Cəmiyyətin təbiətinin tədqiqi» və s. əsərlərində təbliğ etmişdir. Onun bu əsəri dəfələrlə «Arılar haqqında təmsil və ya fərdi adamların bədbəxtliyi – cəmiyyətin xeyrinədir» adı altında çap olunmuşdur. 1729 – cu ildə onun altı fəlsəfi dialoq olan «Təmsil» inin ikinci cildi çapdan çıxdı.

«Arı pətəyi»ndə alleqorik olaraq var – dövlətlə dilənçiliyin, sevinclə kədərin, ağır zəhmətlə asan qazancın dueti, hər şeyin alınıb satılması, paxıllığın, alcaqlığın və yalanın ayaq aldığı cəmiyyət təsvir olunur. O yazırdı: «Bizim bu dünyada əzazil, əxlaqi, eləcə də fiziki adlandırdığımız bizi sosial varlıq edən böyük prinsipdir ki, o, bütün biliklərin və sənətlərin sözsüz olaraq həyatverici qüvvəsi və təməlidir; burada biz bütün elmlərin və sənətlərin özəl təməlini axtarmalıyıq; əks təqdirdə bunlar olmasa, cəmiyyət tam dağılmasa da, çökə bilər».[25]

Ancaq Mandevil təkcə zülmün və çətinliklərin cəmiyyət həyatında rolunu göstərməklə kifayətlənmir. O həm də mənəviyyatın təbiətini araşdıraraq «əxlaqi keyfiyyətlər»in yaranmasını nəzərdən keçirir. Burada o, prinsipial olaraq Şeftsberi ilə ayrı-ayrı qütblərdən çıxış edir, çünki Şeftsberiyə görə, artıq dediyimiz kimi, «əxlaqi hiss» anadangəlmədir və təbii xarakter daşıyır. Mandevilə görə isə mənəviyyat – təbiətin deyil, cəmiyyətin inkişaf məhsuludur, insanların birgə həyata və sivilizasiyaya öyrəşdirməyin əsas vasitəsidir. Şeftsberi və Mondevildə mənəvi qüsurlar müxtəlif cür qiymətləndirilir. Şeftsberinin etikasında bu qüsurlar təkcə başqa adamlara deyil, onlara yayan adama da bədbəxtlik gətirir və o qeyri – təbiidir. Mondevilin etikasında isə bu çətinlik və qüsurlar xeyirli və labüddür. İnsanlar burada öz qüsurlu asılılığını boğaraq xeyirxahlığa təbiətən mənsub olduqları üçün deyil, öz eqoist istəklərinə: hörmət qazanmaq arzusu, həmfikir və yoldaş tapmaq, məhşurlaşmaq və s. üçün çalışırlar.

Təəssüflər olsun ki, Mondevilin etikasında ziddiyətlər cəmiyyət üçün xeyirlidirsə, onlarla niyə mübarizə aparmaq lazımdır sualına aydın və səlist cavab tapa bilmirik. Bir tərəfdən, Mondevil ancaq bir insanın və ya cəmiyyətin maraqları çərçivəsində qüsurları dəf etməyin labüdlüyünü qeyd edir, digər tərəfdən isə təsdiq etməyə

[25] Mondevilь.B. «Басни о пчелах». Mosvka 1974. стр 329.

çalışır ki, məhz bu qüsurlar – özünəməhəbbət, təkəbbürlük, öyünmə və s. insanların yaradıcılığının oyadıcı motivləridir.

Mondevil insan təbiətinin şişirtmə xüsusiyyətlərinə qarşı etiraz edir və «insanları mələk simasında təsvir edən» əxlaq tədqiqatçıları barədə kinayə ilə yazır. «İnsan təbiəti»nin Mondevilsayağı şərhinin birtərəfli olduğunu görmək çətin deyildir. Mondevil insanların bütün altruistik meyllərinə etiraz edərək insan təbiətinin zənginliyini və müxtəlifliyini nəzərdən qaçırırdı. Hətta ən ali və yüksək mənəvi hisslərdə insanlara xas olan yüksəliş və başqaları üzərində ağalıq etmək arzusunu görərək onları öz etik konsepsiyası ruhunda təqdim edirdi.

Mondevilin etikası daha sonra fransız materialistlərinin istifadə etdikləri «ağıllı eqoizm» anlayışı ilə səsləşirdi. Fransız filosofu Helvetsi onun «Arılar haqqında təmsil»də inkişaf etdirdiyi ideyalara xüsusən yaxın idi.

Ümumiyyətlə XVIII əsr İngiltərə tarixində xüsusi bir mərhələ idi. Bu dövrdə Böyük Britaniya güclü kapitalist və müstəmləkə ölkəsi kimi tanınmışdı, ona görə də hakim dairələr Avropa və Amerikada güclənməkdə olan inqilabi – demokratik hərəkatı dayandırmağa, nail olduqları uğurları qorumağa çalışırdılar. Bütün bunlar ingilis dövlətinin siyasəti və ideologiyasında qoruyucu və mühafizəkar meyllərin güclənməsi şərtini qarşıya qoyurdu. Fəlsəfə sahəsində bu meyllərin daha fəal və mütəşəkkil təşəbbüsçüləri subyektiv idealist cərəyanın nümayəndələri Berkli və Yum idi.

XVII əsr ingilis maarifçisi Con Lokkdan başlayaraq fəlsəfədə avstrakt- metafizik konsepsiya idrak şaqqında elmi təlimlərə qarşı qoyulurdu. Con Lokkun «İnsan zəkası haqqında təcrübə» əsərində sonralar ingilis və fransız maarifçilərinin görüşlərinin formalaşmasına təsir edə biləcək pozitiv sosial proqram verilmişdir.

İngiltərədə lokkun ardıcılları Berkli və Yum Fransada Volter və digər mütəfəkkirlər olmuşlar. Almaniyada Lokkun maarifçi ideyalarını Q.Lessinq, L.Herder və Kant yaymışdır. Bekon kimi C.Lokk da emprizmin banisi hesab olunur. Bildiyimiz kimi, emprizmə görə bizim bütün biliklərimiz təcrübədən əldə edilir. Anadangəlmə biliklər haqqında ideyanı rədd edən C.Lokk təcrübəyə üstün yer vermiş, insanın tərbiyə və sosial mühitin məhsulu olduğunu, onun beyninin «dünyaya ag lövhə şəklində gəldiyini, oraya həyatın istənilən yazısının yazıla biləcəyini» göstərmişdir.

XVII-XVIII əsrlərdə subyektiv idealizmin və sensualizmin inkişafında görkəmli rol oynamış Corc Berkli (1685-1753) və David Yum (1711-1765) mühüm rol oynamışlar.

Corc Berkli 1734 – cü ildən öz həyatını ingilis kilsəsinidə yepiskopluğa həsr etmişdir. Özünün «Yeni nəzər nöqtəsinin təcrübəsi» (1709), «İnsan biliyinin prinsipləri haqqında traktat» (1710), «Gilas və Filonus arasında üç söhbət» (1713) – adlı əsas əsərlərində materializm və ateizmi tənqid etmiş və dini idealist dünyagörüşünü müdafiə etmişdir.

Berklinin fəlsəfəsinin hələ də geniş vüsət almamasına, paradoks və orijinallığı ilə öz dövrünün mütəfəkkirləri tərəfindən qəbul olunmasına baxmayaraq özündən sonrakı filosofların da hissi təsəvvür problemlərinin müxtəlif aspektlərinə təsir göstərmiş və tarixi-fəlsəfi prosesin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

David Yum Edenburqda zadəgan ailəsində doğulmuşdur. Onun fəlsəfi əsərləri içərisində əsas yeri «İnsan ağlının araşdırmaları» (1748) tutur.

Lokk və Berkli kimi Yum da əsas diqqətini sensualizm prinsiplərinin təhlilinə yönəltmişdir. Yum əsasını aqnostisizm və fenomenalizm təşkil edən orijinal skeptik fəlsəfənin yaradıcısı idi. Empirizmin məntiqi xüsusiyyətlərini klassik fəlsəfədə bir istiqamət kimi onun adı ilə bağlayırlar. Yumun fəlsəfəsi, empirizmin inkişaf mərhələsində bir son, əgər belə demək olarsa, «dalandır». Bununla bərabər Yumun fəlsəfi görüşləri bütövlükdə obyektiv olaraq insan şüurunun inkişafında lazımlı bir mərhələ idi. Onun skeptisizmi şübhəsiz ki, vacib pozitiv məna kəsb edirdi. Yum fəlsəfəsi bununla bərabər o dövrün mexanist təbiətşünaslığının hər şeyin mexaniki səbəbə malik olması fikrinin yayılmasına qarşı təbii və təsdiq olunmuş bir reaksiya idi. O, diqqitini həmçinin insan psixikasının xüsusiyyətləri və təbiətdə dərk edən subyektin daxili aktivliyi üzərində cəmləşdirmişdi. Yum Lokkun fəlsəfi empirizmini heçə endirmişdir. Onun obyektiv varlığın insan tərəfindən dərk edilə bilməsini inkar edən spektizmi ancaq fərdi şüuru yeganə gerçəklik hesab edən və obyektiv varlığı inkar edən ifrat subyektivlik olan solipsizmə gətirib çıxardı. Qəribə deyildir ki, Yumun fəlsəfəsi irrasionalist fəlsəfənin müxtəlif növlərinə, o cümlədən «həyat fəlsəfəsi» nin inkişafına güclü təsir göstərmişdir.

Maarifçilik İngiltərədə yaransa da, öz ardıcıllığı, radikallığı və əsas xüsusiyyətlərinin klassik dəqiqliklə verilməsinə görə ictimai fikrin geniş mədəni – ideoloji hərəkatı kimi məhz Fransada formalaş-

mışdır. Fransız maarifçiliyi Volter, Monteskye, Kondilyak, Didro, Holbax, Helvetsi, Lametri, Russo və s. böyük mütəfəkkirlər tərəfindən təmsil olunmuşdur. Maarifçilik ideyaları uzun müddət Fransanın mənəvi mədəniyyətinin inkişafını müəyyən etmişdir. Bir şeyi də nəzərdən qacırmaq olmaz ki, maarifçilik ideyaları təkcə mütəfəkkirlərin fəlsəfi yaradıcılığı ilə deyil, həm də Volter, Monteskye, Didro, Russo kimi öz dövrünün böyük yazıçılarının bədii yaradıcılığı vasitəsilə də yayılırdı.

Fransız maarifçiliyi sosial – siyasi münasibət baxımından feodal quruluşu ilə mübarizədə ideya silahı kimi çıxış edərək, Böyük Fransız İnqilabının ideoloji hazırlığını əks etdirirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, Böyük Fransız İnqilabı hələ baş verməmişdən qabaq bütün XVIII əsr boyu yeni antifeodal ideoloji duyum, yeni dünyagörüşü, kütlələri feodal təməlini darmadağın etməyə hazırlayan maarifçi filosofların təfəkküründə baş vermişdir. Beləliklə də, Maarifçilik hərəkatı Fransada siyasi inqilabı hazırlayan bir növ fəlsəfi inqilab idi.

Əsasən materialist qütbə mənsub maarifçi filosoflar o dövrün sosial həyatında böyük rol oynamış, özünün çoxlu utopik və xəyali çalarlarına baxmayraq (bunu birmənalı olaraq sonrakı tarixi təcrübədə göstərdi) Avropa və dünya tarixinin sonrakı hadisələrinə ciddi təsir göstərmişlər, onlar ictimai zülmün ləğv edilməsi və yeni ictimai quruluşun yaranması proqramını işləyib hazırlamağa çalışırdılar.

XVIII əsr fransız filosofları əsası hələ İntibah dövründə qoyulmuş dini etiqadın tənqidini, teologiyanın diktəsinin ləğvini, insanların sosial – siyasi və mənəvi həyatını tanrısızlaşdırmaq işini davam etdirərək, feodal rejimlərin dini təbliğatını dəyişdirdilər.

Maarifçilik dövrünün mütəfəkkirləri əmin idilər ki, sosial münasibətlərin nizamlanmasında mühüm rolu bilik, əsasən də «təbii qaydanın» dərk olunması oynamalı idi. Onlar belə hesab edirdilər ki, sosial münasibətlərin insan təbiəti ilə harmonik səsləşməsi zamanı «təbii qaydaya» nail olmaq olar. «Təbii qayda» insan şüuru ilə dərk olunandır və insanın bütün tələbatlarına cavab verir. Hələ bu qaydanın insanların gündəlik həyat tərzinə daxil olmaması dini fanatizmin, mövhumatın və s. in hökm sürməsindən irəli gəlirdi. Bütün bədbəxtliklərin, zülmün və məhdud düşüncə tərzinin səbəbkarı məhz bu idi. Bütün çətinlikləri dəf etmək, zülmə, insan xoşbəxtliyinə mane olan hər cür fanatizmdən azad olmaq və şüuru maarifləndirmək yolu ilə mümkündür. Məhz bu cəbhədən çıxış edən Maarifçilər öz əməli, həyati məqsədlərini insanları maarifləndirməkdə və düzgün biliklərin təbliğ olunmasında görürdülər. Onların fikrinə görə ancaq bu baxımdan, bu şərtlə cəmiyyətin və insanın həyatı yaxşılığa doğru dəyişə bilər.

Maarifçiliyin əsas şüarı sosial və iqtisadi inkişaf üçün şərait yaradan insan övladının gücünə və qabiliyyətinə inam idi. Bu dövrün filosofları belə hesab edirdilər ki, cəmiyyət insan şüurunu yeniləşdirib dəyişdirmək əsasında pillə – pillə inkişaf etməlidir, çünki hər hansı bir irəliləyişin və sıçrayışın əsasını və təməlini şüur təşkil edir. Onlar sübut etməyə çalışırdılar ki, hər hansı bir bilik, əxlaq və ya dini etiqad insan şüurunun amansız məhkəməsindən keçməli və bundan sonra öz fəaliyyətinə haqq qazanmalıdır. Bu mütəfəkkirlər «Ağıl hakimiyyəti» ideyasından belə hesab edirdilər ki, feodal- aristokratik dövr və ona məxsus siyasi istivdad, dini fanatizm və s. kimi bəşəriyyətin inkişafında obyektiv əsaslara malik qanuni mərhələ deyil, şüurun inkişafında bir «fasilə» və kənarlaşmadır. Ona görə də ancaq insanları maarifləndimək yolu ilə buna son qoymaq mümkündür.

Maarifçilik ideologiyasında şüur ali hakim mövqeyində durur, tənqidi təhlilin ali instansiyası kimi çıxış edir. Şüurun özü isə üzərində tənqidedici hec nəyin olmadığı üçün tənqiddən kənardır. Maarifçilik mövqeyindən yanaşdıqda şüur bütün insanlar və dövlətlər üçün vahid və universaldır. Bu səbəbdən şüur ruh tələbləri və prinsipləri əsasında qurulmuş mədəniyyət vahid mümkün rasional mədəniyyət kimi özünü göstərir. Ona qədər fəaliyyət göstərən hər bir şey isə yanlışlıq, səhv və hissi yalanın nəticəsidir. Şüurun, ağlın müstəqqiliyinə və gücünə inanan maarifçi filosoflar belə hesab edirdilər ki, şüur yanlışlıqları dəf edə, bəşəriyyətin mütərəqqi inkişafını təmin edə bilər. Şüurun gücünə inam onlarda tarixi tərəqqinin dönməzliyinə əminlik ilə vəhdət təşkil edirdi.

Şüur və tərəqqi – Maarifçilik fəlsəfəsinin iki əsas şüarı idi. Burada maarifçilər XVII əsr filosoflarının da müraciət etdikləri kimi, tək dini dünyagörüşündən azad şüura deyil, təcrübəyə əsaslanan və yüksək təcrübi «hipotez»lərdən azad elmi şüura da müraciət edirdilər.

Bununla da onlar şüurun böyüklüyünün və müstəqilliyinin rasionalist təsdiqi ilə biliyin yaranmasın empirik baxışı birləşdirmək istəyirdilər. Maarifçilər belə hesab edirdilər ki, bilik təcrübə yolu ilə əldə edilir, ancaq onun nə dərəcə doğru olması şüurla müəyyən olunur. Məhz bu baxımdan maarifçi – filosoflar doğru olaraq onları

idrak nəzəriyyələrində sensualizm elementlərinin olmasına baxmayaraq «rasionalist» adlandırırdılar.

Beləliklə, XVIII əsr orta əsrlərin minillik qaranlığından sonra gələn azadlığın inikası, elmin və incəsənətin çiçəklənməsi, şüur və işıq dövrü kimi cıxış edirdi.

Fransız maarifçiləri fəlsəfənin nüfuzunu çox yüksəklərə qaldıraraq fəlsəfi şüuru bəşəriyyəti narahat edən bütün məsələlərin həllində ali instansiya kimi təsdiq etdilər.

Volter və Monteskyeni bu ideoloji hərəkatın ilk otuz ili ərzində yeganə və böyük təmsilçiləri olduqları və onun təməlini birgə qoyduqları ücün doğru olaraq fransız Maarifçiliyinin «patriarxları» adlandırırlar. Din, təbiəti qavrama, cəmiyyət və dövlət quruluşu dəfələrlə onlar tərəfindən güclü tənqidə məruz qalmışdır. Kondilyaka gəldikdə isə onun işləyib hazırladığı idrak nəzəriyyəsi fransız maarifçiliyinin ümumfəlsəfi sosial – siyasi nəzəri əsaslarına uyğun idi.

Mari Fransua Aruenin (Volterin) (1684-1772) əsərlərindən, ondan sonrakı maarifçiləri nəslini də tərbiyə almışdı və o, müasirlərinin gözündə o «filosofların kralı» hesab olunurdu. Bütün Fransanı və kontinental Avropanı Lokk və Nyutonun əsərləri ilə Volter tanış etmişdir. Onların fəlsəfi tərcümələrini yaradıcı qəbul edərək o, fəlsəfəni cəmiyyətdə mövcud olan şüursuzluqla mübarizədə güclü nəzəri silah kimi qəbul edirdi.

Volterin fəlsəfi fikirləri XVII əsr və XVIII əsrdə birinci yarısında təbiəti və insanı materialistcəsinə başa düşməyin və obyektiv olaraq bu istiqamətdə sonrakı inkişafın təməlini hazırlayan «materializmin deistik forması»na aid idi. Təbiətin insan şüurundan kənarda və ondan asılı olmayaraq fəaliyyət göstərməsinə və onda sonsuz sayda müxtəlif maddi elementlərin mövcud olmasına Volter əmin idi. O deyirdi ki, insana xas psixi funksiyaların başında xüsusi immanent varlıq, «ruh» deyil, müəyyən anatomik-fizioloji təmələ malik və öləndə də onunla birlikdə yox olan insan şüuru durur. Onun fəlsəfəsindəki materializm məhz burada özünü göstərir.

Volter maddi təbiətdə sərt səbəb – nəticə əlaqələrinin əsas olması faktını xüsusi olaraq qeyd edib əsaslandırırdı. Onun fikrincə əsası olmayan fəaliyyət mövcud deyildir. «Köhnə quruluşa» vurduğu ilk zərbə onun 1733 – cü ildə yazdığı «Fəlsəfi məktubları» idi. Filosof bu əsərində feodal cəmiyyətini kəskin, sərt tənqid atəşinə tutmuş və müxtəlif növ saxta fəlsəfi «nəzəriyyə»ləri uzaq fantaziya adlandırmışdır. Bu baxımdan Volterin «Zahid», «Mikromeqas», «Kandid» adlı fəlsəfi romanları, «Pyotr vaxtında Rusiya tarixi»,

«XII Karlın tarixi», «XIV Lüdovikin əsri» adlı tarixi romanları xüsusi rol oynamışdır. Öz əsərlərində o, vəhşiliyin, barbarlığın ləğvinə və maariflənməyə, ictimai həyatın və insanların şəxsi həyatının yaxşılaşdırılmasına çağırırdı. Həyatın belə yaxşılaşdırılması yolunda o maneə kimi əsasən kilsəni görürdü. Döyüşkən Roma katolik kilsəsini Volter «əfi ilan» adlandırmış və onu sanki bütün bədbəxtliklərin səbəbkarı kimi qələmə vermişdir. Volterə görə kilsə, din insan şəxsiyyətini cılızlaşdırır, onu yaxşı keyfiyyətlərdən uzaq salır. Bax buna görə də, onun dediyi kimi, onu- «ilanı əzmək» lazımdır. Volter bu «əfi ilanla» mübarizənin labüdlüyünü önə çəkir və bu işdə birləşməyi təklif edir. Volterə elə gəlirdi ki, bunu həyata keçirmək üçün beş – altı filosofun qarşılıqlı işi və əmək sərf etməsi kifayət edər.

Volterin dünyagörüşündə teoloji və fəlsəfi - dini antropologiyaya qarşı mübarizə aparan sosial varlıq kimi insan haqqında düşüncələr əsas yer tuturdu. Bunu XVIII əsr fransız mütəfəkkiri Paskalın «Fəlsəfi məktubları»ndakı polemikası açıqladı. Paskala görə «insan özü – özlüyündə çox cılızdır, ona görə də dözülməz əzablara məhkumdur. İnsanı bu əzablardan ancaq Xristian dini, keşişlərin, din xadimlərinin təbliğatı və axirət dünyasına inam, qalan bütün həyatını ibadətə həsr etmək qurtara bilər».[26] Volter deyirdi ki, insan öz varlığı, şüuru və fəaliyyəti etibarı ilə heç də cılız və alçaq deyil. İnsanın daxilində olan «fəaliyyət instinkti – bizim xoşbəxtliyimizin daha güclü silahıdır, bizim fəaliyyətimizin cılızlığı deyil»[27] Paskalın «Fikirləri»nə Volterin «Qeydləri» xristian pessimizmi ilə polemikada insanın bacarığına nikbin baxışların təsdiq olunmasına və maarifçi «insan fəlsəfəsi»nin inkişafına təkan verdi. «Alov yuxarı, daş isə aşağı can atdığı kimi insan da fəaliyyət üçün yaranıb. Heç nə ilə məşğul olmamaq və ya yaşamamaq – bu, insan üçün eyni bir şeydir».[28]

Volterin insan və cəmiyyət haqqındakı fikirlərində mənəviyyat məsələləri mühüm yer tutur. İdealistlərin transsendental mülahizələrinə qarşı filosof «Tanrının deyil, «təbiətin» insanların qəlbinə öz «təbii qanun»unu əxlaqi prinsiplər formasında həkk etmişdir»[29] fikrini irəli sürür. Volterin fikrinə görə iudaizm və xristianlıq da daxil olmaqla bütün dinlərin fəaliyyəti insanlara öz mənəviyyatlarını

[26]Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр 33.
[27]Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр 40.
[28]Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр 17.
[29]Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр 21.

düzgün başa düşməyə mane olmuşdur. O, kilsəni və dini idarələri mənəviyyat müəllimləri olmaqda günahlandırır, onların bunun əksinə hərəkət etdiklərini deyirdi. Volterin «insanların ümumi xeyri və deistik görüşləri özünü dinin iki funksiyasının ayrı – ayrılıqda təsdiqində (sakitləşdirmək və cilovlayıb saxlamaq) tapır. O deyir: «Tanrı ideyası qanunlar kimi labüddür. Heç bir cəmiyyət düzgünlük olmadan yaşaya bilməz. Gəlin onda tanrıya düzgün xidmət edək. Əgər dövlətin qanunları açılmış cinayətlərə görə cəzalandırırsa, gəlin onda gizli cinayətlərə görə bu dünyada cəza verən Tanrıya sitayiş edək».[30]

Ömrünün son illərində Volter tarixi antiteoloji mövqedən başa düşmək məsələsi ilə məşğul olmuş və «maarifçi idarəetmə» konsepsiyasını irəli sürmüşdür. Volterin fikrinə görə hər bir xalq müvafiq vəziyyətlərdə yüksək inkişaf etmiş sivilizasiya yarada bilər və öz nailiyyətləri ilə bəşəri mədəniyyətini, hətta başqa xalqların da mədəniyyət xəzinəsindən götürdüyünü cəmiyyətin xoşbəxtliyi naminə inkişaf etdirməlidir. Milli - dini qapalılığı, mütləqliyi və bir xalqın bütün dünya əhalisinə antaqonist olmasını Volter bəşəriyyət üçün ən böyük ziyancılıq sayırdı.

Tarixi teoloji cəhətdən başa düşməyi inkar edən maarifçilik fikrinin qarşısında yer üzündə və maddi aləmdə fəaliyyətin tarixi subyektini təyin etməyin sübutunu tapmaq məsələsi dururdu. Bu məsələnin ilk işlənmiş variantını Şarl Monteskye (1689-1755) təqdim etmişdir. O, diqqətini despotizmdən respublikaya qədər hər cür «hakimiyyət formaları»nın fəaliyyətinin və quruluşunun səbəblərini sırf təbii baxımdan şərh olunması məsələsi üzərində cəmləşdirmişdir. Onun «Fars məktubları» (1721) və «Romalıların yüksəlişi və süqutunun səbəbləri barədə düşüncələr» (1734) əsərləri Monteskyeyə azad düşüncəlilik şöhrətini gətirmiş və müasirləri tərəfindən dəfələrlə oxunmuşdur. «Qanunların ruhu haqqında» (1748) əsəri Monteskyeni nəinki Fransada böyük siyasi xadim edərək, hüquqşünasların cərqəsinə daxil etdi, həmçinin onu dünyada məşhurlaşdırdı, onun ədəbi və elmi yaradıcılığının baş ünvanına çevrildi. Bu əsərində o bütövlükdə öz fəlsəfi, sosial, hüquqi, iqtisadi və tarixi görüşlərini şərh etmişdir. «Qanunların ruhu haqqında» əsərində Monteskye ilkin marifçilik mövqelərindən feodal monarxiyasını tənqid edir, dinastik müharibələrə qarşı çıxırdı.

[30] Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр 80.

Həmvətəni və həmfikri Volterdən fərqli olaraq Monteskye kompromislərə daha meylli idi. Lakin köhnə quruluşa ünvanlanmış məntiqi və əsaslı nəticələrində ondan heç də geri qalmırdı. Müasiri kimi o da dinin köklərini tənqid edir, cəmiyyətin və insan bədbəxtliyinin təməlini onda görürdü.

Monteskyenin fəlsəfi mövqeyi Tanrını ilk yaradıcı, hərəkətdə olan, maddi dünyanın obyektiv qanunları baxımından əsaslandırdığı deistik ideologiyasının təcəssümü idi. Foma Akvinskinin teoloji dünyagörüşünü kənara ataraq Monteskye fəlsəfəsinin vəzifəni mexanika qanunları əsasında hərəkət edən maddi həqiqətin səbəbiyyət əlaqələrinin dərk edilməsində görürdü. Onun əsərlərinin hamısında təbiətdə obyektiv qanunauyğunluğun mövcud olması barədə fikirləri ön sırada dururdu. Lakin Monteskye dini dünyagörüşünün bəzi çalarlarını qəbul edərək ateistlərin sırasına keçməmiş və Tanrının fəaliyyətini bir növ təbiət «memarı» kimi qələmə vemişdir. Volter kimi Monteskye də əmin idi ki, ölkədə ictimai quruluş qanunlar sistemi ilə müəyyən olunur. O məsləhət görürdü ki, qanunverici hər hansı bir qanunu bölgələr üzrə tətbiq edəndə bu bölgələrin psixoloji, tarixi və s. şərtləri nəzərə almalıdır. Çünki elə Fransanın şimalı ilə cənubunun əhalisi arasında cüzi olsa da müəyyən fərqlər vardır. Bunu müasir dövrümüzdə belə Amerika Birləşmiş Ştatlarının vahid bir dövlət olmasına baxmayaraq müəyyən statlarında qanunların bir – birindən fərqlənməsində də görmək olar.

Monteksye cəmiyyəti müəyyən bir tam kimi başa düşməyin labüdlüyünü ifadə edən çox qiymətli bir ideya irəli sürmüşdür. O, qeyd edirdi ki, «hissələrlə baxmaq tamı başa düşmək üçündür». Fransız maarifçisi sosial tamı «xalqların ümumi ruhu» baxımından, yəni «insanları idarə edən bir çox şeyləri»: iqlim, dinlər, qanunlar, idarəetmə prinsipləri, keçmişin misalları, mənəviyyatı, ənənələri və s. -nin nəticəsi kimi xarakterizə edirdi. Monteskye hər bir «idarəetmə obrazını» «hissələrinin mövcud cəmiyyət tipinin yaşaması üçün funksional olaraq labüd olduğu»nu xüsusi struktur kimi təsəvvür edirdi. Bu fikirlər nəzəriyyələr sosioloqiyaya struktur – funksional yanaşmanın mənbələrindəndir.

Müxtəlif xalqların psixologiyasının obyektiv determinasiyasının nəticələrini bilməklə, onlara məxsus «idarəetmə obrazını» müəyyənləşdirmək üçün Monteskye bu xalqların coğrafi mövqeyində üç əsas komponentin: təbiətinin, torpaq qatının və relyefinin öyrənilməsini əsas tuturdu.

Beləliklə, Monteskye əsas ictimai inkişaf bir sıra qanunlarının obyektivliyini qeyd edərkən mahiyyətinə görə onlara cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən təbiət qanunlar kimi baxırdı. O, sübut etmək istəyirdi ki, müəyyən coğrafi ərazidə yaşayan müəyyən xalqın ictimai həyatının qanunauyğunluğunu Tanrı yox, oranın coğrafi iqlimi müəyyən edir. Soyuq insanları cəld, işgüzar, sağlam etdiyi kimi, isti iqlim insanı tənbəl, astagəl edir və hər bir şeyə orta mövqedən baxmağı tərbiyə edir. Bir qədər sadəlövh olsa da, Monteskye materialist mövqedən insanın ruhi vəziyyətinin səbəbini fiziki vəziyyəti ilə müqaisədə götürür. Məntiqi isə çox sadə olaraq belədir - isti və soyuq bədənin formasını dəyişir, bədən isə öz növbəsində ruha təsir edir. «İsti ölkələrin xalqları qoca kimi astagəl, soyuq ölkələrin xalqları isə gənc kimi cəldirlər».[31]

Bir maarifçi kimi Monteskye belə hesab edirdi ki, insanlar andangəlmə bərabərdir və onların arasında heç bir irqi fərq ola bilməz. Şimalda yaşayan biri cənuba düşərsə, istər – istəməz cənub xalqları kimi hərəkət edəcək və ya əksinə cənublu şimala düşərsə, bu da birincisi kimi olacaq. Və nəhayət, ən əsası, filosof deyirdi ki, hər hansı bir iqlim şəraitində ağıllı və maariflənmiş qanunverici cəmiyyət bütövlükdə yüksək səviyyəli və dəyərli vətəndaşlar təbiyə edə bilər. Müxtəlif xaqların tarixi inkişaf boyunca yüksəlişi və enməsi səbəblərini o, iqlim dəyişiklikləri ilə bağlayırdı. O, hər bir ölkənin dövlət quruluşunun da onun iqlim şəraitinə uyğun olmadığını qeyd edirdi və sübut etməyə calışırdı ki, Fransanın iqlim şəraitinə onun kral istibdadı dövlət quruluşu ilə tərs mütənasibdir.

Maraqlı odur ki, Volter bu konsepsiyanı təkzib etmiş, lakin zaman isə ümumilikdə Monteskyenin mövqeyinin doğru olduğunu sübut etmişdir. Şumer, Qədim Misir, Cin tarixinin təhlili sübut edir ki, onların sivilizasiya strukturu və inkişaf təkamülü bu ölkələrin təbiət amillərinin dəyişməsi ilə birbaşa bağlıdır.

Müasir dövrümüzdə insanların təbiətdən asılılığı faktları artıq bir neçə dəfə artmışdır. Cünki, təbiətə olan təsirlər təbiəti dəyişdirdikcə, insanların da həyat tərzi dəyişir.

Yüz illər boyu fəaliyyət göstərən idealist metafizikaya qarşı antiteoloji, materialist təlimləri, nəzəriyyələri irəli sürən fransız maarifçiləri barədə danışırkən Etena Bono de Kondilyakın (1715-1780) adını cəkməmək düzgün olmazdı. Onun ədəbi yaradıcılığının

[31] «Социально- философские взгляды Вольтера, Монтескйе и Колдильяка». История философии. Moskva 2002. стр 271.

başlanğıcı XVIII əsrin 40-cı illərinin ortalarına təsadüf edir. Russo, Didro ilə tanışlıq və onlarla elmi mübadilə mütəffəkirin dünyagörüşünün inkşafına böyük təsir göstərmişdir. Onların köməyi ilə onun «insan biliyinin yaranması haqqında təcrübə» (1746) əsərinin çapı ona sələfi Con Lokk qədər şöhrət gətirmişdi. 1749-cü ildə çap olunmuş «Sistemlər haqqında traktat» əsəri isə onu Maarifçilik cərəyanının aparıcı filosoflarından birinə cevrildi.

Kondilyakın fəlsəfi maraqları fəlsəfə tarixinin qnoseometodoloji problemləri üzərində cəmlənmişdi. Bu mütəfəkkirin baxışlarının inkişafında üç mərəhələ vardı. Birinci mərhələdə o, Lokkun ideya mövqeyindən çıxış edir, və onu tamamlayır. İkinci mərhələdə Kondilyak öz sensualist nəzəriyyəsini inkişaf etdirir, üçüncü mərhələdə isə düşüncə, dil və hesab formaları arasında münasibətləri tədqiq edir. Birinci mərhələdə (ən başlıcası – «Sistemlər haqqında traktat»da) Kondilyak Lokkun tənqid etdiyi Dekartın anadangəlmə ideyalar nəzəriyyəsini, həmçinin şüurun mənbəyinin hisslərə və reflekslərə Lokk bölgüsünü artıq qeyd edildiyi kimi, təkrar edirdi. Bu işdə filosof dinləmənin, diqqətin, xatirələrin rolunu göstərir, yaddaş, təxəyyül, tanıma arsında fərqləri açır və izah edir ki, bunları diqqətlə araşdıraq, nəticədə onların bilik verdiyini görərik. Hələ öz ilk traktatlarında Kondilyak yaddaşda və şüurda işarələrin vacib rol oynadığını təsdiq və tədqiq edir, riyaziyyatı analitik baxaşın nümunəsi sayırdı.

İkinci mərhələdə əsas əsər «Hisslər haqqında traktat» dır (1754). Burada Kondilyk təkcə Lokku təkrar etmir, hətta onun doktrinasına düzəliş edib, onu inkişaf etdirir. Lokkun refleksi bütövlükdə tədqiq etməməsinə baxmayaraq artıq Kondilyak hissiyyat və refleksi səmərəli biliyin iki mənbəyi kimi fərqləndirirdi. Ona görə də Lokkda refleks hissiyyata paraleldir və onunla eyni hüquqlu bilik mənbəyidir. Kondilyak isə sübut edir ki, refleks – heç də müstəqil bilik mənbəyi deyildir. İkincisi, refleks özü hissiyatdan əmələ gəlir. Ona görə də refleksin heç bir təsiri ağla ziyan vurmur, bilik isə ancaq hisslərə səbəb olan səriştə - yəni təxəyyül, diqqət əlaqəsi, müzakirə və azad əlaqə zamanı əldə olunur. Ona görə də bizim şüurumuzda hissiyyatdan başqa bir şey yoxdur. Ancaq şəriətdə nəticəsində biz hər şeyə nail oluruq və Kondilyakın özünün də dediyi kimi, anadangəlmə heç bir səriştə olmur. İnsanın bütün inkişafı tərbiyədən və düşdüyü vəziyyətdən asılıdır. Beləliklə, ruhun bütün funksiyalarını, o cümlədən arzular, hisslər, azadlıq aktlarını, onun təməlində olan hissiyatı nəzərə çatdıran zaman Kondilyak bütövlükdə bü-

tün psixi sərişləni və hissiyyatın özünü də intellektuallaşdırmışdır. Sensualist baxışlarına o, rasionalizm elementini də birləşdirmişdi. Bu element onun yaradıcılığının məntiq, dil və hesab formalarından bəhs edən üçüncü hissəsində özünü daha qabarıq surətdə göstəmişdir. Bu mərhələyə aid ən əsas əsəri «Məntiq» (1780) və «Hesablama dili» dir (1780). İkinci əsərində Kondilyak təsdiq edir ki, hər hansı bir dil elə təhlildir, əksinə, hər hansı təhlil – dil formasıdır. «Məntiq» əsərində Kondilyak nominalizm nəzəriyyəsini inkişaf etdirir. Danışığın özünün də düşüncə tərzi olmasını açıqlayır. Əşyaların təbiətində ümumi anlayışlar olmadığı üçün onların bizim ağlımızda ancaq adlar kimi fəaliyyət göstərdiyini vurğulayır. Dilin təkcə ifadə deyil, hər şeydən öncə başa düşmə, qavrama vasitəsi olmasını və onun bizi tətbiqi təhlildən başqa bir şey olmayan analoqiyanın köməyi ilə məlum olmayandan məlum olana necə keçməyi öyrətdiyini sübuta yetirir.

Kondilyakın fəlsəfəsi Fransız maarifçiliyinin idrak nəzəriyyəsində sensualizmlə və məntiqi – riyazi formalizm meyli arasında qarşıdurma olduğunu sübut edir. Bu münaqişə XVIII əsr fransız filosofları üçün səciyyəvi idi.

Didro və Dalamberin adları ilk öncə 1751- 1780 – cı illərdə Fransada 35 cildi çıxmış «Elm, sənət və incəsənət ensiklopediyası və ya izahlı lüğəti» - nin yaranması ilə birgə hallanır. Bu, «Ensiklopediya» maarifçi dünyagörüşünün yayılmasında və bir sıra maarifçilərin maraqlarının inkişafında böyük rol oynamış və XVIII əsrin vacib mədəni hadisəsi olmuşdur. Didro bu buraxılışın baş redaktoru, yaradıcısı idi. O bu, «Ensiklopediya»nı insanları düz yoldan yayındıran dinin məkrli siyasətinin ayaq açа bilməyəcəyi insan biliyinin «müqəddəs» məbədgahına çevirmək istəyirdi. Demək olar ki, bu «Ensiklopediya»nın buraxılışına Fransada maarifçilik cərəyanının bütün nümayəndələrini cəlb etmək ona nəsib olmuşdur. Onlardan Volter, Holbax, Helvetsi, Russo, Mabli, Kondilyak, Dyumarse, Balanje, Dyuklo, Turqo, Nikkera və s. Didronun yaxın həmfikirləri olmuşdlar. Didronun «Ensiklopediya»sının ikinci redaktoru və yaxın həmfikri Dalamber idi. Didro və Dalamber «Ensiklopediya» nın konsepsiyasını təyin etməkdən başqa həm də onun daha dəyərli müəllifləri kimi fəaliyyət göstəmirşdilər.

Deni Didro (1713-1784) Lonqre şəhərində sənətkar ailəsində dünyaya gəlmişdir. O, özünün ilkin fəlsəfi fikirlərini 1745 - ci ildə çap olunmuş Şeftsberinin «Skeptikin gəzintisi, ya da Alleya» adlı əsərinin sərbəst tərcüməsi zamanı acıqlamışdır. Bu əsərin tərcüməsi

zamanı öz cəsarətli fikirləri ilə Didro özünü hər hansı bir dini fanatizmi tənqid edən və tam surətdə katolisizmdən imtina edən mütəfəkkir kimi göstərmişdir. Bir il sonra Didro özünün «Fəlsəfi fikirlər» əsərində bütövlükdə Xristianlıqdan uzaqlaşır və deizm mövqeyindən çıxış etməyə başlayır. Daha bir il sonra Didro «ləyaqət və xeyirxahlıq haqqında tədqiqat» (1747) əsərində Xristianlığın dərin tənqidi ilə yanaşı, deizmin də həqiqiliyinə şübhə ilə yanaşmağa başlayır. 1749 – cu ildə anonim çap olunmuş «Korlar haqqında məktub» əsərində Didro ateistik materializm mövqeyindən cıxış edir. Elə bu ildə də o, «təhlükəli fikir» ləri yaydığı üçün tutularaq Vensen qalasında həbsə alınır. Buraxıldıqdan sonra isə feodal və dini dünyagörüşü ilə mübarizəini davam etdirir.

Özünün «Təbiət tədqiq haqqında fikirlər», «Dalamberin Didro ilə söhbəti», «Dalamberin yuxusu», «Materiya və hərəkətin fəlsəfi prinsipləri», «Rahibə», «Romanın qohumu», «Jak – fatalist və onun sahibi» və s. əsərlərində Didro dünyanın maddi olması, materiyanın tam, əbədi, olduğunun heç kim tərəfindən yardılmadığının reallıq olduğunu, insan şüurundan kənar, ondan asılı olmayaraq fəaliyyət göstəməsini sübuta yetirməyə çalışır və materiyanın hər hansı bir halına onun fəaliyyətinin konkret fomaları kimi baxırdı. Didro bir sıra XVIII əsr materialistlərinin bir coxundan əvvəl materiyanın hərəkətdə olması ideyasına və burada Tanrının olmamasına ən böyük sübutun olmasını təsdiqləmişdir.

Didro özünün bir sıra dərin dialektik tapıntılarında xatırladır ki, «Materiyanın aktivliyi, onun daxilən hərəkətdə olması materiyanın daxili qarşıdurmaları ilə – hetoregen (müxtəlif cinsli) olması ilə izah olunur».[32] Didroya görə materiya öz fərdi keyfiyyətinə malik sonsuz sayda elementlərdən ibarətdir. Məhz bu müxtəlif keyfiyyətə malik elementlərin toqquşması materiyanın hərəkətinə onun və formasının dəyişməsinə gətirib çıxarır. Bunun nəticəsində də təbiət daim hərəkətdədir, yəni başqa cür deyilsə, fəaliyyət göstərən bir element ölur və özünün başqa bir formasında yaranır.

Didronun inkişaf etdirdiyi hərəkət konsepsiyası artıq hərəkətin hər – hansı bir çərçivə daxilində olmasının mexaniki izahından çox kənara çıxmışdır. Didroya görə «həm hərəkətdə olan cisimlərdə, həm də hərəkətsiz, yəni sükunətdə olan cisimlərdəki hərəkət eyni

[32] Küznetsov N.V. Meerovskiy B.V. Qruaznov A.F. «Заподно Европейская философия XVIII века » Moskva 1986. стр 78.

tərzdədir».[33] Başqa cür desək, Didro hərəkət anlayışına tam dəyişiklik baxımından yanaşırdı. Didronun konsepsiyasında təbiət dayaq nöqtəsi və vahid reallıq kimi çıxış edirdi.

Despotik hakimiyyət formasının tam əleyhinə idi. Didro ümidlərini «maarifçi hökmdar» a bağlayır və konstitusiyalı monarxiya sisteminin tərəfdarı kimi çıxış edirdi, dövləti idarə etməyin respublika formasının da əhəmiyyətli olduğunu və bunun isə yalnız iri dövlətlərdə həyata keçirilə biləcəyi ideyasını vurğulayırdı. Didro həyatdan köçərkən belə öz ateist görüşlərindən imtina edərək kilsə ilə «barışmadı» və «Fəlsəfəyə atılan ilk addım – dinə inamsızlıqdır»[34] söylədi.

Didronun idealları öz sonrakı inkişafını Dalamber, Holbax və Helvetsinin yaradıcılığında tapmışdır.

Jan Leron Dalamber (1717-1783) materializm və idealizm arasındakı diskussiyalarda daha ehtiyyatlı mövqe tutmağa çalışaraq «faktların çərçivəsindən kənara çıxmayan» elm yaratmaq istəyirdi. Riyaziyyatçı və astronom olan Dalamber 24 yaşında Akademik və Fransa Elmlər Akademiyasının daimi katibi olmuşdur. Onun fəlsəfi əsərləri icərisində «Ensiklopediya»nın girişində verdiyi «Elmlərin yaranması və inkişafı haqqında oçerk» məqaləsi daha dərin məna kəsb edir.

Dalamber elmin məqsədini psixoloji vəziyyətlərin deyil, daxili aləm faktlarının təhlilində görürdü. Nyuton kimi o da hipotezlərdən qaçmağa, «varlığın mahiyyəti» və «ilkin səbəblər» ini müzakirə etməməyə çalışırdı. O həmçinin materialist metafizikanın da idealist metafizika kimi dəqiq elmlərin predmeti olmayacağını düşünüb materiya haqqında müzakirələrdən qaçmağa çalışırdı. Burada Dalamber daha sonra motivləri pozivitizmdə üzə çıxacaq mövqe formalaşdırır.

Dalamberə görə köhnə, idealist fəlsəfə Tanrının, ruhun mövcudluğunu buna əsasları olmadan təsdiq etmişdir. Yəni, materialist fəlsəfədə bu amillər yenə də lazımi əsas olmadan inkar edilir. Qadağa da icazə kimi doqmatik ola bilər və burada hər iki fakt yarımdüzgün sayılar. Ona görə də Dalamber elə bir bilik sahəsi yaratmaq istəyirdi ki, o heç bir öncül quruluşlara deyil, ancaq faktlara arxalansın.

[33] Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр. 80.
[34] Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр. 107.

Onun nöqteyi – nəzərinə görə fəlsəfə heç də həmişə faktlara arxalanmır. Dalamberin ideya materialı isə toplanmış və başqa elmlərin süzgəcindən keçmiş faktlardır. Bu səbəbdən də o, fəlsəfəni reallıq haqqında elm deyil, ikinci dərəcəli, elmləri qarşılıqlı münasibətindən yaranan elm sahəsi hesab edirdi.

Dalamberə görə fəlsəfənin rolu konkret elmlərin fraqmentarlığı, yəni hər elmin öz sahəsini öyrənməsi səbəbindən ümumi fikri («həqiqətin zənciri min yedən qırıq qalır»[35]) tamamlamaqla bu «zəncir»in, bu qırıq tamlığın yerlərini birləşdirəkdən ibarətdir. Fəlsəfənin öz predmetinin olmaması, ancaq başqa elmlərin nəticələrinin müqayisəsi və şəxsi fikirlər toprusu olması fikri və ənənəsi məhz Dalamberdən başlayır. Dalamberin tərəfdarları və davamçıları Türqo (1721-1781) və Kondorse (1743-1794) idilər.

Fransız maarifçiləri arasında Lametri, Holbax, Helvetsi və başqalarından ibarət materialist – ateist qrup xüsusilə fərqlənirdi. Bu mütəfəkkirlər materializmin deistik formasını inkar edərək insanı və təbiəti materialistcəsinə başa düşməyin yollarını axtarırdılar. Şəxsi fərqlərinə baxmayaraq onlar üçün mexanisizmlə səsləşən metafiziklik, «insan təbiətinin» antitarixi dəyişməzlik konsepsiyası, təbiət qanunlarının ictimai həyata şamil etmək səyləri və s. səciyyəvi idi. Onlar dünyanın mexaniki – materialistik izahının yaranması prosesini başa catdırmışlar. Nəticədə isə dünya sərt mexaniki asılılığa və birmənalı səbəb – axtarış əlaqələrinə tabe olaraq «tilsimdən azad oldu».

Jülyen Ofre de Lametri (1709-1751) Parisdə tibb fakültəsini bitirdikdən sonra Hollandiyanın şəhəri olan Laydenə əsərlərində bir sıra materialist faktların olduğu və dünyada tanınmış alim Q.Burqavanın yanına onun qabaqcıl tibbi nəzəriəyyəsinə və praktikasına yiyələnmək üçün göndərilmişdir. Fransaya qayıtdıqdan sonra Lametri səkkiz il ərzində Sen – Maloda həkimlik praktikası ilə məşğul olmuş və sonra Parisdə kral qvardiysının baş həkimi vəzifəsinə seçilmişdir. Tibii təcrübə zamanı, özü də yoluxduğu və qızdırmalı xəstələrə yetirdiyi diqqət onu insanın ruhi vəziyyətinin tamamilə onun bədəninin quruluşu ilə təyin olunması nəticəsinə gətirib çıxarmışdı. Bu ideya onun «Qəlbin təbii tarixi» (1745) və «Qəlb haqqında traktat» (1745) adlı fəlsəfi əsərinin ana xəttini təşkil etdi.

«Qəlbin təbii tarixi» əsərində Lametri açıq şəkildə ateizmi əsaslandırırdı. Ona görə də bu kitab yandırılmış, özü isə Hollandi-

[35] Кувакин А.М. «Вольтер и современники» Moskva 1992. стр. 131.

yaya qaçmışdır. Burada da birinci kitabının taleyini yaşamış «Maşın – insan» adlı əsərini anonim olaraq yazmış, 1748 – cı ildə Prussiya Kralı II Fridrixin dəvəti ilə Berlinə köçmüşdür.

Berlində isə «Bitki – insan» (1748) və «Epikur sistemi» (1751) adlı iki kitabını yazmışdır. 1751-ci ildə öz üzərində növbəti xəstəliyin təcrübəsini keçirən zaman vəfat etmişdir.

Lametrinin materializmi özündə yeni cəhətləri: karteziançılıqdan götürülmüş – canlı orqanizmi maşınla yaxınlaşdırmağı əlavə etməklə Demokrit və Epikurun materialist ənənəsini davam etdirmişdir. Dekartın heyvanlar üçün səciyyəvi hesab etdiyi şeyləri Lametri insanlara aid edirdi. Lametrinin gəldiyi son nəticə bu idi ki, nə qədər materiyanın elementləri «qırılmaz möhkəmliyə» malikdir, maddi aləm «özü – özünə fəaliyyət göstərir», onun əvvəli olmadığı kimi, sonu da yoxdur. Real varlığı «üzvi bədən» vasitəsilə hiss etmək və düşüncə qabiliyyətinə malik tək maadi substansiya idarə edir. Bu xüsusiyyət bədənin daxili üzvlərinin beyinə təsiri zamanı özünü göstərir. Lamertiyə görə insanı heyvandan tələbatının kəmiyyəti, ən əsası ağlının çox olması fərqləndirir, bədənin tələbatı isə «ağlın materialıdır». İnsan orqanizmini filosof mexanizm kimi, sərbəst işə düşə bilən maşın kimi tədqiq edirdi. Bununla belə Lametri Fransada ilk dəfə olaraq mexaniki materializm sisteminin izahını vermişdir. Lamertinin sistemi özünün də dediyi kimi sadə idi: «Materiyadan başqa heç nə fəaliyyət göstərə bilməz və bütün əşyalar ondan ibarətdir. Ancaq bir predmet də var ki, onun maddiliyini əsaslandırmaq başqa predmetlərin maddi olduğunu əsaslandırmaqdan çətindir. Bu predmet – insandır».[36]

Lametriyə görə materiyada baş verən bütün dəyişikliklər mexaniki xarakterə malikdir və müəyyən sərt qanunlara tabedirlər. Ona görə Lametri insanı da mexanizm - çox mücərrəd və yüksək dərəcədə təkmilləşmiş - ancaq mexanizm kimi tədqiq edir. O yazır: «Mənə elə gəlir ki, insan böyük bir yüksək ustalıqla düzəldilmiş saat mexanizmi kimidir. Çünki onun saniyəsini işlədən çarxlarını dayandırsan, dəqiqəni işlədən çarxları hələ də işləyəcək ...»[37] və s.

XVIII əsrin Fransasında Lametrinin materializmi özünə çoxlu tərəfdar və davamçı tapmışdır. Yüzilliyin axırlarında məhz materializm Böyük Fransız inqilabının ideoloji əsası oldu.

36.Lomerti J. «Çelovek – maşina» Сочинении. Moskva. 1976. стр 199-.
[37] Lomerti J. «Çelovek – maşina» Сочинении. Moskva. 1976. стр 207.

Pol Anri Holbax (1723 - 1789) isə Fransanın Edesxeym şəhərində anadan olmuş və Parisdə yaşayıb tərbiyə almışdır. O, Didro və Helvetsinin tərəfdarı idi. Holbax «Ensiklopediya»nın yaradılmasında fəal iştirak etmiş, XVIII əsrin axırları Fransız inqilabının ideyaca hazırlanmasında böyük rol oynamışdır. Dövrünün təbiətşünaslıq elminin son nailiyyətlərindən istifadə edərək müasirlərinin vurğuladığı kimi «Materializmin Bibliyası» olan «Təbiət sistemi» (1770) adlı öz şah əsərini yaratdı.

Holbax XVIII əsr fransız materialistlərinin dünyagörüşünün böyük sistemləşdiricisi, inqilabçı burjuziyanın ideoloqlarından biri idi.

Hərəkətin materiyaya Tanrı tərəfindən verildiyini sübut etməyə çalışan karteziançılardan fərqli olaraq Holbax hərəkəti materiyanın özündə axtarırdı. O sübut etməyə çalışırdı ki, gerçəklikdə hərəkətdə olan materiyadan başqa heç nə mövcud deyildir. Holbax sübut edirdi ki, hərəkət bütün mahiyyətlərin və xassələrin mənbəyidir. Onun fikrinə görə «Bütün mövcudatın nəhəng birləşməsindən ibarət olan kainatda biz hər yerdə yalnız materiya və hərəkəti görürük, onun məcmusu bizim qarşımızda yalın ucsuz - bucaqsız və qırılmaz silsilə şəklindəki səbəbləri və çox vaxt öz ilkin səbəblərindən çox uzaqlaşmış olan nəticələri açıb göstərir».[38] Holbax hərəkətin iki əsas növündən danışırdı:

1.Cismin yerini dəyişən hərəkət. Bu əsl mənasında mexaniki hərəkətdir.

2.Gizlin, daxili hərəkət. Həmin hərəkət özünü görünməz maddi hissəciklərin qarşılıqlı təsirində göstərir. Elə onun mənbəyi də bu qarşılıqlı təsirdədir.

Holbax fəlsəfəsində determinizm məsələlərinə xüsusi diqqət yetirilir. O, birmənalı olaraq hadisələrin səbəbiyyət əlaqələrini qəbul edərək deyirdi ki, zəruri olan yalnız səbəb və nəticədir. Onların köməyi ilə istənilən prosesi və insan əxlaqını izah etmək mümkündür. Söz yox ki, Holbaxın səbəbiyyət və determinizm konsepsiyası mexaniki xarakterə malik idi. O yazırdı ki, bütün təbiət hərəkətdə olan materiyadır, təbiətdə təsadüflərə yer yoxdur. Ona görə də kosmos, özü də sonsuz dərəcədə səbəb və nəticə əlaqələrindən ibarətdir. Bir halda nəticə olan, digər halda səbəbə çevrilir. Holbax özünün bu ciddi determinist sisteminə insanı da daxil edirdi. Onun fikrincə in-

[38] Pol Anri Гольбах. «Система природы или о законах физического и духовно мира» Сочинении. Moskva 1998. стр103.

san mexaniki hərəkət edən səbəb və nəticə zəncirinə tabedir. Söz yox ki, bu yolla insan əxlaqının ictimai səbəbiyyət əlaqələrinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini heç bir formada izah etmək mümkün deyildir.

Holbax əsərlərindəki dinə qarşı fikirlərində göstərməyə çalışırdı ki, «Əql vasitəsilə mühakimə yürüdən hər bir adam son nəticədə ateist olur. Ona görə ki, din sağlam fikir prinsiplərinə ziddir. Din insanın idrakına mane olur».[39] Holbax əsas dini anlayışların şərhini və tənqidini özünün satirik formada yazılmış «Cib allahşünaslığı və ya Xristian dininin qısa lüğəti» əsərində vermişdir. Dünyaya materialist baxışın inkişafı tarixində Holbaxın əvəzsiz xidmətlərini heç bir tərzdə inkar etmək olmaz.

Klod Adrian Helvetsi (1715 - 1771) maarifçilikdə etik istiqamətin ən parlaq nümayəndəsidir. O, Parisdə saray həkiminin ailəsində anadan olmuş, iezuit ordeni kollecində təhsil almışdır.

Artıq kollecin yuxarı siniflərində o, Volterin «Fəlsəfi məktubları» nın təsiri altında Lokkun «İnsan zəkası haqqında təcrübə» əsərini oxuyaraq materialist sensualizmin güclü təbliğatçısına çevrilmiş, cəmiyyətin və insanın həyat fəaliyyətini dərindən başa düşmək üçün ondan istifadə etmək zərurətini irəli sürmüşdür. 1738-ci ildə Kraliça Mariya Leşinskaya tərəfindən atasına görə ona illik gəliri üç yüz min livr olan baş dövlət vergi müfəttişi vəzifəsi verildi. O az bir zamanda çox varlanmış və tutduğu vəzifənin nüfuzundan istifadə edərək fransız xalqının real həyatı ilə yaxından tanış olmaq şansı qazanmışdır.

1758-ci ildə Helvetsi «Əql haqqında» kitabını yazdı. Mütəfəkkirin iyirmi illik əməyinin məhsulu olan bu kitab böyük marağa səbəb olan və XVIII əsr Fransasında materialist fikrin inkişafına çox güclü təkan verdi. Bununla bərabər bu fəlsəfi əsər və onun müəllifi materialist dünyagörüşünün bir cox əleyhdarları və köhnə rejimin tərəfdarları tərəfindən kəskin hücumlara məruz qaldılar. Papa XIV Klimentin göndərişində bu əsər tənqid olunandan sonra Paris parlamentində kitabın yandırılması haqqında qərar qəbul olundu. Ancaq valideynlərinin sarayda işləməsi onun zindana salınmasının qarşısını aldı.

[39] Pol Anri Гольбах. «Система природы или о законах физического и духовно мира» Сочинении. Moskva 1998. стр. 109.

Helvetsi ona qarşı irəli sürülən ittihamlarla və xəlvəti təqiblərlə barışaraq daxilində öz əqidəsini yaşadırdı. 60-cı illərdə özünün antropososial konsepsiyasını daha geniş və əhatəli şərh edəcək yeni kitabının üzərində işləməyə başladı. «İnsan haqqında» adlı bu kitabını Helvetsi 1769-cu ildə tamamladı, ancaq təqiblərdən qorxaraq onu çap etdirməkdən boyun qaçırdı. Bu kitab ilk dəfə Hollandiyada Rusiyanın səfiri D.A.Qolicin tərəfindən 1772-ci ildə Haaqa şəhərində çap olundu.

Ümumiyyətlə, Helvetsinin öz müasirlərinə təsiri çox böyük olmuşdur. Onun Fransada qadağan olunmuş əsərləri müxtəlif Avropa dillərinə tərcümə edilərək onun sərhədlərindən kənarlarda böyük tirajlarla çap olunurdu.

İnsan ağlının fəaliyyətini Helvetsi materialist sensualizm mövqelərindən səciyyələndirirdi. Cavanlığında böyük maraq göstərməsinə baxmayaraq digər sensualistlər kimi o da Lokk təlimindən uzaqlaşdı. Vaxtaşırı olaraq müəllif Lokk sensualizmində bəzi ziddiyyətlərlə rastlaşırdı və bunları materialist mövqedən dəf etməyə çalışırdı.

Helvetsinin materialist empirizmi dini – sxolastik düşüncə tərzinə, birtərəfli rasionalizmə qarşı bir cavab olub, təcrübi elmlərin inkişafına kömək etsə də, digər tərəfdən elmi abstraksiyaların və nəzəri təcrübənin rolunu aşağı salırdı. Abstrakt anlayışın sadə hisslər yığımı kimi başa düşülməsi, ağlın rolunu ancaq əşyalar arasındakı oxşarlıq və müxtəlifliliyi fərqləndirmək bacarığı görə qiymətləndirməsi, hissi təfəkkürün nəticələrinin təsnifatında düşüncənin fəal rolu haqqında fikri Helvetsinin idrak nəzəriyəsini onun opponentləri tərəfindən tənqidə məruz qalmaya bilməzdi. Təəccüblü deyildir ki, Helvetsinin radikal sensualizmə can atması Fransız Maarifçiliyinin müxtəlif cərəyanlarında da öz əksini tapmışdı.

Həmcinin bunu da qeyd etmək vacibdir ki, fəlsəfə tarixində Helvetsinin yeri təkcə onun qnoseoloji görüşləri ilə tamamlanmır, eyni zamanda burada onun etik görüşləri, insan və cəmiyyət haqqında fikirləri də rol oynayır. Helvetsinin idrak nəzəriyyəsi daha çox tabe vəziyyətində idi : «sesualizmin materialist yönümlü prinsipi ilk növbədə antropososial problemlərin həlli üçün vacibdir».[40] Helvetsinin əsas məqsədi – insanların ictimai həyatının təşkili üçün etibarlı prinsiplər işləyib hazırlamaq və təcrübi biliyə əsaslanaraq, təbi-

[40] Гельветсий К.А. Сочинении: в 2 томах. 2-ой том. Moskva 1973-1974. стр 148.

ətşünaslığa uyğun sərt elmi xarakter daşıyan «həyat incəsənəti» nə nail olmaq idi. Bu məqsədə çatmağın mümkünlüyünü o, insanı və onun təbii tarixini öyrənməkdə görürdü. İndiyə qədər insana ayrıca bir mahiyyət forması kimi baxılsa da Helvetsi ona dövrünün tələblərinə uyğun olan, təbiətin ümumi qanunlarına tabe olan və onun ayrılmaz bir hissəsi kimi baxılmasını təklif edirdi. Helvetsiyə görə insan – həmişə özünə bərabər, dəyişməz biofizioloji və psixoloji keyfiyyətlərə malik bioloji fərddir. İnsan heç də tarixin hər bir inkişaf mərhələsində onun məhsulu deyil, əksinə, özündə ictimai münasibətlərin xarakter və spesifikasını müəyyən edən, cəmiyyətin formalaşmasının son nöqtəsi kimi çıxış edir.

Helvetsinin doktrinsının əsas əməli nəticəsi bu idi ki, insanın xüsusiyyətləri anadangəlmə olmadığından bizə lazım olan insanı formalaşdırmaq üçün müəyyən həyat şəraiti və tərbiyə üsulu tətbiq olunmalıdır. Başqa cür desək, Helvetsinin konsepsiyasında mühitin rolu barədə göstərilirdi ki, insanın yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi mühiti dəyişməklə onu məqsədyönlü inkişaf və tərbiyə etdirmək, onda istənilən keyfiyyətləri formalaşdırmaq, xarakterini və davranışını yaxşıya doğru dəyişdirmək olar. Bu məqsədə çatmağın isə əsas vasitəsini həmin öhdəliyi yerinə yetirəcək dövlət quruluşunun yaranmasında görürdü. Beləliklə də, Helvetsinin maarifçi görüşləri hüquq və siyasət ilə sıx bağlı idi. Çünki ağılla işlənmiş qanunlara malik sivil qurulmuş dövlətdə hər bir insana xeyirxah olmaq faydalı olar, şüursuz, dəli insan isə pislik törədə bilər ki, onu da cəzalandırmaqdan çox müalicə etmək daha məqsədəuyğun olar.

Helvetsinin bu ideyaları Qərbi Avropanın sosial – siyasi inkişafında F.Bekonun insanların həyatında elmi idrakın rolu haqqında görüşlərindən heç də az təsirə malik olmadı. Təsadüfi deyildir ki, Helvetsini «əxlaq dünyasının Bekonu», «yeni fəlsəfənin apostolu və əzabkeşi» adlandırırdılar. Çoxları onun cəmiyyəti dəyişməklə «yeni» insan formalaşdırmaq ideyasına şərik cıxır və bu ideyaları davam etdirirdilər. Lakin tarixi təcrübənin sonrakı inkişafı bu ideyaların tam düzgün olmadığını sübut etdi. Sərt ictimai quruluş və həmişəlik qəbul olunmuş qanunların insanı mexaniki qurğuya çevirməsi baxımından bü ideyalar sosial – siyasi müstəvidə totalitarizm praktikasına çevrilə bilərdi. Bununla belə müəlliflərinin yaradıcılığında özünü doğrultduğundan bu ideyalar rasionalizmin əsas müddəalarının davamı və daha dərin təzahürü kimi Helvetsi dövrü Qərbi Avropa fəlsəfi fikrində əsas yerlərdən birini tutmuşdur.

XVIII əsr maarifçi rasionalizminin, əsasən də Helvetsi rasionalizminin davamçıları tək maarifçilərdən inkişafa və şüura inamı əxz edən Hegel deyil, insanların ictimai varlığını «rasional» dəyişə biləcək «formul» və «cədvəlin» axtarışında olan Sen – Simon, Furye, Ouen və b. XVIII əsr utopik sosialistlərinin əksəriyyətidir. Həmçinin zor yolu ilə insanın və cəmiyyətin həyatını müasirləşdirməyə çalışan bir sıra inqilabçılar, o cümlədən də Marks və Engels ilkin olaraq bu ideyadan bəhrələnmişdilər. Onlar düşünürdülər ki, marksizmi yaratmaqla onlar dünyanı inqilabi surətdə dəyişdirməkdə güclü ideoloji silah kimi istifadə olunacaq «sırf elmi» nəzəriyyəni işləyib hazırlamışlar.

Bunu da nəzərə çatdırmaq lazımdır ki, Helvetsi bu «köhnə rejim» in bütün özəlliyindən öz məqsədlərinə görə geniş istifadə etsə də, öz əsərlərinin radikallığı ilə bu sosial qurumun dağılmasına çox aktiv çalışırdı. Bizə elə gəlir ki, tarixdə onun kimi ikinci belə sərbəst, xoş və gözəl həyat keçirən, «yeni fəlsəfə əzabkeşi» olmayıb. İnqilabın başlanğıcında Fransada onun büstü ucaldıldı və onun övladları olan qızlarına isə «xalqın qızları» statusu verildi. Robespyer isə artıq onun əleyhinə çıxış edərək Russonu ona qarşı qoyurdu. Napoleon isə general olmamışdan əvvəl onun artıq dul qalmış həyat yoldaşına bir çox köməkliklər etmiş, imperator olandan sonra isə onun kitablarını öz kitabxanasından sıxarıb atmağı əmr etmişdir. Beləliklə də, Helvetsinin ideya varisliyinin taleyi olduqca ziddiyətli və çox mənalı idi.

Bizə elə gəlir ki, Qərbi Avropada maarifçi rasionalizmə ilk və güclü zərbəni Russo vurdu. Russo XVIII əsr fransız filosoflarının – materialist cərgəsinə aid olduğu üçün onun rasionalizmin bu tənqidini maarifçilik şüurunun özünütənqidi kimi də qələmə vermək olar.

Jan Jak Russo (1712 - 1778) Cenevrə şəhərində saatsaz ailəsində dünyaya gəlmişdir. Valideynini gənc yaşlarından itirərən Russo Paris şəhərinə gəlmiş və burada musiqiçi və bəstəkar sənəti ilə məşğul olmaq istəmişdi. Fəlsəfə üzrə o ardıcıl təhsil almamış, müstəqil öyrənənlərdən olmuşdur. Onun fəlsəfi baxışları sırf elmi təhlildən və şərhdən çox öz şəxsi təcrübəsindən bildiyi modellərin qarşılaşdırılmasından ibarət idi. Parisi o, sivilizasiyanın nümünəvi modeli, fransız kəndini isə «təbiətdə» təbii həyatın nümunəsi kimi seçmişdir. Bu modellərin qarşıdurması nəticəsində onun Dijon Akademiyasının müsabiqəsinə göndərərək birinci yeri tutduğu «Elmlər və incəsənətlər haqqında düşüncə» (1750) adlı əsəri meydana gəlmişdir.

Bax elə bu andan Russo filosof kimi böyük şöhrət qazanmağa başlamışdır.

Dijon akademiyasının «Elmlərin və incəsənətlərin dircəlişi mənəviyyatın yaxşılaşmasına kömək etmişdirmi?»[41] sualına Russo tez olaraq mənfi cavab vermişdi. Russonun nöqtəyi-nəzərinə görə elmələr və incəsənətlər insanın inkişafına nəinki kömək etmir, əksinə bu inkişafa mane olur, dünyada pisliklərin və qeyri-düzgünlüklərin özəyi kimi çıxış edir. Russoya görə elm və xeyirxahlıq bir araya sığmır, çünki bütün elmlər qeyri-adi başlanğıca malikdir. Astronomiya elmi astrologiyanın əlamətlərinə inamdan, natiqlik - özünüsevməkdən, riyaziyyat-xəsislikdən, fizika isə hər şeyə maraq göstərməkdən yaranmışdır. Hətta etika öz təməlini insan xəsisiliyindən götürmüşdür. Savadsız barbarı sivil insandan fərqləndirən onun zalımlığıdır. «Təntənəni sevməsəydik, incəsənət bizə lazım idimi? İnsanlar arasında düzgünlük olsaydı, hüquqşünaslıq bizə lazım idimi? Əgər müharibələr, zalımlar, ara qarışdıranlar olmasaydı, tarix elmi nə edərdi?»[42] deyə Russo haqqına bəhs etdiyimiz əsərində soruşur. Onun fikrinə görə elmlər və incəsənətlər insanların bir qismini digərlərinin dilənçi kökünə düşməsi hesabına varlı edir, təbii zövqü kolayaraq xeyirxahlığı məhv edir, qeyri – bərabərlik yaradaraq, bütün bədbəxtliklərin təməli kimi çıxış edir.

Əxlaqın və sivilizasiyanın antaqonizmini izləyən Russo məsələni sivilizasiyanın xeyrindən imtina ediləcək dərəcədə üstün olan əxlaqın xeyrinə həll edir. Onun traktatını tənqid edən Polşa kralı Stanislav Leşinskiyə cavabında Russo deyir: «İnsan ağlı o qədər zəifdir ki, ondan insnlara xeyirdən çox ziyan dəyir. Ona görə də Tanrı insanları bu məhvedici elmdən və incəsənətdən azad edib, öz ilkin görkəmini qaytarsaydı, böyük xoşbəxtlik olardı».[43] Orijinal mütəfəkkir şöhrəti Russonu «İnsanlar arasında qeyri – bərabərliyin yaranması və əsasları barədə düşüncələr» (1755), «Yuliya və ya Yeni Eloiza» (1761), «İctimai saziş və ya siyasi hüququn prinsipləri barədə» (1762), «Elm və ya tərbiyə barədə» (1762) və b. əsərlərinin işıq üzü gördükdən sonra daha çox müşaiət etməyə başladı.

[41] Ж.Ж.Руссо «Обсуждение о науках и исскуствах» Трактаты. Moskva 1969 стр.19.

[42] Ж.Ж.Руссо «Обсуждение о науках и исскуствах» Трактаты. Moskva 1969 стр.21.

[43] S.K.Atamanov, N.I.Kirienko, «Руссо и современники». Sankt-Peterburq 2002. стр 71.

Russo «təbii vəziyyəti» üstün tutur. «Təbii vəziyyət» Russoya görə insanın sivilizasiya şəraitində yalançı əqli təbəqələri, şərtilik və fikirlər altında qalmış əsil mahiyyətini açıqlayır. Bir məsələni də qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Russonun «təbii insan» haqqındakı fikirlərini o dövrün bir çox alimləri dəstəkləmiş və buna inanmışlar. Onlar vəhşiləri ağıllı insan hesab edirdilər. Hətta alman filosofu və yazıçısı Herder insanları «təbii halında» şair sayırdı. Ancaq Russonun tərəfdarlarının müasirləri olan mütəfəkkirlərin heç birinin ağlına da gəlməzdi ki, Russonun insaniyyətin tarixi inkişaf ideyasını prinsipial olaraq inkar edən zaman insanı xoşbəxt etmək üçün sivilizasiyanın səddçəkici təsirini, onunla birlikdə insanlarda vətəndaş birliyi hissinin, təbiətin dağıdıcı qüvvələri üzərində insanın genişlənməkdə olan hakimiyyətinin olması fikri irəli sürülmüşdü. Elmi ədəbiyyatda göstərildiyi kimi, Russo onun vəhşi adlandırdığı insan təbiətin yaradığı sadəlövh məxluqdur. O nə mütəfəkkir, filosof, nə də şair və rəssamdır. O sadəcə olaraq sağlam, doğrucul, mülayim və xoşbəxt bir insandır.

Bütün pisliklərin təməlini Russo şüur və sivilizasiyada gördüyü halda, onun üçün mühüm cəhət sivilizasiyanın dağıdıcı təsirinə qədər insanın təbii həyatı idi. Burada da o hər hansı bir ictimai quruluşdan deyil, ümumiyyətlə hər bir ictimai quruluşdan imtina edirdi. Russo belə hesab edirdi ki, insanın təbii həyatı onun fərdi fəaliyyətindədir, hər hansı bir təşkilatçılıq qabiliyyəti isə təbiətin deyil, sivilizasiyanın məhsuludur. «Hər hansı bir ictimai təşkilat insanın ali hüququ olan bərbərlik hüququnu pozur. Ona görə də cəmiyyətin inkişafı nə düzgünlük, nə də xoşbəxtliklə müşayət olunmur».[44]

İnsan təbiətinin tam mahiyyəti Russoya görə ağılda deyil, ağıldan asılı olmayan hissdədir. Ağıl deyil, ürək insanı öz hərəkətlərində idarə etməlidir. Ona görə də insan ağlının deyil, ürəyinin səsinə qulaq asaraq natural etika yaratmalıdır. Özünün əsas fəlsəfi əsəri olan «İnsanlar arsında qeyri - bərabərliyin yaranması və əsasları barədə düşüncələr» əsərində Russo sivilizasiyasının sosial anatomiyasını tədqiq edərək, sosial zülmün ilkin səbəblərini açıqlamağa calışmışdır. Onun nöqteyi – nəzərinə görə «insanın bütün bəlalarının kökü və təməli onun qeyri – bərabərliyindəndir».[45]

[44] Ж.Ж.Руссо .«Obsujdenie o naukax i isskustvax» Трактаты Moskva 1969 стр. 30.

[45] Russo C.C. «Рассуждении о возникновении неравенства между людми и его основах» Трактаты Mosvka 1969. стр 27.

Ümumiyyətlə Russo cəmiyyətin inkişafını belə təsəvvür edirdi: ilk öncə insanların xoşbəxt və bərabər olduğu «təbii vəziyyət» yaranır. «Təbii vəziyyət» - insanlığın xoşbəxt uşaqlığıdır. Təkmilləşdirmə səyləri əmək vasitələri və alətlərinin müasirləşdirilməsinə gətirib çıxarır. Bax elə burada da şəxsi mülkiyyət, onunla da bərabər əmlak bərabərsizliyi yaranır. Bu bərabərsizlik özünün ali nöqtəsinə despotik dövlətdə, hər şeyə malik və böyük despotun qarşısında hamının hüquqsuz olmasında çatır. Russonun fikrinə görə təsərrüfat fəaliyyətində, elmdə, incəsənətdəki nailiyyətlər insanların azadlığının və xoşbəxtlinin itirilməsilə, əxlaqda və siyasətdəki dəyişikliklərlə sıx bağlıdır. İnqilabçı ideoloq kimi Russo təsdiq edirdi ki, əvvəl - axır hüquqsuz çoxluqlar despotik hakimiyyəti yıxacaq və bərabərliyi təmin edəcəklər. Bununla bərabər o, xalqın üsyana qalxacağını və mövcud ictimai strukturun dağılacağını faktiki olaraq əsaslandırırdı.

Despotik hakimiyyətdən azad olduqdan sonra insanların öz həyatlarını necə qıracaqlarından bəhs edərkən Russo göstərirdi ki, ideal olan ibtidai vəziyyət bütöv halında artıq mümkün olmadığından sivilizasiyanın inkişafını normativ çərçivəyə almaq lazımdır. Bu onun əsas ideyası idi. Bu çərçivəyə hər bir insanın təbii tərbiyəsi ilə nail olunmalıdır. Özünün məşhur traktatı olan «Emil və Yaxud təbii tərbiyə haqqında» əsərində o, insanı tam, hər hansı bir zorakılıqdan azad və öz təbiiliyində vahid etməyə çağırırdı. Bu zaman Russo belə baxımdan çıxış edirdi ki, uşaq anadan olarkən hər hansı bir pis xüsusiyyətə malik olmur və onda təbii müsbət xüsusiyyətlər mövcud olur. Cəmiyyət isə bu keyfiyyətləri öldürür və onlara pis xüsusiyyətlər aşılayır. Ona görə də natural tərbiyə ancaq insanın təbii tələbatının inkişafına doğru yönəlməli, onun təbiətindən irəli gəlməyən bütün xüsusiyyət və arzuları məhv olmalıdır. Natural tərbiyə ilə bərabər Russo maksimal olaraq təbii vəziyyətə uyğun və bütün vətəndaşların maksimal bərabərliyini və azadlığını təmin edə biləcək demokratik respublika qurmağı tövsiyə edirdi.

Burada belə bir sual yarana bilərdi ki, insanlar azad qalmaq şərtilə demokratik ictimai birlik necə yarada bilər? Russoya görə bu problemi həll etmək üçün «bizim hər birimiz ümumi istəklə birləşərək, öz gücünü, qüvvətini və şəxsiyyətini ümumi istəyin ali rəhbərliyi altında birləşdirir və nəticədə isə bizim üçün hər bir üzv ümumi

varlığın ayrılmaz bir hisəsinə çevrilir».[46] Nəticədə kollektiv birlik - ali hakimiyyətə və suverinliyə malik dövlət və əxlaq yaranır. Russonun siyasi idealı böyük dövlətlərdə həyata keçirilməsi mümkün olmayan bütün qanunları əhalinin bütövlüklə iştirakı ilə qəbul olunan birbaşa demokratiya idi. Bizə belə gəlir ki, Russo şəxsi mülkiyyətin əleyhinə olan ilk qeyri - kommunist tənqidçi idi. Bir şey də doğrudur ki, bu tənqid özü – özlüyündə müəyyən ardıcıllığa malik deyildi: Onun dediyi həyata keçərsə və bu, ilk baxışdan gözəl görünsə də, gələcəkdə çoxlu bədbəxtliklərə səbəb ola bilərdi. Çünki o, şəxsi mülkiyyəti məhv etmək yox, onu vətəndaşlar arasında yaşamaq üçün kimə nə qədər lazımdırsa, bölməyi tövsiyə edirdi. Burada bir fakt maraqlıdır ki, şəxsi mülkiyyətin əleyhinə çıxış edən Russo problemin qoyuluşunda hələ ondan sonra gələcək və fəlsəfənin özəyini təşkil edəcək alman klassik və marksist fəlsəfəsindən də qabağa getmişdir.

Russonun maarifçi fəlsəfi görüşləri geniş vüsət alaraq xalqın müxtəlif təbəqələrinin kütləvi şüuruna daxil oldmuşdu. Cünki bu fikirlər xüsusi hazırlıq tələb etməyən, sadə və asan qavranılan fikirlər idi. Russonun sosial - fəlsəfi və maarifçi görüşləri 1789 - 1794-cü illər Fransa inqilabının ən populyar nəzəri təməlini təşkil edirdi. Russonun görüşlərində parodoksal hal bu idi ki, o, özü yaranmaqda olan elmi – texniki sivilizasiyanın tam əleyhdarı olduğu bir halda, onun sosial – fəlsəfi və maarifçi görüşləri bu sivilizasiyanın inkişafına güclü təkan verən burjua inqilabının istiqamətverici və həvəsləndirici qüvvəsinə çevrilmişdi.

---

[46] J.J.Руссо «Об общественном договоре или о принципах политической мысли» Трактаты. Москва. 1969, стр 161.

§ 2. İngilis və Fransız Maarifçiliyinin digər Avropa ölkələri və Slavyan-Rus Maarifçiliyinin formalaşmasında rolu

Alman Maarifçiliyi ingilis və fransız maarifçiliyindən təkcə özünün yeni mövzu və problemləri ilə deyil, həm də özünün yeni məntiqi duyumuna görə fərqlənir. Eyni zamanda da təhlil metodu atılan hər bir addımın qanuniliyini, əsas kimi istifadə olunan konsepsiyaların daxili imkanlarını sübut edirdi. Təməllərin belə formalaşdırılması metodu Kantın əsərlərində öz təsdiqini taparaq, alman fəlsəfəsinin gələcək mərhələləri üçün də səciyyəvi olacaqdır. Bu metodun banisi Kanta görə alman maarifçiliyinin nümayəndəsi Xristian Volfdur.

Kant Volfun metodunu belə şərh edirdi: «Elmin ən etibarlı yolu prinsiplər üçün mütəmadi olaraq təyin olunması ilə anlayışların pedantik dəyişdirilməsi, sübutların ən incə dəqiqliyi, nəticələrdə atıla biləcək yanlış addımlardan qorunmaq deməkdir[47]». Alman Maarifçi fikrinin yaranmasının müxtəlif istiqamətləri vardır: 1.«Leybnitsin fəlsəfəsi», 2. Mexanikası və onunla birgə dünya obrazı Kanta qəti təsir göstərəcək «Nyutonun elmi nəzəriyyəsi»; 3.«Spinozanın fəlsəfəsi», 4.«İngilis və əsasən də fransız maarifçilərinin ideyaları» – burada əsas yeri materializmi Spinosizmlə birləşən Helvetsi, Kondilyak və Holbaxın əsərlərinin almanca tərcümələri tutmuşdur.

Alman maarifiçiliyinin sələfləri Erenfrid Valter fon Cirnxauz, Samuel Rufendorf və Xristian Tomaziydir.

Cirnxauz (1651 - 1708) tanınmış ziyalı ailədən cıxmışdır. O, riyaziyyatı, fizikanı və fəlsəfəni eyni zamanda öyrənmişdir. 1675 - 78-ci illərdəki uzun səyahətləri zamanı Hollandiya, İngiltərə, Fransa və İtaliyada olaraq, orada Hügens, Nyuton, Kollinz, Spinoza və Leybntslə tanış olmuşdur. Onun ən böyük məna kəsb edən əsəri 1687-ci ildə yazdığı «Sağlam əqlin bərpası və ya axtarış yaradıcılığının ümumi təlimatı»dır. Burada müəllif riyazi modelin bazası əsasında həqiqəti tapmaq incəliyini təqdim edir. Bu bilik qavranılan, Dekartın təbirincə böyük təcrübəyə əsaslanan daxili şüur olmalı idi. Cirnxauza görə bilikləri formalaşdıran mümkün həqiqətlər bunlardır: «1.Bizim xoşumuza gələn və gəlməyən həqiqətlər– çox şeyləri biz dərk edirik (buradan da yaxşılıq və pislik anlayışları, etikanın əsasları irəli gəlir); 2.Bəzi şeyləri biz dərk edirik – bəzilərini yox; 3.Daxili və xarici

[47] История философии. Ростов-на Дону. 1999, стр.14

hisslərimizin köməyi ilə biz özümüzdə xarici obyektlərin obrazını yaradırıq».[48] Cirnxauz əmin idi ki, deduksuyanın əsas prinsipləri və sistematik inkişaf kimi qəbul olunmuş daxili təcrübənin bu faktları hər bir elmdə xeyirli ola biləcək metoda gətirə bilər.

Samuel Pufendorf (1632-1694) Helderberq Universitetinin «Təbii və beynəlxalq hüquq» kafedrasının müdiri olmuşdur. Lund şəhərinə köçdükdən sonra alman Maarifçiliyi tarixində böyük məna kəsb edən «Təbii və beynəlxlaq hüquq haqqında» (1672) əsərini yazmışdır. Ona görə təbii hüquq ağlın problemi olduğundan müxtəlif xalqlarda müxtəlif cür olan dinlərə əsaslana bilməz: hüquq – bu, «insanlar arasında xristian kimi deyil, insan kimi cərəyan edən hərəkət və münasibətlərin qaydasıdır[49]». Pufendorf əmin idi ki, bu əsasda eynən fizika kimi dəqiq olan hüquq haqqında da elm yaratmaq mümkündür. Pufendorfun təbii hüquq doktrinası «məna etibarı ilə eklektik idi və özündə Qrotesi (insan təbiətinin rasionallığı və sosiallığı ideyası) və Hobbsun (xeyirxahlıq ideyasını bütün ideyaların təkanverici qüvvəsi kimi) dünyagörüşünün elementlərini birləşdirməsinə baxmayaraq onun fəlsəfi təməlinə yuva salmış çatışmazlıqlardan, qeyri-dəqiqlikdən və hətta təzadlarından qaça bilməmişdir[50]».

Təbii hüquq doktrinasının tərəfdarları üçün «təbii» ya «rasional», ya da yaxşı vəziyyətdə «qeyri-fövqəltəbii» mənasını verirdi. Səmimilik deyil, insan ağlı insan fəaliyyətinin bütün sahələri, həmçinin hüquqi normalar ücün həqiqət meyarı idi. Belə dərin əminlik Xristian Tomazinin (1655-1728) yaradıcılığında aydın surətdə nəzərdən keçirilir. Əslən leypsiqli və mühafizəkarlığın tam əleyhinə olan (o, Leypsiq ictimaiyyətini ənənəvi latınca deyil, almanca oxuduğu mühazirələri ilə heyrətləndirirdi) Xristian Tomazi Leypsiqi tərk edərək, əvvəl Berlinə, sonra Qalli şəhərinə köçür. O, burada «ilahi qanunvericiliyin qurulması» (1688) əsərini yazır. Qalli şəhərində qaldığı ilk illərdə o, pietizmə meyl göstərmiş, ancaq XVIII yüzilliyin əvvəlində Lokk və sensualistlərin təsiri altında o, Maarifçilik ideyalarına doğru is-

[48] История философии. Ростов-на Дону. 1999, стр.17

[49] История философии. Ростов-на Дону. 1999, стр.24

[50] Г.Фассл. «Самуель Руффендорф: естейственное право и проблема разума». Москва., 1997, стр.108

tiqamətlənmişdi. Bunu onun «Təbii və beynəlxalq hüqukun əsasları» (1709) əsərindən də görmək olar. Sözü gedən birinci əsərində o, təbii hüququ «müqayisədə ağıllı insanın təbiətindən gələn hərəkətləri etməyə və buna zidd olanlardan çəkinməyə çağıran insanların qəlbinə yazılmış ilahi qanun»[51] kimi təyin edirdisə, «Təbii və beynəlxalq hüqukun əsasları» əsərində isə o, elan edir ki, hüququ və «bütün əxlaqi tələbatı» «sakit ruhun müzakirəsi» təyin edir. Ancaq Tomazinin görüşlərində ən əsas onun hüquqşünaslığın müstəqil kateqoriyasını fərqləndirməsi və təyin etməsidir. Tomazi hüquqi anlayışı belə fərqləndirir – j u s t u m (ədalətli), əxlaqi – h o n e s t u m (düzgün) və sosial (və ya ictimai – şərti) – d e c o r u m (ləyaqətli). Hüquqi justum-un əxlaqi honestum-dan fərqli və intersubyektiv olması onun ən azı iki insanın hərəkətinə aid edilməsidir. Ancaq intersubyektivlik və xarici təbiət – justum-u nəinki homestum, həm də decorumdan ayırmaq üçün kifayət edən xarakteristikalar deyil, çünki həm honestum, həm də decorum intersubyektivlik xüsusiyyətinə malikdirlər. Ona görə də Tomaziy justum-un daha bir xüsusiyyətini irəli sürür: «Dekorum – a məcbur etmək olmaz, əgər məcburiyyət duyulubsa, dekorum – barədə danışmaq olar».[52] Beləliklə, hüququn spesifik xüsusiyyətləri – intersubyektivlik və məcburiyyətdir. Şəxsi əminlikləri əxlaqi və dini olduğu və əbədi olmadığı üçün Tomazi həm fikir azadlığını, həm də dini də qəbul edərək qoruyur. «İndi aydındır ki, Tomazi o qədər də böyük miqyaslı filosof olmamasına baxmayaraq, niyə hüquq tarixində ona ənənəvi olaraq mühüm yer ayrılır: o başqa cür fəlsəfi əsaslandırmalarla daha sonralar Kantda rast gəldiyimiz– nəzəriyyədən islahatcılıq hərəkatı dairəsinə keçən hüququn əxlaqdan fərqini və azadlıq ideyasını qabaqlamışdır»[53].

Bir şeyi də qeyd etmək olar ki, alman maarifçiliyini, onun icərisində inkişaf etdiyi mədəni mühiti Ladislav Mittnerin (alman ədəbiyyatı tarixində) Höteyə digər alman Maarifçiliyi mədəni dövrünün təkanverici qüvvəsi kimi xarakterizə etdiyi pietizmdən kənar başa düşmək olmaz. Gələcəkdə daha çox rasional olacaq Protestantizm etiqadın intim xarakterinin tərəfdarlarının dustik-sentimental ehtiyaclarını nəzərə almırdı. XVII əsrin sonlarına doğru Frankfurt-na-Maynedə 1670-ci ildə Filipp Yakob Şpiner tərəfindən yaradılmış «Səxavətlilik kollegiyasının»nın təsiri altında hər yerdə gizli təşkilat olan «Qəlb kilsələri» yaranmağa başladı. Bu «Qəlb kilsələri» sanki «daş kilsələrə» hörülmüş «kilsə içində kilsəcik» idi. Onlar nəzəriyyə və praktikasını Tanrı praktikasına qarşı qoyaraq, müstəqil fikirlərini irəli sürürdülər. Bunu isə rəsmi kilsə qəbul etməyərək tənqid edir, onlara qarşı sərt cəzalar tətbiq edirdi. Pietizm və Maarifçiliyi bir-birinə mürəkkəb münasibətlər bağlayırdı: pietizm tərəfdarlarının «emosionallığı» maarifçilərin «rasionallığı» ilə toqquşa bilməzdi; ancaq ilkin Maarifçilik pietizmin simasında özünə güclü tərəfdar tapmışdı. Pietizmin əsas məsələləri bunlar idi: I. Ağalıq edən ortodoksal lüteranlığın doqmatları ilə polemika. II. Şəxsiyyət azadlığı tələbi. III. Sxolastik teologiya qarşısında praktiki inamın təbliği.

Tomazi Pietizmin «Qall dərnəyi»nin tərəfdarları olan filosof və teoloqlarla sıx bağlı idi, (o cümlədən Tomazinin, Lanqerin, Ryudegerin, Şperlettomun tələbəsi olmuş Qundlinglə). Pietizm (lüterancılıqdan ayrılaraq kökləri mistik sektaya gedən, fransız kvietizminin anababtist kvakerlər və metodistlər cərəyanı ilə təmas nöqtələri olan, müəyyən dərəcədə fransız və ispan iezuitlərinin mistikasına yaxın olan) öz çiçəklənmə dövrünü 1706-cı ildə Qalli şəhərində «bütün Almaniyada böyük əksədaya səbəb olmuş sərt petinsionar qaydaların islahatçısı və nümunəvi tərbiyəvi institutların yaradıcısı»[54] Avqust German Frankın fəaliyyətində tapdı. Məhz bu fəaliyyətinə görə də Frank Volf Qalli şəhərindən qovuldu. Özünün «Çinlilərin praktiki fəlsəfəsi haqqında düşüncələr» adlı əsərində Volf Konfutsiya peyğəmbərlərini Xristosla bir arada yanaşı qoymaq istəmişdi. İntriqalar nəticəsində xitabət kürsüsündən fərari əsgərlərin tərəfini saxladığına görə günahlandırılaraq çalışdığı Qalli Universitetindən qovuldu. 1723-cü ildə Qalli pietizmi Prussiya hökuməti tərəfindən dəstəklənərək xırda çərçivədə qələbə çaldı

[51] А.Клименский. « Кристиан Томази: Различие между правом и моралью.» Москва, 1999, стр.64

[52] А.Клименский. « Кристиан Томази: Различие между правом и моралью.» Москва, 1999, стр.70

[53] А.Клименский. «Кристиан Томази: Различие между правом и моралью», 1999, стр.73

[54] Миттнер Л. «Пиетизм и его соотношение с Просвещением». В переводе А.Щевчука). Москва., 1997, стр.30

və 1740-cı ildə isə filosof- kral II Fridrik tərəfindən tamamilə ləğv olundu.

Filosof - kral II Fridrix barədə danışarkən ölkənin o dövr üçün siyasi vəziyyətini yada salmaq yerinə düşərdi. Almaniya on üç illik müharibədən zəifləmiş və güclü fransız monarxiyası onun müstəqilliyi üçün daim təhlükə yaradırdı. Almaniyanın «Üç yüz knyazlığa» bölünməsi, onun iqtisadiyyatda və satış bazarında bir sıra nailiyyətlər əldə etməsinə baxmayaraq burjuaziyanın inkişafını ləngidirdi. Bu naliyyətlər burjua dairələrini siyasi hakimiyyətin ayrı cür bölgüsünə sövq edirdi. Siyasi birliyin olmaması, ölkənin ərazi və siyasi cəhətdən parçalanması, köhnə qayda-qanunlar və mallara bu bölünmüş «sərhədlərdə» olan müxtəlif vergilər burjua münasibətlərinin qonşu dövlətlərdən fərqli olaraq güclü inkişafına əngəl törədir, bu «sərhədlər» sahiblərinin tələbləri ilə idarə olunurdu. Belə vəziyyəti ancaq filosofların mesenantı, Prusiyanın kralı II Fridrik xilas edə bilərdi. Ancaq onun da islahatlarına diqqətlə nəzər yetirsək, onların daha çox formal xarakter daşıdığının şahidi olarıq .

Alman maarifçiliyinin ən görkəmli nümayəndəsi və simvolu olan Xristian Volf (1679-1754) Breslavl şəhərində dünyaya göz açıb. O, katoliklərin və protestantların disputlarının səngimədiyi yerli gimnaziyada təhsil almışdır. Daha sonra Vyana şəhərində təhsilini davam etdirərək, riyaziyyat və Dekartın fəlsəfəsi ilə məşğul olmuşdur. 1702-ci ildə Leypsiqə gedərək, orada «Riyazi metodla yazılmış ümumi praktik fəlsəfə haqqında» adlı doktorluq dissertasiyasını müdafiə etmişdir. Bu işin ardınca 1704-cü ildə «Diferensial alqoritmdə sonsuz kiçik yüksəkliklər haqqında cəbri disertasiya»sını yazmışdır. Leybnitsin özünün də əməkdaşı olduğu «Alimlərin zəhməti»ndə işlədiyi vaxt Volf 1704-cü ildə ona öz «Dissertasiya»sını göndərir. Leybnits isə ona məsləhət dolu uzun məktubla cavab verir. Volfla Leybnitsin məktublaşması Leybnitsin ölümünə qədər (1716) davam etmişdir. 1706-cı ildə Leybnitsin köməkliyi ilə Qallı Universitetində riyaziyyat kafedrasına təyin olunur və orada fəlsəfədən də mühazirələr oxuyur. 1710-cu ildə onun dörd cilddən ibarət «Bütün riyazi elmlərin ilkin təmelləri» adlı əsəri işıq üzü görür. Burada tək riyaziyyat deyil, eyni zamanda mexanika, artilleriya və s. başqa şeylər haqqında məlumata da rast gəlmək olar. Volfun riyaziyyata həsr olunmuş başqa əsərləri də vardır («Ümumi riyaziyyatın əsasları», 1713-1715 və «Riyazi leksikon», 1716).

Bir şeyi də nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, Volf Leybnitsin məntiqindən vacib məntiqi formal aspektləri kənarlaşdıraraq onu sillogistikaya gətirir. Bu istiqamət riyaziyyatçı Lambertini çıxmaq şərti ilə Leybnitsin kombinatorikasını kölgədə qoyacaq və alman Maarifçiliyinin ən əsas istiqamətverici qüvvəsinə çevriləcəkdir.

Volfun ilk fəlsəfi əsərləri 1713-cü ildə işıq üzü görmüş «İnsan düşüncəsinin qüdrəti haqqında ağıllı fikirlər və onların həqiqəti dərk etməkdə düzgün istifadəsi»dir. Bu kitab 1728-ci ilə qədər beş dəfə çap olunaraq, hər biri səkkiz min nüsxəyə çatmış və müəllifinin ölümünə qədər hələ doqquz dəfə də çap olunmuşdur. «Dərs vəsaitinə çevrilərək, savadlı insanların arasında geniş yayılmış, demək olar ki, bütün universitet və məktəblər tərəfindən qəbul olunmuş, bu təhsil ocaqlarından on ikisinin kafedralarında Volfun yetirmələri başçılıq etmişdir».[55] Volf öz sistemini hazırlayıb əvvəl alman, sonra isə latın dilində yazaraq «bütün insan nəslinin müəllimi olmaq» arzusu ilə yaşamışdır. Daha sonra onun ən böyük xidmətlərindən biri də fəlsəfi dili təhlil etməsindədir. XVIII-XX əsrlər fəlsəfi terminologiyasının böyük bir hissəsi Volfun təyinetmələri və xarakteristikaları əsasında formalaşmış və elmdə bu günümüzə qədər də saxlanılmışdır.

Anlayışların, nəzarətlərin və səriştənin aprior təhlili rasional empirik elmə gətirir. Başqa bir tərəfdən, nəzəriyyə və praktikanın, bilik və fəaliyyətin daimi inikasından nəzəri və praktiki elmlərin müxtəlifliyi doğur. Bu iki müxtəlif meyarın bazası əsasında Volf Dekartın, əsasən də Leybnitsin fəlsəfəsinə əsaslanaraq, əsil bilik ensiklopediyasını işləməyə nail olur. Bu nəzəri elmlər belə sadalanır: antologiya, kosmologiya, rasional psixologiya, təbii teologiya. Praktiki elmlər: praktiki fəlsəfə və təbii hüquq, siyasət, iqtisadiyyat; empirik-nəzəri elmlər: empirik psixologiya, teleologiya, doqmatik fizika; praktik-empirik elmlər: texniki elmlər, eksperimental fizika. Məntiq isə bu elmlər sistemdə aparıcı rol oynayır. O, iki prinsipə əsaslanır: a) nəzəriyyədə qarşıdurmalar yoxdur; b) empirik elmlər üçün kifayət qədər əsaslıdır. Volfun böyük Maarifçilik əhəmiyyəti kəsb edən alman dilindəki əsərlərinin adlarını çəkdiklərimizdən başqa tam

[55] Маркер Н. «Энциклопедия знаний Кристиана Вольфа». М., 2002, стр.1192

siyahısı budur: «Tanrı, dünya və insan qəlbi haqqında ağıllı fikirlər» (1719), «İnsan fəaliyyəti haqqında ağıllı fikirlər» (1720), «İnsanların ictimai həyatı barədə ağıllı fikirlər» (1721), «Təbiət hadisələri barədə ağıllı fikirlər» (1723), «Təbii əşyaların məqsədyönlülüyü haqqında ağıllı fikirlər» (1724), «İnsan, heyvan və bitkilərin hissələri barədə ağıllı fikirlər» (1725), latın dilində yayılmış əsərləri isə: «Rasional fəlsəfə və ya məntiq» (1728), «İlkin fəlsəfə və ya ontologiya» (1729), «Ümumi kosmologiya» (1731), «Empirik psixologiya» (1734), «Rasional psixologiya» (1734), «Təbii teologiya» (1736-1737), Ümumi praktiki fəlsəfə» (1738-1739), «Təbii hüquq» (1740-1741), «Beynəlxalq hüquq», «Əxlaq fəlsəfəsi» (1750-1759).

Volf üçün fəlsəfənin məqsədi – insan xoşbəxtliyidir; insan xoşbəxtliyi və insaniyyətin yüksəlişi isə idrakla qırılmaz surətdə bağlıdır; idraka nail olmaq isə «fəlsəfi azadlıq», o cümlədən fikir azadlığı olmadan mümkün deyildir. «Volfun şərhi fransız filosoflarında olduğu kimi mükəmməl, sağlam, düşüncəli ingilislərdəki kimi isə şəraitə uyğun olmasa da, biliyin bütün sahələrində düzgün inkişafı istiqamətləndirdiyinə görə həm rasional, həm də empirik təhlil metodlarının tətbiqi baxımından Maarifçilik mədəniyyətində xüsusilə böyük məna kəsb edir».[56] Volf öz nöqteyi-nəzərini belə izah edir: «Fəlsəfi metoddan terminləri dəqiq təyin etmədən istifadə etmək və tam əminliklə sübut olunmamışı düzgün saymaq məqsədyönlü deyil: şərhdə isə eyni araşdırma üsulu ilə predikatı da subyekt kimi təyin etmək lazımdır. Bunun köməkliyi ilə onların ardınca nə gəldiyi aydınlaşır».[57]

Volfun görüşləri alman mədəniyyətinə əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. Volfun davamçısı Kenigsbergli professor, İ.Kantın müəllimi Martin Knutsen (1713-1751) olmuşdur. «Xristian dini həqiqətinin fəlsəfi sübutu» (1740) əsərində o, volfculuq elementlərini pietizmlə birləşdirmək istəmişdir. Kant onun rəhbərliyi altında Nyutonun mexanikasını öyrənmişdir. Şpinerin tələbəsi, daha sonra Kantın təhsil aldığı Fridrix kollegiyasının direktoru olan Frans Albert Şuls da Volfun fəlsəfəsinə pietizmin tərəfdarı kimi qiymət vermişdir. Ryüdiqerin tələbəsi «Məntiq»

[56] Меркер Н. «Энциклопедия знаний Кристиана Вольфа». М., 2002, стр.78

[57] Меркер Н. «Энциклопедия знаний Кристиана Вольфа». М., 2002, стр.103

(1737) kitabında hissləri real idrakın təməli baxımından dəstəkləyən Adolf Fridrix Qofman (1703-1741) isə Volfu tənqid etmişdir.

Qofmanın (cavan olduğu və öz biliyini axıra qədər açıqlaya bilməməsi səbəbindən) davamçısı isə Xristian Avqust Kruzius (1715-1775) olmuşdur. Gələcəkdə Kanta da öz təsirini göstərmiş alman pietizminin təsiri altında olan Kruzius hələ gənc yaşlarından yazdığı «İnsan istəyinin anadangəlmə meylləri» (1742) dissertasiyasında istəyin intellektdən asılı olmadığını xüsusilə qeyd etmişdir. «Azadlıq – hər bir insanda Tanrı atributudur. Azadlığı ləğv etmək əxlaqdan imtina etməyə bərabər olardı».[58]

1743—cü ildə Kruzius özünün «Müəyyənlik və yaxud kafi əsas prinsiplərinin tətbiqi və hüdudları haqqında» əsərində bu prinsipi tənqid edir. Özünün tam şərhində bu prinsip determinizmə aparır, ancaq sərişta və azadlıq faktı onu tamamlayır. Azad səbəblərin reallığı baxımından fiziki səbəbləri əxlaqi seçim fəaliyyətinin təməlindən ayırmaq lazımdır. «Zəkalı həyatın öyüdləri» (nəsihətləri) (1744) əsərində o, Volfu tənqid edərək bir tərəfdən azadlığın və istəyin intellektdən asılı olmadığını, digər tərəfdən isə etikanın teoloji əsaslarını ön plana çəkir. Determinizmin qatı düşməni, istəyin və azadlığının tərəfdarı, ağlın müəyyən sonluğunun olmasına əmin olan Kruzius Leybnits Volfun «dünya öz mükəmməlliyindən çox uzaqdır, ancaq yaranışın bir növü kimi onu da mükəmməlləşdirmək olar»[59] nikbinliyinə etiraz edir. Məhz ona görə də Kruziusun metafizikası –Volfun rasionalizminə və onun məktəbinə qarşı olan polemikada dayaq nöqtəsi kimi çıxış edir.

Dövrünün maarifçi filosoflarından, o cümlədən Kruziusdan daha çox tanınmış İoqann Qensix Lambert (1728-1777) idi. O, ortabab ailədə böyümüş, elmi biliklərə öz zəhməti sayəsində yiyələnmişdir. Lambert İsveçrədə tərbiyəçi işləmiş, Yumun tərcüməçisi, etika və incəsənət haqqında olan bir çox oçerklərin müəllifi filosof İohann Qeorq Şulserin (1720-1779) köməkliyi ilə çoxlu səyahətlər etmişdir. Berlin Akademiyasının üzvü olmuş və

[58] А.Г.Светлогорова. «Философские дискуссии в эпоху Вольфа.» Санкт-Петербург, 2000, стр.31

[59] А.Г.Светлогорова. «Философские дискуссии в эпоху Вольфа.» Санкт-Петербург, 2000, стр.42.

on iki il ərzində əlli iki əsər yazmışdır. Riyazi elmlərlə məşğul olaraq Lambert təsəvvür olunacaq rəqəmlər nəzəriyyəsini yaratmış, həmçinin astronomiya və fotometriya elmlərinə də xeyir vermişdir. «Fotometriya və ya işığın, rənglərin və kölgənin dərəcələrinin ölçülməsi haqqında» (1760) və «Universumun strukturu haqqında kosmoloji məktublar» (1761), özünün «Həqiqətin meyarı haqqında təraktat» (1761) və «Metafizika, teologiya və əxlaqda düzgün sübutetmə metodu haqqında» (1762) adlı əsərlərində isə Kantın metafizikasının fundamental metodoloji əsaslarını yaratmışdır. Lambertin fikrinə görə sərişt ədən irəli gələn, ondan asılı olmayan sadə anlayışlara üstüynlük verilib (fəaliyyət, güc, hərəkət və s.); bunlardan nəticə çıxarılarsa, düzgün elmin binasını ucaltmaq mümkündür. Bu, riyaziyyatda sadə elementlər arasındakı münasibətləri göstərən düzgün postulatların (həqiqət hakimiyyətinin) tapılması qədər zəruridir. Lambertin daha iki fəlsəfi əsəri: «Yeni orqanon və ya həqiqinin təyin olunması və araşdırılması haqqında fikirlər» (1764) və «Arxitektonika barədə qeydlər və ya fəlsəfi və riyazi idrakda sadə ilkin elementlərin nəzəriyyəsi»dir (1771). «Arxitektonika»nın əsas məqsədi məntiqi və metafiziki həqiqətlər arasındakı fərqi izah etməkdir.

Məntiqi həqiqət – mühüm, qarşıdurmasızdır və fikrə daha yaxındır. Metafiziki həqiqət isə tək mümkün, qarşıdurmasız və fikrə daha yaxınlığından başqa sübut etməlidir ki, yuxugörmələrə yox, real fəaliyyətə məxsusdur. Məntiqin problemi – həqiqini yalandan ayırmaq, metafizikanın problemi isə həqiqini arzudan ayırmaqdır. Mümkün olundan həqiqi olana, xəyalidən fəaliyyətdə olana keçid problemi daha sonralar Kantı da maraqlandıracaqdır.

Volf, Lambert, Kruzius və s. alman maarifçiləri barədə danışarkən öz yaradıcılığı ilə bu dövr fəlsəfəsinə müəyyən töhfələr vermiş Loqann Nikolous Tetens (1736-1789) barədə də danışmamaq mümkün deyil. O, Rostokda anadan olmuş, Kopenhagendə təhsil almışdır. Butsova və daha sonra Kil Universitetlərində dərs demişdir. 1789-cu ildən müəllimlik fəaliyyətini buraxaraq, ömrünün sonuna qədər Kopenhagenin Maliyyə nazirliyində işləmişdir. Riyaziyyat, fizika, iqtisadiyyatla məşğul olmuş, pedaqogika, linqvistika və psixologiya ilə maraqlanmışdır. Tetens metafizikanın metod və yaranması problemi ilə daha dərindən maraqlanmışdır. Lambert və Kantdan fərqli olaraq o, öz

diqqətini probemin psixoloji aspektində daha çox cəmləşdirmişdir. Bu onun «Metafizikada bir neçə müəyyən olunmuş hiqəqtin mövcudluğu barədə faktlar haqqında düşüncə» (1760) və «Fəlsəfənin ümumi baxışları» (1775) əsərlərindən də məlum olur. Tetens yazır ki, «əgər biz metafizikanı əsaslandırmaq istəsək, ingilis filosoflarının da axsadığı empirik nəzarətdə dayana bilmərik; biz bütün insanlar üçün ümumi olan ağlın fəallığına diqqət yetirməliyik».[60] Ancaq ağlın bu fəallığı Kantdakı kimi transsendent mənasında deyil, empirik-psixolojidir. Tetensin bu ideyası onun ən böyk əsəri olan «İnsan təbiətinin və onun inkişafının fəlsəfi araşdırmaları»nda (1777) öz inkişafını tapır. Tetens yazır: «İlkin hissi anlayışlar qalan hər bir şey üçün əsasdır. Qəlbimizin laboratoriyası qəlbimizin qalan imkanları və hissi anlayışlar arasındakı münasibətləri başa düşməyə imkan verən izlədiyimiz hər bir şeydən daha çox bilik mənimsəmək üçün bizi diqqətli olmağa məcbur edir».[61] Yumun səbəb-nəticə nəzəriyyəsinin tənqidi təhlili göstərir ki, səbəb anlayışı fərzetmələr arasındakı əlaqədən yox, ağlın fəallığından irəli gəlir. Tetensin Kanta yaxınlığı onun yaradıcılığında sərişt ənin strukturunun transsendental layihəsinin nəzərdən kecirməsinə baxmayaraq nəzərə çarpandır.

Alman maarifçiliyinin başqa bir nümayəndəsi Aleksandr Qotlib Baumqarten (1714-1762) Berlində doğulub, Frankufurt-Oderdə dünyasını dəyişmişdir. 1730-cu ildə Qall şəhərinə gələrək Volfun fəlsəfəsini öyrənməyə başlamışdır. 1735-ci ildə yazdığı «Poemaya aid bir sıra predmetlər haqqında fəlsəfi düşüncələr» mövzusunda dissertasiyasında özünün iki cildlik «Estetika»sında (1750-1758) təhlil edəcəyi nəzəriyyənin nüvəsini tapır. 1739-cu ildə Baumqartenin çap etdirdiyi «Metafizika» əsəri 1779-cu ilə qədər yeddi dəfə təkrar nəşr olunmuş və 1766-cı ildə Baumqartenin tələbəsi Georq Fridrik Meyer (1718-1777) tərəfindən latın dilindən alman dilinə tərcümə edilmişdir. Kant onun bu əsərinin dərsliklər arasında ən yüksək mənəvi qiymətə malik olduğunu dəfələrlə bildirmişdir və öz müəhazirələrində ondan istifadə etmişdir. Baumqarten yazır: «Metafizika - insan id-

[60] Светлогорова Г. Философские дисскусии в эпохи Вольфа. Санкт-Петербург, 200, стр.64

[61] Светлогорова Г. Философские дисскусии в эпохи Вольфа. Санкт-Петербург, 200, стр.84

rakının ilkin prinsipləri haqqında elmdir. Metafizikanın tərkib hissəsini ontologiya, kosmologiya, psixologiya və təbii teologiya təşkil edir».[62] Baumqartenə görə ontologiya Tanrının ümumi predikatları haqqında elmdirsə, ümumi kosmologiya – dünyanın əsas predikatları haqqında elmdir və səriştəyə əsaslanırsa empirik, dünyəvi anlayışa əsaslanırsa, rasional xarakterə malik olur. Psixologiya isə qəlbin ümumi predikatları haqqında elmdir: öz nəticələrini səriştədən götürürsə empirik, nəticələrini qəlbi anlamanın «uzun deduktik zəncirindən» alırsa rasional xarakter daşıyır. Nəhayət, təbii teologiya – «Tanrı, onun dərəcələri haqqında inamsız olaraq başa düşülən elmdir. 1.Tanrı anlayışı; 2.Onun fəaliyyəti»[63]

Bu kiçik xülasədən də gördüyümüz kimi Baumqartenin metafizik fikri əsasən Volfun paradiqmasının sərhədləri daxilində cərəyan edir. Baumqartenin tarixi xidməti əsasən ondan ibarətdir ki, o, sxolastik metafizika və Kantın trassendentallığı, ontoloji prespektivə malik reallığın və varlığın məntiqi-qnoseoloji struktur kəsimi arasında sanki bir növ «körpü» yaratdı.

Kantın dediyinə görə, «böyük analitik» olan Baumqarten fəlsəfi estetikanın əsaslarını qoymuşdur. Estetika (bu termini məhz Baumqarten təqdim etmişdir (aistnesis-yunanca hiss)) hər hansı bir incəsənət əsərinin yaranma qanunlarına və onun psixoloji effektinin təhlilinə cəlb edilə bilməz; bütün bunlar Baumqarten üçün sadə empiriya idi. O, sübuta yetirmək istəyirdi ki, düşüncə qanunlarını araşdıran məntiqlə yanaşı hissi idrakın qanunları haqqında elm estetika elmi də var və bununla o, hissi idrakın fəlsəfi mahiyyətini bərpa edirdi. Baumqartenə görə, estetika – «aydın» və «qarışıq» təsəvvürlər haqqında elmdir. «Estetikanın məqsədi – daxili psixi imkanları əzmədən onları qanuniləşdirməkdir».[64]

Alman Maarifçiliyinin digər nümayəndəsi Hamburqlu filosof Germann Samuel Reymarusdur (1694-1768). O, Vyana və Vittemberqdə teologiya, filologiya və fəlsəfəni öyrənmişdir.

[62] Бьянко Б. Александр Баумгартен и обоснование естетической систематики. Москва., 1996, стр.103

[63] Бьянко Б. Александр Баумгартен и обоснование естетической систематики. Москва., 1996, стр.107

[64] Бьянко Б. Александр Баумгартен и обоснование естетической систематики. Москва., 1996, стр.121

Hollandiya və İngiltərədə olduqdan sonra, 1728-ci ildən Hamburq gimnaziyasında Şərq dillərindən dərs demişdir. «Xristian dininin əsas həqiqətləri haqqında traktat» (1754) əsəri təbii dinin müdafiəsi məqsədilə yazılmışdır. Burada dünyanın yaradıcısı olan Tanrının mahiyəti, dualların reallığı və ruhun ölməzliyi sübuta yetirilir. Dinsiz əxlaqa və xoşbəxt həyata ümidlərin real olmaması fikrini dəstəkləyən filosof fransız materialistlərini tənqid edir. Digər mövqedən Refmarus qeyd edir ki, «əgər Tanrısız dünya qayda-qanunları yoxdursa, onda vahid həqiqi möcüzə- yaranışdır və pozitiv dinin möcüzələri mövcud deyildir. Çünki Tanrı öz yaratdığının səhvlərini düzəltmir. Əgər Bibliya dini təbii dinə qarşı çıxırsa, demək, o yanlışdır».[65] Buna sübutu o, «Analoqlar və ya Tanrını şüuri baxımdan anlayanların müdafiəsinə hekayətlər» əsərində gətirmişdir. Bu əsər ilk dəfə Lessinq tərəfindən «Anonim traktatdan fraqmentlər» adı ilə çap olunmuşdur. Bu əsərində Reymarus deyir ki, əsl vahid din rasionaldır və səmimi və pozitiv dinlər ləğv olunmalıdır. Reymarusun fikrinə görə rasional din Tanrı qarşısında qorxu və borcun olduğunu öyrədir, ona görə də xristianlıq təlimi öz mahiyyətinə görə «praktik rasional dindən» başqa bir şeyd deyildir. Əgər bu əxlaqi özəyi kənarlaşdırsaq, xristianlıqda yerdə qalanı siyasət və yalandır. O yazırdı: «İusus Xristos və onun davamçıları siyasətçi olublar; Xristin xaç suyuna salınması da onunla İohan Krestitel arasında olan saziş olub, onun çarmıxa çəkilməsi Xristosun siyasi planlarını pozan hadisə, onun yenidən dirilməsi isə Xristosun şagirdlərinin uydurmasıdır».[66]

Alman maarifçiliyinin başqa bir nümayəndəsi Kristof Fridrix Nikolainin (1733-1811) məqsədi – problemin tənqidi yolla həllində deyil, uğur əldə etmək üçün potensialı güclü olan, cəmiyyətdə və mədəniyyətdə təkmilləşdirici alət kimi fəaliyyət göstərəcək ali insan formalaşdırmaq olmuşdur. Onun sosial «xəstəlik»lərin müalicəsi və sıçrayış amili olan ağıla inamı və ümumi nikbinliyi özünü məhz elə burada göstərir.

[65] Михалкоа Т.Н. « Герман Самюэль Реймарус: натуральная религия протиф религии откровения» Минск, 1998, стр.7

[66] Михалкоа Т.Н. « Герман Самюэль Реймарус: натуральная религия протиф религии откровения» Минск, 1998, стр.10

«Maarifçilər arasında Mendelson öz maraq dairəsinə, üslubunun aydınlığı və dini-etik problemlərin həllində böyük səylərinə görə fərqlənir».[67]

Alman maarifçi filosofu Mozes Mendelson 1729-cu ildə Dessau şəhərində anadan olmuşdur. 13 yaşından Berlində kommersiya fəaliyyətinə başlamışdır. Lessinq və Nikolai ilə tanış olduqdan sonra, o, Nikolainin nəşriyyat fəaliyyətində yaxından iştirak etmiş, tanınmış jurnallarda öz məqalələrini çap etdirmişdir. 1755-ci ildə Berlin Akademiyasında keçiriləcək müsabiqə üçün çap etdirdiyi «Fəlsəfi dialoqlar» və «Pop-metafizik» əsərləri işıq üzü görür. Onların ardınca elə həmin il «Hisslər haqqında məktublar» əsərini də çap etdirir. 1763-cü ildə II Fridrix ona və Prusiyanın yəhudi icmasına da tətbiq olunan sosial sədləri götürdükdən sonra filosof «Metafizik elmlərin reallıqları haqqında traktat» əsərini çap etdirir. Mendelsona görə «Riyaziyyat – kəmiyyət, fəlsəfə – kəmiyyət haqqında olan elmdir; metafizik idrak isə ağıla əsaslandığına görə biz onu elmi adlandıra bilərik».[68] Mendelsonun «Fedon» (1767) əsəri – Platonun ruhun ölməzliyi haqqında dialoqunun təkrar işlənmiş və modernləşdirilmiş formasıdır. Tanrının olmasının sübutu üçün başqalarını təkzib etməyərək o, bir sıra ontoloji və kosmoloji sübutlar gətirir. «İtmiş saat» (1785) əsəri isə Mendelsonun metafiziki ideyalarının xülasəsi xarakterini daşıyır. Bu iş mündəricatda belə başlıqla verilir: «Tanrının mövcud olması barədə mühazirələr». Bibliyadan Mendelson almancaya bir sıra tərcümələr etmişdir. 1783-cü ildə fransız yəhudilərinin müdafiəsi naminə «İerusəlim: dini hakimiyyət və iudaizm haqqında» əsərini yazmışdır. Burada Mendelson vicdan azadlığından və dövlət münasibətlərindən bəhs edir və çıxış yolunu səbr və hövsələdə görür. Çünki din və əxlaq məcburiyyət götürmür. Leybnitsə görə dini unifikasiya mümkün deyildir, əks təqdirdə belə unifikasiya hakimiyyətə can ata biləcək hüquqi formalaşma tələb edərdi. Mendelsonun fikrinə görə isə din və dövlət öz məqsədlərinə görə fərdidirlər: «Dövlət mütləqləşdirir və məcbur edir, din isə öyrədir və əmin edir; dövlət qanunları, din isə nəsihətləri həyata keçirir. Dövlət, əgər

[67] Вердеева А.Б. Мозес « Мендельсон и существенное различие между религией и государством.»Москва 1990. стр.15-16

[68] Вердеева А.Б. Мозес « Мендельсон и существенное различие между религией и государством.»Москва 1990. стр. 20.

bu qaçılmazdırsa, fiziki gücdən istifadə edir. Dinin gücü isə əhvetmədə və məhəbbətdədir. Dövlət ona tabe olmayanı qovur, kilsə isə onu öz ağuşuna alır. İnsanlar məcburiyyətdə çalışmaq hüququnu öz ictimai sazişləri nəticəsində əldə etmiş, dində isə bu yoxdur».[69]

Alman Maarifçiliyində həqiqət axtarışı yollarında Lessinqi L.Mittner kişilik, qətilik, barışmazlıq və igidlik nümunəsi adlandırmışdır. Lessinq düşməni axtarıb tapmağı və onun üzərinə qəzəblə hücum edib onu tapdığı üçün sevinməyində II Fridrixə oxşayırdı.

Protestant pasterinin oğlu Gotxold Efraim Lessinq (1729-1780) Saksoniyanın Kamense şəhərində anadan olmuşdur. O, Leypsiqdə təhsil almış, sonra isə Berlinə gələrək Volterlə tanış olmuşdur. 42 yaşında şahzadə Berinandın varisi hersoq Volfenbüttelshinin kitabxanasının direktoru işləmiş və qullarla birgə dar evdə qaldığından elə onlarla birgə çoxsaylı alçaldılmalara məruz qalmışdır. Təzyiqin hər hansı bir növünə qarşı o, «Emiliya Qalotti» adlı faciəsini yazmışdır. Lessinq Qvastallın özünün və onun idarə üsulunun siyasi və əxlvaqi mənfiliklərinin bütün xüsusiyyətlərini səhnəyə çıxartmışdı. 1774-cü ildə o, «Anonim traktatdan fraqmentlər» adlı əsərini nəşr etdirir. Burada o, Reymsmarusun qızı tərəfindən ona verilmiş əlyazmaları böyük oxucu kütləsinə çatdıraraq burada dini və dövləti daha güclü tənqid atəşinə tutur. Lessinq hersoqla birgə İtaliyada səfərdə olmuş, hətta burada Papa ilə də görüşmüşdür.

Gözəl və güclü qələmi olan Lessinq teatr üçün bir çox əsərlər yazmışdır. O, həmçinin estetika və dinin fəlsəfəsi ilə də məşğul olmuşdur. Teatr üçün yazdığı əsərlərindən ən çox maarifçi xarakterə malik «Emeliya Qalotti» əsərindən başqa «Missiz Sara Sempson» (1756, gözyaşardıcı dram), «Filotat» (1759, gənclik hisslərinin tərənnümü), «Mina fon Barixelm» (1767, bütün dövrlərin ən yaxşı alman komediyası), «Müdrik Natan» (1779, dözümlülük haqqında fəlsəfi əsər) adlı əsərlərini yazmışdır.

İncəsənətin fəlsəfəsinə aid yazdığı əsərlərə isə biz «Hamburq dramaturgiyası» (1767-1769) və əsasən də «Laakkon və ya

[69] Вердеева А.Б. «Мозее Мендельсон и существенно разлучие между религией и государством.» Москва 1990. стр. 22.

poeziya və ədəbi əsərlərin sərhədləri barədə» (1766) əsərini misal göstərə bilərik.

Yazdığı bu əsərlərdə Aristotelin vahidlik qanunu Lessinq üçün fundamental olaraq qalırdı. «Hamburq dramaturgiyası» əsərində o yazır ki, «Aristotelin «Poetikası» Evklidin «Başlanğıc»ı kimi əhəmiyyətlidir və bu «Poetikanın» prinsipləri həndəsə elmi kimi düzgün və doğrudur».[70]

İnsanların və cəmiyyətin böyük bir hissəsinin savadsız olduğunu nəzərə alan Lessinq belə hesab edirdi ki, əhalinin kütləvi surətdə maariflənməsi üçün teatrın böyük rolu vardır. O, «Hamburq dramaturgiyası» əsərində deyir: «Teatrın məqsədi – həqiqətdir; ancaq bu, tarixi yox (bu və ya digər personajın nə etməsi), psixoloji olmalıdır. Müəyyən təbəqə insanların tipik şəraitlərdə necə davranmalarını teatr öyrətməlidir».[71]

Dini dünyagörüşündə Lessinq dinin etik aspektini onun dogmatik aspektinə qarşı qoyurdu. 1750-ci ildə onun «Din haqqında» adlı poetik əsəri, 1751-1753-cü illər arasında isə 27 paraqrafdan ibarət «Ağıl xristianlığı» adlı əsəri çap olunur. Lessinq bu əsərlərində sübut etməyə çalışırdı ki, «Təbii dinin tam məqsədi – Tanrını qəbul edərək bizim hər bir hərəkət və düşüncəmizdə vacib «həyatverici» bilikləri də yaddan çıxartmaqdır.[72]

Onun son əsəri olan «İnsan nəslinin tərbiyəsi» ancaq aforizmlərdən ibarətdir (orada 75 aforizmdən 73-ü panteistik xarakterə malikdir). Onun ölümündən sonra dostu və həmfikri Yakobi «Spinozanın elmi barədə Mozes Mendelsona məktublar» (1785) adlı əsərində Lessinqin düşüncə tərzinə görə Srinozaya çox yaxın olduğu qeyd olunmuşdur. Bu əsərində o, Lessinqin ölümqabağı sözlərini belə şərh edir: «Tanrı haqqında olan ortodoksal anlayış mənim üçün deyil, mən onları ayıra bilmərəm. Vahid – hər şey, hər şey vahiddir. Mən başqa cür düşünmürəm».[73]

---

[70] Виноградова А.Б. « Гомхольд Эффаум Лессинг и страсть к истине.» Санкт-Петербург, 2002, стр31

[71] Виноградова А.Б. « Гомхольд Эффаум Лессинг и страсть к истине.» Санкт-Петербург, 2002, стр 77

[72] Виноградова А.Б. « Гомхольд Эффаум Лессинг и страсть к истине.» Санкт-Петербург, 2002, стр 89

[73] Виноградова А.Б. « Гомхольд Эффаум Лессинг и страсть к истине.» Санкт-Петербург, 2002, стр.92

«Qaliley sübutları»nın geniş yayılması, Romada - Linsey, Florensiyada- Çimento və Neopolitianın İnvestiganti Akademiyalarının fəaliyyəti İtalyan Maarifçiliyini hazırlayan əsas səbəblərdəndilər. Dekartın əsərlərini, Qassendi, Bekon, Nyuton və Boylun ideyalarını Neapolda məhz Tommazo Kornelio (1614-1684) populyarlaşdırmışdır. Elə məhz Neapol şəhərində xalq arasında öz fəlsəfə fikirləri ilə yaxşı tanınan Qeorqio Kalopreze (1650-1715) və hüquqşünaslardan Françesko Danpea (1625-1750), Cüzerre Valletta (1636-1714) və Konstantino Qrimaldi (1667-1750) özlərini Dekartın davamçıları elan etdilər. Onlar kilsə hakimlərinin dövlət işlərinə qarışmasını tənqid edirdilər. Bu tezis öz sonrakı geniş inkişafını Pyetro Cannonenin əsərlərində tapdı. İtalyan Maarifçiliyinin ilkin və ən görkəmli nümayəndəsi Cannone Fodya əyalətinin İskitelle şəhərində 1676-cı ildə anadan olmuşdur. Dekartın, Qassendinin və Lokkun fəlsəfi nəzəriyyələrini dərindən bilən Cannone 1723-cü ildə «Neopolitan krallığının mülki tarixi» əsərini yazdı. 1724-cü ildə kilsə tərəfindən güclü tənqid atəşinə tutularaq Vyana şəhərinə köçməsi ilə nəticələndi. Cononne orada «Üç məmləkət» adlı yeni əsərini yazdı. Kral Sardininin casusları olan, amma özlərini Canonneyə dost kimi göstərən tərəfdaşları tərəfindən satılaraq əvvəl Şamberi, sonra Ceve və nəhayət ömrünün sonuna qədər saxlandığı Turin həbsxanasına məhkum olundu. Həbsxanada olarkən o, «Tima Liviyanın fəaliyyəti barədə düşüncə», «Teoloq-sxolastiklərin apologiyası» və «Böyük Georginin pontifikatlığı dövrünün kilsəsi» adlı maarifçi əsərlərini yazaraq, onların gizli yollarla xalq arasında geniş yayılmasına nail olmuşdur. Canonne həbsxanada 1748-ci ildə vəfat etmişdir.

Onun fransız, ingilis, alman və s. dillərə tərcümə olunmuş «Tarix» əsəri Monteskye, Volter və Qibbonun böyük rəğbətinə səbəb olmuşdur. Bu əsər dövlətin (Neopolitan krallığının) və kilsənin (Roma dini icmasının) mübarizəsinin tarixinə həsr olunmuşdur.

Avropa Maarifçiliyinin tədqiqatçısı professor K.S.Kaluginanın da «İtalyan Maarifçiliyinin qaynaqları» kitabında verildiyi kimi Canonnenin əsas şüarı bu idi: «Dövlət – xeyirxahlıq, kilsə isə bədbinlik yayır: Kilsə – inkişafın, sivilizasiyanın geriliyinin səbəbkarı; Dövlət isə – əqli təkmilləşdirən və hüquqi aspektdən fəaliyyət göstərən bir quruluşdur. Kilsə hər hansı bir dövlət

və ictimai quruluşu dezinteqrasiya edir».[74] Canonnenin yaradıcılığının əsas məqsədi – «hər şeylə barışan və hər bir dünyəvi məvhumu puç hesab eyləyən», əslində isə qanunsuzluqla məşğul olan katolik kilsəni dövlət işlərinə qarışmaqda təqsirləndirmək və onu dövlət işlərindən və qanunlarından kənarlaşdırmaq idi. Onun bu fikirləri «Mülki tarix» əsərində siyasi-hüquqi xarakter daşısa da, «Üç məmləkət» əsərinin ana xəttini sırf maarifçi fikirlər təşkil edir və burada Spinozanın ideyalarına əsaslanaraq Canonne katolik doqmaları ilə münasibətdə sırf müxalifət mövqeyini tutur. O, Papa hakimiyyətini kəskin tənqid edir və insanları bu tipli təbliğatlardan yaxa qurtarıb ancaq real həyatdan bəhrələnmə yolunu onların şüurunun maariflənməsində görürdü. O, «Üç məmləkət» əsərində yazır ki, «Əgər şüurlu məxluq olan insanın başı hər qəbul etdiyi informasiyanın nə dərəcədə doğru olub-olmadığını təhlil edə bilmirsə və onu elə ancaq heç bir tam əsaslı sübut olmadan qəbul edirsə, bizim ona şüurlu insan başı deməyə heç bir haqqımız yoxdur».[75]

1731-ci ildə yazdığı «Özüm tərəfindən yazılmış həyat» əsərində isə o insanın həyat şəraitinin öyrənilməsinə, dünyanın qurulmasının tədqiqinə və onun daha qədim sakinləri haqqında məlumatlara diqqət yetirmiş, əsası isə insan, onun həyatı, ictimai quruluşların necə formalaşması, şəhərlərin, məmləkətlərin, dinlərin və respublikaların necə yaranmasından bəhs etmişdir. Onun fikrinə görə bu tarixi araşdırma insanların tək həyat şəraitini deyil, onların bir-biri ilə münasibətdə tətbiq etdiyi pislik və sui-istifadələri də işıqlandırmalıdır. Bu pisliklər və sui-istifadələrdən yaxa qurtarmağın başlıca yolunu Canonne hakimiyyətin kilsədən alınıb dövlətə verilməsində görürdü.

İtalyan maarifçiliyinin sələflərinə həmçinin Cimento Lorenso Mağalottini (1636-1712) də aid etmək olar. O, özünün sonsuz səyahətləri zamanı Hobbs, Barrou, Kollinz, Quka, Mikelancelo və Fardella ilə tanış olmuş və İtaliyanı onların ideyaları ilə tanış etmişdir.

İtaliyada Maarifçilik fikrinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Fardella (1650-1718) idi. O, əvvəlcə monax-fransiskan olmuş, sonra isə Roma və Messində keşiş kimi müəllimlik etmiş, Parisə getdikdən sonra riyaziyyat və fizikaya böyük maraq göstərərək, 3 il orada qalmış və Malbranş və Arno ilə tanış olmuşdur. Leybnitslə tanışlıq isə onun dünyagörüşündə əsaslı dəyişikliklər etmişdir və o, İtaliyaya qayıtdıqdan sonra isə «astronomiya və atmosfer dəyişikənliyi» professoru olmuşdur. Onun elmi yaradıcılığını əks etdirən ən çox maarifçi xarakterli əsərləri bunlardır: «Ümumi fəlsəfə sistemi» (1691), «Ümumən istifadə olunan riyaziyyat nəzəriyyəsi» (1691) və onun riyaziyyat və fəlsəfi məsələlərlə bağlı Leybnitsə yazdığı məktubların əsas qismi. Ancaq yaradıcılığının əsas mövzusu – dini inamla yeni idrakın qarşıdurması idi.

İtalyan maarifçiliyinin digər görkəmli nümayəndəsi Faradellanın tələbəsi və ondan Dekartın fəlsəfi ideyalarını mənimsəmiş Antonio Kontidir (1677-1749). O, Padua şəhərində varlı ailəsində dünyaya göz açmış və çoxlu səyahətləri zamanı Nyuton, Malbranş, Fontenel və Leybnitslə şəxsən tanış olmuşdur. Londonda kral cəmiyyətinin yığıncaqlarında yaxından iştirak edən Konti riyaziyyatçı və filosof alimlərin əsərlərini dönə-dönə oxumuşdur (Nyuton, Leybnits, C.Lokk, Cakomo və Covanni Bernulli). Fəlsəfi yaradıcılığında Konti empirizm və rasionalizmi birləşdirməyə çalışmışdır: «Qalileyin fəlsəfi metodu Behon və Lokkla eyni istiqamətli olaraq ilkin hiss şəklində təqdim olunub. Ancaq Fardella tərəfindən mənə öyrədilən Dekartın metodu isə ideya və Tanrı anlayışından gəlirdi. Mən onları birləşdirmək qərarına gəldim»[76]. Onun ideyaları özünün böyük orijinallığı ilə seçilməsə də, incəsənətin, mədəniyyətin, inkişafın və İtaliyada Maarifçilik fikirlərinin kütlələr arasında yayılmasında müəyyən qədər əhəmiyyəti oldu.

İtalyan maarifçiləri arasında ən mühüm yerlərdən birini yaradıcılığı böyük tarixi əhəmiyyət kəsb edən Lyudoviko Antonio Murateri (1672-1750) tutur. Onun yaradıcılığının şah əsərləri «İtaliya Annalları» (1744-1749) və «Orta əsrlər İtalyan qədimliyi»dir (1744-1749). Sırf katolik olmasına baxmayaraq Muraterini biz «gözəl zövq»ü qorumasına, əşyalara tənqidi münasibətinə, Aristoteli və sxolastik fəlsəfənin tənqidinə, ancaq bilik vasitəsilə material və əxlaqi yetkinliyə çatmağın mümkünlüyün

[74] Калугина К.С. Истоки Итальянского просвещения. Минск, 2003, стр.92
[75] Калугина К.С. Истоки Итальянского просвещения. Минск, 2003, стр.107

[76] Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса», т.е. критического взгляда на вещи. Перевод: Косьянов А.К. Минск, 1998, стр.127

təsdiqinə, öz elmi tədqiqatlarında səriştəyə əsaslandığına və idrakın, ağlın hüdudlarını təsdiq etdiyinə görə onu tam hüquqlu maarifçi adlandıra bilərik. Elmlərdə və incəsənətdə gözəl zövq barədə düşüncələr» (1708) əsərində Murateri yazır: «Yaxşı zövq – bir tərəfdən elmlərdə və incəsənətdə qeyri-yetkinliyi və əksklikləri, onlardan qaçmaq üçün tanıyıb tapmaq bacarığıdır, mükəmməlik isə buna var qüvvəmiz ilə can atmağımızdadır».[77] Məhz bu cəhətə görə Murateri Aristotelin kor-koranə davamçılarının «axmaq zövqünü» darmadağın edən Dekartı yüksək qiymətləndirir. Ümumi idraka inanaraq Murateri insan zəifliklərinə və zalımlığa yaxşı bir tarixçi kimi realist.mövqedən yanaşırdı. Dinə münasibətinə gəldikdə isə o, Tanrını inkar etmir və bildirir ki, düzgünlüyə, həqiqətə və xeyirli işlərə aparan idrakın düzgün istifadəsindən başqa insana dini inam da lazımdır. Ancaq Murateri bu dini inamı sxolastik fəlsəfə və teoloji baxışlardan qoruyaraq deyir: «Din deyəndə mən inamı, sitayişi və Tanrıya məhəbbəti bizim xilaskarımız İusus Xristosun bizə vəsiyyət etdiyi formada başa düşürəm».[78] Dinin müəyyən çalarlarını qəbul etsə də, o, insan ağlının və idrakının fəal surətdə tətbiqinin də əleyhinə deyildi.

Bildiyimiz kimi, digər Avropa dövlətləri ilə müqayisədə İtaliyada maarifçilik hərəkatı daha gec formalaşmışdır. Bu, müxtəlif səbəblər, o cümlədən ilk olaraq əks islahatlar səbəbindən belə olmuşdur. XVIII əsrin ikinci yarısında İtaliyada inkişaf edən maarifçilik hərəkatı Fransada olduğu kimi radikal və aqressiv xarakterə malik deyildi. Əsrin ortalarına doğru bir çox mütəfəkkirlər Lokkun və Nyutonun ideyaları ilə tanış oldular, daha sonra Yumun, Monteskyenin, Dalamberin, Didronun, Helvetsinin və Volterin əsərləri İtalyan dilinə tərcümə olunduqdan sonra burada diskussiyalar yaranmağa başladı. Ən çox çılğın mübahisələrə Russonun ideyaları səbəb olurdu. Bir faktı da xatırlatmaq istəyirəm ki, 1758-ci ildən 1767-ci ilə qədər Kondilyak burada Parm sarayında yaşamışdır. Gördüyümüz kimi İtaliyada Maarifçilik hərəkatı öz inkişaf yüksəlişinin təməlini fransız və ingilis maarifçilərinin ideyalarından almışdır.

[77] Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса», т.е. критического взглядя на вещи. Перевод: Косьянов А.К. Минск, 1998, стр.138.

[78] Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса», т.е. критического взглядя на вещи. Перевод: Косьянов А.К. Минск, 1998, стр.145.

XVIII əsrin ikinci yarısında İtaliyada Maarifçiliyin inkişaf etdiyi ən çox böyük mərkəzlər Milan və Neapol idi. lombardiyada Firmianın hakimiyyəti dövründə məhkəmə və inzibati strukturlarda bir sıra dəyişikliklər olmuşdur: gənc nəslin tərbiyəsi işində kilsənin rolu azaldılmış, maarifçilik ideyalarının geniş təbliğ olunduğu Pavia universitetinin nüfuzu artmış və ticarət əlaqələri intensivləşmiş və mədəni əlaqələr artmışdı. 1761-ci ilin qışında İtalyan maarifçisi Pyetro Veri tərəfindən siyasi, etik, hüquqi, fəlsəfi, elmi və ədəbi məsələlərdə, tam azad diskussiya, tənqid və söz azadlığı təbliğ edən «Yumruqlar cəmiyyəti» yaradıldı. Bu cəmiyyət öz ətrafına onun qardaşı Aleksandro Veri və Cezare Bekkaria kimi maarifçiləri topladı. «Yumruqlar cəmiyyəti»nin mətbu orqanı «Kafe» qəzeti idi. İngilis maarifçilrinin təsis etdiyi «Tamaşaçı» qəzetinin modeli əsasında düşünülmüş «Kafe» qəzeti qısa ömrə malik oldu. O, 1764-cü ildən 1766-cı ilə qədər on gündən bir nəşr olunurdu. Bu, mübahisəli məsələləri kəskinləşdirir, insanların həyata və gələcəyə olan inamlarını artırır və bir sözlə, özündə yeni nəfəs və yeni səs əks etdirirdi. «Kafe»ni oxuyan ictimaiyyət İngiltərə və Fransız maarifçiliyinin abu-havasını duyur və bu yeni həyat uğurlarını özlərində də görmək istəyirdilər. Bu qəzetin əsas mövzuları ölkənin modernləşdirilməsinə əngəl törədən fəsadlar, o cümlədən köhnəlmiş qanunlar, sistematik olaraq gələcəyə inamın itməsi, soyuqqanlılıq və s. idi.

İtalyan Maarifçiliyinin görkəmli nümayəndəsi Pyero Veri (1728-1797) filosof və iqtisadçı idi. Dövlət Baş Iqtisadi Şurasının prezidentinin müavini, baş dövlət xəzinədarı və 1783-1786-cı illərdə isə «gizli dövlət müşaviri» vəzifələrində çalışmışdır. Mariya Terezanın ölümündən sonra II İosifin islahatlarına əks gedərək bir müddət dövlət işlərindən uzaqlaşdı. Fransız inqilabının yakobin başlanğıcını tənqid etsə də, daha sonra onun tərəfdarı kimi çıxış etməyə başladı. Özünün «Siyasi iqtisad barədə düşüncələr» (1771, üç il ərzində yeddi dəfə çap olunmuş, ingilis və fransız dillərinə tərcümə olunmuşdur) əsərində liberalizmi tam şəkildə müdafiə etmişdir.

1781-ci ildə yazdığı «Zövq və ağrının təbiəti barədə müzakirə» əsərinin əsas tezisi bu idi: «Bizim xoş və ağrılı olan hiss üzvlərimizə, orqanlarımıza, ümidlərimizə və qorxumuza birbaşa təsir edən üç səbəbi vardır: birinci səbəb fiziki hissə, daha ikisi isə mənəvi hissə səbəb olur. İnsan xeyirxahlığından doğan hər

hansı bir mənəvi ləzzət bizim qəlbimizin gələcəkdə çox təəssüratlar yaşayacağına təkandan başqa bir şey deyil. Beləliklə də, mənəvi zövq ümiddən doğur. Bəs ümid nədir? O indikindən daha yaxşı fəaliyyətə inamdır. Beləliklə də, ümid hiss olunacaq dərəcədə çatışmayan xeyirxahlığı fərz edir. Deməli, o əslində pisliyi və xoşbəxtlik çatışmazlığını tərənnüm edir».[79] Onun fikrindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, mənəvi iztirablarımızın böyük bir hissəsi bizim səhvlərimiz ucbatından baş verdiyi üçün həqiqi fəlsəfədə uğurlar və irəliləyiş əldə etməyimiz bizi bu iztirablardan azad edir. Ağrı isə bütün insan nəslinin hərəkətverici qüvvəsidir; onsuz küt heyvan kimi ola və doğuşundan sonra dərhal ölə biləcək bir şey kimi insanın bütün hərəkətlərinin səbəbidir; ağır zəhmətdə axıdılan tər isə sənətlərin təkmilləşməsinə səbəb olur, bizə düşünmək öyrədir, özündən elmi, incəsənəti doğurur və inkişaf etdirir; həyat həqiqətləri bizi elə əhatə edir ki, bu sıxıntılar artıq həyatın, düşüncənin və insan fəaliyyətinin başlanğıcına çevrilir.

«İşgəncələrə nəzarət» (1796) əsərində isə məhkəmədə hakim tərəfindən məhkuma təyin olunmuş işgəncədən başqa hər hansı bir işgəncənin, həqiqəti əldə etmək üçün verilən işgəncənin əleyhinə olduğunu bildirmişdir. Bunlardan başqa Pyetro Veri həm də «Əsasən taxılın satışı zamanı qadağaedici qanunlar haqqında düşüncə» (1797) və «Milanın tarixi» (1783) əsərlərinin müəllifidir.

İtalyan Maarifçiliyinin digər görkəmli nümayəndəsi, Pyetro Verrinin qardaşı Alessandro Veri (1741-1816) qardaşından fərqli olaraq çox narahat təbiətə və kəskin tənqidi xüsusiyyətlərə malik idi. O, özünün bu xüsusiyətlərinin tətbiqini bədii ədəbiyyatda tapdı. Onun «Kafe» qəzetindəki çoxsaylı məqalələri içərisində «Kruska Akademiyasında notariusa etiraz» məqaləsi özünün sırf maarifçi xüsusiyyətlərinə görə daha çox tanınmışdır. O, burada formal olaraq ancaq gözəl səslənsin deyə dildə olan dəyişikliklərə qarşı çıxaraq deyir: «İngilis mütəfəkkirləri qaydalar haqqında böyük qayğı ilə yazır, fransızlar fikri sərbəst uçuşda göstərərək enerjili və qısa dönəmlərlə yazırlar; onlar ideyaların inkişafının qarşısını alan qanunlar tətbiq etmir; dahini metoda, üslubun tutumluluğunu onun sterilizəsinə qurban vermirlər. Ancaq biz, əksinə olaraq bununla əlaqədar olaraq öz yazılarımızda xırdalıqlara, süniliklərə malikik. Hər hansı bir italyan «Qanunların ruhu» üslubunda yaza bilərmi?»[80] Alessandro Veri kecmişi tənqid edərək «yüksəliş» mifinə aldanmayaraq deyir: «İnsan – həqiqətə çatmaq üçün çox səylər göstərir; bəzən onun zirvəsini fəth etdikdən sonra orada körpə uşaq kimi nə edəcəyini bilmir. Biz öz mədəniyyətimizə hörmət edir və onunla təsəlli tapırıq ki, vəhşilikdən daha məhvedici olan mülki barbarlığından uzaqlaşmışıq; yenidən bu barbarlığa daha gec düşməyə çalışırıq, ancaq biz alicənabıq və həmişə beynimizdə həqiqətin qaranquşu olan inamsızlığa yer saxlayırıq. Bu, bilirsinizmi, nə üçündür? Onun üçün ki, səhvlərimizin səbəbləri həmişə bizdədir... Bizim xasiyyətimizin müstəqilliyinə təəccüblənmək lazım deyil: biz müxtəlif ehtiraslarla yaradılmışıq: bizə o qalır ki, bu ehtirasların çox sərt olmamasına çalışaq və onları qısa və nadir hallarda büruzə verək»[81]

Alessandro Veri «Kafe» qəzeti bağlandıqdan sonra Romadan Parisə, sonra isə Londona köçür. Alessandro və Pyetro Verrinin bu mərhələdə birgə yazdığı «Epistolyar» əsəri maarifçilik baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Həmçinin bu əsərdə XVIII əsr cəmiyyətinin portretinə, zəngin mədəni, estetik və siyasi xarakterinin vurğulamasına rast gəlirik. Onun qardaşı Pyetroya Londondan 21 dekabr 1768-ci ildə yazdığı məktub İngiltərə ilə fəxr, dözümlülük, antimütləqiyyət kimi Maarifçilik üçün tipik olan mövzularla zəngindir: «Burada daha heç-kim din haqqında danışmır. Parisdə bu o qədər çox baş verir ki, adamı heç darıxmağa qoymur... Parisdə fəlsəfəyə münasibətdə böyük ruh yüksəkliyi var. Onun həqiqətlərinə varmaq maraqlı toqquşmalar və güclü iqtibaslar doğurur ki, burada da yüksək mənəvi keyfiyyətlər yaranır, yüksək amallara məxsus insan daha yüksəklərə ucalır; hər bir şeydə fəlsəfə alovu görünür, hər şey yüksəlişə doğru gedir, ehtiraslar rəngarəng və müxtəlifdir. Londonda qanınızı nə qaralda bilər? Siz heç nəyə inanmaq istəmirsiniz? Bu zaman özünüz öz ağanızsınız. Əgər nəyəsə inanmaq istəyirsiniz? Yenə də seçim sizindir. Sekta yaratmaq istəyirsiniz?

---

[79] Самойлина А.В. Просветители Ламбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.19

[80] Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.72

[81] Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.101

Buyurun, yaradın. Əgər demək istəyirsinizsə, siz kralsınız – buyurun, bu yenə də öz seçiminizdir. Mənim nökərim bunu mənə gündə yüz dəfə deyir».[82]

Alessandro və Puetro Verrilərin məktublarından ibarət «Epistolyarı» əsəri İngiltərə və Fransada çox gözəl və sərbəst həyatdan, insanların sərbəst fikir yürütmək və bunun üzərində heç bir dini və dövlət təzyininin olmamasından, şəxsiyyət azadlığından söhbət açılır və bu xüsusiyyətlərin nəinki İtaliyada, bütün dünya dövlətlərində olması arzusu vurğulanır. O özünün 10 aprel 1767-ci il məktubunda deyir: Mən həmişə Dalamberi, Volteri, Helvetsini, Russo və Demid Yumu xatirələri əsrlər boyu yaddaşlarda qalacaq ali cəmiyyət insanları kimi vurğulayacağam».[83]

Verri qardaşlarından başqa Milan maarifçiləri sırasına dünya şöhrətli Ceraze Bekkarianı (1738-1794) də aid etmək düzgün olardı. Onun maarifçi çalarla zəngin «Cinayətlər və cəzalar haqqında» (1764) əsəri müxtəlif dillərə tərcümə edilmiş və bütün Avropa dövlətlərində müzakirə olunmuşdur. Bekkaria hələ o zaman cəmiyyətin mübahisə zəmini kimi hallandırılan işgəncə və ölüm hökmü probleminə toxunmuşdur. O, bu əsərində deyir: «Cinayət ya yəqin olunub, ya da yəqin olunmayıb; əgər yəqin olunubsa və cinayətkarın bunu təsdiq etməsinə ehtiyac yoxdursa, cəza üçün sabit qanun kifayət edər və işgəncəyə ehtiyac yoxdur; əgər cinayət yəqin olunmayıbsa, onda günahsıza işgəncə vermək lazım deyil. Çünki qanuna görə cinayəti sübut olunmayan insan günahsızdır».[84] Onun ölüm hökmünə qarşı yürütdüyü arqumentlər daha vacib idi. Bekkaria belə bir prinsipdən çıxış edirdi – insan şəxsiyyətdir, əşya deyil; insanlar cəmiyyətdə təhlükəsizlik və mühafizə müqaviləsi əsasında birləşirlər; cinayət – cəmiyyətə vurulan ziyandır, yəni onun təhlükəsizliyini zəiflədir; cəzalandırma isə ancaq yeni qorxunun, yeni təhlükənin və yeni bədbəxtliklərin qarşısının alınması zəminindən həyata keçirilirsə, qanunidir. Milan maarifçisi bu prinsiplərə əsaslanaraq belə

[82] Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.110

[83] Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.118

[84] Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.230.

bir qərara gəlmişdir ki, ölüm hökmünü kəsməkdənsə, onunla cəmiyyətə xəbərdarlıq etmək lazımdır, əgər bundan sonra da cinayət törədilərsə, onda heç bir təxirəsalma olmadan bu hökm həyata keçirilməlidir.

Bekkerianın fikrinə görə ölüm hökmünün məhz bu üç səbəbə görə tətbiq olunması məqsədyönlü deyildir: a) heç kim başqasını yaşamaq hüququndan məhrum etməli deyil və o cümlədən bu tək hakimlərin hökmündən asılı olmamalıdır; həyat – ali nemətdir; b) uzun əsrlərin təcrübəsi göstərir ki, ölüm hökmü heç kimi qorxutmur və cəmiyyətə vurulan ziyanların qarşısını almayıb; əksinə, uzun müddət məhkum olunmuş və çox ağır işdə çalışan insanın əzabı ondan daha qorxulu, ancaq bir anlıq olan ölümdən daha tərbiyəvidir və insanları cinayətdən çəkindirir; nəhayət, ölümün qanunla tətbiq olunması – fəaliyyətin qarşıdurmasıdır. Qanunlar eyni zamanda öldürməyi qadağan edib, sonra da özü bunu ictimaiyyətin qarşısında həyata keçirməli deyil. Bu üç arqumentə baxmayaraq Bekkaria ancaq bir haldaməhkumluqda olsa belə, o, insanın gücü və əlaqələri cəmiyyəti təhlükəyə sürükləyən zaman ölüm hökmünü qaçılmaz sayır: «Millət öz azadlığını itirdikdə və anarxiya dövründə çaxnaşmalar qanunların yerini tutduqda bəzi insanların öldürülməsi labüddür.[85] Bekkoria burada qədim tiranların öldürülməsi labüdlüyünə əsaslanır.

«Kafe» qrupu intellektuallarından danışan zaman Paolo Frizinin (1728-1734) adını çəkmək yerinə düşərdi. O, həm riyaziyyatçı, həm fizik, həm də filosof idi. Çoxlu sayda səyahətlər etmiş, Parisdə ensiklopediyaçıların mühazirələrini dinləmiş, Londonda Yumla tanış olmuş və Vyanada nazir Kaunitsanın etibarını qazanmışdır. Anadangəlmə ideyaların əleyhdarı və Lokk fəlsəfəsinin davamçısı olan Frizi İtaliyanı Nyutonun nəzəriyyələri ilə tanış etmişdir. 1751-ci ildə yazdığı «Yerin formasının və böyüklüyünün fiziki səbəbləri» əsərinə görə Paris Akademiyasının müxbir üzvü seçilmişdir. Berlin, London və Kopenhagen Akademiyalarının fəxri adlarını alandan sonra Milan və Pizedə fəlsəfə dərslərini, sonra isə Milanda riyaziyyat dərslərini tədris etmişdir. «Kafe» qəzetində onun iki əsəri çap olun-

[85] Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, 2003, стр.137

muşdur. Birinci əsərində o ayın meteoroloji təsirini təsdiqləyən fikirlərə qarşı çıxış etmişdir. İkinci əsəri olan «Qaliley haqqında oçerk» (1775) bu qəzetdə «Qalileyin tərifli sözü» başlığı altında çap olunmuşdur. Onun elmi yaradıcılığında «Yerin qədimdəki hərəkəti barədə» (1756), «Ümumi cazibə qanunu haqqında» (1768), «Naviqasiya kanalları» (1770), «Mexanikanın, hidrostatikanın, hidrometriyanın və statistik və hidravlik arxitekturanın əsasları» (1777), iki cilddən ibarət «Kosmoqrafiya» (1774-1775), «Müxtəlif müzakirələr» (1759) əsərlərində o, sxolastiklər kimi fəlsəfi yox, təcrübi təbiətin kosmologiyasını təqdim etmişdir.

Fəlsəfi əsərləri arasında «Kavaler İsaak Nyutolna tərifnamə» (1778), «Bonaventura Kavalyeriyə tərifli söz» (1779) və ölümündən sonra dərc olunmuş «Cənab Dalamberə fəxri söz» (1786) böyük maarifçi xarakterə malikdir. Onun ölümündən sonra həmfikirləri tərəfindən 1787-ci ildə çıxan «Cənab Don Paolo Frizinin həyatı və əsərləri barədə xatirələr» kitabında deyilir ki, o, bütün Lombardiyanı qəflət yuxusundan oyatmışdır.

Adlarını çəkdiyimiz maarifçilərldən başqa «Kafe» qrupunun yolunu davam etdirən, onların əsərlərinin təsirilə yetişən və bu maarifçilərin fəlsəfi və siyasi ideyalarını öz əsərlərində daha da təkmilləşdirərək xalqa çatdıran maarifçi-filosofların sırasına Fransesko Soave, Melkiorre Coyya və Candomeniko Romanozini aid etmək olar.

Neapolitan Maarifçiliyi dedikdə siyasi iqtisad üzrə ilk italyan professoru Antonio Cenovezinin adı ilk olaraq çəkilir.

XVIII əsrin ikinci yarısında hələ kral Ferdinand IV Burbon yetkinlik yaşına çatmadığı üçün Neapolda hakimiyyəti idarə edən nazir Bernardo Tanucci tərəfindən bir sıra islahatlar həyata keçirilmişdir ki, bu da Neapolitian Universitetində təbiielmi, hüquq və iqtisad elmlərinə olan marağın artmasına səbəb oldu. Abbat Antonio Cenovezi də məhz elə bu universitetdə təhsil almışdır.

Antonio Cenovezi (1713-1769) Kastilyonedə anadan olmuş və həyatının çox hissəsini Neapolda yaşamışdır. Görkəmli İtalyan mütəfəkkiri Cambattista Vikonun tələbəsi olduğu zaman o, kilsə hakimiyyəti və ali hakimiyyət arasında olan fərqləri izah edən «Teologiyanın başlanğıcı» əsərini yaymışdır.

Cenovezi ictimai inkişaf üçün idrak azadlığı və müstəqilliyinin labüdlüyünə qətiyyətlə inanırdı. Metafizika və etika problemlərilə məşğul olan zaman o başa düşmüşdü ki, inkişaf məqsədləri üçün xeyirli olacaq yeni elm - siyasi iqtisaddır. Avropada ilk dəfə olaraq və yalnız məhz onun üçün Neopolitian Universitetində yaradılmış kafedrasına başçılıq edən zaman Cenovezi iqtisadi münasibətləri idrak qanunlarının köməyi ilə həll etməyə çalışmışdır. Onun siyasi iqtisad haqqında yazdığı kitabları ictimaiyyətin böyük marağına səbəb olmuşdur. Cenovezinin iqtisadi nəzəriyyəsi sivilizasiya və mədəniyyətin daxilində sərt mövqelərdə durmuş əməyin məhsuldarlığının və istehlakının tələbatı problemlərinə toxunurdu. Cenovezi yazırdı: ««Kommersiyanın əsaslarında» tək elm və incəsənət adamları deyil, kəndlilərin və qadınların da mədəniyyət haqqında bir şey bilmələri yaxşı olardı. Bu: 1. Sivilizasiyanı daha universal edərdi; 2. Ailələrin böyük qismini iqtisadi cəhətdən tarazlayar; 3.Tanrının insanlara bəxş etdiyi istedadı necə istifadə etməyi intellektual olaraq təşkil edər; 4. İncəsənəti təkmilləşdirər, onu daha azad və geniş yayımlı edər»[86].

Cenovezi özünü xalqın tərbiyəçisi kimi çox məyusluqla bildirirdi ki, müəllimlərin çoxu – yalançı və oğrudur, ancaq az bir hissəsi düzgün və biliklidir. O, bir model timsalında ingilisləri ixtiraçı və xeyirxah, ispanları isə əzgin və özündən razı kimi qələmə verirdi. Cenovezi alimlərə və «xalq nümayəndələrinə» boş-boş vəd verən sözləri və çıxışları bir kənara qoyub xalqı ağ günə çıxaracaq işlə məşğul olmağı məsləhət görürdü. Cenovezi metafizik və dialektikləri nəzərdə tutaraq insanlardan ali hər bir şeyin tədqiqini bəhrəsiz hesab edirdi. Dekartın hipotezələri onun özü tərəfindən «səmavi və qeyri-dəqiq», Nyutonunku isə «ağıl və təcrübə tərəfindən təsdiq olunmuş» kimi şərh olunur. Bekon, Qaliley, Lokk və Nyuton Cenovezi üçün filosof idealı idi. Onun marağı substansiya və mahiyyətdən çox «bizim adət və tələbatlarımıza» yönəlmişdir. O deyir: «İnsanlar anadangəlmə deyil, aldığı tərbiyənin xüsusiyyətlərini nümayiş etdirirlər»[87] Cenovezi Russonun nəzəriyyəsinin əleyhinə idi. Elmlər və incəsənətlər Cenaveziyə görə onlara olan «ehtiyacın övladlarıdır». O deyir: «Əgər bizim filosof (Russo) insanın tələbatını qüsur və

[86] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.14

[87] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.20

cinayət hesab edirsə, o sərtdir; əgər bu tələbatların həyata keçirilməsi haqqında fikirləşməməyi məsləhət görürsə, o ədalətsizdir; əgər elm və incəsənəti onun bütün gözəlliklərindən kənar ancaq rifaha gətirməyin mümkünlüyünə inanırsa, o, çox qabadır; əgər insan naturasının əlçatmaz qüsurları səbəbindən formalaşmış yalanı düzəltmək istəyirsə o filosofdur».[88] «Kommersiya dərsləri» (1765-1767) əsərində Cenovezi yazır ki, «vəkil, həkim, kilsə xadimləri, mülkiyyətçi-absenteistlər çoxluq təşkil edirlər və işsizlik rentasında yaşayanlar çoxdurlar. Belə hesab edək ki, Neopolitian krallığında dörd milyon əhali var: onlardan necəsinin istehsal əməyilə çalışdığını demək olarmı? ...Ancaq dördə birinin».[89] Cenovezi özünün «Kommersiya dərsləri» əsərinin sonunda bu problemin həllində belə bir alternativ irəli sürür: «İşləyən adamların gəlirlərini tez və çılğın əməklə artırmaları üçün onları maarifləndirmək və onlara kömək etmək lazımdır; bununla bərabar incəsənətin heyrətamiz köməkçisi olan mexanikanı da təkmilləşdirmək labüddür».[90] «Kommersiya dərsləri» əsərində həmçinin Avropa diskussiyalarının obyekti olan pul dövriyyəsi, ictimai kredit, inflyasiya, faizlə sələmə verilən pul fenomenləri Cenovezinin özünəməxsus tərzdə şərhində özünün parlaq rasional tərənnümünü tapmışdır. «Kommersiya dərsləri» əsəri o dövr üçün mühüm aktuallıq kəsb etdiyi üçün alman, ispan və fransız dillərinə tərcümə olunmuşdur. O dövrün bütün azadfikirli mütəfəkkirləri Cenovezini «İtaliyanın ən şöhrətli istedadı»[91] adlandırırdılar. Bunlarla yanaşı Cenovezi həm də «Din və əxlaq haqqında fəlsəfi düşüncələr» (1758), «Məntiq» (1766), «Metafizik elmlər» (1766) və «Diseozina və ya düzgünlük və ədalət Elmi» (1776) adlı böyük maarifçilik əhəmiyyəti kəsb edən əsərlərin müəllifidir.

Yuxarıda bəhs olunan problemlərdə Canoveziyə daha yaxın neopolitian maarifçisi Ferdinando Qaliani (1728-1787) idi.

[88] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр..39

[89] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.72

[90] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.100

[91] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.107

O, Kyeti şəhərində doğulmuş və əmisi monsinyor Celestinodan tərbiyə almışdır. 1751-ci ildə hələ çox gənc olmasına baxmayaraq özündən yüz illər də sonra böyük əhəmiyyət kəsb edəcək «Pullar haqqında» traktatını çap etdirdi. Beş kitabdan ibarət bu əsərdə digər şeylərdən əlavə hələ Karl Marksın da öz «Kapital» əsərində dəfələrlə sitat gətirdiyi merkantilist doktrinası(millətin varını onun qiymətli metallarının çoxluğunda görən) güclü tənqid olunurdu. Traktatın birinci kitabında əşyaların qiyməti onun fikrinə görə onların xeyrindən və nadirliyindən, həmçinin onların istehsalı zamanı sərf olunan əməyin, vaxtın miqdarından asılıdır. Qalianiyə görə qiymət- «insan təxəyyülündə bir əşyaya və ya digərinə malik olmaq arasındakı qarşıdurmasıdır»[92]. «Pullar haqqında» traktatın digər kitablarında pulun müxtəlif növlərindən, onların saxtalaşdırılması, ixrac, idxal və s.-dən danışılır. Qalianinin pul dövriyyəsi haqqındakı ideyalarında maraqlı cəhət odur ki, o, pul dövriyyəsinin enməsi və artımının inflyasiyanın qarşısını almaq üçün kənd təsərrüfatı məhsullarının, sənaye istehsalının həcminə və əhalinin sayına görə müəyyənləşdirirdi. 1759-cu ildə Qaliani III Karl tərəfindən Parisə neopolitian səfirliyinin katibi vəzifəsinə göndərildi. Öz ağlı və bacarığı sayəsində o, Paris aristokratiyasına qarışdı və Fransız Maarifçiliyinin nümayəndələri, o cümlədən Didro ilə şəxsən tanış oldu. Onun Fransız maarifçiləri ilə maraqlı yazışmaları bu günümüzə qədər qorunub saxlanmışdır.

Neopolitian maarifçiliyinin digər görkəmli nümayəndəsi Qaetano Filanceridir (1752-1788). Öz hərbiçi karyerasını ataraq o ilk öncə yepiskov Trivenski və Nikola de Lukdan dərs almışdır. Gələcəyin vəkili kimi 1774-cü ildə «Ədalətli idarəetmədən bəhs edən sonuncu dövlət qanunu haqqında siyasi düşüncələr» adlı əsərini yazdı. Filanceri öz əsərində hüquqşünaslarla bir mövqedən çıxış edərək deyirdi ki, vətəndaş azadlığı onu inteqrasiya edənlərin ixtiyarına deyil, qanunlara əsaslanır. Amma tezliklə o, vəkilliyi buraxaraq elmlə məşğul olmağa başlayır. Onun dörd cilddən ibarət «Qanunvericilik elmi» (1780-1783) adlı əsəri böyük şöhrət qazanır. Benjamin Franklin Amerikanı bu əsərlə tanış etmiş, daha sonralar isə Benjamin Konstant bu əsərə öz mülahizələrini yazmışdır. Burada deyilirdi: «Qanunve-

[92] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.109

riciliyin əsası – vətəndaşların əmin-amanlığı və qorunmasıdır; məqsədi isə – xoşbəxtlikdir. Qanunlar bütün millət üçün ümumi olmaq şərtilə ağılla işlənmiş və universaldır, ancaq onları «onu qəbul edəcək xalqın vəziyyətini» nəzərə almadan tətbiq etmək olmaz»[93] Despotizmin Feodal və kilsə düngörüşünün əleyhdarı olan Filanceri belə hesab edirdi ki, qanunlar əhalinin yaşayışına, artımına uyğun olmalı, mənəviyyatın və həyat tərzinin çalarlarını özündə əks etdirməlidir. Daimi olan ordu xalq ordusuna çevrilməlidir. Bu əsərdə o yazırdı ki, «Əvvəllər dövləti zəifləndən istehsalat, ticarət, yüksək yaşayış tərzi və incəsənət... bu gün xalqların çiçəklənməsinin möhkəm təməli olmalıdır. Xalqa əmin-amanlıq vaxtı zəhmətkeş və ixtiraçı vətəndaşlar lazımdır; müharibə zamanı cəsur döyüşçülər; qəlbi qanunlara və öz şəxsi ləyaqətinə məhəbbət və hörmətlə dolu həyat yoldaşları və atalar lazımdır»[94]. Filancerinin Monteskye, Helvetsi və Russonun ideyalarını özündə birləşdirən «Qanunvericilik elmi» əsəri bu gün də XVIII əsr İtaliyasının islahatlara can atmasının sənədli nümunəsidir.

Polşada Maarifçilik dövrü demək olar ki, əsr yarım mədəni durğunluqdan sonra inkişaf etməyə başladı. Polşanın mədəni həyatının müxtəlif sahələri, o cümlədən fəlsəfəsinin aşağı səviyyədə olması ağır siyasi vəziyyət, daimi müharibələr, daxili çaxnaşmalar və qarşıdurmalarla izah olunurdu. Qərbi Avropada XVII əsr yüksək səviyyəli mütəfəkkirləri yetişdirdiyi bir vaxtda Polşada təbiətşünaslığı və dəqiq elmləri öz əsirliyində saxlayan orta əsr sxolastikası hökm sürürdü. XV və XVI əsrlərdəki çiçəklənmə dövründən sonra Polşa fəlsəfi fikri yenidən onu dini baxımdan təbliğ edən monastr kollegiyasının mülkiyyətinə çevrilmişdir.

Ölkənin ideoloji həyatında dönüş nöqtəsi, fəlsəfi fikrin canlanması XVIII əsrin ortalarına təsadüf edir. Əsrin ortalarına doğru tribunal qurultaylar və seymlər zamanı fiziki təcrübələrin açıq nümayişi geniş populyarlıq qazanırdı. Bu hərəkatın mərkəzi Varşava şəhəri idi, lakin o, Polşanın bir çox şəhərlərinə, o

[93] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.141

[94] Самойлина А.В. Неополитическое просвещение. Санкт-Петербург, 2004, стр.171

cümlədən Novoqrudsk, Lukov və s. də yayılmaqda idi. Populyar kitablar və jurnallarda Aristotel tənqid edir və Kopernik, Qaliley, Nyuton, Lokk və Leybnits isə tərifləyirdilər. Polyak dilində şərh və nəşr olunan eksperimental elm və riyaziyyat, yeni fəlsəfi və ictimai ideyalar kütlələrin diqqətini cəlb edir və aqrar sxolastik ideyaları sıxışdırırdılar.

Yeni ideoloji proseslər amansız mübarizələr gedişində formalaşırdı. Sxolastika öz yerini müharibəsiz təhvil vermək istəmirdi. Öz polyak həmfikirlərinə ancaq XVIII əsrin ortalarında çatmış XVII əsrin yeni fəlsəfi ideyaları, Dekart və Nyutonun fikirləri Polşanı kənar düşüncə tərzindən qoruyan iyezuitlərin hücumlarına məruz qalırdılar.

Polşada Maarifçi və fəlsəfi fikrin yeni dövrü Stanislav Konarski (1700-1773) tərəfindən keçirilən məktəb təhsili və islahatları ilə başlayır. İtaliya və Fransada öz dövrünün qabaqcıl ideyaları ilə tanış olan Konarski Polşa məktəblərində fəlsəfə və məntiq elmlərinin tədrisini orta əsrlər sxolastikasında azad etmək istəyirdi. Piyar ordenini qəbul edərək (izuitlərə qarşı mübarizə aparan orden) Konarski ilk əvvəl Krakovda öz pedaqoji fəaliyyətinə başladı. Daha sonra 1741-ci ildə Varşavada bu ordenin ərazi rəisi vəzifəsinə seçilməsi onun geniş islahatcı fəaliyyətinə başlamasına böyük köməklik göstərdi. Varşavada Collegium Nobilium-un əsasını qoyaraq piar məktəblərinin islahatları ilə məşğul olmağa başladı. O, təbiətşünaslıq, riyaziyyat və tarix elmlərinin məktəblərdə tədrsini təşkil edərək yeni dərs vəsaitlərinin və kitablarının alınmasında və çap olunmasında böyük səy göstərmiş, yeni tədris metodikasının təsisində və gənc ruhanilərin xaricdə təhsil almasının təşkilində böyük rol oynamışdır. Bütün bunlar izeuitlərlə sərt mübarizə zamanı həyata keçirilirdi. Fəlsəfəni dərindən öyrənməyə səy göstərənlərə Konarski sxolastikadan bəhs edən dərsliklər əvəzinə Bekonun, Dekartın, Lokkun, Malbranşın və Volterin kitablarını oxumağı məsləhət görürdü. «Natiqlik mədəniyyətinə malik lik haqqında» (1741) və «Düzgün düşünmək və yaxşı danışmaq qabiliyyətinin labüdlüyü barədə» (1767) adlı fəlsəfi əsərləri orta əsrlər sxolastikasının tənqidinə həsr olunmaqla sxolastların və iyezuitlərin böyük nifrətinə səbəb olmuşdur.

Konarskinin əsas köməkçisi fəlsəfi təhsil və təhsil islahatlarının təcrübəsi sahəsində böyük şöhrət qazanmış Antoni Vişnevski (1718-1744) idi.

Konarskinin islahatları irəli atılan böyük bir addım olsa da, ancaq Piar məktəblərinə aid idi. Bu islahatların Polşa dövlətinin təhsil sisteminə və ali məktəblərə heç bir aidiyyəti yox idi.

Polşada ilkin Maarifçiliyin xarakterik xüsusiyyəti o idi ki, onun təməlini ali mütəfəkkirlər deyil, din xadimləri - monaxlar, piarlar və missionerlər qoymuşdular. Konarskinin ardınca təhsil islahatının üzərində missionerlərin müfəttişi Qiacint Slivski, kilsə xadimi Andrey Stanislav Zalusski, yepiskop Xelmski və Krakovski uğurla işləyib onu təkmilləşdirirlər. Ruhanilik tituluna ondan sonrakı Maarifçiliyin görkəmli nümayəndələri Kollantay və Stasic də malik idilər. Ancaq sonuncular əvvəlkilərdən fərqli olaraq ictimai fəaliyyətlə daha çox məşğul olaraq öz dini titullarını (san) nominal olaraq saxlayırdılar və dini işlərlə məşğul olmurdular.

1773-cü ildən etibarən izuitlər ordeni Polşadan qovuldu və Polşada ideoloji iqlim saflaşmağa başladı. Ölkənin iqtisadiyyatında inkişaf edən kapitalist münasibətləri fəaliyyətdə olan qurumdan dəyişikliklər tələb edirdi. Formaca milli, mahiyyətcə burjua olan mədəniyyət, siyasi və hüquqi üstqurum uğrunda mübarizə burjua-demokratik inqilabı haqqında düşüncələr hələ gündəlikdə olmadığı bir vaxtda o dövr Polşasında burjua münasibətlərinin formalaşdığı ilk mərhələ idi.

Polyak zadəganlarının böyük əksəriyyəti dövlətin hakimiyyətini möhkəmləndirmək və onların tələblərinə cavab verən yeni ideologiya yaratmaq üçün fransız maarifçilərinin ideyalarının bəzilərini qəbul etdilər. Ancaq bu ideyaların Polşa qitəsində tətbiqində bir sıra özünəməxsusluqlar meydana çıxırdı. Fransız maarifçiliyi ideyalarından burada feodalizmin inqilabi yolla yıxılması üçün deyil, kapitalizmin inkişafına mane olan istehsalatın feodal üsulu ilə mübarizəsi üçün istifadə olunurdu.

Feodalizmin əsas təməllərini qoruyan, burjuaziyanın siyasi hüququnu danan, bununla da iqtisadi və siyasi ağalığı öz əlində saxlamağa çalışan polyak maqnatlarının inkişaf etmiş dairələri və orta mövqedə duran şlyaxtalar (zadəgən titulu) öncül burjua dünyagörüşünü öz maraqlarına tabe etmək istəyirdilər. Polşa şlyaxtasının öncül dairələri manufaktura yaradaraq özlərinə mənsub ərazilərdə geniş islahatlar keçirərək təbiətşünaslıq, fizika, kimya və geologiya ilə maraqlanırdılar. XVIII əsrin ikinci yarısında bir sıra saraylarda, hətta şlyaxta evlərində minerallarının, heyvanların, quşların və balıq və s.-in sərgi-muzeyləri yaranır. İslahatların aparılması bu şlyaxta dairələri arasında, onların gənclərinin və övladlarının dünyagörüşündə dəyişikliklər edir, elmə maraq oyadırdı. Polşada ictimai və siyasi quruluş islahatları maarifçilik və mədəniyyət sahəsində həyata keçirilən islahatlardan başladı.

Polşada Maarifçilik fikirlərinin yalmasında böyük rol oynamış digər böyük mütəfəkkir Quqo Kollantay olmuşdur. O, on il ərzində Xalq Təhsili Komissiyasının (1777-1786) üzvü olmuş, bu müddətdə keçirilən islahatların planlarını cızan baş islahatçı və Polşanın ictimai-siyasi həyatında böyük rol oynamış «Qərarlar»ın (1781) tərtibatçısı olmuşdur. İtaliyadan qayıtdıqdan sonra Krakovda 1775-ci ildə həm də kanonik (ictimai vəzifə) vəzifəsinə təyin olunduqdan sonra başda yepiskop Kastan Soltikov olmaqla o bütün ruhani idarəsi tərəfindən çox pis qarşılaşmış və azadfikirliliyin carcısı adlandırılmışdır. Ancaq onun ictimaiyyət qarşısında xidmətlərinə görə Təhsil komissiyası Kollantayı Krakov akademiyasının müfəttişi seçir. Bir neçə il bu akademiyanın arxivlərində işləyərək onun ənənələrini və qanunauyğunluqlarını öyrənərək həmin akademiyanın və ona tabe məktəblərin geniş yenidən təşkili planını hazırlamışdır.

Yenidən təşkil işində Kolontayın yaxın köməkçisi, daha sonralar Polşada Maarifçilik fikirlərinin böyük tərənnümçüsü polyak ensiklopedist-alim və Krakov Akademiyasında fəlsəfə doktoru elmi adını (1775) almış Yan Snyadecki (1756-1830) olmuşdur. Daha sonralar Kollontay tərəfindən Qərbi Avropaya təhsil almağa göndərilmiş Snyadeckiy burada üç il ərzində dövrünün böyük riyaziyyatçısı və filosofları Dalamber, Kestner, Kuzen və b. ilə yaxından tanış olmuşdur.

Vətənə qayıtdıqdan sonra Stanecki Krakov universitetində riyaziyyatdan ali kursu tədris etməyə başlamışdır. 1895-ci ilə qədər o, məktəb islahatlarında fəal iştirak edərək təhsildə Avropa maarifçilərinin ənənələrinə əsaslanmağı dəfələrlə vurğulamışdır. Snyadeski özü şəxsən 50 məktəbə müəllim seçimində yaxından iştirak etmiş və bu məktəblərin tədris planını maksimum dərəcədə Avropa təhsil sisteminə yaxınlaşdıraraq Polşa təhsil sistemi komissiyasının qanunlarına köklü dəyişikliklər etmişdir.

İkinci dəfə məşhur astronom V.Herşelin yanında astronlmiyanı öyrənmək üçün xaricə gedən (1787 - 1791) Snyadecki Krakov Akademiyasında tikdirdiyi rəsədxanasında öz biliklərini təkmilləşdirməyə başlayır. 1807 -1815-ci illərdə o, Vilen Uni-

versitetinin rektoru olduğu müddətdə isə Litva və Belorussiya ərazilərində olan bütün məktəblər ona tabe olduğu üçün o bu ərazilərdə maarifçilik fikirlərinin yayılmasının ilk səbəbkarı olmuşdur.

Yeni, burjua dünyagörüşünün formalaşmasının qarşısında duran ən böyük sədd, məktəb işinin, tərbiyə və tədris üsulunun köhnə feodal və klerikal-izuit məzmunlu olması idi. Ona görə də maarifçilər ilk növbədə izuitlərlə mübarizə aparmalı idilər. Kollantay yazırdı: «Bu - dinin və ölkənin maraqlarını tək idarə etmək, həm ali, həm də ruhani hakimiyyəti ələ almaq, elmləri və ruhani elmini öz bildiyi kimi tədris etmək, mövhumatçılarla sıx əlaqələr yaradıb səfirliklərdə də mövhumatçı diplomatlar oturtmaq, dövlət idarəsinin hər bir işinə burnunu soxan və əhalinin bütün təbəqələrini öz ruhuna uyğunlaşdırmaq istəyən bir orden idi».[95]

Bu illərin bir çox qabaqcıl maarifçi ideoloqları xalq təhsilinin kilsədən ayrılması tələbi ilə çıxış edirdilər. Polşa Maarifçiliyinin digər görkəmli nümayəndəsi Stanislav Staşic (1755 - 1826) yazırdı: «Teologiya, əsasən də alverci xarakterə malik olan teologiya bütövlükdə ictimai təhsildən aralanmalıdır. Çünki teologiyanın tədrisi bizim təbiəti dərk etmək və araşdırmaq metodumuzdan köklü surətdə fərqlənir və ona əks gedir. Teologiya daimi həqiqət vəd etdiyi halda, təbiət bu həqiqətləri axtarmaq tələbini ortaya çıxarır. Teologiyada bizə hər şey məlumdur, elmdə isə təbiət haqqında biliklərimiz hələ azdır. Təbiət haqqında hər hansı bir bilik əldə etdikdə onu görmək, müzakirə edib təcrübədən keçirmək labüdlüyü ortaya çıxır. Dini elmlərdə isə təcrübə çaşqınlığa gətirir, inam isə mütləq mövqedə durur. Bu isə gənc idrakı korlaya bilər...»[96]

Kollantay isə deyirdi ki: «Katolik ruhaniliyi bizi başqa dövlətlərin məhz elmin ziya nuru ilə təyin etdiyindən onlar bu nuru, bu işığı bizdən uzaqlaşdırmaq istəyirlər. Onlar özləri də gözəl bilirdilər ki, elmli və təhsilli xalqı belə idarə etmək çox

[95] Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр.454

[96] Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр.457

çətindir. Ona görə də öz nüfuzlarını qoruya biləcək fanatik və dini sitayişlərlə məşğul olan dövlət yaratmaq istəyirlər».[97]

Polşada maarifçilərin antiklerikalizmi, onların katolik kilsəsinnin təzyiqləri ilə mübarizəsi burada papalığın feodal bazalarını təsdiq edən Vatikana qarşı mübarizə ilə sıx bağlı idi.

1788-ci ildə Kollantay «Polyak xalqının siyasi hüququ» adlı əsərində dövlət və kilsənin münasibətinin təməllərini müəyyən edir. Əsərin ana xətti isə budur ki, kilsə Vatikandan ayrılaraq kosmopolitik təşkilat olmamalı və dövlət hakimiyyətinin maraqlarına tabe olmalıdır. O, dövlətə mərkəzləşdirilmiş bir dövlət olmaqda kömək etməli və feodal oliqarxiyasının hakimiyyətini məhdudlaşdırmalı idi. Kolontaya görə kilsə işlərini Polşa ərazisində «Xalq sinodu» idarə etməli idi. 1807-ci ildə «Moskvanın təsviri» əsərində o, I Pyotrun əsas xidmətlərindən birini də onun ruhani hakimiyyəti üzərində nəzarət qoymaqla güclü rus dövlətini yaratmasında görürdü.

Vatikan da öz növbəsində Varşavadakı Papa nümayəndəliyinin tez-tez Papaya göndərdiyi xəbərlər nəticəsində Kollontayın simasında özünün ən qəddar düşmənini görürdü. Hətta 1788-ci ildə Varşavada Papa köməkçisi Qarampi tərəfindən ona təhlükəli adam kimi «şəxsi iş» də açılmışdı.

Bütün ölkədə vahid təhsil sistemi və ali mərkəzi dövlət hakimiyyətinin rəhbərliyi altında tərbiyə uğrunda mübarizəyə qalxan maarifçilər primitiv ev və orden təhsilinə, əsasən də izuit təhsilinə ağır zərbələr vururdular.

Bu tədbirlərin həyata keçirilməsi izuitlərin sərt qarşıdurmaları ilə nəticələndi. Onlar Peterburqda II Yekatrinaya yaxın nümayəndələrindən istifadə edərək Litva və Belorus ərazilərindəki məktəblərin tamlıqla öz təsirləri altına salınmaq təhlükəsini artırırdılar. Çar çinovniklərinin dəstəyindən canlanan izuitlər Polockda öz akademiyalarını yaradaraq, onu çar maarif nazirinə tabe etdirdilər.

Təhsil və tərbiyə sahəsində Kollantay kimi Snyadeckinin mübarizəsi də antipapa istiqamətinə malik idi. Düzdür, Snyadecki Kollontay kimi Papa hakimiyyətinə qarşı açıq çıxış etməsə də, Polşa tarixində Papa hakimiyyətinin sui-istifadələrinə qarşı polyakların mübarizəsinin əhəmiyyətini vurğulayırdı.

[97] Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр..500

Snyadeckinin antiklerikalizmi və antipapizmi onun gənc nəsli tərbiyə edən məktəblərdən dini təhsili tamamilə qovmaq demək deyildi. Əksinə, o, dəfələrlə qeyd etmişdir ki, müsbət baxımdan din insanlarda gözəl mənəvi və əxlaqi sifətlər tərbiyə edir. Ancaq onun elmlərə siyarəti, bu elmlərdən öz məqsədləri üçün istifadəsi dözülməzdir. O deyir: «Bəzən bu ümumi inam olan dinin hakimiyyəti altına elə şeylər düşür ki, bunun dinə heç bir dəxli yoxdur».[98] Din məktəblərdə tədris olunmalı və elmlərin girişə bilmədiyi insan vicdanını tərbiyə etməlidir. Eyni nöqteyinəzərdən digər maarifçilər də çıxış etdiyindən və dövlət tərəfindən qəbul olunduğundan bu, feodal ideologiyasının Polşada ilk güzəşti idi.

Maarifçilər cəmiyyəti maariflandirməyə və təhsildə idraki metodların tətbiq olunmasına çalışırdılar, yəni xarici təsiri qovaraq cəmiyyət üzvləri və şagirdlər arasında qarşılıqlı əməkdaşlıq yaratmaq istəyirdilər.

Gözlənildiyi kimi də Krakov Akademiyasının yenidənqurma islahatlarını yerli ruhani idarəsi «süngü» ilə qarşıladı. Kollontay da buna cavab olaraq Akademiyanın bir çox köhnə meylli qoca professorunu işdən azad edərək onları savadlı cavan kadrlarla əvəz etdi. Məhz bu 1782-ci ildə Akademiyanın ərazisinə daxil olan məktəblərdəki islahatlarla yanaşı hətta onların kassa və fondlarında da yeni islahatlar apardı. Xalq məktəbləri üç növə bölündü: 1.İbtidai və ya qeyri-müntəzəm; 2.Bölgə məktəbləri və 3.Akademiyalar.

Bununla bərabər Kollontay Akademiyalarda üç illik müəllim seminariyaları yaratdı. Fakültələrə bölünməni dəstəkləyərək fəlsəfə fakültəsində iki riyaziyyat kafedrası təsis etdi, bu kafedraların işinə astronomiya üzrə mühazirələr də əlavə etdi. Həmçinin təbiət tarixi, kimya, latın və polyak ədəbiyyatı üzrə kafedraların yaranmasına sərəncam verdi. Tibbi təhsildə güclü dəyişikliklər etdi, anatomiya ilə fiziologiya arasında əlaqələri gücləndirdi, bütün fakültələrin tələbələrinə məcburi imtahan sistemi tətbiq etdi. Ən yaxşı tələbələrin xaricdə təhsil almasını təşkil edərək Polşada tədris dilinin latın deyil, doğma polyak dili olmasına nail oldu. Qadınların təhsil almasının vacibliyi problemini həll etməyə çalışaraq, müəyyən orqanlara dəfələrlə müraciətdən sonra buna nail oldu. Bu islahatlar elmi təsərrüfatın inkişaf tələblərini tamalayır və burjua-şlyaxta dövləti üçün kadr hazırlanmasına xidmət edirdi.

[98] Осипова Елена Владимировна. Философия Польского Просвещения. Москва, 1961, стр.37

Polşada yeni Avropa ictimai fikri olan Maarifçiliyin yayılmasında böyük rol oynamış Quqo Kollantay ictimaiyyətin də maariflənməsi üçün Krakov Akademiyasının fizika professorlarına sadə xalq kütlələri (sənətkarlar, fəhlələr, qulluqçular və s.) üçün istirahət günləri fizika, yeni ixtisaslar və xüsusilə də mexanika üzrə mühazirələr təşkil edilməsi sərəncamını vermişdir.

Kollantayın bu islahatları ölkədə elmi təfəkkürün, xüsusilə də təbiətşünaslıq və riyaziyyat sahəsində yeni uğurların əldə edilməsinə səbəb oldu və tibb elmi güclü irəliləyiş əldə etdi. Yan Snadecki polyak riyazi və astronomik terminologiyasını yaratdı, onun qardaşı Endjey Polşada kimya və pediatriyanın güclü inkişafının təməlini qoydu.

İnsanın şüurlu fəaliyyətinin inkişafına sarsılmaz inam, obskurantizmlə, xurafatla, dini fanatizmlə mübarizə və feodal quruluşunun açıq tənqidi milli polyak mədəniyyəti uğrunda mübarizə aparan Polşa Maarifçiliyinin qabaqcıl nümayəndələri üçün səciyyəvi idi.

Təhsil komissiyasında Kollantayla birgə Polşada Maarifçilik fikrinin digər nümayəndəsi Frantişek Salezi Ezerski (1740 - 1791) də fəaliyyət göstərirdi. O, əvvəlcə bölgə məktəbləri bölməsinin rektoru və sonra isə bu komissiyanın müfəttişi olmuşdur. Kollantay tərəfindən həyata keçirilən bu islahatların və onun dünyagörüşünün tərəfdarı kimi öz fəaliyyəti dövründə o da bu islahatların bölgələrdə geniş vüsət almasına ciddi nəzarət etmişdir.

Stanislav Staşic isə bu komissiyanın işində yaxından iştirak etməsə də, onun üzvlərinin fəaliyyətini yüksək qiymətləndirərək demişdir: «Bu məramın təşəbbüsçüləri öz zəhmətsevərliyi, xeyirxahlığı və vətənə həqiqi, təmənnasız sevgisi ilə məşhurlaşmışlar... Bizim xoşbəxt gələcək nəsillər bu ərləri öz xoşbəxtliklərinin ilk yaradıcıları kimi sevib xatırlayacaqlar».[99]

Polşada Maarifçilik ideyalarının inkişafında və geniş yayılmasında böyük rol oynamış Stanislav Staşiç (1755 - 1826) təhsilini Leypsiq və Qettingen universitetlərində almışdır və tə-

[99] Избранные произведение прогрессивных польских мыслителей.т.1, Москва, 1953, стр.111

biət elmlərinə böyük maraq göstərmişdir. Özünün mənşəyinə görə heç bir dövlət postu tuta bilməyən Staşiç böyk siyasi xadim Andjey Zamoyskinin ailəsində onun uşaqlarının tərbiyəsi ilə məşğul olmuşdur. 1815-ci ildə Polşa Krallığı yaranandan sonra o, dini ayinlər və xalq maarifi komissiyasının üzvü olmuşdur.

Staşiç təhsil komissiyasının təcrübəsini inkişaf etdirərək ictimai tərbiyə haqqında tezisini vaxtaşırı tətbiq etmək istəyirdi. O yazırdı: «Cəmiyyət - üzvləri vətəndaşlar olan vahid əxlaqi fəaliyyətdir. Bununla da onun hər bir üzvünün xeyri bütün cəmiyyətin xeyrindən heç nə ilə fərqlənmir. Nəticədə hər bir cəmiyyətdə onun bütün üzvləri sıx birləşirlər. Çünki onun bir üzvünün digərinə vurduğu ziyan son nəticədə onun özünə dəyə bilər».[100]

Akademiyalarda hakim olan sxolastikaya qarşı çıxış edən Staşic tədrisin təcrübə ilə sıx əlaqəsi ideyasını müdafiə edərək yazırdı: «Ancaq tədrisin təcrübə ilə müşayiət olunması bizi yanlışlıqlardan qoruya bilər»[101]. Gənclərin əməklə tərbiyəsini təbliğ edirdi; o deyir ki, «İnsanın ilk səlahiyyəti əməkdir; ancaq əmək sayəsində o, xeyirli vətəndaş ola bilər; işsizlik özünün hər hansı bir formasında insanı həm özünə, həm də başqalarına qarşı ziyankar edir»[102]. O, Polşada ölkənin sənaye tələbatını ödəmək üçün kustar sənət və sənaye məktəblərinin yaranmasını və bununla yanaşı təbiət elmlərinin öyrədilməsinin labüdlüyünü vurğulayır. Gənclərdə vətəndaşlıq borcunun və vətənpərvərlik tərbiyəsini maarifçilərin qarşısında ən böyük vəzifə kimi qoyaraq qeyd edirdi: «Gənclər öz vətəninin azadlığı və müstəqilliyi uğrunda lazım gələrsə, canlarından belə keçməyə hazır olmalıdırlar»[103].

Polşada Maarifçilik ideologiyasının daha bir nümayəndəsi hərtərəfli biliyə malik – həm naturalist, bioloq, həkim və kimyaçı, həm də filosof olan Endjey Snyadeski (1768 - 1838) idi. O. təhsilini Kollontayın islahatları həyata keçirilən Krakov Universitetində almışdır və bunun nəticəsində o dövr üçün yüksək humanitar və elmi-təbii biliklərə yiyələnmişdir. Daha sonra E.Snyadeski Paviya və Edenburqda kimya və tibb elmlərinə də yiyələnmişdir. Vətənə qayıtdıqdan sonra isə Polşanın Vilen Universitetində kimya və əczaçılıq kafedrasına rəhbərlik edərək, Kollontay və s. belə maarifçilərin yolunu davam etdirərək tələbələrini də bu ruhda tərbiyə etmişdir. E.Snyadeski o dövr üçün çox qəribə olsa da, təcrübəçi həkim kimi kimya kursunu polyak dilində tədris edən ilk professor olmuşdur.

Kollontay məktəbi əsasında öz fəaliyyətini qurmuş E.Snyadesiy həyatının əsas məqsədini cəhalət və saxtakarlığa qarşı mübarizədə görürdü. O, elmi biliklərin yayılması sahəsində böyük işlər görmüşdür. Elmi-təbii bilikləri bir qrup adamın qapalı fikirləri sayan bəzi alimlərdən fərqli olaraq o, bu elmlərlə ictimaiyyətin olduqca daha böyük təbəqələrini maraqlandırmağa çalışırdı. Ona görə də onun mühazirələrinə tələbələrdən başqa elm, sənət, dövlət qulluqçuları və s.-lər də gəlirdilər.

Bütün bunlarla yanaşı E.Snyadeski 1805-ci ildən etibarən çap olunan həftəlik elmi-populyar «Vilen jurnalı»nın da əsasını qoymuşdur. Bu jurnalın birinci nömrəsinin ön sözünü o belə yazmışdır: « Jurnalın əsil məqsədi bütün Avropanın məşğul olduğu həm fiziki, həm də əxlaqi bilikləri öz dilimizdə yaymaq, həmçinin bu elmlərdə baş verən dəyişiklikləri bizə çatdırmaqdır»[104]. Bu jurnal həmçinin Litvada geniş xalq kütlələrinin elmi inkişafını izləməyə və bilik qazanmağa meylləndirən ilk jurnal idi.

E.Snyadeski daha sonra qeyd edir ki, «Təcrübə sübut edibdir ki, elmlər ancaq geniş yayıldıqda və hamının diqqətini cəlb etdikdə xeyirli olur. Nəhayət, cəmiyyət alimlər üzərində deyil, maarifçilik və elmlərin ümumxalq sərvəti olması üzərində durur. Bu böyük arzuya ancaq bir yolla nail olmaq olar – elmləri və incəsənətləri doğma dildə öyrənmək və onları hamı üçün uyğun və asan qavranılan etməklə... Elmlərə əşyalar kimi qiymət verib onların ancaq az bir qism insanlara mənsubluğunu qeyd edənlər həqiqətin aydınlığı və sadəliyini inkar etmək istəy-

[100] Избранные произведение прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр.105

[101] Избранные произведение прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр.101

[102] Избранные произведение прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр. 109

[103] Избранные произведение прогрессивных польских мыслителей. Т.1, Москва, 1953, стр. 109.

[104] Мийерзерчи А.Р. О жизни и заслугах Енджея Снядецкого. Москва, 1955, стр.73.

irlər; ancaq mövhumatçı alimlər zülmətdədirlər və başa düşülməzdirlər, həqiqət isə aydın və görünəndir».[105]

Bununla əlaqədar E.Snyadeski «Vilen» jurnalında tibb, gigiyena, nəzəri və tətbiqi kimya və s. belə sualları da cavablandırır. Bu jurnalın iki illik fəaliyyəti nəticəsində E.Snyadeskinin orada dərc olunmuş məqalələrinin 14-ü öz aydınlığı və maraqlı yazılış dili, qavranma xüsusiyyətinin sadəliyi və asanlığı ilə xalq tərəfindən böyük məhəbbətlə qarşılandı. Bu məqalələrdən müxtəlif elm sahələrinə aid olanlarının bir neçəsinin adını çəkmək istərdik: «Yarım sətəlcəm haqqında bəzi həqiqətlər», «Hüdudsuz təbiətin dörd elementi barədə Yakub Yozef Vinterlin izahatı», «İnək xəstəlikləri və onun məhz keçilərə peyvəndi barədə», «Dunuitrenanın bəzi boğucu qazlar barədə fikirləri», «Şillerin həyatı və yaradıcılığı barədə», «Kətanı və başqa bozumtul materialları ağartmaz təcrübəsi», «Uşaqların fiziki tərbiyəsi barədə düşüncələr» və s.

Polşada Maarifçilik dövründə Russonun tərbiyənin ali və düzgün olması haqqında çağırışları, yenidən təbiətə qayıtmağın labüdlüyü şüarları geniş vüsət almışdı. Bir çox vəziyyətlərdə bu çağırış və şüarlar qeyri-düzgün çatdırıldığına görə başa düşülmürdü. Litvada isə Russonun əsərləri ilə heç kim tanış deyildi. E.Snyadeski özünün valideyn və tərbiyəçilərə həsr olunmuş əsərində tez-tez Russoya müraciət edərək onu sərbət açıqlayır və rasionalist kimi çıxış edirdi. Cəmiyyətin gələcəyini o da öz sələfləri kimi gənc nəslin düzgün tərbiyəsində görür və belə hesab edirdi ki, uşaqların tərbiyəsi şəxsi deyil, ictimai işdir. Ağlı o zaman inkişaf etdirmək olar ki, bədən fiziki cəhətcə müvafiq inkişaf səviyyəsinə çatsın. Ancaq sağlam uşaq elmlərə yiyələnə bilər.

E.Snyadski jurnalının bir nömrəsində (№7, 1805) belə yazır: «İnsanı elə formalaşdırmaq lazımdır ki, onun bədəninin bütün hissələri inkişaf etmiş və güclü, bədən üzvləri isə mükəmməl olsun. Bu – fiziki tərbiyədir. Onun ağlını və qəlbini də bədən üzvləri kimi inkişaf etdirib, mükəmməlləşdirməksə – əxlaqı tərbiyədir. Bir şeyi də nəzərə alsaq ki, insan nə maşın, nə də müqəddəs ruh deyil və o, səhrada özü-özü üçün yaşamır – ona görə də bu və ya digər tərbiyə eyni vaxtda həyata keçirilməlidir. Məhz belə tərbiyə olunmuş insan hər hansı bir nöqteyi-nəzərdən mükəmməl sayıla bilər. Çünki sağlam bədəndə sağlam ruh olur və o, əsl insanın cəmiyyətdə yaşamaq xüsusiyyətlərinə malikdir.[106]

[105] Мийерзерчи А.Р. О жизни и заслугах Енджея Снядецкого. Москва, 1955, стр.75.

«Nigahların bağlanması haqqında» adlı əsərinin birinci hissəsində o dövr Polşası üçün orijinal olaraq bildirir ki, ailə quran zaman insanlar bir-birinin nəslinin yüksəkliyi və var-dövlətini deyil, gələcək valideynlərin sağlamlığını və qarşılıqlı istəyini nəzərə almalıdırlar. Həmçnin, E.Snyadeski 12-16 yaşlı qızların ərə verilməsi məsələsinə mənfi yanaşır, çünki onun fikrincə və gələcəkdə bu səbəbdən onların sağlamlığında müxtəlif fəsadlar yarana bilər.

E.Snyadeskiy həmçinin uşaqların sinir sisteminin düzgün inkişafına böyük diqqət yetirir və burada daha sox ehtiyatlı olmağı məsləhət görürdü.

Endjey Snyadeskinin başqa bir elmi əsəri olan «Qidalanma, qida, içkilər və ümumən həkim nöqteyi-nəzərindən həyat fəaliyyəti haqqında» (1815) əsərində gündəlik həyatın gigiyenası haqqında göstərişlər verir. Snyadeski bu əsəri həm «Vilen» jurnalında, həm də kitab kimi çap etdirmişdir. Böyük maarifçi əhəmiyyətə malik bu əsərdə Maarifçilik fikirləri ilə yanaşı o, həm də alkoqolizm və qarınqululuq əleyhinə çıxış edərək, fiziki hərəkətlərin nə dərəcədə xeyirli olmasını, qidada və içkilərdə təmizlik qaydalarına riayət olunmasını tövsiyə edir.

Bununla yanaşı o, feodal dünyasının tör-töküntüsü olan müxtəlif bilicilər və türkəçarə həkimlərə qarşı sərt mövqelərdən çıxış edərək, onlarla mübarizə aparır. Özünün «Fəlsəfi Vilen tənbəli Varşava Svistinə sağlamlıq, rahat yuxu və xoş iştaha arzulayır» (1816) adlı məqaləsində o, xalq bilicləri, türkəçarə həkimləri və s. qeyri-təbii üsulla müalicə edənləri, onların xidmətlərindən istifadə edən və bu «təbib»ləri qoruyanları kəskin tənqid etəşinə tutub, onları müasir dünya ilə ayaqlaşmağa çağırır. Ancaq bu tənqidlərinə baxmayaraq o, xalq təbabəti metodunu da inkar etmir və qeyd edir ki, xalq təbabəti ilə həqiqətən müalicə edən sadə adamlar da uzun illərin təcrübəsinə əsaslanırlar və burada Snyadeskiy bir maarifçi kimi yenə də elmi biliklərə yiyələnməkdə təcrübənin böyük əhəmiyət kəsb etdiyini açıq-

[106] Мийерзечки А.Р. О жизни и заслугах Енджея Снядецкого. Москва, 1955, стр.87

layır. Sonda o deyir ki, «Polyak cəmiyyətinin bir çox əskikliklərinə qarşı satira və kinayə vasitəsilə mübarizə aparmaq mümkündür».[107]

Polşa maarifçiləri ictimai həyatın müxtəlif sahələrindəki islahatları ilə yanaşı doğma polyak dilinə yerli maqnat və şlyaxtaların pis münasibətini də ön plana çəkirdilər və sübut etməyə çalışırdılar ki, «millətin vahidliyi üçün ana dilinin olması vacibdir».[108] Kollantay formalaşmaqda olan millət, onun dövləti və mədəniyyəti üçün milli dilin rolunun nəzəri əsaslarını verməyə çalışmışdır. O yazır: «Ölkənin tələbatlarını eyni səviyyədə başa düşmək üçün milli dil labüd bir alətdir. Onun üçün də milli dili mükəmməlləşdirmək və ona qayğı ilə yanaşmaq lazımdır»[109]. Ali cəmiyyət üzvlərinin milli dilə olan aldadıcı, neqativ və soyuq münasibəti Kollantayın da qeyd etdiyi kimi, «ölkənin xoşbəxtliyi üçün son dərəcə ziyanlıdır»[110]. Kollantay kimi digər maarifçilər də bu fikirdə idilər ki, mədəniyyətin və ədəbi dilin aşağı səviyyədə olmasına görə kosmopolitizmə yoluxmuş cəmiyyətin «ali təbəqəsi» məsuliyyət daşıyır. Ancaq milli dili qoruyub inkişaf etdirən bu millətin təməli olan kəndli kütlələri və sadə camaatdır.

Kollantay hətta polyak dilini Polşada Maarifçiliyin yayılmasının əsas aləti, polyak millətinin təsərrüfat cəhətdən birləşməsinin əsası sayırdı. O deyir: «Hökumət imkanı daxilində müəyyən dialektlər arasındakı fərqi aradan götürərək və Polşada digər hakim dilləri sıxışdıraraq vahid bir dil – polyak dili yaratmalıdır. Və müəyyən səbəblər üzündən başqa dildə danışan şəxslər dövlətlə əlaqəli işləri və danışıqları məcburiyyət qarşısında polyak dilində aparmalıdırlar»[111].

---

[107] Мийерзечки А.Р. О жизни и заслугах Енджея Снядецкого. Москва, 1955, стр.100

[108] Осипова Е.В. Философия Польского Просвещения. Москва, 1961, стр.44

[109] Избранные прозиведение прогрессивных польских мыслителей. Т.I, Москва, 1953, стр.107

[110] Избранные прозиведение прогрессивных польских мыслителей. Т.I, Москва, 1953, стр.108

[111] Избранные прозиведение прогрессивных польских мыслителей. Т.I, Москва, 1953, стр.110

Bütün bu fikirlərinə baxmayaraq Kollantay və digər polyak maarifçi mütəfəkkirləri çoxmillətli şlyaxta burjua dövlətinin çərçivəsi daxilində xalqların birləşməsinin mümkün ola biləcəyini əsas tutaraq şlyaxta maarifçiliyi səviyyəsindən yuxarı qalxa bilməmişdilər. Çünki onlar hakimiyyətdə olan dövlət quruluşunu, bu kral dövlətini onun gücünü artıra biləcək islahatlar yolu ilə dəyişdirmək istəyirdilər.

Macarıstanda Maarifçilik ideyalarının inkişafı materialist filosof, yazıçı və Macar Maalifçiliyinin təməlini qoyan D.Beşeneyi şair Cokonai-Viteza, macar yakobinçiləri İ.Martinoviç, şair Y.Bacanyi və tənqidçi F.Kazinski kimi burada Maarifçilik məfkurəsinin birinci mərhələsinin nümayəndələrinin adları ilə bağlıdır.

Macarıstanda Maarifçilik məfkurəsinin yarandığı ilk mərkəz (həmçinin, ədəbiyyatında da) Mariya Tereza leyb-qvardiyasında xidmət keçmiş macar zadəganlarının savadlı gənclərinin (Beşeneyi, Baroçi, Barçay və b.) Vyanada yaratdıbı «leyb-qvardiyaçılar» dərnəyi idi.

Bu dərnəyin mühüm və vacib işlərinin həyata keçirilməsində Vyana şəhərinin mədəni-ictimai həyatının və zəngin saray kitabxanasının böyük rolu olmuşdur. Saray xidmətində olmalarına baxmayaraq, onların yaymaq istədiyi fikirlər Macar zadəganlarının böyük əksəriyyətinin rəğbətini qazanır və ictimai həyatda öz təsdiqini tapırdı (bu fikirlər Rakoci üsyanından sonra 1765-ci ildə keçirilmiş yığıncaq zamanı daha dəqiq ifadə olunmuşdu). Kitabxanada ingilis və fransız maarifçilərinin əsərlərindən bəhrələnən bu gənclər artıq Macarıstanı da feodal dünyagörüşündən uzaq görmək istəyirdilər. Avstriya paytaxtının dini həyatı, orada Habsburq sarayının italyan-fransız təsirinin artmaqda olan alman özünüdərki ilə bir mövqedən çıxış etməsi onları ölkələrinin imkanları və hüquqları, sıxışdırılmaqda olan macar dili haqqında düşünməyə vadar edirdi.

Macar Maarifçiliyinin ilkin mərhələsinin (70-80-ci illər) ən böyük nümayəndəsi və «leyb-qvardiyaçılar»ın başçısı Dyörd Beşenci (1747 - 1811) oldu. Qədim köklərə malik zadəgan ailəsindən olan və atası tərəfindən iki böyük qardaşının ardınca Vyanaya (1765) leyb-qvardiyaya göndərilən Beşeneyi qısa bir vaxt ərzində burada təkbaşına böyük fəlsəfi və ədəbi biliklər əldə etdi. O, həmçinin burada özü üçün Peter Bornomissu, Zrini və Dyöndeşinin qədim macar İslahatlar ədəbiyyatını və barok-

kosunu kəşf etdi. Hərtərəfli biliyə malik olan, öz gücünü fəlsəfədə, pedaqogikada, dram və poeziyada sınamış Beşeneyi Avropa Maarifçiliyinin ideya və axtarışlarını tək inkişaf etdirərək milli şəraitə uyğunlaşdırıb, macar ictimai fikrinin dəyərlərinə çevirdi. Beşeneyinin şəxsiyyəti, onun mənəvi fikirləri və ictimai-fəlsəfi prinsipləri müasirlərinə böyük müsbət təsir göstərmişdir. Onun macar ədəbiyyatı sahəsində göstərdiyi xidmətlər, o cümlədən dili müasirləşdirməsi, ədəbiyyatda yeni janrları işləyərək tətbiq etməsi bir sıra xırda düzəlişlərlə ancaq Lomonosovun rus ədəbiyyatında və ictimai fikrində xidmətlərinə bərabər tutula bilər.

Beşeneyi həm də öz fikirlərini və bədii təfəkkürünü tezliklə həyata keçirə bilən güclü yaradıcılıq xüsusiyyətlərinə malik bir yazıçı idi. 1770-80-ci illər arasında onun yaradıcılığının əsasını təşkil edən fəlsəfi, maarifçi-mədəni və bədii əsərlərinin əksəriyyəti sanki «birnəfəsə» yazılmışdır. Bu, həmçinin onun yaradıcılığının ən radikal dövrü idi. Artıq 1772-ci ildə o özünün böyük maarifçi xarakterə malik iki faciəsini yazmışdır. Bunlardan birincisi öz ictimai fikirlərinə görə əzazil Habsburq kralı tərəfindən 1457-ci ildə edam olunmuş Macar krallığını idarə edən məşhur polkovnik Yanoş Xunyadinin oğlu Laslo Xunyadiyə həsr olunmuş «Laslo Xunyadinin faciəsi»dir. İkincisi isə, macar ədəbiyyatında Maarifçilik tarixinin başlanğıc götürdüyü «Aqisin faciəsi» əsəridir.

Bu əsərlər bəzi xüsusiyyətlərinə görə zəif olsalar da, öz formasına görə fransız sələflərinin (Volterin) əsərlərinin təkrarı idi. Beşeneyinin xidməti bu əsərlərin mövzularında idi. Burada ən alcaq qəddarlıqla xeyirxahlıq, despotizmlə azadlıqsevərlik toqquşaraq doktrinanın o dövr üçün müasir əhəmiyyətini əks etdirirdi. «Laslo Xunyadinin faciəsi» əsərində macar tarixi boyunca təkrarlanan qeyri-düzgünlük ön plana çəkilərək, tənqid olunur və bundan nəticə çıxarmaq oxucuların ixtiyarına buraxılır.

O, dövlət haqqında yazdığı tamamlanmamış «Qanunların yolu» (1778) adlı əsəri ilə 70-ci illərin ikinci yarısında öz siyasi görüşlərində bir addım da irəlilədi. Artıq maariflənmiş mütləqiyyət idealları ona «ideya burulğanı» təsirini bağışlayırdı. Lokkun və Russonun «İnsan azad doğulmuşdur» fikrini təsdiq edərək bütün insanların qanun qarşısında bir olmasını dəstəkləyir, ancaq şəxsi mülkiyyətin insanın həyatında necə məhvedici rol

oynaması fikrinə görə isə öz müəllimlərindən çox qabağa gedir. Milli və sosial bərabərlik ideyalarını Beşeneyi 1777 - 1781-ci illər arasında yazdığı və xalq təhsili işinə tətbiq oluna biləcək əsərlərində inkişaf etdirib konkretləşdirmişdir («Macar nəzarətçisi», «Madyarlar», «Ciddi təkliflər» və s.).

Beşeneyi ziyalı təhsilinin dönməz tərəfdarı idi. O, «xarici» Bibliya və Roma hüququnu tədris edən köhnə məktəblərin əleyhinə çıxaraq insanı mənəvi cəhətcə tərbiyə etmək və beyinləri maariflandirmək üçün doğma dildə tədris olunacaq lazımlı, oxucuya yaxın və maraqlı fənlərə üstünlük verirdi. O deyir: «Heç bir millət başqa bir dildə elm yaratmamışdır. O bunu ancaq öz dilində etmişdir»[112]. Ancaq o eyni zamanda təkcə milli çərçivədən çıxış etməyərək demişdir ki, «başqa millətlərin mədəniyyəti xalqın öz gücünü və zəifliklərini göstərən bir güzgüdür»[113]. Beşeneyi elm və mədəniyyəti milli dirçəlişin ilkin silahı, zadəganlığı isə onun əsas hərəkətverici qüvvəsi hesab edirdi. Beşeneyi həmçinin bu ictimai və mənəvi inkişaf yoluna «ən sadə vəziyyətli və rütbəli, ancaq istedadlı adamları» da cəlb etməyi ön plana çəkmişdir. O, həmçinin qadın hüquqlarının, kəndli və zadəganlar üçün təhsilin eyni hüquqlu olmasının da tərəfdarı idi.

Beşeneyinin fəlsəfi prinsipləri məhzv bu zaman daha radikal istiqamət almağa başlayır. Əsasən «Hər yerdən və hər şeydən» (1779) adlı məqalələr məcmuəsində və başqa əsərlərində, əsasən qnoseoloji məsələlərdə özünü materialist kimi qələmə verir; sərişta və təcrübəni hər hansı bir biliyin vahid mənbəyi hesab edir, materiyanı isə onun fəaliyyəti və inkişafı ilə əlaqədə verib idrakı və düşünmə tərzini də ona birləşdirərək daim hərəkətdə olan subyekt kimi şərh edirdi. O bu fikirlərini həm də bir xobbi kimi məşğul olduğu rəssamlığa da şamil etdmişdir. Bu Beşeneyinin böyük maarifçilik əhəmiyyətinə malik «Filosof» adlı komediyasına çəkdiyi o dövr zadəgan cəmiyyətinin illüstrasiyalarında da bir daha sübut edir.

1782-ci ildə həm leyb-qvardiyadan, həm də ölkə kitabxanalarının baş məmuru vəzifəsindən azad olunduqdan sonra Be-

---

[112] Россиянов И.Е. Классицизм и сентиментализм: Венгерская литература. Москва, 2006, стр.78.

[113] Россиянов И.Е. Классицизм и сентиментализм: Венгерская литература. Москва, 2006, стр.72.

şeneyi Vyananı tərk etmiş və Macarıstanın ən ucqar bir kəndinə köçmüşdür. Məhz elə bu zaman ölkədəki mədəni-siyasi dəyişikliklərlə əlaqədar onun yaradıcılığında bir növ durğunluq prosesi başlayır (1790-cı ildə II İosif ölür, Fransada baş verən hadisələr hakim dairələri təşvişə salır). Beşeneyi qorxulu fikirlərin yayıcısı kimi güc strukturları və senzura tərəfindən güdülür. Ona görə də onun bu dövrdə yazdığı bir çox əsərlər çap olunmur. Nəhayət, bu təqiblərdən yorulan Beşeneyi 1804-cü ildən heç bir əsər yazmır.

Macar Maarifçiliyi üçün siyasi izləmələrin tüğyan etdiyi çətin bir dövrdə də Beşeneyi öz ənənələrinə sadiq qalmışdır. Onun böyük fəlsəfi poeması olan «Təbiət aləmi» (1799) əsəri senzurada «din - ancaq kasıbların sakitləşdirici illüziyasıdır»[114] kəlmələrinə görə heyrət doğurmuşdur. Sonuncu olaraq yazdığı «Tarimenin səyahəti» (1804)sosial-utopik romanı və maarifçi fəlsəfi əsəri olan «İdrakın axtarışı» (1804) əsərlərində də dini, kilsəni, feodal cəmiyyətinin mənəviyyatını tənqid edərək özünün materialist monizm tərəfdarı olduğunu bildirmişdir və dövr üçün çox cürətli bir addım ataraq onu dəfn edən zaman heç bir kilsə mərasimindən istifadə etməməyi vəsiyyət etmişdir.

Feodalizmdən kapitalizmə keçid dövrünün tələbləri (XIX əsrin 18-40-cı illəri), Böyük Fransız inqilabı, kəndli çaxnaşmaları və Habsburq imperiyasının əzabkeş xalqlarının milli hərəkatının oyanışı Avstriya və macar hakim dairələrini II İosifin islahatları ilə pərakəndə düşmüş sinfi birlikləri bərpa etməyə məcbur etmişdir.

Macar Maarifçiliyinin digər görkəmli nümayəndəsi, bu məfkurə cərəyanının ideoloqu olan Kazinski Frensin (1759-1831) yaradıcılığı da elə məhz bu dövrə təsadüf edir. O, varlı zadəganan ailəsində doğulmuş və hərtərəfli təhsil almışdır. Ölkədə ilk ədəbi-ictimai jurnallar olan «Macar muzeyi» və «Orfey» jurnallarının təsisçisi və redaktoru, Helvetsi, Russo, Volter və digər azadfikirli mütəfəkkirlərin əsərlərinin təbliğatçısı olmuşdur. Kazinskinin siyasi radikalizmi onu feodalizm və Habsburq hakimiyyətinə son qoymaq istəyən «macar yakobinçiləri» ilə bağlamışdır. 1794-cü ildə o, dövlət əleyhinə çıxışlarına görə ömürlük həbs cəzasına məhkum olunmuş, altı illik katorqa həyatından sonra əhv edilmiş və Macarıstanın ədəbi həyatının paytaxtı olan Seymxalda yaşamışdır. 1811-ci ildən etibarən çox təsirlərə məruz qalmış macar dilinin yeniləşdirilməsinə doğru istiqamətlənmiş ədəbi və estetik hərəkata başlamışdır. Bu mübarizədə məqsəd tək macar dilinin lüğət tərkibindəki dəyişikliklərin deyil (Kazinski bir çox neoloqizmlərin müəllifi idi), eyni zamanda fəlsəfi və siyasi nəzəriyyə anlayışlarının da gündəmə gətirilməsi ilə feodal mühafizəkarlığına əks ola biləcək yeni fikirlərin formalaşdırılmasının aydın siyasi çalara malik olduğunu özündə əks etdirməsindən ibarət idi.. Öz əleyhdarlarını Kazinski «Tikanlar və güllər» (1811) adlı epiqramlar toplusunda aydın surətdə tənqid etmiş, öz əməyinin uzun illərdən bəri nəticəsini isə «Bizim və digər xalqların ortologiyası və neologiyası» (1819) əsərində şərh etmişdir. Kazinski və tərəfdarlarının uğurlu islahatcı fəaliyyəti sosial fikirlərin yayılmasında əsas rol oynayan dil və bədii ədəbiyyatın inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Kazinçinin fikrinə görə milli ədəbiyyat ən yaxşı xarici nümunələr əsasında inkişaf etməlidir. Onun Molyerin, Şekspirin, Hötenin, Şillerin, Lessinqin əsərlərinin və fikirlərinin macar dilinə tərcümələri və ilk olaraq 1790-cı ildə macar peşəkar teatrının yaradıcısı və bu teatrın repertuarlarının təşkilatçısı kimi fəaliyyəti də elə bu məqsədə xidmət edirdi. Maarifçi, filosof və yazıçı olan Kazinçinin poetik yaradıcılığı onun sonet, epiqramm və epistol formalarından necə ustalıqla istifadə etdiyinin sübutudur. Ancaq ona böyük ədəbi şöhrəti iki xatirə kitabı olan «Mənim həyat xatirələrim» (1828) və ölümündən sonra çap olunmuş «Mənim məhbus gündəliyim» (1833) əsərləri gətirdi.

Nəhayət, Fransada olduğu kimi Macarıstanda da azadfikirli mütəfəkkirlərin mülahizələri və fikirləri özünü doğruldaraq, burada 1848 - 49-cu illər burjua inqilabına səbəb oldu. 15 mart 1848-ci ildə Macarıstanda fəhlə, sənətkar və inqilabi demokratizmin başqa nümayəndələri, inqilabçı Ş.Petyöfi və P.Vaşvari olmaqla Peştanın burjua elementləri üsyan qaldırdılar. Hakimiyyət senzuranı ləğv edərək milli qvardiya yaradan müxtəlif demokratik dərnək və ictimai xilas komitəsi klublarının savadlı kadrlarının əlinə keçdi.

Zadəgan, sənayeçi, tacir və sənətkarlardan başqa kəndlilər də seçim və seçki hüququ qazandılar. Ancaq Macarıstanın qeyri-macar əhalisinə azadlıq hüququnun verilməməsi Habs-

[114] Россиянов И.Е. Классицизм и сентиментализм: Венгерская литература. Москва, 2006, стр.107

burq hakimiyyətinin onlardan yeni hökumətə qarşı istifadə etməsinə şərait yaratdı. Habsburq qoşunlarının Macarıstanın müxtəlif yerlərində daim məğlubiyyətə uğraması axırda bu qurumu çar Rusiyasına müraciət etməyə məcbur etdi və 13 avqust 1849-cu ildə Macar ordusu sərkərdə Hergeyin satqınlığı nəticəsində Bilaqo qalasında çar Rusiyası qoşunları tərəfindən darmadağın olundu.

1849 - 49-cu illər inqilabının məğlubiyyəti klerikal ideologiyanın hökmran mövqe tutmasına əsas verdi. İnqilabi-demokratik meyllər idealizmin təsiri altında sıxışdırılmağa başladı. 50-ci illərdə populyar olan Hegelçilik 60-cı illərdə Klerikal ideologiya ilə mübarizədə müsbət rol oynamış (A.Pulski, D.Piker) pozivitizmlə əvəzləndi. Vulqar materializm ideyalarını bu illərdə F.Mentoviç digər yalançı fəlsəfələri tənqid etməklə inkişaf etdirmişdir. Subyektiv-idealist cəbhədən isə pozivitizmi Ş.Braşşai tənqid etmişdir.

70-ci illərdən etibarən Macarıstanda marksizm ideyaları da yayılmağa başladı və burada onun ilk təbliğatçısı 1871-ci il Paris Kommunasının iştirakçısı, macar fəhlə hərəkatının nümayəndəsi L.Frankel oldu. 20-ci əsrin əvvəllərində marksizm ideyaları burjua radikalları tərəfindən müəyyən dərəcədə istifadə olunurdu.

Bir sıra məğlubiyyətlərə baxmayaraq, Qərb və yeni milli təfəkkür tərzinin nümayəndələrinin fikirləri və ictimai-siyasi görüşləri maarifçi şair Pal Anyöş, maarifçi filosof, yazıçı Qabor Dayka, Yojef Karman və s. belə mütəfəkkirlər tərəfindən qorunub inkişaf etdirilərək geniş vüsət alaraq Macarıstanın ictimai-siyasi və mədəni həyatında böyük dəyişikliklər etmiş, 1918-ci il Macar Burjua Demokratik inqilabının əsasını qoymuşdur

Xorvatiyada, xüsusən də Sloveniyada (keçmiş Yuqoslaviyada) Maarifçilik fikrinin inkişafında burada XVI əsr islahatlarının böyük rolu olmuşdur. Dövlətdə aparılan bu islahatlar zamanı ana dilində tədris proqramı ilə şəhərlərdə və kəndlərdə məktəblərin sayı xeyli surətdə artmışdır. Ancaq əks islahatlar nəticəsində Xorvatiya və Sloveniyada Maarifçilik məfkurəsinin yayılması XVIII əsrlərdə protestantları sıxışdırmağa çalışan iezuitlərin təsiri altında olmuşdur. Onların diqqəti əsasən orta və yüksək təbəqələrin övladlarının təhsil aldığı orta və ali statuslu məktəblərin üzərində idi. XVI əsrin axırı, XVII əsrin əvvəllərində iezuitlər tərəfindən burada daha sonralar ali məktəb və daha

sonra Akademiyaya çevrilən Lyublyan, Celovce, Zaqreb, Qovrica və Triest gimnaziyaları açıldı.

Avropa Maarifçilik fikirlərinin Yuqoslav xalqlarına təsiri əsasən XVIII əsrin axırları və XIX əsrin əvvəllərində burada kapitalist münasibətlərinin yaranması ilə yayılmağa başladı.

Yuqoslav xalqları Maarifçiliyinin ən görkəmli nümayəndəsi ingilis Maarifçiliyinin təsiri altında olan serb rassionalist filosofu D.Obradoviç idi. Maarifçilik məfkurəsinin bu ərazilərdə yayılmasında sloven maarifçi şairi V.Vodnikin həyat və yaradıcılığı da böyük rol oynamışdır. Xorvat maarifçi yazıçısı M.A.Relkoviç isə Avropa maarifçilik ənənələrini geniş xalq kütlələrinə çatdıran ilk sloven qəzetinin təsisçisi olmuşdur.

Məhz bu maarifçilərin yüksək dairələrdə apardığı islahatlardan sonra təbiətşünaslığı və digər dünyəvi elmləri tədris edən məktəblər açılmağa başladı. Serbiyada xırda 3 illik məktəblər, Belqradda ölkədə ilk dəfə 4 illik gimnaziya açıldı. 1833-cü ildə onların səyi nəticəsində «İbtidai məktəblərin təşkili haqqında qanun» qəbul olundu və XIX əsrin 40-60-cı illərində onların tədris proqramı Avropa araşdırma sisteminə uyğunlaşdırılaraq üç dəfə dəyişdirildi. Bu maarifçilərin fəaliyyətinin isə ən gözəl bəhrəsi 1838-ci ildə Kraquvacedə yaratdığı litsey (bu litsey sonra Belqrada köçürülmüş, 1863-cü ildə Böyük məktəbə, nəhayət, 1905-ci ildə Universitetə çevrilmişdir), 1846-cı ildə açdığı mühəndislik məktəbi və 1871-ci ildə yaratdıqları müəllimlər hazırlayan xüsusi məktəb olmuşdur.

Çexiyada Maarifçilik məfkurəsinin I mərhələsinin (VIII əsrin 50-70-ci illəri) nümayəndələri Q.Dobner, tarixçi F.M.Pelcl, A.Foyqt, II mərhələsinin (80-90-cı illər) nümayəndələri və L.Dobrovski və A.Kamandanidir. Ümumiyyətlə çex maarifçiliyi öz məlum azadfikirlilik ideyalarına baxmayaraq burjua-demokratik mərhələyə çata bilmədi.

İspan Maarifçiliyi indiyə qədər fəlsəfi və tarixi ədəbiyyatda az tədqiq olunmuş çətin mədəni kompleksdir. İspaniyada Maarifçiliyin yayılmasını böyük İspan maarifçiləri B.X.Feyxoo və Q.M.Xovelyanosun yaradıcılığının təhlilindən öyrənmək olar. Bir şeyi də unutmaq olmaz ki, ispan maarifçilik fikri, Qızıl Əsrin humanist ənənələri kimi ispan xalqının milli özünüdərk fikrinin formalaşmasında və «1898-ci ilin kəşfi»[115] adlandırılan

[115] Волосюк О.Б. Проблемы испанской истории. Москва, 1984, стр.82

M.X. de Lara kimi bir sıra XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəlləri ispan ictimai fikir xadimləri nəslinin meydana gəlməsində böyük rol oynamışdır.

İspaniyada Maarifçiliyin inkişafı 1700-ci ildə fransız Burbon dinastiyasının ispan taxtına çıxmasından sonra Fransa ilə mədəni əlaqələrini genişlənməsi ilə bağlıdır. Uzun müddət rus, ingilis və belorus tarixşünaslığı və fəlsəfə tarixi elmləri bu problemi həll etsələr də, XVIII əsr ispan maarifçiliyinin fəlsəfi özünəməxsusluğu bu gün də yaranışının müxtəlif istiqamətli olması və bu məsələnin öz həllini tapmaması baxımından aktual elmi problem olaraq qalır.

İspaniyada Maarifçilik fransız fiziokrat və ensiklopediyaçılarının ideyalarının təsiri altında inkişaf etmişdir. XVIII əsr ispan maarifçiləri orta əsr sxolastikasını və dini təriqətini tənqid etmiş, təcrübi biliklərin və maarifçi estetikanın öyrənilməsinin vacibliyini açıqlamışlar (B.Feyxoo). Həmçinin filosoflar A.Eksimeno-i-Pixades, Xuan Andres, A.Avendano və X.B.Berri tərəfindən Qassendinin atomizm prinsipləri müdafiə olunmuş, P.Kampomanes və b. tərəfindən fiziokratların elmi inkişaf etdirilmişdir.

Bundan başqa, İspaniyada maarifçiliyin yaranmasını həm də dəyişikliklər dövrü ilə bağlayırlar. İspaniyanın intellektual elitasını Avropa «yeni fəlsəfəsi»nə yönəldən mahiyyət stimulu «Vətənin şöhrətini qaldırmaq» məqsədini güdürdü. Məhz onun üçünü də İslahat və Maarifçilik anlayışları ispan maarifçiləri üçün sinonim idilər. Rasionalizm, tənqid və sərişta onlar üçün ölkəni idrak və Təbii Qanun əsasında dəyişdirməyin ən güclü silahı idi.

İspan maarifçiləri Düşüncə və Yanlışlıq anlayışlarını İspaniyanın iqtisadi geriliyi ilə əlaqələndirir, imperiyanın xarici siyasi zəifliyinin isə onun dağılması demək olduğunu sübuta yetirmək istəyirdilər. Maarifçilik isə - onların təsəvvüründə - ağlın səhv düşüncə tərzindən qurtuluşu, ictimai xeyir və millətin bəhrələnməsi naminə aparılan islahat, ən əsası praktiki fəaliyyət kimi başa düşülürdü.

İspaniyada Maarifçiliyin xronoloji çərçivəsi XVIII əsrin 70-80-ci illərini əhatə edir. Bu, İspaniyanın tarixi inkişaf yolunda iki problemin paralel inkişafı ilə əlaqədar İspan maarifçiləri arasında böyük əks-sədaya səbəb olmuşdur. Burada söhbət Monteskyenin 1772-ci ildə yazdığı «78 İran məktubu» əsərinin

açıqlanması zamanı N.Mason de Movilin «Metodik Ensiklopediya»da çap etdirdiyi «İspaniya» adlı məqaləsindəki maarifçi filosof X.Kadalso-i-Vaskesa və onun həmkarı A.Kanmani-i-Montpalaunun (1742-1813) mübahisəsindən gedir.

İspaniyada XVIII əsrin 60-cı illərinin əvvəllərində Maarifçilik fikirlərinin inkişafı ispan maarifçisinin «hombre ilustrado»[116] (III Karlın ulu hakimiyyəti illərində cəmiyyətin kapitalist inkişaf yoluna qədəm qoyması uğrunda ingilis və fransız maarifçi mütəfəkkirlərinin maarifçilik ideyaları ilə mübarizə aparan ispan ziyalılarının və siyasətçilərinin tarixi ədəbiyyatda adı) tipini yaratdı. XVIII əsrin 70-80-ci illərində isə burada Maarifçilik hərəkatını sosial və mədəni hərəkat kimi qiymətləndirmək olar. Heç şübhəsiz ki, burada söhbət təhsil və dövlət xidməti üçün yolu açıq olan cəmiyyətin azsaylı üzvlərindən – mədəni elitanın nümayəndələrindən gedir.

XVIII əsrin 70-80-ci illərinin elmi mübahisələrin iştirakçıları III Karlın «marrifçi hakimiyyətinin» əvvəlində fəaliyyətə başlamış maariflənmiş ispan nəslinin nümayəndələri Kodalso (1741 - 1782), Kapmanı (1742 - 1813), Pons (1725 - 1784), Forner (1756 - 1797), Kavanilyas (1745 - 1804) və X.Sempere (1754 - 1830) idilər. Bu maarifçiləri təhsil, tərbiyə, peşəkar və ictimai fəaliyyətlərinin ümumiliyi birləşdirirdi. Avropa və İspaniyanın universitet və kolleclərində aldıqları humanitar təhsil onların Avropa və İspan maarifçi fikrinin nailiyyətlərini tez dərk etmələrinin təməli oldu. Avropa maarifçiləri kimi ispan maarifçiləri də o qənaətdə idilər ki, fəal axtarış yolu ilə dünyanı aktiv surətdə dərketmə, nüfuz və öncül fikirlərdən kənar sərbəst düşünmə, insanın ictimai varlığı ilə bağlı ənənəvi səhv düşüncənin kəskin tənqidi maarifçilrin fikrinə görə bizi əhatə edən gerçəkliyin praktiki təbiəti ilə müntənasib olmalıdır. A.Kapmani tanınmış dövlət xadimi P.Qlavidenin işçisi olmuş və Estremadurda boşaldılmış torpaqların müstəmləkələşdirilməsi işi ilə məşğul olmuşdur. X.Kadalso, A.Pons, X.Sempere isə vətənə xidmətdə ictimai və vətənpərvər missiya kimi ədəbi fəaliyyətə üstünlük verərək öz fəaliyyətlərini üstün saymışdılar.

İspaniyada maarifçi mütləqiyyətin islahatçı layihələrinin istiqaməti maarifçilərin vətənpərvərlik zəminində səyləri ilə uyğun gəlmiş və islahatlar təcrübəsində maarifçi elitanın birbaşa

[116] Волоск О.В. Проблемы испанской истории. Москва, 1984, стр.108

iştirakının səbəbkarı olmuşdur. Məhz onun üçün də ictimai dəyişikliklər təcrübəsi ilə bağlı maarifçi elitanın ictimai fəaliyyət istiqamətinin vahidliyi İspaniyada Maarifçilik hərəkatının mövcud olması barədə söz açmağa imkan verir. Digər tərəfdən islahatçı layihələrinin həyata keçirilməsi İspan Maarifçiliyi ücün səciyyəvi olan ideoloji praqmatizmin və siyasi tənqidin olmaması səbəblərini müəyyən etdi. Vətənin dirçəlişi tətbiqi məsələ olduğu üçün ispaniyalılar Avropa Maarifçilik ideyalarını məhz bu nöqteyi-nəzərdən qəbul edirdilər. İspan Maarifçiliyinin məlum zəifliklərinə baxmayaraq burada maarifçilər 1808 - 1814-cü illər I İspan inqilabının ideya hazırlığı işinə fəali tövhələr vermişlər.

Qərbi Avropada olduğu kimi, Rusiyada da Maarifçilik burjua inqilabının ideya hazırlığını, antifeodal ideologiyasının xarakter formasını təcəssüm etdirirdi. Rus Maarifçiliyinin xarakter xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, o, Qərbi Avropa və xüsusən də klassik fransız Maarifçiliyi kimi özünün müqayisəli dərəcədə ilkin formasında yaranıb fəaliyyət göstərərək, öz xüsusiyyətlərinə malik olmamışdır. Rus cəmiyyətinin özünəməxsus, «sinkretik» sosial-iqtisadi bazisi onda sinkretik ideya-fəlsəfi konsepsiyaların yaranmasına səbəb olmuşdur. Burada Engelsin «bir ölkədə ki, müasir böyük sənaye ibtidai kəndli icmasına əsaslanır və eyni zamanda sivilizasiyanın bütün mərhələləri təqdim olunursa, həmçinin intellektual yanaşmada despotizmdən ucaldılmış müəyyən dərəcə effektiv Çin səddi ilə əhatələnmişsə, burada ən qeyri-adi və ecazkar ideyaların yaranmasına təəccüblənməyə əsas yoxudr»[117] fikri ilə razılaşmamaq mümkün deyil. XIX əsrin 40-60-cı illəri rus Maarifçiliyində sinkretizm xüsusiyyətləri özünü aydın surətdə göstərir.

Tam inkişaf etmiş rus Maarifçiliyi ingilis, fransız və alman Maarifçiliyindən daha gec, Qərbi Avropada burjua quruluşu və onun ideologiyasının tərəfdarlarına açıq surətdə əks gedən utopik sosialist və kommunistlərin inkişaf etmiş çoxsaylı müxtəlif qruplarının fəaliyyəti dövründə yaranmışdır. Bir faktı da nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, bu utopik sosialistlər və kommunistlər möntəzəm olaraq maarifçiləri də tənqid edirdilər. Bu xüsusiyyət rus Maarifçiliyinə də təsir göstərmiş demokratik və sosialist ideyalarının özünəməxsus surətdə təsnifatında xarakterik forma almışdır. XIX əsrin 40-60-cı illərində Qərbi Avropanın

[117] Маркс К. Енгельс Ф. Соч.изд. 2, т.1 М., 1955-1976, стр.344

təsiri altında formalaşan Rus Maarifçi təfəkkürünə daxili obyektiv şəraitə az və ya çox dərəcədə uyğun olan bəzi postmaarifçi çağırışlar aşılana bilməzdi.

Rusiyada ictimai fikir Qərbi Avropada XVIII əsr fəlsəfəsinin bütün sələflərinin mexanistik metodologiyasına, həmçinin maarifçilik fəlsəfəsinə qarşı duran inkişaf etmiş dialektik fəlsəfi konsepsiyaların fəaliyyəti dövründə formalaşmışdır. Bu xüsusiyyət rus Maarifçiliyi üçün spesifik olaraq onun tarixi inkişaf yolunda dialektik ideyaların XVIII əsr Qərbi Avropa maarifçi konsepsiyalarında olduğundan daha qabarıq surətdə özünü büruzə verməyə bilmədi.

Nəhayət, Qərbi Avropa və rus Maarifçiliyinin bu və ya digər ümumi cəhətlərini tədqiq etdikdən sonra belə bir qənaətə gəlirik ki, rus maarifçiliyinin sinkretik xarakteri belə açıqlanır: demokratik ideyalarla yanaşı onda sosialist ideyaları, antifeodal ideyalarla yanaşı antikapitalist, mexanistik ideyalarla yanaşı isə dialektik və s. ideyalar fəaliyyət göstərmişdir.

Rusiyada Maarifçilik mədəniyyətinin inkişafında mühüm mərhələ XVII əsrin sonundan başlayır. Bu inkişaf mərhələsi XX əsrin əvvəllərinə qədər özünün tam yüksək həddinə çatmışdır. I Pyotrun islahatları Rusiyanı ayağa qaldıraraq onu Avropaya istiqamətləndirdi. Rusiyada maarifçiliyin atası sayılan M.Lomonosovun və N.Radişşevin ictimai-siyasi fikirləri və ənənələri özlərindən sonra gələn maarifçilərin yaradıcılığında tədqiq olunaraq inkişaf etdirilmişdir.

Rus Maarifçiliyinin inkişafında aparıcı yerlərdən birini də XIX əsrin 40-cı illərində özünün bütün dünyagörüşündə, o cümlədən fəlsəfi dünyagörüşündə də tam yetkinlik dövrünü yaşayan V.Q.Belinski tutdu. Bu vaxta qədər onun dünyagörüşünün ayrı-ayrı çalarları, o cümlədən ictimai-siyasi və milli proqramı ilkin maarifçi xarakter daşıyırdı. Onun dünyagörüşü ümumilikdə qeyri-maarifçi (romantik çalarla) və ya maarifçilikdən əvvəlki fəlsəfi formalardan ibarət idi.

Əsl rus Maarifçiliyi rus fikrinin Belinskinin simasında belə bir radikal nəticəyə gəlməsi ilə başladı: «Bizim dövrün bütün ictimai əsasları ciddi surətdə yenidən işlənməlidir»[118]. Belinski sübut edirdi ki, Rusiyanın xilası – sivilizasiyanın, Maarifçiliyin, humanistliyin qələbəsində, xalqın insan ləyaqəti hisslərinin oy-

[118] Белинский Б.Г. Полн.собр.соч. Т.12, М., 1957, стр.13

anmasında, sağlam düşüncəyə və ədalətə uyğun hüquq və qanunların yaranmasında, şəxsiyyətin, mənəviyyatın və mülkiyyətin təminatındadır.

XIX əsrin 30-40-cı illərində rus Maarifçiliyinin ideya-fəlsəfi təkamülü özünün tam fərdi spesifikasına, formasına, dünyagörüşünün anoloji inkişaf formasına görə Belinskinin dünyagörüşünə uyğun olan A.İ.Gertsen, A.P.Oqaryov və M.A.Bakunin də dünyagörüşündə inkişaf edirdi.

Rus Maarifçiliyinin çiçəklənmə dövrü XIX əsrin 60-cı illərinə təsadüf edir (N.Q.Çernışevski, N.A.Dobrolyubov, D.İ.Pisaryev və onların həmfikirlri). XIX əsrin altmışıncı illərinin mütəfəkkirlərinin baxışları daha çox yetkin və Rusiyada Maarifçiliyin klassik formasıdır.

XIX əsrin 40-60-cı illərinin Maarifçiliyi özünün ilkin formasında təcəssümünü Dobrolyubov və Pisaryevin fərdi görüşlərində tapmışdır; Çernışevskinin dünyagörüşü də onda artıq postmaarifçi xüsusiyyətlərin olmasına baxmayaraq «ilkin» maarifçi xarakterə malik idi. Xalqçı sosialist dünyagörüşünün təzahürü onun cəmiyyət haqqında görüşlərində özünü daha çox büruzə verirdi. Postmaarifçi, xalqçı elementlər Çernışevskidə olduğundan daha çox miqdarda Gertsenin dünyagörüşündə (1848-ci il «ruhi kəskinlik»dən sonra) xüsusilə də onun «rus sosializmi»ndə daha çox özünü büruzə verir. Bakunin isə 30-40-cı illər ərəfəsindəki digər rus maarifçilərindəki kimi rus mütəfəkkiri olmasında qalaraq XIX əsr rus maarifçiliyinin elə bir növünü təqdim edirdi ki, orada xalqçılıq, Qərbi Avropa həqiqəti anarxist tipli utopik sosializmin postmaarifçi formasına çevrilir.

XIX əsrin 40-60-cı illəri ərəfəsində yaşamış maarifçilərin heç də hamısı Bakunin, Lavrov, Tkaçov kimi xalqçılığı təmsil edib, 70-ci illərin inqilabi xalqçılıq hərəkatının baş ideoloqları olmamışlar. Nə Gertsen, nə Oqaryov, nə Çernışevski, nə Şelqunov, nə də Antonoviç bu sözün tam mənasında xalqçı olmamışlar və müəyyən dərəcədə öz görüşlərində dünyagörüşünün postmaarifçi tipii ilə əlaqələrini saxlamışdılar.

Hər hansı bir Maarifçilik kimi rus maarifçiliyi də özündən də monolit, həmcins və ümumçağırış nəzəri sistem təqdim etmir. Ancaq eyni zamanda bu heç də fərdi dünyagörüşlərin mexaniki yığımı demək deyildir. Rus Maarifçiliyi özündə həm bütün maarifçilərinin ümumi prinsiplərini, həm də V.Q.Belinski, A.İ.Gertsen, N.Q.Çernışevski, N.A.Dobrolyubov, D.İ.Pisaryev və onların həmfikirlərinə məxsus xüsusi baxışları təcəssüm etdirir.

Antifeodal yönümlülük, təhkimçilik əleyhinə mübarizə hər hansı bir Maarifçilik üçün mühüm şərt olsa da, bu onun əsas fərqləndirici cəhəti deyildir. Onun təhkimçilik əleyhinə mübarizəsi tək köhnə sosial-iqtisadi quruluşu tənqid edib yenisinin təbliğ emtəsilə bitmir. Hər hansı bir maarifçilik kimi rus Maarifçiliyi də hər hansı bir sferanın, yəni ictimai-iqtisadi, sosial-iqtisadi və fəlsəfi fikrin və ya elmin hər hansı bir sahəsinin, ədəbiyyatın və ya incəsənətin axını deyil. Bu – tam milli mədəniyyət fenomenidir. Özünün geniş, ümummədəni xüsusiyyətinə görə rus Maarifçiliyi XVIII əsrin ikinci yarısı və XIX əsrin əvvəlləri antifeodal obyektiv – burjua rus fikri cərəyanından və Maarifçiliklə birgə fəaliyyət göstərən burjua-liberal fikrindən fərqlənir.

Başqa maarifçilər kimi rus maarifçiləri də qarşılarına cəmiyyətin ictimai-siyasi, sosial-iqtisadi, milli və mədəni həyatını antifeodal zəmində dəyişdirməyi məqsəd qoymuşdular. 40-60-cı illər Belinski-Çernışevski əhatəsi öncül mütəfəkkirlərin fərdi fərqlərinə baxmayaraq onlar vahid maarifçi-ümummədəni istiqaməti təşkil edirdilər. Məhz onlar XIX əsrdə orta ərlər əleyhinə və antifeodal başlanğıcla dünya sivilizasiyasının incilərinə və başqa xalqların mədəniyyətinə əsaslanaraq müasir rus mədəniyyətinin inkişafına şərait yaratmışdılar.

Öz mədəni sferasının bir çox cəhətlərinə görə rus maarifçiliyi liberal dünyagörüşü ilə eynidir. Onların ümumi xüsusiyyəti isə Rusiyanı tam avropalaşdırmaq idi.

Daha sonra obyektiv burjua istiqamətli olan, feodalizmlə və təhkimçiliklə mübarizə aparan rus Maarifçiliyi hər hansı bir sinfin, sosial qrupun deyil, ilk növbədə feodalizmdən və təhkimçilikdən əzab çəkən zəhmətkeş kütlənin, xüsusən də onu zadəgan və burjua liberalizmindən ayıran və ən çox əzab çəkən kəndli qrupunun təcəssümü idi. Altmışıncı illər rus maarifçilərini Çernışevski və Dobrolyubovun timsalında bəzən «kəndli, mujik demokratları»[119] adlandırırdılar. Çünki Maarifçilik dövründə Rusiyada əzilən kütlənin çoxunu kəndlilər təşkil edirdilər. Ona görə də bu maarifçilər öz dünyagörüşlərində daha çox kəndlilərin maraqlarına obyektiv olaraq geniş yer verirdilər.

---

[119] Митрошенков О.А. Просвещение русское // Политическое энциклопедия. Т.2, Москва, 1999, стр.19

Fransız Maarifçiliyi kimi rus Maarifçiliyi də burjua ictimai şüurunun idealizə olunmuş forması idi; obyektiv məzmununa görə burjua düşüncə tərzi olsa da, formasına görə ali sinfi və ümumbəşəri xarakterə malik idi. Qərbdəki sələfləri kimi rus maarifçiləri də öz hərəkatlarının yaranma səbəbləri və şərtləri barədə az məlumata malik idilər, ona görə də bəzi hallarda onların məqsədi utopik və illüziya xarakteri daşıyırdı: «agıl hakimiyyəti»ni ümummilli xoşbəxtliyi arzulayarkən onlar burjuaziyanın hakimlik etdiyi başqa quruluşa doğru addımladıqlarını dərk etmirdilər. Bir sıra rus maarifçiləri müəyyən səbəblər üzündən dövlət başçılarına, xalqa, kəndlilərə deyil, «ali siniflərə» müraciəti ayrı-ayrı fərdlərin «günahı» deyil, onların maarifçi dünyagörüşünün «norma»sı hesab edirdilər. Ancaq ümumilikdə maarifçilər hər hansı bir sinfin maraqlarını deyil, ümumbəşəri maraqları təmsil etməli idilər.

Qərbi Avropa maarifçi cərəyanlarından fərqli olaraq rus Maarifçiliyi daha çox demokratikliyi ilə xarakterizə olunurdu. Çünki maarifçilik ideyalarının əsas istiqamətləri burada raznoçinlər tərəfindən idarə olunurdu və digər raznoçin olmayan nümayəndələr onların bu fikirləri ilə bölüşürdülər. XIX əsrin 40-60-cı illəri rus Maarifçiliyi üçün artıq «aristokratizm» və «elitarlıq» xüsusiyyətləri də xarakterik deyildi. Fransız və digər Avropa maarifçilərinin yaradıcılığında bu xüsusiyyətlər cəmiyyətin təhsilsiz və aşağı mədəniyyət səviyyəsinə malik kütlələrinə qarşı geniş planda qoyulduğu halda, buna rus maarifçilərinin yaradıcılığında az rast gəlinirdi.

Rus Maarifçiliyi rus etnosunun millətə çevrilmə prosesi və müasir böyük rus millətinin formalaşması ilə paralel surətdə yaranmışdır. Rus maarifçiləri öz xalqının yeni milli özünüdərkinin baş istiqamətverici qüvvəsi idi. Onlar Rusiyanı hərtərəfli surətdə avropalaşdırmağa çalışaraq rus xalqını antifeodal, orta əsr əleyhinə və həmçinin, ümumbəşəri həmrəylik tətbiq edən «həqiqi vətənpərvərlik», «milli ideya» ruhunda tərbiyə edirdilər.

Belinski yazırdı: «İnsaniyyət ideyası millətlərarası münasibətlərin əsasını təşkil etməlidir. İnsaniyyətin birliyi böyük milli fərdilik ideyasını daha böyük insaniyyət ideyasına təslim etməkdən ibarətdir. Artıq xalqlar dərk etməyə başlayır ki, onlar- insaniyyət adlanan böyük bir ailənin üzvləridirlər və öz millətinin mənəvi var-dövlətini bir-biriləri ilə qardaş kimi bölməsi prosesi başlayır. Bir xalqın uğuru tez bir surətdə o biri xalqlar tərəfindən mənimsənilir və hər xalq özünə o biri xalqdan öz millətinin irəliləyişi üçün lazım olanı götürərək digər xalqa öz tarixi həyatının xüsusi mülkiyyəti olan və digərlərinin həyatını yaxşılığa doğru dəyişəcək bir şeyi verir. İndi ancaq zəif və müəyyən fiziki dəyişkənliklərə məruz qalmış ağıl sahibləri fikirləşə bilər ki, insaniyyətin uğurları milli uğurlar üçün ziyanlıdır və milliliyi qorumaq üçün «Çin səddi» çəkmək lazımdır».[120] Öz növbəsində N.Q.Çernışevski də təsdiq edirdi ki, «Ümumbəşəri maraq ayrılıqda götürülmüş bir millətin xeyrindən üstündür»[121].

Bir cox müasir rus müəllifləri Belinski və Çernışevskinin tərəfdarları olan mütəfəkkirləri heç bir ciddi sübut olmadan məhz bu xüsusiyyətlərinə görə sanki milli kökdən ayrılmış kimi qələmə verirlər. XIX əsrin 40-60-cı illərinin rus Maarifçiliyi – müasir böyük rus millətinin təmərküzləşməsi dövrüdür. Eyni zamanda bu, rus xalqının şüurunda orta əsrçiliklə mübarizə və yenilik məktəbidir. Məhz bu səbəbdən, maarifçilər yeni milli şüur tərbiyə etmək baxımından milli məsələnin heç bir mahiyyət daşımadağını söyləyən «xalqcılardan» fərqlənirlər.

Mədəni, ictimai və fəlsəfi fikrin böyük cərəyanı olan rus Maarifçiliyi Qərbi Avropa Maarifçiliyi kimi müəyyən dərəcədə sırf mədəni və passiv inkişaf xarakteri daşımırdı. Maarifçilik – fəal siyasi hərəkat idi. Öz Qərbi Avropa sələfləri kimi rus maarifçilərinin siyasi fəallığı da Maarifçiliyin inqilabi- demokratik istiqamətinin sərhədlərinə nəzarətdə özünü çox parlaq surətdə biruzə vermişdir.

Rus Maarifçiliyində inqilabi-demokratik cərəyanın ilk təməlini V.Q.Belinski qoymuşdur. Ömrünün birinci hissəsində, yəni XİX əsrin 40-cı illərində o, dünyagörüşündə nəzəridən çox psixoloji təməl salmış «inkar ideyası»nı öyrənmişdir. Belinsinkinin 40-cı illərdəki inqilabi-demokratik görüşlərinin nəzəri əsasını maarifçilik fəlsəfəsinin prinsipləri təşkil etmişdir. Ömrünün son illərində Belinski dinc yolla yayılması mümkün olan islahatları, zor tətbiq etmədən maarifçiliyin yayılmasının mümkünlüyünü inkar etmirdi. Vaxtaşırı bəzən o deyirdi ki, ««axmaq adamları» zor gücünə xoşbəxtlik yoluna gətirmək lazımdır və bu yolda minlərlə insanın qanı tökülərsə belə, bu, milyonların al-

[120] Белинский В.Г. Полн.собр. соч. т.10, Москва,1957, стр.45

[121] Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. т.7. Москва, 1948, стр281

çaldılması və əzablarına son qoyulması ilə müqayisə olunmazdır...»[122].

Sovet dövründə, xüsusilə də XX əsrin 40-50-ci illəri ədəbiyyatında A.İ.Gertsenin praktiki fəaliyyətin «liberal» metodları N.Q.Çernışevskinin inqilabi demokratizminə qarşı qoyulurdu. Ancaq Gertsen və Çernışevski arasında bu baxımdan qarşıdurmaya qədər böyüyəcək bir elə də böyük fərq yox idi. A.İ.Gertsen praktiki fəaliyyətin metodologiyasını belə sözlərlə formullaşdırırdı: «... Biz Rusiyanın hal-hazırkı dövlət formalarının heç nəyə yarada bilmədiyini əminliklə qeyd edən insanlarıq və insaniyyətin inkişafının sülh yolunu qanlı inkişaf yolundan üstün tuturuq; ancaq bununla birgə qəlbən ən güclü və görünməmiş inkişaf – Nikolay status kvo-sunun durğunluğunun məhvini istəyirik»[123]. Gertsen yazırdı: «Ancaq baltaya, bu axırıncı nəticəyə sarılmaq lazımdır. Daha biz baltasız həll oluna biləcək bircə ümid belə qalana qədər çağıran deyilik ! »[124]. Təhkimçilik hüququnun ləğvi dövründə Gertsen hələ «balta ilə» şüarını qəbul etməyə hazır deyildi. Ancaq o zaman Rusiyada bu şüarlar səslənir («Süpürgələrə qışqırıb haray salmaq yaraşır, baltalara yox»[125]) və bu sübut edirdi ki, o, inqilabi çevrilişlər tərəfdarları ilə ancaq «vasitələr», «hərəkət obrazında»[126] bu «ideya»nı bölüşürdü.

Çernışevskinin mövqeyi prinsipial olaraq Gertsenin mövqeyindən fərqlənirdi, lakin 50-ci illərin sonuna yaxın o da artıq «süpürgələrlə» kifayətlənmirdi. XVIII əsrin radikal fransız maa-

[122] Белинский В.Г. Полн.собр. соч. т.1-13, Москва,1953-1959, том 12, стр.71

[123] Муминова М.Т. Постоновка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии Французского просвещения. М., 1992, (ден. В ИНИОН), стр.21-22.

[124] Муминова М.Т. Постоновка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии Французского просвещения. М., 1992, (ден. В ИНИОН), стр.21-22.

[125] Муминова М.Т. Постоновка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии Французского просвещения. М., 1992, (ден. В ИНИОН), стр.21-22.

[126] Муминова М.Т. Постоновка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии Французского просвещения. М., 1992, (ден. В ИНИОН), стр.21-22.

rifçiləri kimi (despotizmin məğlubiyyəti üçün ancaq inqilabi vasitələrin hüquqi status daşıdığını iddia edən) Çernışevski də bu dövrdə mütəşəkkil inqilabi çıxışlar etmək qərarına gəlmişdi. Çernışevski və onun tərəfdarları artıq qüvvədə olan qanunların əksinə olaraq inqilabi hərəkatın labüdlüyünü təsdiq etməyə hazır idilər. Bu zaman 60-cı illər rus mütəfəkkirlərinin «başçısı» Gertsen birmənalı surətdə qanlı münaqişələrdən uzaq olmağı məsləhət görürdü.

Ümumiyyətlə, Belinskinin, Gertsenin, Çernıeşevskinin, Dobrolyubovun, Pisaryevin və onların həmfikirlərinin inqilabi demokratizmi başqa cərəyanların inqilabi demokratizmindən fərqlənirdi (inqilabçı demokratlar dedikdə, burada «təmiz» burjua, inqilabçı, xalqçı və s. qruplar nəzərdə tutulur) – bu maarifçi dünyagörüşü çərçivəsində və praktik-siyasi fəaliyyətin inqilabi demokratizmidir. Belinski-Çernışevski əhatəsi mütəfəkkirlərinin inqilabçı demokrat səriştəsi onların maarifçi, daha dəqiq inqilabi - maarifçi xarakteristikasına əsla təsir göstərmir. Onlardan heç biri inqilabi demokratizmə təsadüfən gəlməmiş və onların inqilabi-demokratik cəbhəyə keçməsi heç də bu mütəfəkkirlərin maarifçi dünyagörüşü çərçivəsindən çıxması demək deyildi. Bu maarifçi məqsədlərini həyata keçirmək üçün onların inqilabi-demokratik strateji metodları cəbhəsindən çıxış etmələri idi. Rus maarifçilərinin inqilabi demokratizmi onların köhnə hakimiyyəti, o cümlədən real fəaliyyət göstərən feodal-təhkimçi qanunlarını ən radikal yolla, hətta zor vasitəsilə və mütəşəkkil kəndli üsyanları ilə yıxmağa çalışmalarında özünü biruzə verirdi.

Belinski–Çernışevski ətrafı rus inqilabçı demokratları – inqilabı «necə etməyi» öyrədən nəzəri xadimlərin və mütəfəkkirlərin nümunəvi timsalı idilər. Bir faktı da nəzərdən qacırmaq olmaz ki, onlar hələ Rusiyada kütləvi inqilabi hərəkat başlamamışdan qabaq fəaliyyət göstərirdilər.

Rus maarifçilərinin inqilabi demokratizmi – siyasi tərəflərin strategiyasının və mübarizə taktikasının sadəcə ifadəsi deyildi. Bu onların fəlsəfə də daxil olmaqla bütün dünyagörüşlərinin ən vacib aspektlərindən biri idi. Bu dövr mütəfəkkirlərinin praktiki-siyasi idealları və inqilabi-demokratik metodları həlledici dərəcədə onların dünyagörüşünü və fəlsəfəsini müəyyən edirdi.

İlkin rus Maarifçiliyinin çiçəklənməsi dövrü isə N.İ.Novikovun, D.İ.Fonvizinin, A.Y.Polenovun, Y.P.Kozelskinin, Ş.E.Desniçki və başqalarının əsərlərinin yarandığı 1760-80-ci illərə təsadüf edir. İlk rus maarifçiləri «maariflənmiş monarx»a, təbii hüquqa əsaslanmış ədalətli qanunlara, təhsil və düzgün tərbiyə nəticəsində mənəviyyatın düzəlməsinə ümid bəsləyirdilər. Onlar milli özünüdərk, şəxsiyyətin ləyaqəti, vətənpərvərliyinin oyanması uğrunda mübarizə edirdilər. Novikovun satirik jurnallarında və Fonvizinin komediyalarında mülkədar «daşürəkliliyi», qabalığı və əxlaqının sərtliyi təhkimçilik münasibətlərinin təsirinin nəticəsi kimi müzakirə olunurdu. XVIII əsr rus maarifçisinin idealı – öz kəndlilərinə qarşı çox diqqətli olan humanist, təhsilli bir zadəgan idi («Nedorosl» jurnalındakı Strodum və Pravdin kimi). Novikovun pedaqoji yaradıcılığında pedaqogikanın şəxsiyyətin dövlətə tabe olması ideyasına əksinə olaraq birinci yerdə insan, onun şəxsiyyəti və xoşbəxtliyi dururdu.

Maarifçilik ideyalarının yayılması Rusiya hökümətinin və kilsənin əks təsiri ilə üzləşməyə başladı. Bir çox Qərb maarifçiləri ilə aramsız yazışmalar aparan və onlar arasında «taxtda oturan ağıl» kimi şöhrət tapmış II Yekaterina isə rus maarifçiləri ilə mübarizəni repressiya yolu və dövri nəşriyyat vasitəsilə aparırdı. Beləliklə də, 1769-cu ildə Aniçkovun «Dinin yaranması haqqında» dissertasiyası senzura qadağalarına rast gəldi, 1788-ci ildə Fonvizinə təşkil etdiyi jurnalın buraxılışına qadağa qoyuldu. 1792-ci ildə Novikova kitab çapı ilə məşğul olmaq yasaq olunaraq qaladakı həbsxanaya slındı. Volterin əsərlərini çap etdirmək istəyən İ.A.Krılov və İ.A.Raxmaninov da 1793-cü ildə öz çapçılıq fəaliyyətini dayandırmağa məcbur oldular. Rusiyada Maarifçilik fikrinin düşdüyü çətin vəziyyətdən çıxış yolunu A.N.Radişşev tapdı. O, Maarifçiliyin xeyirxah gücünə guya müsbət təsir göstərən «maariflənmiş monarx» nəzəriyyəsini təkzib edərək, təkhakimiyyətliyə qarşı xalq inqilabı fikrini irəli sürdü. Onun «Peterburqdan Moskvaya səyahət» (1790) əsəri XVIII əsr rus Maarifçiliyinin zirvəsi, özü isə rus Maarifçiliyində inqilabi istiqamətin başlanğıcını qoyanlardan oldu.

XIX əsrin əvvəlləri rus maalifçilik ideoloqu V.V.Popuqayev, İ.P.Panin, A.P.Kuniçin və başqalarının timsalında burjua məzmunu ilə daha çox zənginləşərək siyasi və nəzəri münasibətlərdə öz sərbəstliyini qoruyub saxladı.

Maarifçilik ideyalarını həyata keçirmyə ilk səy dekabristlər hərəkatı ilə başlandı. Bu hərəkatı hazırlayan (P.L.Pestel, K.F.Rıleyev, V.K.Klyüxelberker və b.) mütəfəkkirlərin fəaliyyəti və ədəbi yaradıcılığı vətəndaş xidməti ideyalarını nümayiş etdirir, bəşəri azadlığın və şüurlu cəmiyyət ideallarının həyata keçirilməsini tənzimləyirdilər.

Dekabristlər dövründən sonrakı ictimai fikrin oyanması öz mahiyyəti etibarı ilə bədii ədəbiyyatda, xüsusilə də A.S.Puşkinin yaradıcılığında özünü göstərməyə başladı. Maarifçilik ideyalarının inkişafına N.V.Stankeviçin, N.A.Polevoyun və N.İ.Nadejdinin əsərləri də yaxından kömək etmişdir. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, 40-cı illərdə Belinskinin ədəbi-tənqidi çıxışları A.İ.Gertsenin fəlsəfi əsərləri və bədii yaradıcılığı nəticəsində rus maarifçiliyində petraşevçilərin fəaliyyəti yeni, keyfiyyətli mərhələyə qədəm qoydu. Maarifçilik ideyalarının güclü təsiri ədəbiyyat və incəsənətdə güclü surətdə əks olunurdu («təbii məktəb», M.E.Saltıkov – Şedrin). Bu dövr maarifçiliyinin zirvəsi Belinskinin Qoqola məktublarıdır (1847). Mövcud rejimin köhnəlmiş strukturu sosial dəyişikliklərin labüdlüyünü sübut etdiyindən xalqın xeyrinə ictimai «fəaliyyət» konsepsiyasını müdafiə edən 40-cı illərin rus maarifçiləri Qərbi Avropa elminə və həqiqətlərinə müraciət etdilər. Qərb Maarifçi siyasətini üstün tutan daha çox radikal maarifçilər Qərbi Avropada inkişaf edən kapitalizmin mühüm ziddiyyətlərini də görür və bu neqativ hallara qarşı da öz fikirlərini bildirirdilər.

Hələ Radişevin dövründən XIX əsrin ortalarına qədər rus maarifçiliyinin daxilində olan müxtəliflik daha kəskin forma almağa başladı. Rus Maarifçiliyinin iki istiqaməti formalaşdı: liberal-islahatçı və inqilabi-demokratik. Birinci istiqamətin nümayəndələri olan K.D.Kavelin, B.N.Çiçerin və başqaları xalq kütlələrinin ictimai-siyasi dəyişikliklərə cəlb olunmasının əleyhinə çıxış edirdilər. İnqilabi - demokratik istiqamətin nümayəndələri olan N.Q.Çernışevski, N.A.Dobrolyubov, Gertsen, N.P.Oqaryov və başqaları isə əksinə, məsələnin həllini xalqın inqilabi maraqlarının oyanmasında görürdülər. Ancaq antifeodal məqsədlərin ümumiliyi aralarında olan nəzəri müxtəlifliyə baxmayaraq 1860-cı ilin əvvəllərinə qədər bir çox məsələlərdə bu cərəyanların birgə iştirakına imkan verirdi. 1859 - 1861-ci illərin inqilabi vəziyyəti və 1861-ci il kəndli islahatları (təhkimçilik hüququnun ləğvi) bu cərəyanlar arasında sırf ayrıseçkiliyə və

qarşıdurmaya səbəb oldu: maarifçilərin radikal istiqaməti açıq surətdə demokratik və sosialist proqramını dəstəkləyərək, qəti surətdə soyulmuş kəndlilərin müdafiəsinə qalxdı. Onların bir qismi kəndli hərəkatından qorxub və müəyyən dərəcədə çar islahatı ilə razılaşaraq liberal cərəyanı təşkil etdilər. Maarifçilərin bir hissəsi isə açıq surətdə mühafizəkarların tərəfinə keçdi (M.N.Katkov). 1860-cı ildə rus maarifçiliyinin bir çox pərakəndə cərəyanları təhkimçiliyin nəticələri barədə onlara qarşı hələ birgə çıxış edirdilər. Bunların bir istiqaməti M.B.Saltıkov-Şedrin və D.İ.Pisaryev, digər istiqaməti isə İ.S.Turgenev və F.P.Yelenyev (Skaldin) idi. Rusiyanı kapitalizm yoluna istiqamətləndirən 1861-ci il islahatlarından sonra rus Maarifçiliyinin əsas məsələləri sona catdı və bir spesifik cərəyan kimi öz fəaliyyətini dayandırdı. Zəhmətkeş kəndlilərin maraqlarını ifadə edən rus Maarifçiliyinin radikal və inqilabi-demokratik cərəyanları xalqçılıq yolunu tutdu. Liberal cərəyan isə gənc rus burjuaziyasının maraqlarını qoruyurdu. Feodalizmin qalıqları Rusiyada 1917-ci ilə qədər davam etdiyi kimi, maarifçilik elementləri də həm xalqçı yazıçıların yaradıcılığında, həm də liberal jurnalistikada qalmaqda idi. Bu, xüsusilə Turgenevin, L.N.Tolstoyun və V.Q.Korolenkonun yaradıcılığında özünü açıq biruzə verirdi. Vətəndaş və milli özünüdərk uğrunda, milli, feodal və dini istismara qarşı mübarizədə rus imperiyasının bir çox xalqlarının mütəfəkkir və yazıçıları da Avropa və rus Maarifçiliyinin nailiyyətlərindən qidalanaraq özünəməxsus surətdə Maarifçilik ideyaları irəli sürmüşlər. Bunlara Ukraynada İ.Franko və T.Q.Şevçenkonu, Moldaviyada A.Xijdeunu, Azərbaycanda A.Bakıxanovu və M.F.Axundovu, Ermənistanda X.Abovyanı, Gürcüstanda İ.Çavçavadzeni, Qazaxıstanda Ç.Vəlixanovu, Abay Kunanbayevi və s. misal gətirmək olar.

II FƏSİL
ŞƏRQ MAARİFÇİLİYİ: FƏLSƏFİ KONSEPSİYALAR VƏ MƏKTƏBLƏR

§1. Uzaq Şərq ölkələrində Maarifçilik

Şərq ölkələrində milli-azadlıq mübarizəsi ilə eyni zamanda baş verən antifeodal hərəkatı bir çox cəhətlərinə görə Avropadakından fərqlənirdi. Bu şəraitin yaranması, müvafil ölkələrin fəlsəfi və ədəbi ənənələri, Avropadan özünün sosial-iqtisadi inkişafının zəif olması səbəbi ilə asılı idi. Hadisələrin belə cərəyan etməsi bir çox dünya və keçmiş sovet alimlərinin dünyagörüşündə Şərq ölkələrinin ideologiyasında Maarifçilik dövrünün müəyyənləşdirməsi sahəsində müxtəlif nöqteyi-nəzərlərinin formalaşmasına səbəb olmuşdur. Bir sıra tədqiqatçılar belə hesab edirdilər ki, XVIII əsr Qərbi Avropanın iqtisadi inkişaf səviyyəsini yaşamamış dövlətlər xüsusi Maarifçilik dövrünü yaşaya bilməzlər. Başqa bir qrup şərqşünas alimlər isə Şərq dövlətlərinin bir çoxunda bu mərhələnin yaşanmasını vurğulayaraq, onu XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərinə aid edirdilər. Burada Maarifçilik hərəkatının mühüm özünəməxsusluğu (gec intibah və erkən Maarifçilik xüsusiyyətləri arasında dəqiq sərhədlərin olmaması, Şərq ölkələri Maarifçiliyində dini ideologiyanın mühüm rol oynaması və s.) və Maarifçilik dünyagörüşünün əsas xüsusiyyətləri (dövrün ideologiyanın geniş sahələrinə və milli özünüdərkin yüksəlişinə çalışan qabaqcıl adamlarının antifeodal mübarizəsi, feodal quruluşunun əsaslarının və onun konkret göstəricilərinin tənqidi, dini və xoşbəxt gələcək vəd edən fikirlərlə mübarizə, ağlın, tərbiyənin və təhsilin gücünə inam) Qərb dünyagörüşünün analoqu idi. Bu ümumi xüsusiyyətlər tək tipoloji vahidliyin nəticəsi deyil, həm də qarşılıqlı münasibətlərin, milli mədəniyyətlərin bir-birinə müsbət təsirinin nəticəsi idi. Şərq ölkələrində Maarifçilik daha sonra isə (XIX əsrin II yarısı və XX əsrin əvvəlləri) Avropa Maarifçilik ideyalarının təsiri altında inkişaf etməyə başladı.

Çində Mancuriya qəsbkarlarına qarşı milli-azadlıq mübarizəsi antifeodal mübarizəsi ilə birgə Qərbi Avropa İntibah və Maarifçilik ideyalarına yaxın burjua münasibətlərinin yaranmasına səbəb oldu. XVII-XVIII əsrlərdə burada tənqidi və ra-

sionalist düşüncə tərzinə malik alim, filosof və yazıçıların böyük bir nəsli formalaşmağa başladı. Onlar elmi axtarışlar prinsipini üstün tutaraq silkiliyi və ənənəvi tərbiyə formalarını tənqid edir və sxolastik «sınaq mövzuları»na, konfutsiya klassiklərinin şərhlərinə deyil, real biliklərə əsaslanan təhsili təbliğ edirdilər. Çində Qərbi Avropa İntibah və Maarifcilik ideyalarına yaxın ictimai ideyaların təmsilciləri olan Xuan Czunsi, Qu Yanyu və Van Fu-cji Mancuriya qəsbkarları ilə silahlı mübarizənin iştirakçıları idilər. Onlar maarifçi mütləqiyyət mövqeyində duraraq feodal münasibətlərini tənqid edirdilər. Təbiət qanunlarını materialist mövqedən izah edərək, təsdiq edirdilər ki, təbiət kimi ictimai həyat da müəyyən qanunauyğunluğa malikdir. Çində ictimai bərabərlik, insanın ən uca varlıq olması və onun təbii hüquqları ilə bağlı nəzəriyyələr bu mütəfəkkirlərin adı ilə bağlıdır.

Çində Qərbi Avropa Maarifçilik ideologiyasına cox yaxın ideoloğiyanın banilərindən sayılan Xuan Çzunsi (1610 - 1695) Çin neokonfutsiyacı filosofu olmaqla yanaşı, həm də ictimai-siyasi xadim, tarix, coğrafiya, riyaziyyat, astronomiya, musiqi nəzəriyyəsi, təqvim hesablamaları mütəxəssisi və Cyeczyan tarix məktəbinin əsasını qoyan ensiklopediyaçı alim idi. Xuan Çzunsiyə şöhrəti ilk öncə onun tarixi əsərləri, xüsusən də çox da uzaq keçmiş olmayan Min dövrünə (1368 - 1644) həsr etdiyi tarixi əsəri gətirdi. O, Çin fəlsəfəsi tarixinin, xüsusilə də bu fəlsəfənin Sun, Yuan və Min (X-XVII əsrlər) dinastiyası dövrünə aid bir cox klassik əsərlərin müəllifidir («Sun və Yuan dövründəki elmiliyin hesabatı», «Konfutsiyacıların elmliyinin hesabatı» və s.). Onun ilk və tam, sərbəst, müəyyən dövrdə hakimlərə həsr olunmuş «Dəvətlə gözlənilən məktublar» (1662) traktatı cəmiyyətşünaslıq problemlərindən bəhs edir.

Ümumi-nəzəri planda Xuan Çzunsi Çində Cen i (1033 - 1108) və Czi Si (1130 - 1200) məktəbləri tərəfindən qorunan buddizmin əsaslarını, «ruhun» ilkin olması fikrini kəskin surətdə tənqid etmişdir. Onlar deyirdilər: «Göyə və yerə nüfuz edə bilən, tarixilik və müasirlik icərisindən kecib gələn vahid ruhun analoqu yoxdur. Hər şeyə aid ola bilən, «vahid kökə» malik ruh insanları və əşyaları doğura bilər. Prinsiplər isə onun yayıcı xüsusiyyəti rolunu oynayır. Ona görə də ruhsuz prinsip yoxdur və prinsip ruhun prinsipidir».[127] Bu zaman o, yuxarıda adı çəkilən məktəblərə əks mövqe tutmuş Lu Czyuyanya (1139-1192) və Van Yamin (1472-1529) məktəblərinin tərəfini saxlayaraq, «ürək» məfhumu haqqında demişdir ki, «yeri və göyü dolduran hər bir şey ürəyin məqsədidir» və «ona görə də prinsiplərin araşdırılması xüsusiyyətlərin qaranlığının öz ürəyində tükənməsidir, əşyaların qaranlıq xüsusiyyətlərinin tükənməsi demək deyil».[128]

Bu iki nəzəriyyənin birləşməsi Xuan Çzunsini «qəlb və ruhun ehtivası»na gətirdi. O deyirdi: «İnsan ruhu göydən yaşamaq üçün güc alır və yaşamağa bir ürəyi var!», «göydəki ruhdur, insanda isə ürək; göydə bu, prinsipdir, insanda isə fərdi təbiət».[129]

Xuan Çzunsiyə görə bütün insanları anadangəlmə şəxsi maraqları və öz xeyrinə can atması idarə edir. Ancaq cəmiyyətin həyatındakı xeyrə doğru dəyişikliklərə görə isə hökmdar cavabdehdir. Bu fikrin dəyərləndirilməsində mütəfəkkir qədim Çin filosofu Men-Tszının nəzəriyyəsinə əsaslanaraq qeyd etmişdir ki, «cəmiyyət – subyekt, hökmdar isə – obyekt baxımından dəyərləndirilməlidir»[130]. Bu ideal vəziyyət onun fikrinə görə qədimdə, tam müdrik hökmdarlar dövründə hakim olmuşdur və bu hökmdarlar öz istəyi ilə hakimiyyətdən gedə bilərdilər. Daha sonrakı dövrlərdə isə hakimlər cəmiyyətin irəliləyişini öz şəxsi məqsədləri naminə dəyişərək cəmiyyəti öz şəxsi mülkiyyəti olmaq şərtilə obyekt, özünə isə subyekt formasında baxmışdır. Hakimiyyətə məhz belə can atma taxt-taca digər namizədlər arasında da baş vermişdir ki, bu da mübarizə və gerilik mənbəyi olmuşdur. Bundan başqa hökmdarın cəmiyyətin maraqlarına öz şəxsi maraqları baxımından baxması onun tabeçiliyində olan əhalinin maraqlarının tamamlanmamasına gətirir. Burada biz onun fikirlərinin Qərb Maarifçiliyində ge-

---

[127] Корнинина И.А. «Китайский философ Хуан Цзунси». Москва, 1995, стр.12

[128] Корнинина И.А. «Китайский философ Хуан Цзунси». Москва, 1995, стр.17

[129] Корнинина И.А. «Китайский философ Хуан Цзунси». Москва, 1995, стр.20

[130] Корнинина И.А. «Китайский философ Хуан Цзунси». Москва, 1995, стр.30

niş vüsət almış «Maarifçi monarx» təxəyyülü ilə uyğun gəlməsinin şahidi oluruq.

Ümumən Xuan Çzunsi müxtəlif tarixi və mifik faktlara əsaslanaraq həm varisliyi, həm də irsi monraxiyanı cəmiyyətin xeyrinə çalışarsa, legitim sayırdı. Onun fikrinə görə legitim Çin monarxiyası b.e.ə. III əsrdə üç ideal dinastiya olan Sya, Şan-İn və Cjou dövründə olmuşdur. Dövlətçiliyin düzgün əsasları isə cəmiyyəti öz şəxsi ailə mülkiyyəti sayan sonrakı hakimlərin dövründə baş vermişdir.

Bundan başqa Xuan Çzunsinin idarəetmənin legitimliyi təminatını tənzimləmək məqsədilə üç sahə – qanunvericilik, mülki və ideoloji sahələrə aid müsbət fikirlər irəli sürmüşdür.

Xuan Çzunsının haqqında danışdığımız fikirlərindən başqa onun cəmiyyətin güzəranını yaxşılaşdırmaq və maraqlarını təmin etmək məqsədilə təhsil, hərb işi, torpaq islahatları və s. barədə də orijinal maarifçi fikirləri vardır.

Ümumiyyətlə, Xuan Çzunsının sosial-siyasi, iqtisadi və hüquqi ideyaları XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəlləri Çin islahatçılarına, xüsusən də bu ideyaları ölkədə demokratik dəyişikliklər uğrunda mübarizədə istifadə edəcək və görkəmli Çin maarifçisi Lyan Cicaoya (1873 - 1929) böyük təsiri olmuşdur.

Çində Qərbi Avropa Maarifçilik ideoloğiyasına yaxın ideologiyanın digər görkəmli nümayəndəsi Çin konfutsian filosofu, maarifçi vətənpərvəri və ensiklopedist alimi, (filoloq, tarixçi, coğrafiyaşünas və astronom) Cyin (1844 - 1911) dinastiyasının hakimiyyəti dövründə ideologiyada empirik-tənqidi istiqamətin – pu syue («təbiilik haqqında elm», «konkret elm») əsasını qoyan Qu Yanudur (1613 - 1682) (Qu Tinlin). O, tanınmış nəsildən idi və mancur qəsbkarlarına qarşı fəal mübarizə aparmışdır. Qarşı tərəfin qalibiyyətindən sonra o, etiraz əlaməti olaraq özünə Yanu – «Odlu döyüşçü» ləqəbini götürmüşdür. Mancur hakimiyyəti altında keçə biləcək karyerasından imtina edərək iki dəfə siyasi məhbus kimi həbsdə olmuşdur (1655, 1668). Qu Yanunun ideya irsi əsasən müxtəlif əsərlərdən ibarət olmaqla iki topluda cəmlənmişdir. Bunlar «Tinlinin nəzm toplusu» (Tinlin ven çzi) və «Gündəlik anlayışların qeydiyyatı»(ci cci lu) dır.

Çinin yadellilərlə mübarizəsinin zəifliyini hakim ideologiya olan neokonfutsiçiliyin, xüsusən də can-buddizm konfutsiçilik pərdəsi altında gizlənərək inkişaf etmiş Van Yaminin subyektiv təliminin çürüklüyü ilə izah edirdi. Bunun əksinə olaraq Qu Yanu Xan dövründə(b.e.ə. 206 – b.e. 220-ci ilinə qədər) yaranmış və qədim ortodoksal izahlara malik «həqiqi» konfitsiçliyin («tam müdriklərin öyrətimi» – şeen syue) öyrənilməsi və bərpa olmasını təklif edirdi. Ona görə də Qu Yanu tərəfindən yaradılmış ideya cərəyanı «xan öyrətimi» (xan syue) kimi adlandırılır. Onun yaranması üçün Qu Yanu yeni, daha çox yüksək dəqiqlik standartları və xeyirli biliklər işləmişdi. Qu Yanu empirik əsaslandırılmanın labüdlüyü və ontoloji planında biliklərin praktiki istifadəsində həqiqiliyinin konkret xüsusiyyətlərinə əsaslanırdı.

«Tam müdriklərin (dao) öyrətim yolunu» o, Konfutsinin iki formulu olan gnoseologiyanı etika ilə bu yolla birləşdirməklə təyin edirdi: «Mədəniyyət sahəsində geniş biliyə malik olmaqla (ven)» və «öz hərəkətlərində utancaqlıq hissinin saxlanılmasında (lun yuy)»[131]

Xuan Çzunsinin «insanlar və qanunlar» dilemasına qarşı Qu Yanu insan amilini qoyaraq deyirdi: «Hüquqi normaların çoxluğu məhvedicidir, çünki o, əxlaqın istiqamətini dəyişir. İnsanların ürəyinin təskinliyini artırmaq və mənəviyyatın yüksəlişinə ictimai rəyin açıq izahı – təmiz ürəklə və müzakirələr vasitəsilə nail olmaq olar».[132] Qu Yanu mənəviyyatın ən yüksək dövrünü b.e.ə. VIII əsrdən VII əsrə qədər olan Şərq Xanı dövrünə, xüsusən də mənəviyyatın əsasını qoyan Quanudinin hakimiyyəti dövrünə aid edir.

İmperator və onun məmurlarını «bədən və onun üzvləri» kimi təqdim edən ənənəvi siyasi hakimiyyət konsepsiyası əvəzinə Qu Yanu hakimiyyətin asılılığı doktrinasını tamın öz hissələrindən asılı olması kimi irəli sürdü: «Məmurlar hakimiyyəti Səma Oğlu olan imperatorla bölüşürlər, ancaq şəxsi maraqlar bölünməli deyil, ümumi rifaha xidmət etməlidir».[133]

Qu Yanu sosial-siyasi strukturun tam əsasını şəxsiyyətlərarası və qan qohumluğu münasibətlərində görürdü. O, qeyd

---

[131] Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вей. Москва, 1959, стр.8

[132] Фишман О.Л. «Китайский сатирический роман (Эпоха Просвещение). Москва, 1966, стр.71

[133] Фишман О.Л. «Китайский сатирический роман» (Эпоха Просвещение). Москва, 1966, стр.71

edirdi ki, «dövlətin məhvi – dinastiyaların dəyişməsi, hökmdarın ölümü – əxlaqi normaların itirilməsi o həddə çata bilər ki, insanlar bir-birinin «qanını içər»».[134] Konfutsiya Kanonu Da Syue-nin cəmiyyəti qorumaq formulunu təftiş edərək onu dövlətin nizamlanmasının zəmanəti sayırdı. Sosial-iqtisad zəmindən isə o, konfutsi antimerkantilizmi mövqeyindən çıxış edirdi: «İnsanlarların varlanması hakimiyyətə olan münasibətlərinin dəyişməsinə gətirir. Ona görə də kağız – «lal» pulladan imtina etmək lazımdır. Pulun maya dəyərini artırmaq (onun dövriyyəsini artırmaqla) və bazar qiymətlərini aşağı salmaq üçün isə iqtisadi məhsuldarlığı deyil, sosial-siyasi sabitliyi təmin etmək vacibdir».[135]

Çində Qərbi Avropa İntibah və Maarifçilik ideologiyasına yaxın ideologiyanın ilkin nümayəndələrindən olan Çuan Çzunsi və Qu Yanu «qədimliyin bərpasına» çağırsalar da onların müasiri Van Fu Çji (1619 - 1722) insanlığın mütərəqqi inkişafı ideyalarını irəli sürürdü.

Van Fu-Çji Çin fəlsəfəsində həmçinin Van Çuan-şan adı ilə də məşhur idi. O, fəlsəfi dünyagörüşlərində öz müasirlərindən də irəli gedərək qədimliyin qızıl dövrü barədə əfsanəni darmadağın edərək cəmiyyətin təkamülü nəzəriyyəsini irəli sürür. Van Fu-Çji sübut edir ki, məşhurlaşmış müdrik hökmdarların əsri qədim dövr sivilizasiyasının dünyagörüşünə uyğun deyil. Çünki «...təzə qida artıq iylənmişlə belə yeilir, «Doqquz» vilayətin ərazisindəki torpaqlar əkilmir, od hal yox idi və insan təbiətinin hələ cilovlaya bilmədiyi heyvani ehtiraslar hökm sürürdü».[136]

Tarixi təkamül ideyasını inkişaf etdirən Van Fu-Çji deyirdi ki, cəmiyyətdə dəyişikliklər gedir, ona görə də «müasrliyi tənqid edib, qədimliyi yüksək qiymətləndirən Konfutsiçi dimlər insanların canlı təbiətini tənqid edir».[137] O yazırdı: «Qadim qayda-qanunlar cəmiyyəti qədim dövrlərdə idarə etmək üçün müəyyən olunmuşdur və müasir dövrdə onlar tətbiq olunu bilməz. Müdrik hökmdarın isə bu qanunları indi olduğu kimi hə-

[134] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.78

[135] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.97

[136] Оскин Д.Щ. « Китайский философ Ван Фу-Чжи и теория еволюции общества». Санкт – Петербург, 2002, стр.10.

[137] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.82

yata keçirməsi mümkün deyil. Bu hökmdarlar ancaq bu günkü tələbatımıza cavab verənləri seçib tətbiq edə bilərlər».[138]

XVII əsr Çində dəqiq elmlərin çiçəkləndiyi bir dövr idi. Riyaziyyat, fizika, astronomiya və coğrafiya alimi olan Fan İ-Çji (1616 - 1671) Kainatın yaranmasının materialist nəzəriyyəsini formalaşdırdı (dünya təbiətdəki bütün hərəkətlərin və dəyişikliklərin əsasını təşkil edən, biri digərinə əks olan elementlərdən ibarət oddan yaranmışdır). Kənd təsərrüfatı ensiklopediyasının müəllifi Syuy Quan-çi (1562 - 1633) isə riyaziyyat və astronomiyaya aid bir sıra elmi işlər yazmış, «Evklidin başlanğıcları»nın bir hissəsini və missioner Semedonun «Qərbdə suvarma üsulları» əsərini Çin dilinə tərcümə etmiş, təqvimlərin tərtib olunmasına rəhbərlik etmişdir. Van Çjenin mexanika haqqında yazıları Sun İn-sinin sənətlər və sənətkarlıq haqqında «Göylər tərəfindən bağışlanmış və insan zəhməti ilə yaranan məhsullar» əsəri («Tyan gun kau i») və Van Çinin «Üç başlanğıcın illüstrasiyalı izahı» («San çay tuxuey») ensiklopediyası da bu dövrdə meydana gəlmişdir. Avropa missionerləri və onların tələbələri Syuy Quan-çi, Li Çji-Çzao və b. tərəfindən Avropanın bir sıra qabaqcıl elm xadimlərinin əsərləri Çin dilinə tərcümə olunurdu ki, bu əlamətdar hadisələr də qabaqcıl Çin mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə dərin iz buraxmaya bilməzdi.

XVII əsrin qabaqcıl mütəfəkkirləri özlərinin Avropadan əxz etdikləri ideyalarla ideyaları mancur monarxiyasının silahına çevrilmiş neokonfutçiliyə qarşı çıxmağa başladılar. Onlar mətnlərə yanaşmada elmi tarixi-filoloji yolu üstün tutaraq Konfutsiçi klassiklərin əsərlərinə münasibəti yenidən nəzərdən kecirirlər. Hermenevtika və ekzegetikanı əvəz edəcək, qədimi qanunların və institutların məğzini, tarixi coğrafiyanın məlumatlarını və buna bənzər başqa amilləri müvafiq elmi araşdırmaq üçün haqqında danışdığımız filoloq, fonetik və tarixçilər tələb olunurdu. Van Fu-Çji tarix, Qu Yanu klassik kanonun öyrənilməsi sahəsində bu sübutları yüksək qiymətləndirdilər. Məhz ona görə Qu Yanu tərəfindən yaradılmış məktəb – Koaçjensyue (araşdırma və sübut məktəbi) adlanırdı. Konfutsi kanonu ona olan münasibətlər yığnağından azad olandan sonra bir sıra klassik kitabların vacibliyini şübhə altına alan ixti-

[138] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.87

ra və açıqlamalar ortaya cıxmağa başladı. Qu Yanu məktəbi tərəfindən irəli sürülmüş, «Həqiqəti Klassik kitablarda axtarın» şüarı keçmiş qızıl əsrin qanunlarına inananların müasirliyə qarşı tənqid silahına çevrildi.

XVII əsrin bəzi mütəfəkkirlərinin əsərlərində qədim Konfutsiçi filosoflarının, tan və sun dövrü mütəfəkkirlərinin (Xan Yuya, Van An-şi) şüarları səslənir və bu əsr mütəfəkkirlərinin böyük əksəriyyətinin yazılarında ənənəvi elementlər yeni ideya kompleksinin, dövlətə, insana, elmə və ədəbiyyata baxışlar sisteminin əsasını təşkil edirdi. Qədim konfutsiçiliyin xalqın ölkədə hakim rolu barədə fikri Xuan Çzun-si və onun davamçıları üçün sadəcə fəlsəfi tezisə deyil, siyasi şüara çevrilir.

Bu dövr mütəfəkkirlərinin əsərlərində estetika məsələləri də müəyyən qədər tədqiq olunurdu. XVII əsr filosofları çox hallarda ədəbiyyat siyahısından povest, dram, sadə xalq yaradıcılığı janrlarını, buddist hekayətlərini və s. çıxararaq əsasən süjetsiz janr və poeziya ilə maraqlanırdılar. Bədii ədəbiyyat əvəzinə aydın funksional ahəngdarlıq janrını əsas tutaraq ədəbi yaradıcılığın son dərəcə utilitarlığını təsdiq etmək, konfutsiçilik ideologiyası və ahəngdarlıq, ədəbiyyat və konfutsiçi anlayışları arasında bərabərlik yaratmaq istəyirdilər.

Çin Maarifçiliyinin ilkin mərhələsinin mütəfəkkirləri (XIX əsrin ortaları) Qərbi Avropa ölkələri nümunəsində «müəyyən islahatlar» uğrunda mübarizə apararaq digər ölkələrlə münasibət yaratmağı tələb edir və «bağlı qapılar» siyasətinə qarşı mübarizə aparırdılar.

Görkəmli Çin maarifçisi, neokonfutsiçi filosofu, ensiklopedisti alim, ədəbiyyatçı və siyasi xadimi, hələ əsası XVII əsrdə qoyulmuş «Yeni mətnlər məktəbi»nin nümayəndəsi Vey Yuan (1794 - 1857) bu mərhələnin ilkin mütəfəkkirlərindən olmuşdur. O, 1794-cü il aprel ayının 23-də Şaoyan vilayətinin Xunan vilayətində məmur ailəsində doğulmuş, dövlət qulluğunda çalışmış və 1844-cü ildə «çzinşi» ali alimlik dərəcəsinə layiq görülmüşdür. Vey Yuan o dövrün mütəfəkkirləri və ictimai-siyasi fikir xadimləri olan Qun Çzıçjen (1792 - 1841) və Liin Çzesyu (1775 - 1850) ilə yaxın dostluq əlaqələrində olmuşdur.

«Tiryək müharibəsi»ndə Çinin məğlubiyyətindən sonra Vey Yuan nəticədə «Uzaq ölkələrin işinin öyrənilməsi siyasəti»

adını almış ölkənin qərb elmi-texniki tərəqqisinin nailiyyətləri ilə qarşılıqlı surətdə modernləşdirilməsi proqramını ilk olaraq irəli sürdü. Dünyada dəyişməz qanunların mövcud olmadığını sübut edən Vey Yuan çörək vergilərinə və çorəyin daşınmasına, duzun çıxarılması və istehsalı üzərində nəzarətə, suvarma və b. sahələrdə əməli dəyişikliklər etməyə çalışır, o dövrdə Çin məktəblərində keçirilən Ke Çzunu imtahan sisteminin düzgün olmadığını sübut edərək onun ləğv olunmasını tələb edirdi. O, öz «xeyir və ziyanı» ilə ehtiva olunan «həqiqət və yalan» meyarlarının dürüstlüyünü praktiki, daha çox şəxsi sayırdı və fəaliyyətsiz biliyin yarana bilməməsini nəzərə çatdırırdı. Vey Yuanın fikrinə görə «mənbəyi «universal cütlük» olan «substansiyanın dəyişkənliyinin» inkişafda olan aləmin özündə bir an belə dayanmayan dəyişikliklər prosesini kəsb edir. Hər bir şey bir elementi «əsas», digərini «köməkçi» olan cüt qarşılıqlara bölünür. Bu qarşılıqlar bir-birində qalmaq şərtilə biri digərinə çevrilir. Ona görə də öz «ruhi enerjisi» ilə bağlı olduğu təbiətin yaradıcı xüsusiyyətlərinə şüuri və metodik yanaşmada insan da öz yaradıcı xüsusiyyətlərinə malikdir».[139]

Vey Yuanın dünyagörüşü onun ən əsas fəlsəfi əsəri olan «Susmağı üstün tutanın qeydləri» (Mo gu) də daxil olmaqla on məqalə formasında 1878-ci ildə məqalələr toplusunda, 1909-cu ildə isə onun bütün fəlsəfi yaradıcılığını əhatə edən «Vey Yuan nəbzinin toplusu» adlı kitabı nəşr olunur.

Vey Yuan həmçinin qədim Çin klassikasına bir sıra icmallar yazmışdır ki, onlardan da ən əhəmiyyətlisi və bu günümüzə gəlib çatmışı «Lao Çzı yaradıcılığının təməl kökləri» əsəridir. Vey Yuanın tarixi-siyasi və ölkəşünaslığa həsr olunmuş əsərləri də vardır. Bunlara 1842-ci ildə yazdığı «Müqəddəs müharibə haqqında qeydlər», 1849-cu ildə yazdığı və 1905-ci ildə çap olunmuş «Yuan tarixinin yeni redaktəsi», «Xəritədə göstərilməklə uzaq ölkələrin həyatının açıqlanması», daha sonra Qərb mənbələrindən geniş istifadə olunmaqla yazılmış Yaponiyada «Meydzi inqilabı» ərəfəsində geniş istifadə olunan və o dövr Çini üçün böyük novatorluq əhəmiyyəti kəsb edən «Dörd materik haqqında qeydlər» (1851) əsərlərini misal gətirmək olar.

---

[139] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.101

Vey Yuanın fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri Kan Yu Vey və Lyan Çiçaonun timsalında gələcək maarifci islahatçı hərəkata öz dərin təsirini göstərdi və siyasətdə Vey Yuan konsepsiyasının davamı «Barbarları barbar əli ilə idarə etmək lazımdır»[140] şüarı oldu.

Çin maarifçiliyinin digər nümayəndəsi, maarifçilik baxışlarının ən gözəl təcəssümçülərindən biri də görkəmli şair və esseist Quan Çzı-Çjen (1794-1841) idi. O, varlı məmur ailəsində doğulmuş və sarayda xidmət etmişdir. Quan Çzı-Çjenin dünyagörüşü konfutssiliyin təsiri altında formalaşmışdı. Onu narahat edən «müasir dövrün məsələlərini» o, Konfutsi doktrinaları ilə bağlayır və belə düşünürdü ki, «qədim qanunlara riayət etmək və onları tətbiq etməklə indi bizi narahat edən problemləri aradan qaldırmaq olar».[141] Fəaliyyətdə olan quruluşun əsaslarını tənqid edən və köhnə ideyaların həyata keçməsinin qeyri-mümkünlüyünü vurğulayan Qunn Çzi-cjen ortodoksallardan fərqli olaraq dərk edirdi ki, köhnə qanunlara kor-koranə əməl etmək və yenilərini qorxu ilə qarşılamaq Çin dövlətini çıxılmaz vəziyyətlərə sala bilər. 1815 - 1816-cı illərdə yazdığı və böyük maarifci əhəmiyyətə malik «Qorunuş» əsərində o, imperatoru imperiyanı böhrandan qurtarmaq üçün islahatlar keçirməyə çağırır. Onun ıslahatlar proqramı dövlət xidmətinə işə qəbul olunan namizədlərin imtahan verməsi sistemini müasirləşdirməyi, köhnəlmiş adət və ənənələrin ləğvinin labüdlüyünü vurğulayırdı. Bədbəxtliklərin mənbəyini Quan Çzı-Çjen var-dövlətin əhali arasında qeyri-bərabər surətdə paylanmasında görürdü və 1816-cı ildə yazdığı «Bərabər bölgü haqqında» əsərində var-dövləti elə paylamağı məsləhət görürdü ki, nə çox varlı, nə də çox kasıb olsun. Daha sonra o, tiryək cəmiyyətinin əleyhinə çıxış edir, çinlilərin xarici vətəndaşlarla ticarətdə eyni hüquqlu olmasına, insan şəxsiyyətinə hörmətlə yanaşmağa, insanın ləyaqətini və istedadını qiymətləndirməyə çağırırdı. Müasiri olduğu Tçin imperiyasını Qunn Çjı-cjen böyük təəssüf hissi ilə belə səciyyələndirirdi: «Sarayda istedadlı nazirlər və ədəbiyyatçılar, sərhədlərdə istedadlı ordu başçıları

[140] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.88

[141] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.114

məktəblərdə isə istedadlı alimlər yoxdur...».[142] Tçin sarayının siyasətini pisləyib, onları islahatlara çağıran zaman o, bu formuldan çıxış edirdi – «müdrik hökmdar» öz «səmimi məmurlarına» arxalanaraq onlarla birgə «itaətci xalqı» idarə edir. Qunn Çzı-Çjen hakimiyyətdə möhkəm və hörmətli adamı hökmdar, özünü məmur kimi göstərib, işləməyənləri yox, ancaq qəti hərəkətləri və işləməyi sevən adamları məmur görmək istəyirdi.

Qunn Çzi-Çjenin əsərləri özünəməxsusluğu, incəliyi və xalqa daha yaxınlığı ilə fərqlənirdi. Bunların arasında ən çox diqqəti cəlb edən «Düzgünlük və müdriklik haqqında traktat»dır. «Qədim tarixdən məna çıxarışları traktatı» adlı əsərində isə o, ənənəvi tarixi analogiya üsulundan istifadə etmişdir. «Xəstə gavalı ağacı Pavilyonunda qeydlər» əsərində isə Qunn Çzı-Çjen təmsilə üstünlük verərək, ağacların estetik gözəllik xatirinə müxtəlif vasitələrlə əyri bitməsini onların təbii halına qarşı qoymuş və onu belə mənalandırmışdır: « «Əyri» insanları da ağaclar kimi müalicə edib, onların ilkin təbii formalarını bərpa edərək «düzəltmək» olar».[143]

Bir publisist kimi Maarifçiliyi təbliğ edən Qunn Çzi-Çjenin şeir yaradıcılığında da maarifçi çalarlara mühüm yer verilmişdir. Buna misal onun səkkiz ay ərzində yazılmış və 315 dördlük bənddən ibarət «1839-cu ilin müxtəlif şeirləri» adlı toplusunu gətirə bilərik. Bir şair kimi Qun Çzi-Çjen burada mənəvi mövzulara daha çox toxunmuşdur. Burada o, öz maarifçi fikirlərini mənzərə miniatürlərində, öz şöhrətinə görə tanınmış şəhərlərə («Xancoydakı Lunczınsı məbədi», «Yancounu keçən kimi»), dostlarına və onlarla görüşlərinə həsr edilmiş şeirlərində açıqlamışdır. Onun digər şeirlərində müəyyən qədər buddizm motivləri təlqin olunsa da, şeir yaradıcılığının əsas hissəsini sosial motivlər təşkil edir. Qun Çzı-Çjen cəmiyyəti tənqid edərkən hakimlərin istedadsız olduğunu vurğulayır və sadə xalqın halına acıyırdı («Qoğal haqqında nəğmə», «Duz və dəmir haqqında müzakirəm yoxdur» və s.). Keçmiş dövr qəhrəmanları onun əsərlərində daha çox sosial çalara malik

[142] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.131.

[143] Просветительство в литературах Востока. Москва, 1973, стр.140

idilər və Qun Çzı-Çjen onların timsalında müasirlərində mənəvi ideal tərbiyə etmək istəyirdi.

Qun Çzı-Çjenin dil xüsusiyyətləri çox qəribə və özünəməxsus idi. Onun yaradıcılığında nadir, başqa şairlərin yaradıcılığında rast gəlinməyən sözlərə və buddizm leksikasına çox rast gəlmək olar. Onun obrazları demək olar ki, həmişə keçmişin qəhrəmanları timsalında cərəyan edir və onların müqayisəsi zəminində araşdırılır. Məhz ona görə də Qun Çzı Çjen Sun məktəbinin digər şairlərindən fərqlənirdi.

Konfutsi tərbiyəsi ilə möhürlənmiş ənənəvi baxışlarının səddini aşan Maarifçi baxışları isə onun dünyagörüşündə mühüm rol oynamışdır. Bu baxışların tərənnümü onun öz müasirləri, əsasən də Syuanyan şeir cəmiyyətinin üzvləri və XX əsrin əvvəllərinin qabaqcıl şairlərinin yaradıcılığında öz geniş əksini tapmışdır.

Çində Maarifçilik məfkurəsinin daha bir nümayəndəsi də Çin filosofu, siyasi mütəfəkkiri, alimi, ictimai xadimi və Çində müasir jurnalistikanın təməlini qoyan Van Tao-dur (1828 - 1897). O, Cancounun Çzyansu əyalətində anadan olmuşdur. 1845-ci ildə öz yaradıcı fəaliyyətinə görə kiçik elmi dərəcəyə layiq görülmüşdür (syacau). 1862 - 1873-cü illərdə kononik Çin ədəbiyyatını ingilis dilinə tərcümə edən Corc Leqqanın (1815 - 1897) yanında köməkçi işləmiş və indi də Nyu-York şəhərinin ictimai kitabxanasında saxlanılan müsahibələrini yaymışdır. Bu müsahibələr klassik konfutsi yaradıcılıq nümunələri olan Şi Çzinu, Çjou və Li Çzi-yə həsr olunmuşdur. O, Avropadan gələn missioner təşkilatlarla yaxınlıq etmiş və xristianlıq dininin Çində yayılmasının səbəbkarı olan taypin üsyanının (1850 - 1864) iştirakçısı olmuşdur. 1867 - 1870-ci illərdə İngiltərədə yaşamış, sonra Fransa və Rusiyada olmuş, 1880-ci ildə Yaponiyaya getmişdir. Ömrünün son illərində Şanxayda təbiət elmləri məktəbinə rəhbərlik etmişdir. 1873-cü ildə Syanqan (indiki Honqkonq) şəhərində Çində ilk çıxan şəxsi qəzetlərdən olan «Dunxuay cibao» maarfçi qəzetini çap etdirməyə başlamışdır. Van Taonun fəlsəfi, maarifçi və ictimai fikirləri «Van taonun kəlmə torlusunun qarışıq hissələri» və məktublarının iki toplusu olan «Van Taonun məktubları» və «Van Taonun məktublarının davamı» adlı əsərlərində geniş şərh olunmuşdur. Daha sonralar islahatçı hərəkatının ideoloqu və Qərb elmi-texniki və sosial-siyasi nailiyyətlərinin köməyi ilə ölkəni «gücləndirməyi»

təbliğ edən Van Tao bu ideyaların nailiyyətlərinə uyğun ideyaların qədim Çin fəlsəfəsinin klassik abidələrində də mövcud olduğunu vurğulamışdı. Cəmiyyətdə baş verən dəyişiklikləri görərək o, ancaq Konfutsi prinsiplərini dəyişməz hesab etmişdir. Daha sonra özünün sərbəst tərcümələri ilə Çin oxucularını burjua dövlətlərinin siyasi həyatı ilə tanış etmiş, Çinin o dövrdəki hərbi və iqtisadi inkişafında yaxından iştirak etmişdir. Van Taonun Çində islahatların labüdlüyünün vurğulamaq bacarığı burada ictimai-siyasi fikrin gələcək inkişafına da böyük təsir göstərmişdir.

Ancaq XIX əsrin axırlarına yaxın Kan Yu-Vey, Lyan Çi-Çao və Tan Sı-Tun kimi maarifçilərin simasında Çində real olaraq bir sıra burjua islahatlarını həyata keçirmək mümkün oldu.

XIX əsrin axırlarında Çində islahatçı hərəkatın başçılarından olan Lyan Çi-Çao (1873 - 1929) Şinxay əyalətinin Quandun vilayətində dünyaya göz açıb. O, Çin ictimai xadimi, maarifçi filosof, yazıçı və tarixçi olmuşdur. 1898-ci ildə islahatçılar hərəkatının məğlubiyyətindən sonra öz həmfikiri Kan Yu-Veylə birlikdə Yaponiyaya köçmüş, Sunn Yat-Senin başçılıq etdiyi inqilabi-demokratik hərəkata qarşı çıxış edərək, Çin imperatorunu müdafiə edən konstitusiyalı monarxiya ittifaqını yaratmışdır. 1911 - 1913-cü illər Şinxay İnqilabından sonra inqilabçı Yuan Şi-Kayın hökümət işində işləmiş və 1915-1916-cı illərdə Yuan Şi-Kayın yenidən monarxiyanı bərpa etmək işinə maneçilik törətmişdir.

Bədii yaradıcılıq sahəsində o, öz şeirləri və vətənpərvərlik dramı olan «Yeni Roma» (1902) əsəri ilə məşhurdur. «Həyatın nəbzində inqilab» fikrini irəli sürərək, XX əsrin əvvəllərində Çinin həyat tərzində yüksəlişə doğru dəyişikliklər etmək ideyaları ilə dolu və bu tipdə olan utopiyaların başlanğıcını qoyan «Yeni Çinin gələcəyi» (1902) adlı romanını yazır. Onun ədəbiyyat sahəsində yazdığı məqalələrindən «Siyasi romanların tərcümələrinə giriş sözü» (1898), «Hakimiyyətlə xalqın nəbzi arasındakı əlaqələr» (1902), «Pəltəklərin daxilinə baxış» (1915) və s. Çin maarifçi estetikasının inkişafında əsas amil rolunu oynamışdır. Lyan Çi-Çao həmçinin Çin burjua millətçiliyinin ideoloqu, neokantçı filosof və Çində sosial darvinizmin tərənnümçülərindən biri olmuşdur.

Lyan Çi-Çao Çin ictimai fikrinin islahatçısı və Çin fəlsəfi fikrinin, əsasən – konfutsiçiliyin tədqiqatsısıdır. Bir Çin maarifçisi olaraq o, öz sələflərinin, o cümlədən Kan Yu-Veyin ənənələrini inkişaf etdirmişdir. Yeni nəsil alimləri ilə birgə o, Şərq aləmini Avropa mədəniyyəti ilə tanış etmişdir. Çində özünəməxsus mədəni inqilab məhz onun adı ilə bağlıdır. Qısa vaxt ərzində antik filosofların, Maarifçilik dövrü mütəfəkkirlərinin, sosioloq və hüquqşünaslarının, liberalizm klassiklərinin və sosializm nəzəriyyəçilərinin əsərləri Çində geniş yayılır. Çin üçün yeni olan bu mədəniyyət bütövluklə Çin ədəbi və ictimai fikrinin təməllərinə nüfuz etmiş və bu iki, demək olar yad mədəniyyətlərin qarışığı Çin imperiyasının və Şərq dünyasının müxtəlif sahələrində əsaslı dəyişikliklərə səbəb olmuşdu. «Çində həyat barədə düşüncələr Avropa milli standartlarından köklü surətdə fərqlənirdi. Çin mədəniyyətinin fundamental kateqoriyaları Avropa mədəniyyətindən fərqli idi».[144]

Söz yox ki, bu yeni Avropa kateqoriyalarının Çində ənənəvi siyasi düşüncə sisteminə və etik normalarına təsiri bir çox problemlər doğurmaya bilməzdi. Bu çətinliklərə misal olaraq özündə «fərdiyyətçilik», «azadlıq» və «müstəqillik» kimi anlayışları birləşdirən və Qərbdə əsasən qəbul olunmuş «Həyat dəyərləri sistemi»ni gətirə bilərik. Ancaq məsələ konfutsiçilikdə Qərb təfəkkür dilinə çətin tərcümə olunan sosial-etik sabitlərdir. Lyan Çi-Çao və onun müasirləri də yeni terminologiyanı yaradan zaman bir sıra lingvistik çətinliklərlə üzləşmişdilər. Lyan Çi-Çaonun bu problemə həsr olunmuş ayrıca bir kitabı mövcuddur ki, o bu kitabda əsas fəlsəfi anlayışları və onların tərcümələrini göstərmişdir (Məs. «cenmin gun çan» – xalqın ümumi mülkiyyəti, «pinden» – bərabərlik və s.).[145]

Lyan Çi-Çao XIX əsrin axırları – XX əsrin əvvəllərini parlaq personajların, yeni fəlsəfi konsepsiyaların və çoxsaylı diskussiyaların bolluğu baxımından keçid dövrü kimi qəbul edirdi. Monteskyenin «Qanunların ruhu» və Russonun yeni formalı dövlət konsepsiyasını gündəmə gətirməyə çalışan Lyan Çi-Çao problemin siyasi tərəfinə daha çox diqqət yetirirdi və

[144] Борох Лилия. Конфуцианство и европейских мысль на рубеже XIX-XX веков. Цициао Лян: теория обнавленного народа. «Восточная литература». ПАН, 2001, стр.287

[145] Уфоглифические указатели Лйан Чи-Чао. Москва, 2002, стр.10

çinlilərin Qərb dövlət quruluşu və sosial təşkilatçılıq haqqında fikirlərinə müəyyən dərəcədə nail olurdu.

XX əsrin axırları islahatlar hərəkatının sol qanadının başçısı və Çində Maarifçilik ideyasının ən görkəmli nümayəndələrindən biri də şair və filosof Tan Sı-Tundur (1865 - 1898). O, ziyalı ailəsində doğulmuş və 1896-cı ildən imperatorun Nankindəki təmsilçisinin dəftərxanasına işə düzəlmişdir. 1897-ci ildən Xunana göndərildikdən sonra burada islahatçı fəaliyyətinə başlayaraq «Şü u syuetan» («Müasir məsələlər») məktəbini açmış və Nansyuexou («Cənub elmi assosasiyası») islahatçılar birliyinə rəhbərlik etmişdir. Kan Yu Veyin təqdimatı ilə imperator Quan Su Ey tərəfindən 1898-ci ildə qəbul olunaraq islahatların hazırlanması və həyata keçirilməsi sahəsində Kan Yu Veyin ən yaxın məsləhətçisi olmuşdur. Başda imperatorun yaxını Cısi olmaqla imperator sarayında zor gücünə yaradılmış qruplaşmanı dağıtmaq planını hazırlamışdır. Saray çevrilişindən sonra 1898-ci ilin 21 sentyabrında tutularaq edam olunmuşdur.

Öz ilkin şeirlərində hərbi yürüşlərin romantikasını əks etdirmiş («Qərb əyalətlərində», 1884; «Çinlin ucalığı», 1888), doğma təbiətinin dinamik obrazlarını yaratmışdır («Kuntun dağı», 1889). Folklora müraciət edərək «Ruh» (1885), «Üç sədaqətli ailə cütlüyü» (1888), «Müdrik qadın» (1893), «Sehirli daş» (1894) nağıl-balladasını yaratmışdır. Tan Sı-Tun vergi yığanları ələ saldığı Çyan Baonun «Konfutsi kitab yazır» şəklinə həsr olunmuş şeirlər (1888), feodal islahatını tənqid etdiyi «Tiryək gülü və düyü kisəsi haqqında mahnı» (1888) və «Günahların Lyu-panşan dağlarına aparılması haqqında mahnı» (1888) poemalarının müəllifidir. Ənənəvi ölçüləri dəyişdirərək o, Milli poeziyanın məzmun və formasını zənginləşdirdi. Ən əsas fəlsəfi əsəri olan «Humanist görüşlər» (1896-1898) əsərində materialist meylləri ön plana çəkərək despotizmi pisləmişdir.

Tan Sı-Tunun əsas maarifçi ideyaları bunlar idi:

1.Çinin müasir dünyada yaşaya bilməsi üçün mədəni zənginliklərin yenidən dəyərləndirilməsi.

2.Konfutsiçiliyin əsas anlamı – humanistlikdir.

3.Qarşılıqlı və fasiləsiz fəaliyyət humanizmin xüsusiyyətidir.

4.Mo-Çzının ideyaları humanizm anlayışının izahında istifadə oluna bilər.

5.Buddizm və xristianlıq da humanizmi anlamaqda səmərəli rol oynayır.

6.Humanizmin zənginliyi müasir elmi tərəqqi və texniki inkişafın köməyi ilə əsaslandırıla bilər.

7.Çində islahatların həyata keçirilməsi humanizm prinsipinə əsaslanmalıdır.

XIX əsr Çininin intellektual sferasında sanki bir ildırım kimi tez parlayıb sönən Tan Sı-Tun eyni zamanda həm qədim Çin ənənələrinin kabusuna, həm də Qərb mədəni və siyasi hərəkatının təhlükələrinə qarşı mübarizə aparan Çin intellektual elitasının yeni nəslinin ən görkəmli nümayəndəsi idi. Bu zaman o bu sözün ənənəvi mənasında intellektual («kabinet alimi») deyil, öz vətəninin Qərb qarşısında geriliyi və zəifliyindən çox narahat olan siyasi xadim və mübariz vətənpərvər idi. O, bütün varlığı ilə tam qüvvəsini Çinin islahatlandırılması işinə həsr etmişdir. Onun bu addımı mürtəcelər tərəfindən dayandırılandan sonra isə Tan Sı-Tun mərdliklə ideya fədaisi kimi fəaliyyət göstərmiş, bir mübariz maarifçi kimi həyata keçməyən 1898-ci il«İslahatların yüz günü» nün mübariz maarifçi iştirakçısı kimi Çin Maarifçiliyi tarixində dərin iz buraxmışdır.

Tan Sı-Tunun ən mühüm əsəri olan «Humanist görüşlər» («Yen syue») onun ölümündən sonra nəşr olunmuşdur. O, bu əsəri həbs edilməmişdən bir neçə gün əvvəl dostlarına verə bilmişdir. Bundan üç ay sonra bu əsər Yaponiyada nəşr olunan Çin jurnallarından birində çap olunmuş, bir müddət sonra isə Şanxayda kitab şəklində çıxmışdır. Bu kitab çap olunduğu ilk gündən Tan Sı-Tunu o dövr müasir Çin filosoflarının ilk cərgəsinə çəkmiş və ictimaiyyətdə böyük rəğbətlə qarşılanmışdır.

«Humanist görüşlər» əsəri müəllifin özü tərəfindən hələ tam redaktə olunmamış fəlsəfi fraqmentlərin toplusundan ibarət idi. Tez-tələsik yazılaraq bir sıra qeyri-dəqiq, aydın olmayan əksikliklərə və hətta müəyyən aydın səhvlərə malik olmasına baxmayaraq bu əsər oxucusuna onun istedadı filosof qələmindən çıxması təəssürratını doğurur. Müəyyən çatışmamazlıqlarına baxmayaraq bu kitabda Tan Sı-Tunun bütün əsas ideyaları öz əksini tapmışdır.

Kitabın məzmunu sübut edir ki, Tan Sı-Tun Konfutsi təliminə hələ öz inamını itirməmişdir. Onun üçün müasir Konfutsiçilikdə olan müəllimin həqiqi dəyərlərindən və ən əsası humanistlikdən uzaqlaşmasını Tan Sı-Tun qətiyyətlə tənqid edir və sübut edir ki, Konfutsinin ilkin təlimi bir çox hökmdar və saray xadimləri nəsli tərəfindən saxtalaşdırılaraq konfutsiçilikdən tabeçiliyində olanları əzmək və onlar üzərində nəzarət etmək üçün bir silah kimi istifadə olunmuşdur.

Tan Sı-Tun ona müasir sosial praktikanı və əxlaqı Konfutsiya təliminə bir yamaq sayırdı. O, sübut edirdi ki, məhz konfutsiçiliyin saxtalaşdırılması nəticəsində Çində əyanların, uşaqların və qadınların hökmdarlar, valideynlər və kişilər tərəfindən istismara məruz qaldığı və incidildiyi sərt iyerarxik cəmiyyət yaranmışdır. Konfutsinin ilkin təliminə qayıtmaq üçün o, XIX əsrdə Çində formalaşmış ədalətsiz ictimai münasibətlər sistemini kökündən dağıtmağı məsləhət görürdü.

Tan Sı-Tunun fikrinə görə konfutsiçiliyin müasir dünyada fəaliyyət göstərə bilməsi üçün onun etik dəyərlərinə ilkin variantında qayıtmaq labüd idi. Humanizmin mahiyyətini o qarşılıqlı əlaqədə və birlikdə görürdü. Tan Sı-Tun bilirdi ki, sosial, yaş və cinsi əlamətlərinə görə təqib olunmanın qanuni sayıldığı imperator Çini humanizmin qiymətləndirildiyi nümunəvi dövlət ola bilməz. Məhz onun üçün də onu dəyişmək, uzun illərin fəsadlarından təmizləmək və bu işdə başqa dövlətlərin ənənə və mədəniyyətindən istifadə etmək lazımdır.

Mərkəz anlayışları «bərabər məhəbbət» (Çzyan ay) və «cəngavərlik» (jen çya) olan Mo-Çzı təlimini Tan Sı-Tun çox yüksək qiymətləndirirdi. Onun fikrinə görə bu iki xeyirxahlıq konfusiçi anlayışının humanistliyini, məhəbbətinin ruhunu və qardaşlığının mahiyyətini özündə çox gözəl tərənnüm etdirir. Mo-Çzının təlimi Tan Sı-Tunu həm də özünün təbiət elmlərinə olan marağına görə də cəlb edirdi. Ona görə də Tan Sı-Tun Mo-Çzının təlimini dirçəltmək və onun köməyilə həqiqi konfutsiçiliyi bərpa etmək istəyirdi.

Konfutsi humanizm ruhunun heç də az parlamadığı digər təlim Tan Sı-Tuna görə buddizm idi. O, belə hesab edirdi ki, Konfutsi humanizminin ən ali forması – buddist əzabkeşliyidir. Çünki əzabkeşlik əzab çəkənə yaxınlıq deməkdir, əzabkeşlik edən zaman bizi ayıran hər hansı bir psixoloji maneə aradan qalxır və əzabkeşlik edən onu digər şəxslərlə münasibətdə

eyni edir. Bundan başqa «əzabkeşlik – bütün canlıların bərabərliyi deməkdir».[146]

Buddizm fəlsəfəsi ümumi vahidliyi – zaman, mühit və bioloji vahidliyi təbliğ edir. Buddizmdə keçmiş, indiki və gələcək zaman arasında sərhədlər qoyulmur. Orada deyilir ki, «biz hamımız vahid olan bir şüurun yetirmələriyik və bunun da mahiyyətinə əsasən biz birik».[147] Tan Sı-Tun inanırdı ki, buddist universializmi Konfutsinin ilkin təlimindən kənar olan konfutsiçi iyerarxiyalıqdan qorunmaq üçün ən yaxşı silahdır.

Tan Sı-Tun daha sonra konfutsiçilik humanizminin xristianlıqda da olduğunu göstərir, xristianlığın konsepsiyasındakı «yaxınlarına məhəbbət»i İsa məsihinin xaç üzərində əzablı ölümünü insanlığa olan məhəbbətin ən gözəl nümunəsi sayır. O yazır: «Tanrı – yaradandır, Tanrı – atadır, bütün insanlar isə – onun övladlarıdır. Tanrı qarşısında hamımız bərabərik və bu inam Qərb parlamentarizminin, ümumi bərabərliyin və şəxsiyyətə hörmətin özəyidir. Beləliklə də, hökmdar və onun tabeliyində olanlar, kişi və qadınlar arasında azad münasibət olan müasir Qərbin yaranmasında xristianlığın böyük rolu olmuşdur».[148]

İnsan və mühit arasındakı səbəbiyyət əlaqələrinin, insanın həyat tərzi ilə onun xarakteri arasındakı uyğunluğun sübut edilməsi və insanların təbii bərabərlik vəziyyətində olması barədə təsəvvürlər XVIII-XIX əsrlər Çin ədəbiyyatını zənginləşdirərək Çzın-Çzının «Konfutsiçilərin qeyri-rəsmi tarixi» satirik romanının, Çao Syue-Çinin «Qırmızı qəsrdə yuxu» məişət romanının və Li Yu-Çcenin «Güzgüdə güllər» satirik-fantastik romanının yaranmasına böyük təsir göstərmişdir.

Çin humanist yazıçısı və maarifçisi Çzin-Çzı (1701 - 1754) Çinin Anxoy əyalətində anadan olmuşdur. Mancur sülaləsinə qarşı müxalifətdə olan mütəfəkkir 1734-cü ildə dövlət məmuru işindən çıxaraq Nankin əyalətinə köçmüş və orada kasıb həyat keçirmişdir. Onun «Konfutsiçilərin qeyri-rəsmi tarixi» satirik romanı (1803, rus dilinə tərcümə, 1959) birbaşa hakim siniflərə qarşı yönəldilmişdir. Çzin-Çzı hakimiyyətdə olan bürokratların iç üzünü açaraq şəxsiyyəti ilkin Konfutsi ənənələri əsasında tərbiyələndirməyi məsləhət görürdü. Yazıçının idealı – maarifçi monarxiya tipində rassional təşkil olunmuş cəmiyyətdir. Bu romanın müsbət qəhrəmanları köhnə Konfutsi əxlaqına malik ruhi azadlığa can atan və xalqdan olan müasir insanlar və azad «yeni qadındır». Mənfi qəhrəmanlar fərdiləşdirilirsə də müsbət qəhrəmanlar müəllifin ideyalarının carçısı kimi çıxış edirlər. Çzin-çzı özü şair olsa da, bu romanda şeir bölmələrinə və müəllif rəyinə rast gəlinmir, obrazların böyük müxtəlifliyi nəzərə çarpır.

Romanın proloqunda onun ideya və mövzusu açıqlanır. Burada əsərin bütün sxemləri verilərək ənənəvi feodal-bürokratik cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən insanların müxtəlif tipləri açıqlanır.

«Konfutsiçilərin qeyri-rəsmi tarixi» şərti olaraq üç hissəyə bölünə bilər. Birinci hissədə müxtəlif yollarla özünə təməl qurub «öz adını şöhrətləndirmək» istəyən personajların fəaliyyətindən danışılır. Bu birinci hissənin personajları arasında insanların iki tipi daha çox maraq doğurur: birincilər bəxti gətirməyən və «daimi tələblər» olan yaşlı – Cjou Çzin və Fan Çzindir. İkincilər isə qonşularının və imkanlı ağalarının gülüş hədəfinə çevrilmiş, hətta sadə kənd müəllimi adından mərhum olunmuş, ömürləri boyu imtahan verərək ali cəmiyyətə çıxmağa çalışan kasıb ailədən olan iki gənc – Kuan Çao-cen və Nyu Pu-landır. Nəhayət, 60 yaşından sonra imtahan verərək ali cəmiyyətə çıxan və hakimiyyətdə olan bu iki alim artıq yaşlandıqları və xəstəlikdən əziyyət çəkdikləri üçün cəmiyyəti dəyişə və öz istəklərinə nail ola bilmirlər. Burada o, Çin cəmiyyətinin çatışmazlıqlarını ön plana çəkir və feodal bürokratizminin hər sahədə xalqın taleyinə necə ziyanlar vurduğunu açıqlayır.

Romanın ikinci hissəsində Çzin-Çzı artıq şan-şöhrətə can atmayaraq tanınmaq istəyən əsil alimlərin obrazını yaradır. Bu hissənin əsas qəhrəmanı zadəgan bürokratlar arasında özünü tək görüb, hətta ən ali vəzifədən belə imtina edən Du Şao-Çindir. Burada yazıçı demək istəmişdir ki, ancaq konfutsiçiliyin ilkin təməlindən qidalanan alimlərin dövlət aparatına gətirilməsi mənəviyyatın, əxlaqın müsbət tərəfə inkişafına və xalqın tərəqqisinə təkan verə bilər.

Əsərin üçüncü hissəsində isə mahiyyətcə konfutsiçi xeyirxahın personallaşdırılmış forması olan, tamamilə yeni tip qəh-

[146] Тань Сы-Тун. В кн. Восточный альманах, б..1, М., 1997, стр.40.
[147] Тань Сы-Тун. В кн. Восточный альманах, б..1, М., 1997, стр.47.
[148] Тань Сы-Тун. В кн. Восточный альманах, б..1, М., 1997, стр.50

rəman obrazıdır. Bu - hörmətli oğul, sevən qardaş və ərinin ölümündən sonra onun ardınca getmək üçün özünü öldürən xeyirxah dul qadındır. Burada özünə sui-qəsd edən qadının şərəfinə alaqapı ucaldılır və onun dəfni yerli məmur və varlıların iştirakı ilə bir yürüşə çevrilir. Bununla ədib göstərir ki, feodal cəmiyyətindəki olan davranış normaları dul qadını ölümə sürükləyən zaman onun atası nəinki onu bundan çəkindirmədi, hətta qızı basdırılan zaman özünü bu hadisədən xoşbəxt kimi göstərməyə çalışdı. Dəfn mərasimi zamanı o, ağlayan həyat yoldaşına acıqlanaraq deyir: «Artıq bizim qızımız ölməzdir. Sən niyə ağlayırsan? O, xoşbəxt öldü».[149]

«Konfutsiçilərin qeyri-rəsmi tarixi» romanı yazılış dili və üslubu ümumiyyətlə qəbul olunmuş və danışıq dilində istifadə olunan sözlərdən və roman dilindən fərqlənən Çin nəsrinin ilk böyük əsəridir. Çzin-çzı standart poetik leksikadan qaçaraq XVIII əsr Çinin Nankin, Yançoy, Xancoy, Suscon və digər şəhərlərinin dialekt və şivələrindən istifadə etmişdir. O dövrün digər romanlarından fərqli olaraq burada şeirdən istifadə olunmamışdır. Dialoq və nitq ustadı olan Çzin-Çzı personajlarını cəmiyyətin aşağı təbəqəsindən seçmiş və romanın dilini yerli xalq kəlmələri, məmurların, hesabdarların və alimlərin jarqonları ilə zənginləşdirmişdir. Öz qəhrəmanlarının xarakterini açmaq üçün müəllif obrazı iki planlı surətdə yaratmışdır. Bu insanların sözləri və əməlləri, öz qiyməti və mahiyyəti arasında olan qarşıdurmanı açıqlamağa xidmət edirdi.

Çzin-Çzının romanına qədər yazılmış bədii ədəbiyyat nümunələrində həm həqiqətin tənqidinə, həm də satira elementlərinə rast gəlinirdi. Ancaq «Konfutsiçilərin qeyri-rəsmi tarixi» Çin ədəbiyyatında ilk əsərdir ki, maarifçi satira həyatın universal tərənnümü kimi çıxış edir.

Çində ilk maarifçi-məişət romanının banisi Çao-Syue-Çin 1715-ci ildə (əsil adı Çao Çjan) tanınmış varlı ailədə anadan olmuşdur. Daha sonralar onun ailəsi kasıblayaraq zəifləmiş və üzvləri öz nailiyyətlərindən məhrum olmuşdular. Onun həyatının ikinci hissəsi barədə elmə heç nə məlum deyil. Bizdə olan məlumata görə o, 1764-cü ildə vəfat etmişdir. Bu günümüzə

[149] Цзун-Цзы. Неофициальная история конфуцианцев. Москва, 1959, стр.101

gəlib çatan isə ancaq onun böyük maarifçi əhəmiyyətə malik «Qırmızı qəsrdə yuxu» romanıdır.

Bir çox alimlər Çao-Syue-Çinin romanının tərcümeyi-hal xarakterinin müəllifin öz həyatına uyğun olmasını vurğulayır. Romanın adı isə həyatın yuxu və illüziya olduğunu deyən buddist təsəvvürünə bir işarədir. Bundan başqa romanın adı onun süjet xəttində müstəqil epizodların, yuxuların vacibliyini əsaslandırır.

«Qırmızı qəsrdə yuxu» müxtəlif talelər və hadisələr, həqiqət və xəyalların qarışığından ibarət çoxçalarlı bir maarifçi romanıdır. Romanın süjet xətti sehrli daşın və Çzya ailəsinin tarixindən ibarətdir. Burada hər iki hal qarışdırılır və hər hansı bir xəttdəki hadisə və personaj digər xəttədki hadisə və personaja bir istiqamətləndirici işarə kimi verilir. Romanın əsas süjet xəttini isə Çzya ailəsi ilə bağlı gənc Bao-yuya və onun sevgilisi Lin Daunun faciəli sonluqla bitən məhəbbəti təşkil edir. Bunlardan başqa roman müstəqil və bir çox başqa personajlar və məişət hadisələri ilə zəngindir ki, bu da onun həyatiliyini bir daha sübut edir.

Romanın simvolikasının təhlili bu əsərin təbliğində əsassız modernləşdirmədən qaçaraq müəllifin ideya xüsusiyyətlərini daha dəqiq başa düşməyə kömək edir. Bunu burada Çao Çyue-Çinin fəlsəfi açıqlamaya qədər yüksəltdiyi əsas üç personaj olan və məhəbbət üçbucağı təşkil edən Bao-unu, Lin Daunu və Çye Baoçaya da aid etmək olar.

Geyimləri ilə müqayisədə qəhrəmanların xarakterini, onların münasibətləri və rolunu Çao Cye-çin obyektiv məişət fonunda deyil, özünəməxsus fəlsəfi funksionallıqla vermişdir. Misal üçün əsərin qəhrəmanı Bao-unuyanın geyiminin üzərindəki kəpənək şəkli Çin geyimlərində sevimli rəmzdir. Çünki bu, buddist anlayışından gələn «Çevrilmələr zənciri» fikrini vurğulayır və uzunömürlülük simvolu olan kəpənək romanda əbədilik simvolu mənasını qazanır.

«Qırmızı qəsrdə yuxu» əsərinin maarifçi əhəmiyyəti yer ilə göy aləminin müqaisəsində, yəni xəyallarla həqiqətin müqaisəsində özünü göstərir. Əsərin qəhrəmanı Bao-yuya yer məxluqu cildində göylərdən enir və burada birinci sevgilisi məleykə Bao-Çaydan daha real Day-yuya vurulur. Ancaq zəmanənin əyər-əksiklikləri və feodal dünyagörüşünün təqibi nəticəsində bu sevgi baş tutmur və Day-yuyun ölümü ilə nəticələnir. Bura-

da müəllif real yer həyatındakı gözəllikləri və həqiqəti təbii meyvələrin insan bədəninin üzvlərinə bənzədilməsi reallıqı ilə, bir çox buddist simvolları ilə müqayisədə vermişdir.

Romanın adından da göründüyü kimi, o, ildırımdan doğulmuş, yer ilə göyün nikahını tənzimləyən, burada da rənglərin ən təntənəlisinin, nikah rəmzini daşıyan qırmızı rəngin simvolikasından dınışılır. Romanda bu rəngin 13 çalarına rast gəlinir və bunlardan 8-i müəllifin sanki bir rəssam dəqiqliyi ilə bədii təsvir etdiyi qəhrəmanlarının geyimlərindədir. Qırmızı rəngi müəllif daha sonra qəddarlıq rəmzi kimi qan damcılarının rəngində də görür və eyni zamanda qanın da insanın yaşaması üçün vacib bioloji amil olmasını vurğulayır. Bu oxşarlıq qırmızı rəng obrazının müəyyən olunmasında çətinliklər yaradır və bu rəng bizi tək xoşbəxt hadisələr deyil, bədbəxtliklər barədə də düşünməyə vadar edir. Çao- Cye-çin qırmızı rəngi bir tərəfdən həyat, yaranış və ehtiras, digər tərəfdən isə, qan, zülm, yarananın bir gün ölməsi rəmzi kimi verir və öz sözləri ilə belə vurğulayır ki, «əgər bir gün yaranan bir gün də ölməlidirsə, yer həyatı olan real həyat digər yer həyatından fərqli həyatlardan üstündürsə, onda insanlar bir-birinə qarşı xeyirxah olmalı və qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşamalıdırlar».[150]

Çində Maarifçilik dövründə yazılmış digər bədii ədəbiyyat nümunələri kimi «Qırmızı qəsrdə yuxu» romanı da xalq danışıq dilində yazılmış və məhz bu səbəbdən də ali ədəbiyyat nümunəsi hesab olunmamışdır. Ancaq bir faktı qeyd etmək lazımdır ki, romanın məhz bu dili müəllifin dövründəki hadisələri və obrazlarının xüsusiyyətlərini oxucu kütləsinə daha aydın surətdə çatdırmasına yardımçı olmuşdur. Ancaq XX əsrdə bu roman yenidən ixtira olunmuş, bu günümüzə qədər Çində ən çox sevilən ədəbiyyat nümunəsi və xaricdə ən çox tanınmış Çin romanı kimi məşhurdur.

Daha bir faktı da qeyd etmək yerinə düşər ki, oxşar sənətkarlıq xüsusiyyətləri bir çox başqa Çin maarifçi- yazıçı və şairlərinə də məxsus olub. XVIII-XX əsrlərdə Çao-Syue-Çinin sentimentalist meyli öz əksini digər Çin maarifçi-yazıçılarının, o cümlədən Vey Cyu-jenin, Yuy Danın, Xan Ban-Çinin, Voyaonun, Lyu E-nin və Su Manşunun yaradıcılığında tapmışdır. Bu maarifçi yazıçılar Çin fəlsəfəsini və ədəbiyyatını yeni yaradıcılıq metodları səviyyəsinə qaldıraraq, Bayronun, Şellinin, Hüqonun, Russonun, Fildingin, Hötenın, Feyerbaxın, Heğelin, Dümanın, Miçkeviçin, Petefinin, Rışkinin, Dikkensin və Tolstoyun maarifçi fikirlərini təbliğ edirdilər.

Koreyada ilkin Maarifçilik «real biliklər uğrunda» ideya xətti çərçivəsində inkişaf etmişdir («Sirxak» məktəbi). Onun nümayəndələrindən Pak Ce Qa, Lyu Xyen Van və Li İk praktiki cəhətdən müsbət elmləri inkişaf etdirməyə və başqa ölkələrin elmi-texniki nailiyyətləri ilə tanış olmağa çağırırdılar.

Koreyada Maarifçilik məfkurəsinin və «Sirxak» məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən olan Pak Ce Qa (1750 - 1805) tanınmış alim və şair olmuşdur. O, Kral kitabxanasının rəhbəri vəzifəsində işləmiş və Çinlə olan diplomatik əlaqələrdə yaxından iştirak etmişdir. Çin və digər ölkələrin nailiyyətləri ilə tanış olan Pak Ce Qa yüksək səviyyəli xarici təcrübənin mənimsənilərək inkişaf etdirilməsinin tərəfdarı olmuşdur. O yazır: «Əgər Koreya başqa ölkələrlə ticarət və mədəni əlaqələr qurarsa, o olduqca varlanar və özünə lazım olan malları əldə edər. ... Xarici dövlətlərlə geniş əlaqələr onların texnikasını öyrənməyə və adət-ənələrini tanımağa yardımçı olar və beləliklə də, bizim adamların biliklərinin zənginləşməsinə kömək edərdi».[151] Alim həmçinin Koreyanın feodal dövlət quruluşunu, dövlət vəzifələrinə təyin olunmaq üçün keçirilən imtahanlar sistemini, Koreyada geniş yayılmış geomantiyanı, falçılığı və digər bu tipli inamları kəskin tənqid etmişdir. Öz sosial-siyasi baxışlarına görə o, Kral tərəfindən cəzalandırılaraq uzaq bir bölgəyə sürgün olunmuş və orada da öldürülmüşdür.

Koreyada maarifçi ənənələrlə zəngin «Sirxak» məktəbinin bir məktəb kimi təməlini qoyanlarından və onun biliklər sistemini işləyib hazırlayanlardan biri də Koreyada Qərbi Avropa İntibah və Maarifcilik ideologiyasına yaxın ideoloğiyanın görkəmli nümayəndəsi Lyu Xyen Vondur (1622 - 1673). Bilik dairəsinin genişliyinə görə onu ensiklopediyaçılara aid etmək olar. Lyu Xyen Von əsasən fəlsəfə, tarix, coğrafiya, linqvistika, hərbi iş və digər sahələrə aid mühüm elmi əsərlər yazmış-

[150] «Литературная газета», 1997, №8, Москва. Статья «Традиционная символика вещей и имен в романе Цао Счю-циня «Сон в Красном тереме».

[151] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.23

dır. Panqa şəhərinə səyahət zamanı o, təbiət elmləri sahəsində Avropanın nailiyyətləri ilə yaxından tanış olmuşdur.

Maarifçi filosof qeyd edir ki, əşyaların qanunları əşyanın özündən ayrılmazdır və ancaq onların köməkliyi ilə əmələ gələ bilər: «Əşyalar olmasaydı, onların qanunları da olmazdı».[152] Bu baxımdan Lyu Xyen Vonun baxışları üçün ateist istiqamət daha səciyyəvidir. Onun fikrinə görə hər hansı bir hökm faktlara və sübuta əsaslanmalıdır. O, bu tələbata feodalizmin təməl nöqtələri olan din və mistikanı da cəlb etmişdir. Filosof falçılıq, taleyin deyimləri, fizionomika və şamanizmə qarşı qəti tənqidi mövqelərdən çıxış etmiş və hökumətdən dövlətə zərərli olduğu üçün buddizmin qadağan olunmasını tələb etmişdir. İctimai problemləri həll etmək və şəxsiyyətin mənəviyyatını inkişaf etdirməyi sələlərinin yoluna qayıtmaqda görən konfutsiçilərdən fərqli olaraq Lyu Xyen Von bu problemin həllində sosial-iqtisadi inkişafı əsas götürürdü. Onun islahatlar cədvəli bunlardan ibarət idi: «1) Şamanlar, buddist monarxları və cadugərlər istisna olmaqla torpaqları bütün zəhmətkeşlər arasında bərabər bölüşdürmək; 2) Dövlət vəzifəsinə keçmək üçün fəaliyyətdə olan «kvaqo» imtahan sistemini ümumi təqdimetmə sistemi ilə əvəz etmək; 3) Hamı üçün eyni imkanların təmin etmək, quldarlıq institutlarının, tanınmış və tanınmamış ailələrdən olan, qanuni və qeyri-qanuni doğulmuş uşaqlar anlayışını ləğv etmək; 4) Dövlət quruluşunun islahatlarının həyata keçirilməsi və kral ailəsinin xərclərinin üzərində ciddi nəzarət. 5) Yeni bilik elementlərinin tətbiq olunması; 6) İnsanların hüququna hörmət, cəzalar sisteminin liberallaşdırılması və işgəncələrin qadağası; 7) Mal və maliyyə münasibətlərinin inkişafı (azad mal dövriyyəsi, vergilər sisteminin yenidən yaradılması və maaşın pul formasında verilməsi; 8) Vahid vergi sisteminin tətbiq olunması».[153]

Lyu Xyen Vonun layihələrinin islahatları bərabərlik və ədalət ideyalarına, iqtisadiyyatın və idarəetmə sisteminin səmərəliliyinə əsaslanaraq Koreyanı geridə qalmış bir dövlətdən güclü və qüdrətli bir dövlətə çevirmək məqsədi güdürdü. Bu

[152] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.82

[153] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр 100.

layihə dövlət tərəfindən qəbul olunmasa da, Koreya cəmiyyətinin müxtəlif sahələrinin daha dərindən öyrənilməsinin təməlini qoydu.

«Sirxak» məktəbinin ideologiyası XVIII əsrdə öz sonrakı inkişafını Li İk (Sonxo təxəllüslü, 1682 - 1764) və bu məktəbin çərçivəsi daxilində yeni yaranmış «Pukxak» (Şimaldan elm) maarifçi məktəbinin nümayəndələrinin simasında tapdı.

Li İki Koreya fəlsəfəsi tarixində faktiki olaraq «Sirxak» məktəbinin təməlini və nəzəri əsaslarını yaradan, Koreya ensiklopediyaçıları nəslinə aid davamçılarını yetişdirən bir maarifçi kimi qiymətləndirirlər. Onun elmi maraq dairəsini fəlsəfə, riyaziyyat, astronomiya, tarix, coğrafiya, xəritəşünaslıq, etnoqrafiya, hərbi iş və ədəbiyyat təşkil edirdi.

Li İk katolik missionerləri vasitəsilə Koreyaya gətirilmiş Avropa elminin bir çox nailiyyətləri ilə tanış idi. Bu ona konfutsiçilik anlayışlarından fərqli dünya xəritəsini yaratmağa imkan yaratmışdı. Koreya qapalı bir dövlət olduğu üçün hətta XVIII əsrdə belə orada yer haqqında ilkin naturfəlsəfi anlayışlar hökm sürürdü. Li İk isə Koreya üçün inqilabi məna kəsb edən təbii-elmi ideyaların - yerin kürə formasında olması, onun fəzada fırlanması, yerin üzərindəki hər hansı bir əşyanı saxlayan cazibə qanununun mövcud olması, dəqiq parametrlərinə yaxın Yerin, Ayın və Günəşin ölçülərinin, Ay işığının mənbəyinin Günəş olması, həmçinin dənizlərdəki qabarmanın və çəkilmənin, ümumiyyətlə yağıntının, zəlzələlərin və hərarət dəyişkənliklərinin təbii-elmi izahını vermişdir.

Dünyaya isə fəlsəfi cəhətdən o, materiyanın toplusu kimi baxırdı. Materiyanın ilkin olduğunu vurğulayan mütəfəkkir şüur və ya materiyanın ilkin olması barədə uzun əsrlərdən bəri davam edən mübahisəni sanki kəsməyə səy göstərərək materiyanı ilkin və təbii, təbiətin əsas qanunu kimi qiymətləndirirdi.

Mütəfəkkir idrak prosesində beynin böyük rol oynadığını vurğulayır və idrakın beş hiss orqanının və ürəyin köməkliyi ilə əmələ gəldiyini sübuta yetirməyə çalışırdı. O, bu nəzəriyyələrin həqiqiliyini praktiki həyat fəaliyyətində də sınaqdan keçirmişdir.

Dinə münasibətində Li İk belə bir fikirdə idi ki, Konfutsi Səmasının, Budda ayini və katolik Tanrısı eyni və ya oxşar təxəyyüllərin məhsuludur; onlar öz əsaslarını eyni illüziyalardan götürmüşlər. O, Koreyanı öncül Qərb ideyaları və elmləri

ilə tanış edən missionerlərə rəğbət bəsləsə də, onların tez-tez təbliğ etdikləri tanrı və şeytan anlayışlarına görə tənqid də edirdi.

Bütün insanları Li İk üç qismə bölürdü: 1) «ali şüura» malik insanların kiçik bir qismi; 2) «daha çox mütəmadi» – yəni şəxsi keyfiyyətləri («ali müdrikliyi» və «axmaqlığı») müəyyən həddə qədər və dəyişməz olan insanlar; 3) nəhayət, anadangəlmə yox, ancaq tərbiyə prosesində şəxsi keyfiyyətləri və xarakteri formalaşan adi insanların böyük bir hissəsi.

«Sırxak» məktəbinin digər nümayəndələri kimi Li İk də ona müasir olan cəmiyyətin islahatçıları və tənqidçiləri sırasına daxil idi. Mütəfəkkirin fikrinə görə ölkənin bərbad vəziyyətdə olmasının altı səbəbi var idi: « 1) təhkimçi quldarlıq; 2) zadəganlar, sadə xalq, xidmətçilərin övladları və qullar arasındakı uçurumu daha da dərinləşdirən hakim quruluş; 3) dövlət qulluqçusu adını almaq üçün keçirilən «kvaqo» imtahan sistemi (bu imtahanlarda bilikli və bacarıqlılar deyil, varlı və tanınmış adamlar qalib gəlirdilər); 4) cadügərlik və falçılıq; sənətkarlıq istehsalatının ancaq bər-bəzək əşyalarının hazırlanması üzərində qurulması; 5) Buddist rahiblərinin parazit statusu; 6) tənbəllik və əməyin ən aşağı statusa malik olması».[154]

İslahatlar barədə danışan zaman Li İk burada kiçik dəyişikliklərdən deyil, cəmiyyətin yaşadığı qanunların dəyişkənliyinin vacibliyini əsas tuturdu. O yazırdı: «Əgər qanunlar köhnəlibdirsə, onlar cəmiyyətə ziyan vurur. Əgər onlar cəmiyyətə ziyan gətirirlərsə, bu qanunları dəyişmək vacibdir».[155]

Öz həllini tapmalı ən vacib məsələlərdən biri də mütəfəkkir üçün torpaq problemi idi. Burada Li İk Lyu Xen Vonun torpağın kəndlilər arasında bərabər bölüşdürülməsi planını dəstəkləyirdi. Ancaq onun layihəsi Lyu Xen Vondan onunla fərqlənirdi ki, hər kəndliyə torpaq veriləndən sonra onun alqı-satqısına qadağa qoyulurdu və bu ancaq torpaqları çox olan kəndlilərə şamil edilsin.

[154] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.109

[155] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр. 121.

Antifeodal istiqamətli baxışlar Çin mütəfəkkirləri Qu Yanu və Xuan Çzun-si ideyalarının təsiri altında inkişaf etmiş Pak Çi Vonun və Con Yak Yenin əsərlərində daha qabarıq şəkildə özünü büruzə verir. Koreya maarifçi satirasının yeni nümunələri – «Qərbdən elm» cərəyanının digər görkəmli nümayəndəsi Pak Ci Vonun (1737 - 1805) timsalında onun novella və bir sıra anonim povestləri ilə XX əsrin əvvəllərinin ictimai nəbzini təşkil edir. Pak Ci Vonun bu bölgədə böyük şöhrət qazanmış öz ədəbi yaradıcılığı ilə yanaşı həm də fəlsəfə, astronomiya, coğrafiya, tarix, hərbi iş, iqtisadiyyat və musiqi sahələrinə də həsr olunmuş böyük maarifçi əhəmiyyətə malik əsərləri vardır. «Pukxak» maarifçi məktəbinin digər alimləri və nümayəndələri kimi o da feodal sxolastikasını tənqid edərək real xeyir gətirə biləcək elmi bilikləri dəstəkləyirdi. O yazır: «Həyatdan götürülmüş, akin bəhrəsiz ağıl yığımı elm deyildir. Elm real xeyir gətirən zaman yüksəkliyi fəth edir. Ona görə də insanın təbiiliyi və taleyi barədə fikir irəli sürən hər hansı bir sxolastik ritorika əsil elm üçün ziyanlıdır».[156] Pak Ci Von həmçinin digər ölkələrin elm və texnikasının nailiyyətlərinin mənimsənilməsini vacib sayır və qeyd edir ki, «hətta «barbarlardan» da xeyirli olanı götürmək lazımdır».[157]

Pak Ci Von qədimiliyin çjusian (Koreya ictimai fikrində qədimiliyi təbliğ edən ictimai cərəyan) ideologiyasına qarşı çıxış edərək sübut etmək istəyirdi ki, qədim müdriklərin yazdığı nəsihətlər heç də dəyişməkdə olan müasir həyatın bütün tələblərinə cavab vermir. Yeni zamanın özünə yeni yanaşmalar tələb etməsi fikri isə onun nəzm yaradıcılığının əsasını təşkil edirdi.

Pak Ci Vona görə hər hansı bir mahiyyətə malik hər bir şey eyni yaranış mənbəyinə malikdir və kainatın bütün hissələri və predmetləri düyü dənələrinə bənzər xırda tozlardan yaranmışdır. O, əşyaların və kainatın kosmik tozdan əmələ gəlməsini belə izah edirdi: «Üst-üstə yığılmış toz – torpaqa; səpələnmiş – quma; bərkimiş toz – daşa; yaş toz – suya; isti toz – oda; qaynar – metala; canlanmış – ağaca çevrilib. Əgər toz hə-

[156] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.130

[157] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр. 135.

rəkət edəndirsə, küləyə, əgər hər hansı səbəbdən qızdırılsa, o bir yerə yapışaraq qurda bənzər canlı orqanizmə çevrilir. Biz də, bu günkü müasir adamlar da həmin canlıların bir növüyük».[158]

Əşyaların maddi əsasının daimi olduğunu sübut etməyə çalışan Pak Ci Von deyirdi ki, «hər hansı bir əşya öz formasını dəyişsə də, öz keyfiyyətini və mahiyyətini qoruyur. Əgər forma dəyişibsə, mahiyyət qalır. Yəni: ağacı kəsib nə düzəldiriksə, o öz ağaclığını, torpağı ovub üfürərək toz ediriksə, o, öz torpaqlıq mahiyyətini itirmir. Ona görə də hər hansı bir şey ancaq formasını dəyişə bilər».[159]

Dünyanın daimi və fasiləsiz dəyişməkdə olduğunu vurğulayan Pak Ci Von yazır: «Dünya olduqca qocadır, ancaq fasiləsiz dəyişiklikləri məruzdur. Həmçinin Günəş və Ay da elə bir o qədər qora olsalar da, gün-gündən öz yeni formasında doğur».[160]

Pak Ci Vona görə şüur daxili dəyişikliklərin hiss üzvlərinə təsiri nəticəsində yaranır. Mütəfəkkir bunu zəngə vurulan zərbə nəticəsində çıxan səslə müqaisə edir. «Sırxak» məktəbinin digər nümayəndələri kimi Pak Ci Von da mistikanı, falı, buddizmi və katolisizmi tənqid edir, onları «buddizmin tör-töküntüləri» adlandırır.

Pak Ci Vonun sosial-iqtisadi islahatlara yönəlmiş layihələri Koreyanın ictimai, sosial və iqtisadi həyatının müxtəlif sahələrini əhatə edir (torpaqdan istifadə, kənd təsərrüfatı, təkərli və su nəqliyyatı, maliyyə və müdafiə sistemi və s.).

Torpaq məsələsində Pak Ci Von bütün ictimai təbəqələr arasında onun bərabər bölüşdürülməsinin tərəfdarı idi və kecmişlə müqayisədə də bunun belə olduğunu sübuta yetirmək istəyərək, vurğulayırdı ki, torpaq heç də həmişə hakimlərin və aristokratiyanın əlində olmayıb. O yazır: «Monarx – dövlətdə olan bütün torpaqların sahibidir. Əgər onun öz təməlinə nəzər salsaq görərik ki, onun özü də xalq içərisindən çıxıb. Ona görə

[158] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.135

[159] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр 135

[160] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр .140

də əgər hökmdar xalqı haqqında fikirləşirsə, onda torpaqların bərabər paylanması ideyasından da vaz keçə bilməz».[161]

Daha sonra isə o, hər insana «müəyyən qədər», limitlə torpaq paylamağı məsləhət görür və sübut etmək istəyir ki, hər bir insan öz limitindən artıq torpağa sahib olarsa, onda torpaqların zəbti və işğalı səbəbi olan müharibələr də baş verməz.

Maarifçi alim ən qabaqcıl torpaq və elm sahiblərinin iştirakı və birləşdirilməsi ilə nümunəvi təsərrüfatların yaradılmasını təklif edir və burada əldə olunan nailiyyətlərin sonradan bütün Koreyada yayılmasını tələb edirdi.

Pak Ci Von yaşadığı feodal cəmiyyətini pisləyərək nikahdan kənar doğulmuş uşaqları və qulluqçuların uşaqlarını qeyri-təbii sayan humanizmə zidd və ayrıseckilik «ali» və «alçaq» bölgülərinin ləğv olunmasını tələb edirdi. «Ali» mənşəyə malik zadəganları o, «ən böyük oğru və parazit», onların məntiqini isə «oğru məntiqi» adlandırırdı. Özünün «Yanban haqqında povest» əsərində bir varlı tacirin ali mənsəbə aid olmaq üçün kasıblaşmış yanbandan (ali zadəgan titulu) onun adını pulla almaq istəmiş, lakin sonradan onun bu adı doğrultmaq üçün nə edəcəyini bildikdən sonra bu tituldan əl çəkmişdir. O deyir: «Yanban olmaq – elə quldur olmaq deməkdir».[162]

Koreyada «Pukxak» məktəbinin ən son nümayəndəsi, bu məktəbin ideyalarının həyata keçməsi uğrunda ən böyük mübariz XVIII əsrin axırları və XIX əsrin əvvəllərinin ilkin maarifçi filosofu Con Yak Yendir (1762 - 1836). Dini-fəlsəfi, tarixi və ədəbi yaradıcılıqla Con Yak Yen hələ uşaq yaşlarından maraqlanmışdır. Artıq 16 yaşında o, Li İkin bütün əsərlərini oxumuşdur. Daha sonra o, katolik mənbələr, Qərb elminin nailiyyətləri ilə tanış olmuşdur. O, təbii və texniki elmləri: riyaziyyat, astronomiya, mexanika, optika, fiziologiya, tibb, coğrafiya və hərb elmlərini dərindən öyrənmişdir. Con Yak Yen bildiyi nəzəri bilikləri praktikada da geniş tətbiq etmişdir. O, Xanqan çayı üzərində salınan körpünün layihəsini vermiş, Sivon qalasının tikintisində qaldırıcı mexanizmlərin mühəndisi olmuş

[161] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.144

[162] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр. 170.

və Koreyada ilk dəfə olaraq yoluxucu xəstəliklərə qarşı inə peyvəndi ilə məşğul olmuşdur.

Filosof cjusianlığı (mahiyyətini dəyişmiş konfutsiçilik) pisləyir və qeyd edir ki, «yalançı konfutsiçilik» nə qədər ki, ölkənin ictimai və siyasi həyatında fəaliyyət göstərir, ölkənin ibtidai və siyasi sabitliyini tənzim edən dövlət müəssisələrində keçirilən islahatlar ancaq bəhrəsiz söz olaraq qalacaqdır. Məhz bu fikirlərinə görə krala yaxın konfutsiyaçılar arasında onun çoxlu düşmənləri var idi. Qərb elmlərini öyrəndiyinə görə alim ömrünün müəyyən hissəsini təqiblərdə və sürgünlərdə keçirmişdir.

Con Yak Yenin nöqteyi-nəzərinə görə bizi əhatə edən aləm vahid real aləmdir və hər şeyin əsasını ilkin fəaliyyət göstərən və formasız maddi substansiya olan «Böyük sərhəd» təşkil edir. Sonra bu ilkin substansiya bölünərək formalaşmağa başlayır. Kosmogenez prosesini Con Yak Yen kəmiyyət və keyfiyyətin üstünlüyü kontekstində vermişdir. Kəmiyyət cəhətdən bu, 4 bölgü əsasında həyata keçir: «birinə ikisi, ikisinə dördü, dördünə səkkizi».[163] Keyfiyyət cəhətdən də o, 4 mərhələyə bölünür: «1) «Böyük sərhəd» yaranmamışdan qabaq; 2) «Böyük sərhəd»in yaranması; 3) formaların yaranması; 4) mahiyyətin yaranması».[164]

Kosmogenez prosesi Con Yak Yendə daha dəqiq belə bölünür: « «Böyük sərhəd» (bir) bölünərək Yeri və Göyü yaradır (iki). Yer və Göy dünyanın strukturunda keyfiyyətli əks xüsusiyyətlərə və mövqeyə malikdirlər. Göy yuxarıda olmaqla yüngül və açıqdır, Yer isə aşağı çökməklə ağır və tünddür. Yer və Göy (iki) bölünərək səma, torpaq, su və oda çevrilir (dörd). Bunlar da bölünərək səkkiz varlığa: səmaya, torpağa, suya, oda, ildırıma, küləyə, dağlara və su hövzələrinə çevrilmişlər. Səma və odun qarşılıqlı təsirindən ildırım və külək, su ilə torpağın qarşılıqlı təsirindən isə dağlar və su hövzəsi yaranır.

[163] Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. Москва, 1971, стр.11.

[164] Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. Москва, 1971, стр.14.

Daha sonra isə Günəş, Ay, göy cisimləri, bitkilər və heyvanat aləmi yaranmışdır».[165]

Filosofa görə, qeyri-üzvi təbiət, bitkilər aləmi, heyvanlar və insanlar müxtəlif olsalar da, vahid yaranış mənşəyinə malikdirlər. Əşyaların ruhu isə hər hansı bir səmavi cism tərəfindən deyil, onların özü tərəfindən idarə olunur və hər hansı bir əşya müxtəlif qütblü bərabər tərəflərin vahidliyidir. Dünyada dəyişməz heç bir şey yoxdur və hər bir şey dəyişkənlik qanunlarına tabedir.

Cok Yan Yenin qnoseologiyası idrak subyektinin xarici aləmlə təmas prinsipi əsasında qurulmuşdur. Burada həlledici rolu xarici aləm barədə məlumat verən hiss orqanları oynayır və bu orqanlarsız heç bir təfəkkürün fəaliyyəti mümkün deyil. Cok Yan Yenə görə idrak fəal xarakterə malik olmalı və təcrübəyə əsaslanmalıdır. Çünki «güzgü də əşyaları əks etdirir, ancaq bu bizim elmimizi artırmır. Ancaq fəal idrak bizim elmimizin sərhədlərini genişləndirə bilər».[166]

Con Yak Yen insanın «ilkin» təbiətə malik olduğunu vurğulayan konfutsiçi təsəvvürünü tənqid edərək deyir ki, «insanın xarakteri əldə olunmuş vərdişlər və qazanılmış meyllilikdir».[167] Ancaq bu mövqe filosofda axıra qədər ardıcıl izah olunmur. Əgər bir yerdə o, «Mən insanın xarakteri barədə danışan zaman onun vərdişlərini nəzərdə tuturam»[168] deyirsə, başqa bir yerdə insan xarakterinin səmavilikdən asılı olduğunu və onun pisdən çox yaxşılıq etməyə meylli olduğunu göstərir: «İnsan səma tərəfindən verilən müxtəlif cür bacarıq, güc və xarakterlə yaşayır. İnsan eyni nailiyyətlə həm xeyirxahlıq, həm də bədxahlıq edə bilər. Əgər hər hansı bir işdə xeyirxahlıq və bədxahlıq arasında seçim etmək istəsən, insanın xeyirxahlığa

[165] Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. Москва, 1971, стр.20.

[166] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.27.

[167] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр .27.

[168] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.34.

olan meylini üstün tutsan yanılmazsan. Çünki insan bədxah işindən utanır, xeyirxah işi ilə fəxr edir».[169]

Maarifçi filosof Cok Yak Yen ümumilikdə insani xüsusiyyətlərin anadangəlmə olmasının və insanları sanki təbiətə olan «ali», «orta» və «aşağı» bölümlərə bölünməsinin tam əleyhinədir. Ancaq özü insanları «müdrik» və «xislətli»lərə bölə zaman bunun sonradan qazanılmış olduğunu qeyd edir və sübut etməyə çalışır ki, «xislətlilər» də istəsələr çalışıb «müdrik» ola bilərlər. İnsanların cəmiyyətdə münasibətləri haqqında kanonik konfutsiçi anlayışlarına da filosof bu mövqedən yanaşır. O, belə hesab edir ki, oğlun ataya, kiçiyin böyüyə münasibəti də onların bir-biri ilə ünsiyyəti gedişində formalaşır və şəraitdən asılı olaraq bu münasibətlər pis və ya yaxşı ola bilər.

«Pukxak» məktəbinin digər nümayəndələri kimi Con Yak Yen də dini, mistikanı, fizionomikanı, geomantiyanı və sələflər ayinini tənqid edərək deyir: «Qəbirdə çürüyən sümüklər mərhumun gələcək nəslinə necə xeyir gətirə bilər?».[170] Mütəfəkkir sübut etməyə çalışırdı ki, xalqın bədbəxtliyi məhz elə buradan başlayır. Bununsa səbəbi xalqın kasıb olmasıdır. Kasıbçılıq olmasa, oğurluq da olmaz, qorxu itər və hamı xoşbəxt yaşayar.

Maarifçi filosof əxlaqi və hüquqi tənzimləyiciləri qarşıqarşıya qoyaraq birincisinə daha çox önəm verirdi. Keçmişi ideallaşdıraraq o, belə hesab edirdi ki, qədimdə hökmdarlar xalqı ümumən qəbul olunmuş əxlaqi normalar – «ləyaqət» və «rituallar» əsasında idarə edirdilər. Nəticədə bu normalar öz səviyyəsini itirmiş və insanlar daha onlara riayət etməmişlər. Ona görə də, əxlaqi keyfiyyətlərin yerini qanunlar tutmuşdur. Qanunlar isə hədə-qorxu, təzyiq, güc və məcburetmə təmsil etdiyindən onların əsasında «xeyirxah idarəetmə» həyata keçirmək mümkün deyil. Ona görə də Cok Yak Yen yenidən əxlaqi keyfiyyətlər əsasında idarəetmənin tərəfdarı idi.

İmperatorun Səma oğlu olduğunu və monarxiya idarəetməsinin Səma əmri olduğunu təbliğ edən ənənəvi Konfutsi təbliğatından fərqli olaraq Con Yak Yen monarxiya institutunun təbii-tarixi izahını verir. O, belə hesab edir ki, elə bir vaxt olub ki, hökmdarlar olmayıb və insanlar arasında bir mübahisə yaranan zaman onlar sərişteli ağsaqqallara müraciət edirdilər. Bu ağsaqqalların da ən müdriki kənd ağası olurdu. Kəndlər arasında baş verən qarşıdurmalar zamanı isə bu vəziyyətdən çıxış yolunu tapan ən müdrik ağsaqqal artıq bölgə ağsaqqalı seçilirdi. Bölgə ağsaqqalları da öz növbəsində bu proses nəticəsində imperator səviyyəsinə qədər ucalırdılar. Buradan Con Yak Yen belə bir nəticəyə gəlir ki, «hakim xalq tərəfindən seçildiyi üçün xalqa xidmət etməlidir. Həmçinin qanunlar da hakim mövqelərə deyil, xalqın maraqlarına xidmət etməlidir. Əgər hakim onu seçən xalqa xidmət etmirsə, xalq onu dəyişə bilər».[171]

Bu araşdırma ilə bağlı Con Yak Yen kral taxt-tacının qədimilik prinsipinə zidd olduğu üçün onun irsən ötürülməsinin də əleyhinə idi. O yazır: «Qədim zamanlarda kral xalq tərəfindən seçilirdi və onun təsis etdiyi bütün qanunlar xalqın maraqlarına xidmət edirdi. Ancaq nə vaxsa və kimsə hakimiyyəti zor gücü ilə ələ keçirib hakimiyyətə gələndən sonra öz oğlanları və qohumlarını, onlar da öz yaxınlarını bölgə rəisləri təyin edərək hakimiyyəti idarə etmişlər. Məhz bu zamandan imperator ancaq öz şəxsi maraq dairəsi çərçivəsində qanunlar vermiş, qanunlarsa artıq xalqa deyil, imperator və onun əqrəbalarına xidmət etmişlər».[172]

Con Yak Yen onun üçün müasir cəmiyyəti öldürücü tənqid edərək müxtəlif səviyyəli dövlət qulluqçularını və məmurlarını «sadə xalqın ətini sümüyündən ayıran»[173] oğru, bölgə hakimlərini isə sərişteli quldur adlandırırdı. «Sirxak» məktəbinin digər nümayəndələri kimi o da torpaqların bərabər bölüşdürülməsi, dövlət qulluğuna ancaq nəcabəti və zadəgan mənşəyinə görə deyil, ağlına, bacarığına görə seçilmənin tərəfdarı idi.

---

[169] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.37.

[170] Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. Москва, 1992, стр.40

[171] Ушаков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. Москва, 1982, стр.12

[172] Ушаков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. Москва, 1982, стр.20.

[173] Ушаков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. Москва, 1982, стр..25.

Torpaq məsələlərində Con Yak Yen belə bir şüar irəli sürürdü: «Torpağı onu becərənə vermək lazımdır!».[174] Özünün «Torpaq haqqında düşüncələr» kitabında o yazır: «Mənə belə bir fikir rahatlıq gətirir ki, torpağı əkib-becərmək işi ilə insanların hamısı məşğul deyil. Ona görə də torpağı ancaq öz əlləri ilə əkib-becərən insanlara vermək lazımdır!».[175] Beləliklə də, onun sələfləri torpaqların hamı arasında bərabər bölünməsi fikrini təbliğ etsələr də, o, zəhmətlə məşğul olmayan mülkədar və feodalları bu bölgüdən xaric edirdi. O deyirdi ki, «Torpağın sahibi ancaq iki şey – dövlət və kəndli ola bilər. Kəndlilərin də torpağı ancaq kənd icması tərəfindən onların zəhmətinə görə təyin olunmalıdır».[176]

Ümumiyyətlə, Koreyada Maarifçiliyinin II mərhələsində (XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəlləri) tərbiyə və maariflənmə məsələləri burada sosial və siyasi problemləri sıxışdırdığı üçün daha az radikal xarakterə malik idi.

Bu dövr maarifçərindən Pak İn Sek, Ci Sek Yen və Cu Si Qen isə Avropa elmi və texniki nailiyyətlərinin tədqiqatçısı kimi çıxış edir və xalq təhsilində geniş islahatlar aparılmasını tələb edirdilər.

Pak İn Sek (1865 - 1926) maarifçi filosof, tarixçi, Koreya xalq-azadlıq hərəkatının görkəmli nümayəndələrindən olmuşdur. XX əsrin əvvəllərində maarifçi-vətənpərvər istiqamətli qəzet və jurnalların redaktoru işləmişdir. 1910-cu ildə Koreyada yapon hakimliyindən sonra Çinə qaçmış və burada Yapon barbarlarının Koreyada törətdiyi vəhşiliklərdən bəhs edən «Koreyanın faciəli tarixi» (1914, Şanxay) adlı kitabını çap etdirmişdir. Rusiyada Böyük Oktyabr inqilabını alqışlayan Pak İn Sek «azadlıq və bərabərlik xalq üçün artıq həqiqətə çevrilmiş və bütün xalqlar üçün azadlıq və özünüdərk- etmənin təməli qoyulmuşdur»[177] demişdir. Mühacirətdə Koreya azadlıq hərəkatının sol qanadına mənsub olmuş və onun dünyagörüşündə

[174] Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпохи позднего феодализма. Москва, 1971, стр.39.

[175] Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпохи позднего феодализма. Москва, 1971, стр 50.

[176] Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпохи позднего феодализма. Москва, 1971, стр 60.

[177] История Корейской философии. Т.1, Москва, 1966, стр.370

konfutsiçi baxışları ingilis pozivitizmi və fransız Maarifçiliyi ilə uyğun gəlmişdir. Onun daha sonralar yazdığı «Koreyanın müstəqilliyi uğrunda qanlı tarixi hərəkat» kitabı Avropa və Asiya ölkələrində dəfələrlə nəşr olunmuşdur.

Koreyada Maarifçilik hərəkatının ən son nümayəndələrindən biri də alim və mütəfəkkir Cu Si Qendir (1876 - 1914). «Pedje» kollecini bitirdikdən sonra o, Koreyada Avropa elmi və texniki nailiyyətlərini təbliğ edən «Tonnip simun» qəzetini təsis etmiş və XIX əsrin sonlarında Koreya dilinin təbliği və tədrisinin təkmilləşdirilməsi uğrunda mübarizəyə başçılıq etmişdir. Onun maarifçi baxışları ilə yanaşı Koreya dilçiliyi sahəsində də böyük uğurları olmuş və Cu Si Qen Koreyada dilçilik elminin bir elm kimi inkişaf etməsinin təməlini yaratmışdır. Ömrünün sonuna qədər vətənpərvərlik ruhunda yazılmış məqalələri ilə azadlıq ideyalarını və ölkənin demokratik inkişafını dəstəkləyərək qoşulduğu maarifçi-mədəni hərəkatı təbliğ etmişdir.

Yapon dünyagörüşü öz başlanğıcını bizim eranın VI əsrinin əvvəllərindən, hələ 552-ci ildən orada yaşayan buddist sutraları (kahinləri) tərəfindən Koreyadan diplomatik yolla gətirilmiş konfutsiçi kitabları ilə tanışlıqdan götürür. Konfutsiçi kitabları burada Çin və Koreyadan gəlmiş alimlərin rəhbərliyi altında xüsusi akademiyalarda tədris olunurdu. Konfutsiya və onun davamçılarının etik-siyasi təlimi ilə yanaşı Çindən Yaponiyaya daosizmin və «in-yan» təliminin təsiri altında bir sıra kosmoloji xarakterə malik doktrinalar da keçmişdir. Syötoku Taysinin (573-621) «On yeddi məqalədən ibarət tərtibat» (604) əsəri ilk yapon yazılı abidəsi sayılır. Bu əsərdə konfutsiçi və buddist təlimlərdən bəhrələnmə və bu təlimləri milli «sinto» dini dünyagörüşü ilə uyğunlaşdırmaq hallarına çox rast gəlinir. Syötoku Taysini bəzən Şərq tədqiqatçıları üç buddist sutrasının müsahibəsi olan «Sangyegisye» əsərinin müəllifi kimi də qələmə verirlər. Ümumiyyətlə, Yapon dünyagörüşü və etik fikrinin yaranması konfutsiçi və buddizm təlimlərinin eyni zamanda mənimsənilməsi və müəyyən dərəcədə dəyişdirilməsi nəticəsində formalaşmışdır. Bu təlimlərdən ilk növbədə buddizm dini-fəlsəfi aspektdən təhlil etmək adət halını almışdır. Çünki burada dini və fəlsəfi aspektlər həmişə dəqiq fərqləndirilə bilmir və məhz dini düşüncə öz təməlində fəlsəfi duyumları inkişaf etdirən ideya bazasına çevrilir. Bundan başqa dünyagörüşü

problemlərini diskursiv mənalandıran buddist traktat və icmalları ancaq ali dini məqsəd olan – nirvanaya çatmaq üçün bir vasitə kimi istifadə olunurdu. Başqa sözlə, buddizmdə fəlsəfə daim soteriologiyanın ayrılmaz bir hissəsi kimi çıxış edirdi. Bu səbəbdən buddizm Yapon cəmiyyətinin dini mədəniyyətinə böyük təsir göstərərək, X əsrdə hakim mövqe tutmuşdu və buddist monastrları ölkənin intellektual həyatının mərkəzlərinə çevrildilər. Konfutsiçilik isə tam XVI əsrə qədər heç bir məna kəsb etməyərək onun kölgəsində yaşamışdır.

XVII əsrdə Yaponiyada Cjusian təlimi ilə müxalifətdə və əsas nümayəndələri Nakae Todzui (1608 - 1648) və Kumadzava Bandzan (1619 - 1691) olan Van Yaminin davamçıları – «Öyemeyqaku» məktəbi yarandı. «Öyemeyqaku» məktəbinin təlimi üçün etika, qnoseologiya və ontologiyanın daha sonrakı yaxınlığı (Cju Si fəlsəfəsinə nisbətdə), subyekt və obyektin hüdudlarının tamlıqla fəth edilməyinə səylər göstrilməsi səciyyəvi idi. Burada əşyaların qanunlarının tədqiqi deyil, onların mahiyyətinə varma «prinsipinə» çatmaqda vahid xüsusiyyət idi.

Cju Si təlimində özünə mühüm yer tutmuş, dünyanın yaranmasının əks başlanğıclarını qütbləşdirməyə etiraz edərək bu istiqamətin filosofları hər şeyin vahidliyi prinsipini dəstəkləyərək, bilik və hərəkət, nəzəriyyə və praktikanın qələbəsi doktrinasını irəli sürdülər. Haqqında danışdığımız «Öyemeydaku» məktəbinin nümayəndələri Takuyava dövrünün bir çox mütəfəkkirləri tərəfindən bölünən milli sinto, konfutsiçilik və buddizm təlimlərinin vahidliyi tezisinə də böyük diqqət yetirirdilər.

XVIII əsrdə Tokugava dövrünün əvvəllərində olduğu kimi yaradıcılıqlarında konfutsiçi ideyalarının təsiri bir o qədər də hiss olunmayan bir sıra orijinal rasionalist mütəfəkkirlərin yaranması müşahidə olunur. XVIII əsrdə Yaponiyada artıq qabaqcıl mütəfəkkirlər təcrübi bilikləri konfutsiçi sxolastikasına qarşı qoyaraq Qərb elmi ilə tanşlığa çağırır (Miura Bayen, Yamayoto Banto), materialist ideyaları inkişaf etdirirdilər (İto Dzinsay, Ando Syöeki, Kamada Ryukyu).

Bunlardan bir çoxu ticarət təhsili aldıqları Ocaka Akademiyası «Kaytokudo» ilə bu və ya digər formada bağlı idilər. Bu Akademiyanın fəaliyyəti əsasən əxlaqi sferaya, sadə xalq adamlarını layiq bilib, eyni zamanda əxlaqi normaların anadangəlmə və tarixin əxlaqın başlanğıcı olduğunu vurğulayan

«Koqaku» təlimini tənqid etməklə, etik sistemin yaradılmasına yönəldilmişdi. Bu qrup mütəfəkkirlər üçün səciyyəvi olan epistemoloji problematika əldə olunmuş biliyin ictimai və gündəlik həyatda tətbiqi məsələsi ilə sıx bağlı idi. Bunlara biz buddizm, konfutsiçilik və sintonu tədqiq edən zaman tarixi tənqid metodundan istifadə etmiş və din tarixinin müxtəlif kontekstlərində istifadə oluna biləcək «hər bir təlim əsas ritorik formulların kombinasiyasına gətirilə bilər»[178] sözlərini yazmış Tominaqa Na-Kamotonu (1715 - 1746) misal gətirə bilərik. Yaponiyada Qərbi Avropa İntibah və Maarifcilik ideologiyasına yaxın idelolgiyanın ilkin nümayəndəsi olan Miura Bayen (1723 - 1789) isə təbiət hadisələri, onların daxili dəyişiklikləri barədə özünün idrak nəzəriyyəsini yaratmışdır. İdrak – onun nöqteyi-nəzərinə görə təbiətin özü kimi sonsuzdur. O həmçinin obyektiv biliyin kriteriyaları barədə bir sıra suallar da qaldırmışdır. Yaponiyada ilkin Maarifçiliyin nümayəndəsi Yamata Bantonun (1748 - 1821) fəlsəfəsi öz mahiyyətinə görə Bayenin ideyalarına çox yaxın idi. Onların hər ikisi insan idrakını nisbi xarakterə malik olduğunu qeyd etsələr də, bu idrakın nəticələrindən istifadə etməyin mümkünlüyünü vurğulayırdılar. XVIII əsrin naturalist baxışlarını inkişaf etdirən maarifçi mütəfəkkirləri arasında İto Dzinsay, Ando Söeki və Kamada Ryukunun da adını çəkmək yerinə düşərdi.

Neokonfutsiçilik, buddizm və sinto ideyalarını birləşdirərək «Sinqaku» (qəlbin şüuru haqqında təlim) sinkretik təliminin əsasını qoyan İsida Bayqan (1685 - 1744) tacir tayfası üçün mənəvi fəlsəfi sistem yaratmaqda çalışmışdır. O, tacirin iqtisadi fəaliyyətini mənəvi praktikanın dərəcələrinə aid edir və vurğulayır ki, burada düzgünlük və ehtiyatlılıq kimi keyfiyyətlərə malik insanın əsil təbiəti açıqlanır. Yaponiyada Qərbi Avropa Maarifçilik ideologiyasına yaxın ideologiyanın nümayəndələri olan İsida Bayqan və Nanomiya Sontuku (1787 - 1856) *isə* insanda səy, dözümlülük və özünənəzarət tərbiyə edən, əməyi ailə və dövlət qarşısında, eyni zamanda təkmilləşmə yolunda təbii təyinat kimi vurğulayan əmək etikasının əsaslarını qoymuşlar.

Məhz elə bu zaman Yaponiyada bir hərəkat kimi «Kokuqakuxa» (milli elm) maarifçi məktəbi yarandı. Bu məktəb hələ

---

[178] Фролова И.Т. «Философы Востока». Москва, 1998, стр.78

buddizm və konfutsiçilik tətbiq olunmamışdan qabaq qədim yapon ədəbiyyatı və tarixinin onun məhz Yaponiyaya aid mədəni elementlərini və milli ruhunun xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün yaradılmışdı. Yaponiyada Qərbi Avropa Maarifçiliyinə yaxın ideologiyanın nümayəndələrindən Kamo Matubi (1697 - 1769), Mo-Toori Norinaqa (1730 - 1801) və Xirata Acutane (1776 - 1843) kimi mütəfəkkirlər də bu məktəbin təmsilçilərindən idilər. Bu məktəbin nümayəndələri öz məqsədlərini ayrı-ayrı əşyaların və yaranışların fərdiliyi və özünəməxsusluğunun açıqlanmasında görürdülər. Mo-Toori Norinaqa idrak metodu ilə estetik hissetmə – özü ilə müqayisədə əşyaları görünüş və intuisiyasına görə qəbul etmə metodunu yaratdı. «Kokugakuxa» məktəbi tərəfindən tarix fərdi hadisələrin ardıcıllığı kimi qəbul olunur və əşyalar aləmi görünməyən dünyanın Tanrı gücünün təsirinin birbaşa məhsulu kimi şərh olunurdu.

Yaponiyada Tokuqava dövründə milli unikallıq ideyalarının sonrakı inkişafı dünyagörüşünün əsasını cjusianlıq fəlsəfəsi təşkil edən «Mito» məktəbinə aid idi. Bu məktəbin mütəfəkkirlərindən Aidzava Seysisay (1782 - 1863) və Fudzita Toko (1806 - 1855) və başqaları yaponlara «Kokutay» (milli mahiyyət) konsepsiyasının xüsusiyyətlərini açıqlayırdılar. Ümumən «Kokutay» nəzəriyyəsi – «Konfutsiçi zənginlikləri və milli sintoist metodologiyasının qarışığı ilə imperatora sadiqlik ideyaları təbliğ edən, yaponların ağalığını, din və siyasət, siyasət və təhsil, sintoist ənənəsi əsasında milləti tam mənəvi birliyə çağıran mürəkkəb sinkretik təsəvvür yaradırdı».[179]

XIX əsrin ikinci yarısı Yapon Maarifçiliyi Meydzi inqilabından sonra (1867 - 1868) «Meyrokusiya» (1873) cəmiyyətinin və onun jurnalı olan «Meyroku-sinsi»nin ətrafında birləşən maarifçilərin böyük radikallığı ilə fərqlənməyə başladı. Daha sonralar Monteskyenin Çin, Koreya və Vyetnamda da böyük maraqla oxunan «Qanunların ruhu» və Russonun «İctimai müqavilə» əsərləri yapon dilinə tərcümə olunaraq ilk dəfə bu jurnalda dərc olunmuşdur.

Meydziv inqilabından sonra Yaponiyanın özü-özünü xarici aləmdən tədric etməsi səbəbindən, bur aya çata bilməyən Qərb təlimləri üçün bütün yollar məhz bu jurnalın nəşrindən

[179] Фролова И.Т. «Философы Востока». Москва, 1998, стр.107

sonra açıldı. Nəticədə yaponlar C.S.Millin, Ş.Monteskyenin, J.J.Russonun, İ.Bentamın və Q.Spenserin əsərləri və fikirlərini fəal surətdə dərk etməyə və qərb təfəkkürü baxımından Q.Hegelin, İ.Kantın, V.Vindelbandın, U.Ceymsin, D.Dyuri və başqalarının ideyalarını mənimsəməyə başladılar.

1873-cü ilin axırlarına Yaponiyada Maarifçilik ideyalarını yayan «Meyrokusiya» cəmiyyəti öz fəaliyyətini daha da genişləndirir. Onun üzvləri ingilis liberalizmi və utilitarizminin tərəfdarları olmaqla, Qərb dövlətlərinin orqanistik modellərini və təbii hüquq nəzəriyyələrini dəstəkləyirdilər. Bu dövrün ən görkəmli maarifçilərindən olan Fukudzava Yukiti belə hesab edirdi ki, Yaponiya Qərb elmini və Qərb müstəqillik ruhunu mənimsəməli və mənəvi yapon «zənginliklərini» pozitivizm və liberalizm ideyaları ilə əvəz etməlidir. Digər Yapon maarifçisi Nisi Amane isə Qərb nailiyyətlərinin özəyini dövlətin təməllərinin rasional quruluşunda görür, ona görə də Yaponiyada konstitusiya idarəetmə formasının tətbiq olunmasına çağırırdı. O yazır: «Hökumət və etika bir-birindən asılı olmadan fəaliyyət göstərir».[180]

Başqa bir yapon maarifçisi Nakamura Masanao isə Qərb və Şərq mədəniyyətlərini müəyyən dərəcədə birləşdirmək ideyası ilə çıxış edirdi.

Yaponiyada «Azadlıq və xalqın hüquqları naminə» adlı maarifçi hərəkatı parlament sisteminin yaranması uğrunda gedən mübarizələr zamanı yarandı. Bu hərəkatın yaradıcıları və təmsilçiləri Nakaz Työmin (1847 -1901) və Uzki Emori (1857 - 1892) idi. Burada azadlıq və hərəkatın ideologiyasının hüquqları konfutsiçi terminləri olan «ağıl» və «ədalətlilik» terminləri ilə izah olunurdu. Onlar hərəkat azadlığı kimi azadlığın iki növünü vurğulayırdılar: mənəvi azadlıq və siyasi azadlıq. Mənəvi azadlıq – onların təlimlərinə görə insanın təbiətinin mahiyyətini təşkil edir. Fransız naturalizmi ideyalarının tərənnümçüsü olan və «Şərq Russosu» adlandırılan Nakaz Työmin xalq və monrax birgə idarəetməsi ideyalarını inkişaf etdirirdi. Müvafiq hərəkatın tərəfdarları Russodan suverenliyin xalqın ümumi istəyinin tərənnümü olması ideyasını mənimsəmişdilər. Maarifçi Uzki Emori isə suverenliyin dövlətin, ayrı-ayrı insanların isə

[180] Фролова И.Т. «Философы Востока». Москва, 1998, стр.120

dövlətin bir hissəsi kimi onun şəriki olduğu fikrini vurğulayırdı. Xalq hüquqlarını inkişaf etdirən digər maarifçilərdən Kotoku Syusuy, Kino-Sita Naoe və Abe İsoo isə sonradan sosializm cəbhəsindən çıxış etməyə başladılar. Meydzi dövründə digər qərb təlimləri ilə birgə Yaponiyaya sosializm və marksizm ideyaları da sövq etməyə başladı. Bu ideyaları populyarlaşdırmağa ilk səy maarifçi Kavakami Xadzime (1879 - 1946) tərəfindən atılmışdır. Əgər Meydzi dövrünün ilk onilliyində yapon fəlsəfəsində hakim cərəyanlar pozitivizm, müxtəlif çərəyanların utilitarizmi və təkamül nəzəriyyələri idilərsə, Konstitusiyanın qəbulundan sonra alman fəlsəfəsinin mənimsənilməsinə başlandı ki, daha sonra bu yeni istiqamət Yapon ictimai fikrində hakim mövqe tutdu. Qısa da olsa, qeyd etmək lazımdır ki, Yapon fəlsəfəsində İnoye Tecudziro (1854 - 1944) hegelçiliyi analogiya prinsipinə görə Keqon və Tenday təlimləri ilə, Miyake Securay (1860 - 1945) isə Lao-Czı və Cuan-Czının daosizmini A.Şopenhauerin fəlsəfəsi ilə birləşdirməyə səy göstərən maarifçi mütəfəkkirlərdəndir. Neokantçılıq Yaponiyada Tayse mərhələsi (1912 - 1926) dövrünün hakim fəlsəfi istiqaməti idi. Filosof Onisi Xadzime (1864 - 1900) Yaponiyada ilk olaraq neokantçılığın tənqidini meydana gətirmişdir. Mövcud olanın və mövcud olmalı olanın fundamental bölgüsü əsasında, o öz metafiziki təlimini Qrinin teleoloji təkamülçülüyü ruhunda qurmuşdur.

Digər filosoflardan Kuvaki Qenyeku (1864 - 1909) və Xatano Seyiti (1877 - 1950) də Yaponiyada neokantçılığın inkişafına bol töhfələr bəxş etmişlər. Vaseda Universitetində bu zaman maarifçi-filosof Tanaka Odonun (1867 - 1932) təşəbbüsü ilə Ceymsin praqmatizm və Deveyin instrumentalizm ideyaları geniş yayılaraq tədqiq olunmağa başladı.

Tayse dövründə buddist düşüncə tərzini Qərb kateqoriyaları sistemində ifadə edən müasir Yaponiyanın ilk orijinal təlimi, maarifci Kiot məktəbinin əsasını qoyan Nisida Kitaro (1870 - 1945) fəlsəfəsi idi. O, Ceymsin təsiri altında buddist ənənələrini A.Berqsonun fəlsəfəsi ilə və neokantçılıqla birləşdirmişdir. Onun şagirdi filosof Tanabe Xedzime (1885 - 1962) isə «Növlərin məntiqi» sistemini hazırlayaraq, burada insan cəmiyyətinin tarixinə tətbiqdə «növə» fərd və bəşəriyyət arasında olan keçici bir qrup kimi baxmışdır. Ümumən o fəlsəfə, riyaziyat və elmin ümumi nəzəriyyələrinə aid əsərlərin müəllifi

və Marburq məktəbinin neokantçılıq ideyalarının istifadəçisi kimi məşhurdur. Onun davamçılarına Koyama İvao, Kosaka Masaaki, Nisitani Keydzini, Tomonaqa Candzyuronu, Yanaqita Kendzyuponu və Mutay Risakunu misal göstərə bilərik. Onlar müharibədən sonra onun işini davam etdirərək Yapon ictimai fikrində qabaqcıl mövqelər tutmuşlar.

Məhz elə bu dövrdə Yaponiyada publisistika çiçəklənir, Kamuro Anqay-do, Yano Ryükey və Dzippencya İkkünun simasında siyasi roman janrı əmələ gəlir və Ftabatey Simeyin simasında maarifçi-realist ədəbiyyatın təməli qoyulur.

Yaponiyada yaranmaqda olan siyasi roman janrının ən məhsuldar nümayəndəsi yapon yazıçısı və maarifçisi Dzippensya İkku (1765 -1831) idi. O, müxtəlif janrlarda tərbiyəvi povestlər və sentimental romanlar yazmışdır. «Tokaydoss traktatı əsasında bizimkilərə, ikimizə» (1802, 1822) adlı maarifci romanı ilə məşhurlaşmışdır. O, bu romanı iyirmi il ərzində hissələrlə çap etdirərək, ictimaiyyətin diqqətini özünə cəlb edə bilmişdir. Bu roman öz dialoq xüsusiyyətlərinə görə o dövrün canlı danışıq dilində yazılmış, acı zarafat, jarqon sözləri və xalq mahnıları ilə zənginləşdirilmişdir. Xalqa daha yaxınlığı, ictimaiyyətin problemlərinin bir çox həll olunmuş cavablarının zənginliyi cəhətindən böyük şöhrət qazanmışdır.

Yaponiyada maarifçi realist ədəbiyyatın ilk nümayəndəsi olan Ftabatay Simey (1864 Tokio – 1909 Sinqapur) (əsil adı Xacerava Tacunoske) bununla bərabər həm də yapon tənqidi realizminin və müasir yapon dilinin də təməlini qoymuşdur. O, Tokio Xarici dillər institutunun rus dili bölməsini bitirmişdir. Ftabatey Simeyin yaradıcılığına rus ədəbiyyatı böyük təsir göstərmişdir. İncəsənətin mahiyyətinə və ədəbiyyatın yaradıcı metodu kimi realizmə münasibətləri onun «Ümumi roman nəzəriyyəsi» (1886) məqaləsində açıqlanmışdır. «Üzən buludlar» (1887 - 1888) romanında o, yeni burjua həqiqətlərində özünə yer tapa bilməyən «artıq adamın» obrazı açıqlamışdır. Ftabatey Simeyin «Onun obrazı» (1906), «Adi insan» (1907) adlı romanları da öz maarifçi-realist əhəmiyyətinə görə bu gün də Yaponiyada çox sevilir. Bir maarifçi kimi o bir sıra qərb mütəfəkkirlərinin və N.V.Qoqolun, İ.S.Turgenevin, İ.A.Qoncarovun, V.Q.Belinskinin, N.A.Dobrolyubovun və M.Qorkinin əsərlərini yapon dilinə tərcümə etmişdir.

§2. Yaxın və Orta Şərq ölkələrində Maarifçilik

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində maarifçilik ideyaları XIX əsrin II yarısı və XX əsrin əvvəllərində Qərbi Avropa və rus maarifçiliyinin təsiri altında inkişaf etmişdir. Bu ideyaların Yaxın və Orta Şərq ölkələrinə keçməsində bir növ ötürücü rolunu rus imperiyasının daxilində olan Şərq xalqları mütəfəkkirlərinin, o cümlədən A.Bakıxanovun, M.F.Axundovun və H.Zərdabinin rolu böyük olmuşdur.

Türkiyədə Namiq Kamal, İbrahim Şinasi, Əhməd Midhət Əfəndi və b. adı ilə bağlı Konstitusiya hərəkatı maarifçi xarakter daşıyırdı. ««Tənzimat» ədəbiyyatının ilk nümayəndələri İbrahim Şinasi, Namiq Kamal, Əhməd Midhət və başqalarının sənət və ədəbiyyatın ümumi məsələlərinə həsr edilmiş məqalələrində Türkiyədə maarifçiliyin və estetikanın bir bilik sahəsi, sənət haqqında prinsiplər kimi əsası qoyulmuşdu.»[181]

Türkiyədə Avropa ictimai fikri və Maarifçilik ideyalarının yayılmasında türk ictimai xadimi və yazıçısı Namiq Kamalın (1840 - 1888) böyük rolu olmuşdur. O, «Tənzimat» ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, «Yeni Osmanlar» maarifçi cəmiyyətinin təşkilatçısı və rəhbərlərindən idi. 1863-70-ci illərdə Londonda təsis etdiyi «Azadlıq», 1872-73-cü illərdə İstanbulda çap etdirdiyi «Təlimatlandırma» qəzetləri Türkiyədə Maarifçilik və konstitusiya ideyalarının yayılmasına xidmət etmişdir. O, mədəniyyətdə də Avropa istiqamətinin tərəfdarı idi. Mühacirətdən sonra Türkiyədə bu ideyaların yayılmasına xidmət edən «Təsviri əfkar» (1865) qəzetini də çap etdirməyə başlayır. Namiq Kamal «Əli bəyin sərgüzəştləri» (1876) və «Rəmzi» (1880) romanları ilə ilk türk maarifçi romanının təməlini qoymuşdur. Onun «Vətən və sürgün» (1873) adlı ilk dramı 1853-56-cı illər Krım müharibəsi ərəfəsində baş verən hadisələri əks etdirir. Bu əsərin böyük maarifçi xarakterə malik olması və dövlət əleyhinə istiqamətlənməsi ona böyük şöhrət gətirdi və nəticədə Namiq Kamal tutularaq Kiprin Rodos qalasında 38 ay həbsə alındı. Burada o, «Bədbəxt uşaqlar» (1873), «Akif bəy» (1874) və «Gülnihal» (1875) pyeslərini yazmışdır. Onun

[181] Zamanova Elmira.Türk estetikası:tarixi və müasir inkişafı. Bakı. «Araz». 2005. səh: 5.

«Xarəzm şahı Cəlaləddin» (1885) maarifçi dramı isə monqol hücumlarına qarşı mübarizəyə həsr olunmuşdur.

Türkiyədə Maarifçilik hərəkatının digər görkəmli nümayəndəsi yazıçı, publisit və yeni türk ədəbiyyatının banisi İbrahim Şinasidir (1826 - 1971). O, Türkiyədə «Tənzimat» dövrünün görkəmli nümayəndələrindəndir. İbrahim Şinasi Fransada təhsil almış və 1848-ci il inqilabının iştirakçılarından olmuşdur. Təhsilini bitirdikdən sonra 1853-cü ildə İstanbula qayıtmış, 1860-cı ildən Avropa ictimai-siyasi fikrini və maarifçi ideyalarını yayan «Tərcümani-əfkar» qəzetini nəşr etdirməyə başlamışdır. 1862-65-ci illərdə isə türk maarifçi yazıçılarının qərbçilik ideyalarının tribunası olan «Təsviri əfkar» qəzetində Namiq Kamalla birlikdə çalışmışdır. Öz publisistik məqalələrində siyasi azadlıq ideyalarını təbliğ etmiş, türk ədəbiyyatını avropalaşdırmağa çağırmaqla yeni ədəbiyyat formalarının tətbiqinə, türk dilini digər təsirlərdən təmizləyərək canlı xalq yaradıcılığına müraciət etməyi tövsiyə etmişdir. Türk dramaturqiya yaradıcılığında o ilk olaraq bir hissəli «Şairin evlənməsi» (1860) adlı satirik komediyasını yazmışdır. Həmçinin mütəfəkkirin «Tərcümələr» (1859) kitabındakı J.Rasindən, A.Lamartindən, J.Lafonten və b. olan tərcümələri ilk olaraq ona aiddir. Maarifçi fəaliyyəti ilə yanaşı o ilk olaraq türk atalar sözləri və məsəlləri kitabını, xalq şeri və qəzəlləri kitabını tərtib edərək nəşr etdirmişdir.

Türkiyədə maarifçi ideyalarının geniş vüsət almasında böyük rolu olan digər mütəfəkkir türk yazıçısı Əhməd Midhət Əfəndidir (1845 - 1913). O, Dunay ətrafı əyalətin qubernatoru Midhət paşanın katibi vəzifəsində işləmiş və 1870-ci ildə Bağdada köçərək oradakı yerli qəzetlərdən birinin redaktoru olmuşdur. Eyni zamanda o, fars dilini öyrənmiş və öz bilik dairəsini o zamanın tanınmış alimi Müfti Məhəmməd Zəhəvi ilə söhbətlərində artırmışdır. Türk estetiklərinin və sənət nəzəriyyəçilərinin görkəmli tədqiqatçısı, fəlsəfə elmləri doktoru Elmira Zamanova «Türk estetikası: Tarixi və müasir inkişafı» kitabında qeyd etmişdir ki, «Yaradıcılığının ilk dövrlərində o, Avropanın maarifçilik ideyalarının güclü təsiri altında olmuş və «Tərcümani-həqiqət» qəzetində çap etdirdiyi məqalələrində ədəbiyyat və sənəti yalnız əyləncə deyil, həm də həyatı dərk et-

məyə kömək edən güclü bir alət kimi dəyərləndirmişdir».[182] Əhməd Midhət Əfəndi Türkiyə ədəbiyyatına Avropa ədəbiyyatı forması olan roman janrını gətirmiş və bir sıra pyeslər yazmışdır. 1873-cü ildə İstanbula dönərək burada «Hərbi qəzet»in redaktoru vəzifəsinə təyin olunmuş və Türkiyədə o zaman üçün ən böyük nəşriyyat açmışdır. Yaxın dostu və həmfikri Namiq Kamal sürgün olunduqdan sonra o da Rodos adasına sürgün edilmiş və burada Avropa ictimai fikirlərini təbliğ edən «Qovulma» adlı kitabını yazmışdır. Əhməd Midhət Əfəndi sürgündə belə öz ictimai fəaliyyətini dayandırmamış və uzun illər fəaliyyət göstərmiş «Mədrəsəyi – Süleymaniyyə» adlı maarifçi məktəbini açmışdır.

1878-ci ildə İstanbula döndükdən sonra özünün təsis etdiyi «Təqvimi-Vəkai» qəzetinin redaktoru və «Mətbəəi-Əmire» adlı dövlət nəşriyyatının direktoru olmuşdur. Məhz elə həmin zamandan da o öz mətbu orqanları ilə yanaşı özünün polemik orijinal və qabaqcıl maarifçi fikirləri yayan məqalələrini «Tərcümani-Həqiqət» qəzetində də ardıcıl olaraq nəşr etdirmişdir.

Əhməd Midhət Əfəndi 50 roman və teatr üçün bir sıra pyeslərin müəllifidir. Onun yaradıcılıq nümunələri arasında öz öncül maarifçi xarakterinə görə «Tərcümani-Həqiqətdəki məqalələr toplusu», «Təkərcik» və «Qırx ambar» kitabları daha çox tanınaraq böyük şöhrət qazanmışdır.

Onun yazılarının dil sadəliyi və fikir aydınlığı ilə cəmiyyətin real həyatına daha yaxın idi və onu yaxşıya doğru dəyişmək haqqında fikirləri oxucuya daha tez çatması səbəbindən Kiçik Asiya və Balkan yarımadasında geniş yayılmış, hətta Rusiyada da sevilmişdir.

İran tarixçiləri XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərini ictimai həyatda və ədəbityyatda Maarifçilik cərəyanının fəal aktiv inkişaf və dərin dəyişikliklər, oyanış dövrü adlandırırlar.

İran ictimaiyyəti Maarifçilik ideyaları və Avropa ictimai-siyasi həyatının nümunələri ilə əsasən M.F.Axundovun fars dilinə tərcümə olunmuş əsərləri və qeydləri vasitəsi ilə tanış olmuşdur. Onun paneqerik şeirlərdən əl çəkərək, roman və dram janrına müraciət etmək və milli ədəbiyyatı qanunsuzluğa, hüquqsuzluğa və insan şəxsiyyətinin alçaldılmasına qarşı

[182] Zamanova Elmira. Türk estetikası: tarixi və müasir inkişafı. Bakı: «Araz». 2005. səh: 7.

mübarizədə cəmiyyətin çiçəklənməsi və inkişafı uğrunda hərəkətverici və güclü bir silaha çevirmək çağırışları İran maarifçiləri üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi.

İran maarifçilərindən M.F.Axundovun ən layiqli davamçıları Mirzə Melkom Xan Nazem-Dovle (1833 - 1908), Zeynəlabdin Marağayi (1897 - 1911) və Abdurrəhman Talıbov (1855 - 1910) idi.

İranda Maarifçilik cərəyanının ilk nümayəndələrindən olan Mirzə Melkom Xan (1833 - 1908) öz təhsilini Tehranda, daha sonra isə Parisdə almışdır. İstanbulda uzun müddət İran səfirliyində işlədikdən sonra 1856 -1857-ci illərdə İran nümayəndəliyi tərkibində Fransa ilə İngiltərə arasında sülh müqaviləsinin bağlanması mərasimində iştirak etmişdir. 1858-ci ildə İrana qayıtdıqdan və M.F.Axundovun ictimai və siyasi görüşləri ilə yaxından tanış olduqdan sonra İranda Avropa ideyalarını təbliğ edən maarifçi cəmiyyət yaratmışdır. 1862-ci ildə şahın əmri ilə bu cəmiyyət dağıdılmış və o, ölkədən sürgün olunaraq ömrünün sonuna qədər mühacirətdə yaşamışdır.

Mirzə Melkom Xan öz maarifçilik fəaliyyətini dayandırmayaraq, 1890-cı ildən Londonda 3 il ərzində «Qanun» (42 sayı çap olunub) qəzetini nəşr etdirmiş, bu qəzetdə və digər başqa nəşrlərində İranda konstitusiyalı burjua quruluşunun tərəfdarı kimi çıxış etmiş və ölkənin iqtisadi və mədəni geriliyini aradan qaldıra biləcək islahatların keçirilməsini tələb etmişdir.

Mirzə Melkom Xan da M.F.Axundov kimi əlifba sahəsində islahatların layihəsini irəli sürmüş, fars yazı üsulunun latın qrafikası ilə əvəz olunmasının labüdlüyünü qeyd edərək, demişdir ki, «daha asan yazı üsulu kütləvi savadsızlığı tez aradan qaldırar və ölkənin güclü inkişafına təkan verər»[183]. Bununla yanaşı onun Avropa dövlətləri standartları çərçivəsində dövlət quruluşu, iqtisadiyyat, ordu quruculuğu, mədəniyyət, incəsənət və təhsil sahələrinin yenidən qurulması haqqında çoxlu yazıları vardır.

Ədəbiyyat sahəsində isə öz maarifçi fikirlərini Mirzə Meleom Xan 70-ci illərdə yazdığı «Ərəbistan qubernatoru Əşrəf xanın sərgüzəştləri», «Borudjerd qubernatoru Zaman xanın idarə üsulları», «Həşəm ağanın eşqə düşməyi haqqında» və

[183] Комисаров А. «Персидская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, сир.31-32

«Şah Qulu Mirzənin Kərbəlya səfəri haqqında» pyeslərində ifadə etmişdir. O, burada İranda baş verən özbaşınalıq, saxtakarlıq və cəmiyyətin dünyəvi elmlərdən xəbərdar olmaması fikrini öz maarifçi nəsrində gözəl xarakterizə etmişdir.

Mirzə Melkom Xanın bu ideya yolunu Cənubi Azərbaycan və İranda digər iki maarifçi-yazıçı – Zeynəlabdin Marağayi və Abdürrəhman Talıbov davam etdirmişdir.

Uzun illər Rusiya və Qafqaz vilayətində yaşamış Zeynalabdin Marağayi xalqın ağır vəziyyətindən, onun əzabları və iztirablarından bəhs edən «İbrahim bəyin səyahətnaməsi» adlı əsərini yazır. Bu əsərin birinci hissəsi 1888-ci ildə İrandan xaricdə «Əxtar» qəzetində çap olunmuşdur. Müəyyən yollarla İrana gətirilən bu əsər İran oxucusunda böyük marağa səbəb olur. Əsərin ikinci və üçüncü hissələri isə 1907-1909-cu illərdə Kərkükdə çap olunmuşdur. Əsər, İranda İbrahim bəyin səyahətləri zamanı buranın hər bir bölgəsində zəhmətkeşlərin ağır həyatından, nazirlərin, dövlət məmurlarının özbaşınalığından, polislərin amansızlığından və dövlət aparatının bürokratizmindən bəhs etməsi səbəbindən burada qadağan olunmuş və ancaq gizli yollarla yayılırdı. Maarifçi çalarlarla zəngin bu roman İranın Avropa ölkələri ilə müqayisədə hər sahədə nə qədər geridə qaldığını hər bir fəslində dəfələrlə nəzərə catdırır.

Qabaqcıl Avropa mütəfəkkirlərinin ideyalarını bu bölgədə yayan digər İran maarifçisi Əbdürrəhman Talıbov öz bədii yaradıcılığında müxtəlif sahələrində yeni uğurlardan söhbət açır və bu biliklərin Şərq xalqları üçün nə qədər lazımlı olduğunu vurğulayır. Talıbovun ilk kitabı olan «Kitab yüklü eşşək və ya Əhmədin kitabı» əsəri 1893-cü ildə İstanbulda çap olunmuşdur. Bu əsər açıq maarifçi məqsədə xidmət etməklə ata ilə oğlun 18 söhbətində ciddi sosial problemlərə toxunur.

Talıbovun 1906-cı ildə Tiflisdə nəşr olunmuş «Həyat məsələləri» kitabında da ata ilə oğulun elmi və ictimai mövzularda söhbətindən bəhs olunur. Burada göstərildiyi kimi oğul artıq böyüyərək mühəndis təhsili almış, dünyagörüşü genişlənmiş və o sosial ədalətsizlik, dilənçilik və geriliyi doğuran səbəblərlə maraqlanaraq onların səbəblərini axtarır. Bu kitabın əsas maarifçi əhəmiyyəti müəllifin Şərq xalqlarının nə zamansa müstəqillik əldə edərək azadlığa çıxacağına, dünyada bərabərlik, sülh və əmin-amanlıq olacağına böyük ümidlər bəsləməsindədir. Burada bütün dünya dövlətlərinin «Qırmızı respublika»

adlı bir federasiyada birləşmək imkanı barədə utopik fikirləri də dəfələrlə vurğulanır.

Talıbovun 1905-ci ildə Qahirədə çap olunmuş üçüncü kitabında isə bir neçə gənc qəhrəmanın İran cəmiyyətinin qüsurlarının müzakirəsindən və bu vəziyyətdən çıxış yollarının axtarıb tapılmasından söhbət açılır.

İranda Maarifçilik cərəyanının ilk nümayəndəsi olan Mirzə Melkom Xan İran Maarifçiliyinin müəyyən dərəcədə sakit qanadının nümayəndəsi idi. O, aristokratik sinfə mənsub və saray dairələri ilə sıx münasibətdə olduğu üçün mövcud rejimin əsaslarını tam dəyişdirməyərək kiçik islahatlarla kifayətlənməyi təklif edirdi. Zeynalabdin Marağayi və Əbdülrəhman Talıbov isə bu cərəyanda daha mütərəqqi istiqamətin nümayəndələri olmaqla despot və zülm sistemini tənqid edirdilər.

Bu dövrdə də başqa onilliklərdə olduğu kimi, fars ədəbiyyatında əsas yeri digər dillərdən tərcümələr tuturdu. Bu cəhətdən Mirzə Həbib Şairi İsfahaninin İran mədəniyyətini, məişətini və siyasi həyatını gözəl bilən ingilis Ceyms Moryerin İranda Fətəli şah dövrünün danılmaz həqiqətlərni əks etdirən «Hacıbaba İsfahani» əsərinin fars dilinə tərcüməsi daha diqqətəlayiqdir. İran ədəbiyyatçıları və maarifçiləri onu «yeni fars nəsrinin ən gözəl nümunəsi»[184] adlandırırdılar.

Adları çəkilən bu əsərlər tamlıqla xalqın maariflənməsinə və 1905-1911-ci illərdə şah hakimiyyətini müəyyən çərçivə daxilinə salacaq antifeodal konstitusiya hərəkatına və Konstitusiyanın elan olunmasına xidmət edirdi.

İranda Konstitusiyanın tətbiqi, parlamentin yaranması və bir sıra yeni islahatların həyata keçirilməsi ölkənin ictimaisiyasi və ədəbi hərəkatında yeni mərhələnin yaranmasına səbəb oldu. Fars maarifçilərinin və ədəbiyyatçılarının mütərəqqi qanadının nümayəndələri tam surətdə burjua-demokratik inqilabının tərəfdarları kimi çıxış etməyə başladılar. Bu dövr İran maarifçisi və şairi Məhəmməd Tağı Bahar bunu belə izah edir: «Bu dövrdə nəzm və nəsrdə böyük dəyişikliklər baş verir, po-

[184] Комисаров А. «Персидская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, стр.107.

etik xüsusiyyətlər yeniləşir və siyasi, vətənpərvər şeirlər yazılır».[185]

İnqilab dövrü fars poeziyası açıq şəkildə öz mənəvi formasını dəyişdirməyə başlayır. Artıq şairlər şahı tərifləyən şeirlər deyil, xalq idealından bəhs etməyə başlayırlar. Qəzəllər - artıq tək məhəbbət deyil, əzabkeş xalqın iztirablarını da ifadə edirdi. Janrların müəyyən dəyişkənliyi A.Lahuti, Məhəmməd Tağı Bahar və digər maarifçi - şairlərin yaradıcılığında özünü daha qabarıq surətdə göstərir.

İnqilab illərində dövri mətbuatın da rolu müvafiq surətdə artmağa başlayır. Ən çox məhşur olan «İsrafil surəsi», «Nasime samal», «Azərbaycan» və digər Avropa ictimai-siyasi və maarifçi fikirlərini yayan jurnallarda istibdad quruluşu əleyhinə məqalə və şeirlər dərc olunur. Bu məqalə və şeirlərdə torpağı kəndlilər arasında bölmək, söz və yığıncaq azadlığı, dini təfəkkürə və fanatizmə son qoymaq fikirləri, əzab və əziyyətə son qoyaraq dövlətin xalqın idarəsinə keçməsi çağırışları səslənir.

Üsyana qalxmış xalqın şüarları satirik şeirlərdə və xırda satirik mahnılarda ifadə olunurdu. Özünəməxsus xalq romansı olan təsniflər musiqiçilər, şairlər tərəfindən inkişaf etdirilərək küçə və bazarlarda oxunmağa başlanır. Buna misal təsnifləri yazıb ona musiqi seçərək İranın böyük şəhər meydanlarında mahnılar oxuyan maarifçi şair Arif Kazvanini göstərə bilərik.

Konstitusiya hərəkatı bədii nəsrdə əsaslı dəyişikliklərə səbəb olurdu. Marağayi və Talıbovun əsərləri İranda azadlıq və demokratiya, antifeodal islahatlarına çağırışları ilə zəngin idi. Ancaq onların kitabları İranda qadağan olunduğu üçün xaricdə çap olunur və bir neçə nüsxəsi gizli yolla İrana gətirilir və əldən-ələ gəzərək oxunurdu ki, bu da geniş xalq kütlələri arasında Maarifçilik ideyalarının yayılmasını xeyli ləngidirdi. Onun üçün də maarifçi-yazıçı Mirzə Əli Əkbərxan bu ideyaları kütləvi surətdə yaymaq məqsədilə fars ədəbiyyatına yeni janr - satirik hekayə janrını gətirdi. Maarifçilik çalarları ilə zəngin olan bu janr atalar sözləri, zərb məsəllər və adi sözlərlə şah despotizmini, məmurlarının ağalığını və mollaların özbaşınalığını tənqid edirdi. Bu janr xalq kütlələrini «zülmün» törətdiyi

[185] Комисаров А. «Персидская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, стр.114.

fəsadları dərk etməyə kömək edir və oxucularına böyük təsir göstərirdi.

Xalq hərəkatının inkişafından qorxuya düşən hakimiyyət nümayəndələri başda şah olmaqla 1908-ci ildə «çevriliş» etdilər. Parlament buraxıldı, söz və mətbuat azadlığı, yığıncaqlar qadağan olundu. Bu qadağalara İran xalqı əyalətlərdə amansızlıqla yatırılan üsyanlarla cavab verirdi.

1911-ci ildə bu inqilablara qarşı yönəldilmiş çevriliş baş verdi, xalq hərəkatı susduruldu və hakimiyyət mörtəce feodallar tərəfindən zəbt olundu. Bir çox Avropa düşüncəli mütəfəkkirlər və maarifçi yazıçılar tutularaq həbsxanalara salındı. Vaxtaşırı inqilabi nəşrlər və Avropa meylli demokratik ədəbiyyat qəti surətdə qadağan olundu.

Yaradıcılıq fəaliyyəti XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərinə təsadüf edən Avropa və Şərqdə bu dövrün ilk qadın maarifçi-mütəfəkkiri və şairəsi olan, milliyyətcə azərbaycanlı Ələmtac Qayəm Akami (təxəllüsü Jalə, 1883-1947) Avropa mütəfəkkirlərinin yaradıcılığından bəhrələnərək İran və Şərq qadınına qarşı olan təcavüzləri və alçaldılmaları tənqid edərək, qadınların da ailə və cəmiyyətdə tam hüquqlu vətəndaş kimi çıxış etmək hüququ olduğunu vurğulayırdı.

Ələmtac Qayəminin qadın azadlığı ilə bağlı zəngin maarifçi əhəmiyyətli şeirləri çadra altına salınaraq evlərini qəfəsə döndərən cəmiyyətə və doqquz yaşında qızların qoca kişilərə ərə verilməsinə xitam verən din xadimlərinə qarşı yönəldilmişdi. O, bu vəziyyətdən çıxış yolunu sosial zülmə qarşı mübarizə üçün birləşməkdə görürdü.

Birinci Dünya Müharibəsi İranda yeni siyasi vəziyyət yaratdı. İctimai həyatda və bədii ədəbiyyatda türkçülük və xüsusilə də alman meylləri artmağa başladı. 1916-cı ildən Berlində fars dilində çıxan maarifçi «Kave» jurnalı öz alman və Avropa meylləri ilə xüsusilə fərqlənirdi. Bu jurnalın təsisçilərindən alman meylli şairlərə misal olaraq biz «Kayzer haqqında kitab»ında II Vilhelmi tərifləmiş Seyid Məhəmməd Pişəvərini gətirə bilərik. Ancaq alman meylli nəzm və nəsr uzun müddət fəaliyyət göstərə bilmədi. Fars ictimai fikiri özünün inkişafının tam yeni dönüş nöqtəsinə qədəm qoydu. Maarifçi meyllərin səmərəli inkişafı çətinləşsə də, bu dövr fars ictimai fikri və yazılı ədəbiyyatı əsası 1905-1011-ci illər inqilabı ərəfəsində qoyulan ənənələr əsasında inkişaf etməyə başladı.

Misir, Suriya (Butrus əl-Bustani, F.Mərraş, Əbdürrəhman əl Kəvakibi, Rifaat Taxtəvi), İran (Melkom Xan, Əbdürrəhman Talıbov) və Türkiyə (İ.Şinasi, N.Kamal) maarifçilərini cəmiyyətin dəyişdirilməsi və xalqın azad olunması üçün vacib saydıqları təhsilin və maarifçiliyin insan idrakının sonsuz imkanlarına inam, Qərbi Avropa elmi və mədəniyyətinin təbliği, milli birliyə çağırış, feodal quruluşunun vəmüstəmləkəçiliyinin tənqidi məsələləri birləşdirirdi. Bu maarifçilərin ideyaları öz əksini əsasən publisistika və bədii ədəbiyyatda tapırdı.

Misirdə fəlsəfə onun bütün mədəniyyəti ilə eyni zamanda, ərəb mədəniyyəti daxilində VIII əsrdən inkişaf etməyə başlamışdır. Ərəb fəlsəfəsi öz yüksəliş mərhələsinə IX–XII əsrlərdə çatmış, XVI əsrdən etibarən isə düşmüş olduğu durğunluq vəziyyətindən çıxmağa başlamışdır. XIX əsrdən etibarən ərəb mədəniyyəti tarixində və fəlsəfəsində burjua ideologiyasının və milli-azadlıq hərəkatının formalaşması ilə əlaqədar yeni mərhələ yaranır. Misir ərəb ictimai fikrinin mərkəzlərindən birinə çevrilir. Bu dövr üçün ənənəvi dini təsəvvürlərində islahatlar aparılmasına çan atmaq xarakterik idi. XIX əsrin axırları – XX əsrin əvvəllərində Cəmaləddin Əfqaninin Misirdə tələbəsi Məhəmməd Abdo tərəfindən inkişaf etdirilən islamda islahatlar aparması ideyaları geniş yayılmışdı. Misir ziyalılarının bir qisminin Qərbi Avropa mədəniyyətinə meyl göstərməsi nəticəsində burada Maarifçilik hərəkatı geniş vüsət almağa başlayır. İlk olaraq Misir maarifçisi Taxq Hüseyn Qurani-Kərimə ədəbi-tarixi mənbə kimi rasionalist baxımdan yanaşır. Burada ənənəvi dünyagörüşü ilə mübarizədə darvinizmin davamçıları Şibli Şmailin (livanlı, Misirdə yaşayıb) və Salam Musanın fikirləri və çıxışları daha radikal formalar alır. Bununla yanaşı bir sıra maarifçilər, o cümlədən İsmayıl Məzhər təkamül nəzəriyyəsini dinlə əlaqələndirməyə çalışmışdır. XX əsrin əvvəllərində burada H.Spenserin vulqar materializm konsepsiyaları, pozitivizmi, F.Nitsşenin və A.Şopenhauerin dünyagörüşü geniş vüsət almağa başladı.

XX əsrin 30-cu illərindən etibarən isə fəlsəfə məsələlərini burada xüsusi fəlsəfi hazırlığı olan alimlər tədqiq etməyə başlayır. Onlar arasında müxtəlif cərəyanların nümayəndələri də var idi. Bunlara ateist ekzistensializminin və bu dünyagörüşünün elementlərini sufizmdə axtaran nümayəndəsi Əbdürrəhman Bədəvini, dini ekzistensializmin nümayəndəsi Zəkəriyyə

İbrahimi, məntiqi pozitivizmin nümayəndəsi Zəki Nagib Mahmudu və freydizmin nümayəndəsi Mustafa Ziuarı misal göstərə bilərik. Bu zaman özünəməxsusluğu təbliğ edən Yusif Muradın «inteqrasiya nəzəriyyəsi», Kamil Hüseynin «tarixin biloji inteqrasiyası» və Misir yazıçısı Tofiq Əl-Hakimin «tarazılıq nəzəriyyəsi» konsepsiyaları yaranmağa başlayır. Beləliklə də, fəlsəfədə dini cərəyanın nümayəndələri - öz baxışlarına görə neotomizmə yaxın olan Yusif Kərəm, intuitivizm mövqeyindən varlığın daxili mahiyyəti haqqında dünyagörüşünü inkişaf etdirən Osman Aminin, esseist Abbas Mahmud Əl Akkadın və b. fikirləri mühüm yer tutmağa, 40-cı illərdən sonra isə burada marksizm–leninizm ideyaları yayılmağa başlayır. İdealist fəlsəfənin tənqidində, tarixi və dialektik materiyalizmin əsaslarının təbliğində Mahmud Amin əl-Alimin, Fuad Mursinin, Adib Dimitrinin və başqalarının rolu böyük olmuşdur. Burada həmçinin Yəhya Xuveydi tərəfindən sosializm ideyalarını islamla, marksizm fəlsəfəsini Qərb idealist təlimləri ilə yaxınlaşdırmaq cəhdləri də olmuşdur.

Misirdə XIX əsrin ikinci yarısından başlayaraq Avropa ictimai fikrinin təsiri altında bu dövrə qədər ənənəvi olan tarixi xronika janrı öz yerini vacib tarixi hadisələri diqqət mərkəzinə çəkərək dövrləri haqqında tam təəssürat yaratmağa çalışan maarifçi müəlliflərin əsərlərinə verdi. İlk belə tarixi maarifçi əsər Xəlil Əhməd Ər-Rəqabanın «Məhəmməd Əli paşanın tarixi» əsəridir. Misir maarifçiliyinin və tarixşünaslığının inkişafında maarifçi Rifaət Taxtəvinin rolu böyük olmuşdur. O, rəhbərlik etdiyi tərcüməçilik məktəbində dünya və Misir tarixi fənlərinin tədrisini təsis etmiş və Misirdə ilk dəfə olaraq tarix dərsliyinin müəllifi olmuşdur. Taxtəvi ilk dəfə olaraq Misirin tarixini qədimilikdən müasirliyə doğru ardıcıl tarixi proses kimi verməyə çalışmış, ancaq qədim tarixin bir hissəsini yaza bilmişdir.

Bu yeni «xitat» janrından öz töhfələrini böyük Misir maarifçisi və tarixçisi Əli Mübarək də əsirgəməmişdir. O, XV əsrdən XIX əsrin ikinci yarısına qədər Misir şəhərlərinin və yaşayış məntəqələrinin tam olaraq tarixini yazmışdır. Əli Mübarək özünün «Mədəni və iqtisadi ensiklopediya» əsərində yazılı mənbələrə, arxeologiyanın və mənəvi mədəniyyətin nailiyyətlərinə arxalanmışdır. O, bu tarixi əsərin yazılmasında tək Avropa deyil, qədim Misir və Misirdə qədim yunan-roma tarixin-

dən yazan Əhməd Kamalın və orta əsrlər Ərəbistanının maddi mədəniyyətindən yazan Əli Baxqatın əsərlərindən də geniş istifadə etmişdir.

Misirdə ictimai fikir Suriyadan fərqli şəraitdə inkişaf etmişidr. XIX əsrin 70-ci illərindən etibarən ərəb siyasi və mədəni həyatının mərkəzi Osmanlı imperiyasının daxilində olmasına baxmayaraq, özünə geniş daxili muxtariyyət qazanmış Misirə köçdü. Məhəmməd Əlinin (1805-1849) hakimiyyəti illərindəki islahatlar ölkənin iqtisadi vəziyyətinin xeyli yaxşılaşmasına kömək etdi. İqtisadiyyatın hər hansı bir sahəsinə görə digər ərəb ölkələrindən fərqli olaraq burada kapitalist inkişafının səviyyəsi yüksək idi.

Misirdə milli-azadlıq hərəkatının ideoloqları fransız maarifçilərinin güclü təsiri altında idilər. İnkişaf etmiş ziyalıların ən qabaqcıl nümayəndələri öz əsərlərində antifeodal mübarizə məsələlərini, burjua vətənpərvərliyini formalaşdırır, burjua inkişafının məqsədlərini təyin edirdilər. Ədəbiyyat sahəsində qadın azadlığını fəal müdafiə edən Qasım Amin (1863-1908) və özünü «despotizmlə mübarizədə qələmdən döyüşçüyə çevrilmiş»[186] adlandıran Əbdüləhməd rejimini qatı tənqid edən yazıçı və publisist Vəliəddin Yakun (1873 - 1921) kimi maarifçi yazıçılar meydana gəlir. Özünün liberal-siyasi ideyaları ilə çıxış edən ərəb darvinisti və materialisti Şubli Şumayıl (1850 - 1916) Fransız inqilabının böyük əhəmiyyətini açıqlayaraq demişdir ki, «əgər bu inqilab olmasaydı, insanlar irəli gedə bilməzdilər».[187]

Həmçinin burada livanlı maarifçi Fərəh Əntun özünün «Əl-Cəmiə» qəzetində Russonun, Bernandina de San Pyerin və s.-nin feodalizmi və sosial bərabərsizliyi tənqid edən fikirlərini və yazılarını ərəbcəyə çevirib çap etdirmişdir.

XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində Misirdə baş verən hadisələr – islahatlar uğrunda ideya hərəkatı, milli-azadlıq hərəkatı və Orabi Paşanın rəhbərliyi altında baş verən üsyan Məhəmməd Abdo, Səlim Nəqqaş kimi Avropa düşüncə tərzli maarifçilərin meydana gəlməsinə səbəb oldu. Məhz elə

[186] Кирилина С.А. Ислам в общественной жизни Египта: Вторая половина XIX – начало XX века. Москва, 1989, стр.52

[187] Крачковский И.Ю. Новоарабская литература. Избранные сочинения. Т.3, Москва, 1956, стр.30

bu zaman Misirdə maarifci Mustafa Kamil və Məhəmməd Fərid öz tərəfdaşlarını və həmfikirlərini toplayaraq «Vətən» partiyasını yaratdılar.

Misirdə tarix elminin və Avropa ictimai-siyasi fikrinin geniş vüsət alması üçün ərəb yazılı abidələrinin çapı və maarifçilik fikirlərinin yayılması ilə məşğul olan cəmiyyət və institutların sayı artmağa başlayır. Burada 1859-cu ildə yaranmış Misir İnstitutunu, 1870-ci ildən etibarən uzun müddət fəaliyyət göstərən «Əl-Maarif» (Bilik) cəmiyyətini misal göstərə bilərik. 1906-1908, 1919-21-ci illər azadlıq hərəkatının yüksəlməsində bu cəmiyyətlərin və institutların əhəmiyyəti böyük idi. Məhz 1908-ci ildə öz tarixi, ictimai və Avropa ictimai fikrinin təbliği və tədrisi kafedraları ilə bu günümüzə qədər fəaliyyət göstərən Qahirə universitetinin yaranmasında bu dövr maarifçilərinin rolu böyük olmuşdur.

İlk Suriya maarifçiləri Butrus əl-Bustani, Səlim əl-Bustani, Nasif əl-Yezıdci, İbrahim əl-Yezıdci, F.F.Mərras, A.İsxak, Fərəh ibn Əntun və Zeydan Circidir. Onların praktiki fəaliyyətinin əsas istiqamətlərini ictimai-siyasi baxışlar təşkil edirdi.

1900-cu ildə Qahirədə çap olunan «Əl-Müəyyəd» qəzetinin səhifələrində o dövr ərəb dünyası üçün qeyri-adi olan məqalələr silsiləsi dərc olunmağa başladı. Bu məqalələrin müəllifi Suriyanın ən görkəmli maarifçisi Əbdürrəhman əl-Kəvakibi idi. O, öz yazılarında monarx və hakimlərin zülmünü tənqid edərək özünü büruzə verən istibdadın hər bir formasını pisləyir, azadlıq uğrunda mübarizəyə çağıraraq insanların bərabərlik, xalq idarəsi və vətənpərvərlik ideyalarını dəstəkləyərək elmin və idrakın böyüklüyünü vurğulayırdı. Bu məqalələr onun müasirləri tərəfindən türk soltanı və onun əhalisi üçün bir qəzəbli günahlandırma aktı kimi qəbul olunurdu.

Əl Kəvakibi öz maarifçi baxışlarına görə ərəb ictimai-siyasi fikrində mühüm yerlərdən birini tutur. O, həmçinin yeni dövrün ictimai-siyasi və etik problemlərini hərtərəfli tədqiq edən ilk ərəb mütəfəkkirlərindən idi. Əl Kəvakibinin yaradıcılığının əsasını yaranmaqda olan ərəb milli-azadlıq hərəkatının ideyaları təşkil edir. Bu dövrün tədqiqatçısı, akademik İ.Y.Kraçkovski qeyd etmişdir ki, «... onun yaradıcılığı XIX

əsrin axırları müsəlman aləminin ən qabaqcıl nümayəndələrinin təfəkkürünə nöfuz etmək üçün gözəl bir vasitədir».[188]

Əl Kəvakibinin dünyagörüşündə XIX əsrin ikinci yarısında ərəb ölkələrində, əsasən də Suriyada baş verən sosial irəliliyişlər öz əksini geniş surətdə tapmışdır. Suriyanın dünya kapitalist bazarı sferasına cəlb olunması onun iqtisadi, sosial və mədəni qapalılığını aradan qaldırdı. XIX əsrin ortalarına doğru kənd təsərrüfatının müasirləşməsi sürətləndi və kənd təsərrüfatı məhsullarının məhsuldarlığı artdı və daxili bazar inkişaf edərək ticarətin inkişafına güclü təkan verdi. Ancaq yeni ictimai münasibətlərin inkişafı feodal institutları, türk hakimiyyətinin təsiri və ümumiyyətlə bütövlüklə çürüməkdə olan despotik rejim tərəfindən ləngidildiyindən ölkə Qərbi Avropa mallarının satış bazarına çevrildi. Mövcud rejimin iddialarını kəndliləri və sənətkarları müflisləşdirərək, onları köçüb getməyə və ya öz sənətkarlıq fəaliyyətini dayandırmağa sövq edir və eyni zamanda Avropa mallarının Suriya bazarlarında hegemonluq etməsinə zəmin yaradırdı.

XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində Suriyada ilk dəmir yolunun çəkilməsinin də əsas səbəbi Avropa mallarının ölkənin daxilinə yol açması idi. İngilis və Fransız kapitalı kiçik sənətkarlığı məhv edərək burada fabrik mallarının istehsalına başladı. Beləliklə, Suriyanın dünya bazarından asılılığı eksport-import əməliyyatlarının genişlənməsinə və ticarət burjuaziyasının güclənməsinə səbəb oldu. Burada ticarət münasibətlərinin inkişafına yeganə maneə Suriyanın və Avropa dövlətlərinin müsəlman və xristian dünyagörüşünün təsiri idi.

Bir faktı da nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, burada hətta ən yüksək vəzifəli ərəb mənşəli dövlət məmurları da hakimiyyəti altında olduqları adi türk məmurları kimi fəaliyyət göstərirdilər. Senzura hər hansı bir azad fikrin meydana çıxmasını izləyərək məhv edir və hətta bu fikirləri yaymaqda şübhəli bilinən insanları belə həbsxana, sürgün və qətl gözləyirdi. Hətta ərəblərin keçmiş şanlı tarixi və ərəb «milli ruhu» haqqında danışıqlar belə az qala cinayət sayılırdı. Burada mülki və cinayət məcəllələrinin olmaması ölkədə ittiham olunanların ittihamçılar tərəfindən istənilən kimi cəzalandırılmasına səbəb olurdu.

[188] Крачковский И.Ю. «Новоарабская литература». Москва, 1956, стр.72

Osman imperiyasında hakimlik edən despotik rejim şəraiti səbəbindən Suriyanın bütün ictimai təbəqələri bu rejimin təzyiqi altında idi və belə bir şəraitdə antifeodal hərəkatı milliazadlıq mübarizəsi xarakteri almağa başlayırdı. Kəndlilərin və şəhər cəmiyyətinin çıxışlarının daim artması səbəbindən hələ formalaşmamış milli burjuaziya bu mübarizəyə başçılıq edə bilmirdi.

Kapitalizmin genezisinin spesifikası Suriyada ticarət burjuaziyasının inkişafına tam şərait yaratdı.

Burada hüquq institutlarının, fəlsəfi, sosial və siyasi baxışların əsasını İslam doktrinası təşkil edirdi. Bir sözlə, dini mühafizəkarlıq qırılmaz surətdə siyasi, hüquqi və fəlsəfi mühafizəkarlıqla bağlı idi. Feodal quruluşunun dağulması səbəbindən burada öz orta əsrlərdəki formasında olan teoloji dünyagörüşü sarsılaraq öz yerini yeni yaranmaqda olan və zamanın ruhuna cavab verən ideoloji axınlara verirdi.

Siyasi qanunsuzluq şəraitində inkişafa geniş yol açan islahatların həyata keçirilməsinə real qüvvəsi və bacarığı olmayan Suriya burjuaziyası öz narazlığını ərəb ziyalılarının simasında tapırdı.

Az bir qism təşkil edən ərəb ziyalılarının kadrları tacir və liberal feodal–sahibkarlar arasından çıxan nümayəndələr idi və məhz onlar ərəb ictimai-siyasi fikrinin yeni vəziyyətini əks etdirirdilər.

Fransız maarifçiliyinin təsiri altında inkişaf edən maarifçilik ideologiyası burada feodal durğunluğu və ətalətinə, ənənələrinə və dini fanatizmə qarşı qoyulurdu. Ənənəvi İslam dünyagörüşünə, əsasən də onun ictimai-siyasi institutlarına qarşı Avropa ictimai-siyasi nəzəriyyələri və burjua cəmiyyətinin əxlaqi normaları irəli sürülürdü. XIX əsrin ikinci yarısından etibarən ticarət əlaqələri vasitəsi ilə Avropaya olan yaxınlıq feodal Şərqi ilə kapitalist Qərbi arasında olan fərqləri daha qabarıq surətdə göstərməyə başladı ki, bu da qabaqcıl ərəb mütəfəkkirlərini avropalıların təfəkkür tərzi ilə daha yaxından maraqlanmağa sövq etdirirdi.

Ərəb ziyalıları arasında Avropa ictimai-siyasi fikrinin nümunələri və müasir elmin nailiyyətləri ilə daha yaxından tanış olmaq üçün Avropa dillərini mükəmməl öyrənməyə səy göstərən və bilən nümayəndələrin sayı artmaqda idi. XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəlləri ərəb ictimai-siyasi fikrinin əsas

məzmunu feodal-bürokratik rejimə qarşı ideya mübarizəsi, ərəb dünyasını gərgin durğunluq vəziyyətindən, gerilikdən çıxartmaq və despotizmdən azad etmək idi. Xalq kütlələrinin azadlıq və antifeodal çıxışları bunu daha da fəallaşdırırdı. Kapitalist Avropası ərəb cəmiyyətini tək istehsalçı qüvvələri və tehlakçıları beynəlmiləlləşdirməklə deyil, həm də burjua ideologiyasının prinsiplərini yaymaqla da inqilabi şərait yaradır. Bu baxımdan Türkiyədəki ictimai-siyasi ideyaların inkişafı konstitusiya hərəkatı, Avropa, Amerika və Asiyadakı inqilabi hərəkatlar ərəb ictimai fikrinə böyük təsir göstərirdilər.

Bir faktı da nəzərə almaq lazımdır ki, ərəb burjua ideologiyası XIX əsrin ortalarında, Avropa burjuaziyasının tək inqilabi deyil, hətta daha çox mühafizəkar olduğu bir dövrdə yaranmışdır. Ona görə də qabaqcıl ictimai fikirləri ərəblər ictimai inkişafın özəyini təşkil edən Böyük Fransız İnqilabının nümayəndələrinin fəlsəfəsindən götürürdülər. Ərəb dünyasının qabaqcıl mütəfəkkirlərinə fransız maarifçilərinin bir çox ideyaları, o cümlədən ictimai-siyasi prinsipləri çox yaxın idi. Onlar da fransız maarifçiləri kimi inkişafa can atır, gerilik mütləqiyyəti tənqid edirdilər.

Ümumiyyətlə, «Ərəbistanda antifeodal maarifçi və milli özünüdərk ideyaları əsasən ənənəvi dini təsəvvürlər olan – islam ideyaları (müəyyən dərəcədə də xristianlıq) ilə sıx təmasda inkişaf etmişdir».[189]

Suriyada Maarifçilik ideologiyası hələ özünün ilkin mərhələsində ərəb millətçiliyinin xüsusiyyətlərini özündə əks etdirmiş, ümumi dil və mədəni varisliyin nümunələrini yaşatmış və tarixi inkişaf yolunda ümumi ərəb ideologiyası kimi inkişaf etmişdir.

Burada maarifçilərin əsas məqsədi ərəblərin şöhrətini və böyüklüyünü yenidən dirçəltmək idi. Bu məqsədə nail olmağın əsas yolunu onlar xalqın uzun əsrlərdən bəri olan mədəni gərginliyinin ləğvində, elmi biliklərin geniş yayılmasında, dində olan təriqətlərin aradan götürülməsində və xalqın birləşməsində, həmçinin iqtisadiyyatın və ticarətin inkişafında görürdülər. Ərəb maarifçilərinin ideologiyasında və fəaliyyətində ərəb ölkələrinin kapitalist inkişafı ənənələri öz geniş əksini tapmaqda

[189] Кириллина С.А. «Ислам в общественной жизни Египта: Вторая половина XIX начала XX века. Москва, 1989, стр.33

idi. Mətbuatın sürətlə inkişaf etməsi, maarifçilərin hərtərəfli mübariz işi antifeodal ideologiyasının güclənməsinə, xarici təcavüzə qarşı mübarizənin hazırlanmasına və təşkilinə böyük təsir göstərirdi.

Avropa ənənələri xarici kapitala, osmanlılara qarşı etirazının təsirinin nəticəsi kimi səslənərək ərəblərin öz ənənələrinə, fikir tərzlərinə, dillərinə mənəvi varisliyin inkişafına olan maraqlarının artmasına səbəb oldu və ədəbiyyatda İslama qədərki poeziya ənənələri, ədəbi janrlar və orta əsrlər, xüsusən də Abbasilər xəlifəliyinin (VIII-X əsrlər) ilkin dövrünün yazılı ədəbiyyatı nümunələri yenidən tədqiq olunmağa və inkişaf etdirilməyə başladı.

Bu baxımdan Suriyada Maarifçilik ideologiyasının görkəmli nümayəndəsi filoloq Nəsif əl Yezidçinin (1800 - 1871) əhəmiyyətli dərəcədə böyük rolu olmuşdur. Bir maarifçi kimi o, elmi biliklərin yayılmasına çalışır və bir vətənpərvər yazıçı kimi klassik ərəb dilinin kənar təsirlərdən qorunmasına çalışırdı. Onun ərəb filologiyası və ərəb dilinin qrammatikasına aid çoxsaylı kitabları məktəblərdə qrammatikanın tədrisinin əsasını təşkil etmiş və hələ indi də öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Nəsif əl Yezidçi müəllimlik fəaliyyəti ilə yanaşı Suriyada ilk maarifçi təşkilat olan, 1847-ci ildə yaradılmış «Suriya elm və incəsənət cəmiyyəti»nin təşkilatçılarından olmuşdur.

Beləliklə də, ərəblərdə Qərb elmi-texniki fikrinin nailiyyətlərinə, Qərb mədəniyyətinə və Qərb ictimai-siyasi həyatının normalarına maraq getdikcə artırdı. Ərəb maarifçiləri inkişaf etmiş burjua ideologiyasının təbliği ilə məşğul olur, elmi bilikləri təbliğ edərək köhnəlmiş adət-ənənələrə, dini fanatizmə, qeyri-bərabərliyə sanki müharibə elan edərək qadın azadlığı, burjua sahibkarlığı və ölkənin vahidliyi fikrini irəli sürürdülər.

Ərəb maarifçiləri Şərqin geriliyi səbəblərini belə izah edirdilər: «Şərqin bütün bəlalarının kökü etinasızlığındadır».[190] XIX əsr ərəb maarifçi yazıçıları mənəviyyat və inamın azalmasını, iqtisadi, siyasi və sosial qeyri-bərabərliyi, Şərq fatalizmini, etibarsızlığı və fəaliyyətsizliyi etinasızlıqda görürdülər. Digər maarifçilər kimi ərəb maarifçiləri də bütün bəlalardan çıxış

[190] Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движение в арабских стран Азии. Москва, 1968, стр.69.

yolunu burada Avropa təhsilinin tətbiqində, dini dözümlülüyün və liberal ideyaların təbliğində görürdülər. Ona görə də hər hansı bir cərəyana daxil olan maarifçilər məktəb və təhsil, tərbiyə və mənəviyyatın yüksəldilməsi işinə böyük diqqət yetirirdilər. Beləliklə də, Livanda ilk dəfə olaraq Avropa təhsilinin ilk ocaqları olan ədəbi, elmi və xeyriyyə cəmiyyətləri yarandı.

Bu dövrdə Suriya ərəblərini bir arada birləşdirən xalq danışıq dili olan ərəb dilinin öyrənilməsinə olan böyük həvəs ərəb dilcilərinin və məktəb rəhbərlərinin sayının artmasına səbəb oldu.

Suriyada Maarifçiliyin ən görkəmli simalarından biri də bu dövrdə ərəblərin milli özünüdərk probleminin oyanmasında əhəmiyyətli rolu olmuş, XIX əsrin 60-cı illərinin böyük ideoloqu, publisisti, filoloq və pedaqoqu Butrus əl Bustani (1819-1883) idi. O, ərəblərə vətənə məhəbbət, qadın azadlığı, dini fanatizmə, Osmanlı hakimiyyətinin rüşvətxor siyasətinə qarşı mübarizə, savadlanma və maariflənmə ideyalarını aşılayırdı.

Suriyanın ictimai həyatında ən böyük hadisələrdən biri də Butrus əl Bustaninin 1863-cü ildə açdığı «Milli məktəb» idi. «Bu məktəb dini-sektant deyil, «milli» osmanlı təmələ əsaslanırdı»[191]. Bu məktəbdə dərslər müasir metodlarla keçirilir, humanitar fənlərlə yanaşı təbiət elmləri də tədris olunurdu. 70-ci illərdə Butrus əl Bustani Avropa tipli ilk ərəb ensiklopediyası olan «Dairət əl-maarif»i tərtib edərək çap etdirdi. Böyük maarifçi əhəmiyyətə malik bu ensiklopediya elmi biliklərin müasir nailiyətləri ilə yanaşı öz oxucusunu həm də ümumdünya tarixi və dünya mədəniyyəti, həmçinin ərəb tarixi və mədəniyyəti ilə tanış edirdi.

Məhz Butrus əl Bustaninin səmərəli maarifçi fəaliyyətinin nəticəsi kimi XIX əsrin ortalarından etibarən Avropa elmi, ilk növbədə texnika və təbiət elmlərinə aid əsərlər, həmçinin bədii ədəbiyyat nümunələrinin tərcümələri meydana gəlməyə başladı.

1843-cü ildə «ərəb teatrının atası»[192] adlandırılan varlı Beyrut taciri M.Nəqqaşın (1817 - 1855) evində ərəb tarixində

[191] Аль-Фарухи Х. История арабской литературы (перевод с арабского. Т.1). Москва, 1959, стр.44.

[192] Крымский А.Е. История новой арабской литературы. Москва, 1989, стр.31.

ilk dəfə olaraq Molyerin ərəb dilinə tərcümə olunmuş pyesləri tamaşaya qoyulmağa başladı ki, bu da Ərəbistanda teatr sənətinin inkişafının əsasını qoydu.

Ərəbistanda mətbuatın inkişafı da Maarifçilik hərəkatı ilə sıx bağlı idi. 1858-ci ilin yanvarında Beyrutda Suriyada ilk ərəbcə siyasi qəzet olan «Həqiqət əl-Əkbər» qəzeti çap olunmağa başladı. Bu qəzet Qərb ictimai-siyasi və Maarifçilik təfəkkürünü yaymaqla bərabər cəmiyyəti maarifləndirmək üçün məktəblərin sayının artırılmasının, kənd təsərrüfatında müasir texniki vasitələrdən istifadə olunmasının və yeni ruhda mənəviyyat tərbiyəsinin labüdlüyünü açıqlayırdı. Məhz bu zamandan Suriya mətbuatı intensiv inkişaf edərək, 1858 - 1880-ci illərdə Beyrutda 30 belə qəzet və jurnalın çıxmasına şərait yaratdı.

Bu hərəkatın ilk illərində Suriyada qəzet və jurnallar əsasən xaricdə nəşr olunan əsər və məqalələrin tərcümələrini çap etdirirdilərsə, 1870-ci ildən etibarən Butrus əl Bustani öz oğlu Səlimlə (1848 - 1884) ərəb Şərqində ilk olaraq yerli problemlərdən bəhs edən və Maarifçilik fikrini hərtərəfli işıqlandıran «Əl-Cinan» jurnalının nəşrinə başladı. Ancaq burada nəşr olunan məqalələrin profili Suriya maarifçilərinin maraq dairəsinin necə geniş olması barədə aydın təsəvvür yaradır. Məsələn: ««Sivilizasiya haqqında», «Buxarın gücü barədə», «Buxar gəmisnin ixtirası», «Maqnit əqrəbləri», «Şüşə istehsalı», «Musiqi», «Tərbiyə», «İslahat», «Adət», «Dil», «Nə üçün biz geri qalmışıq», «Qadın hüququ», «İnam və Vətən», «Kənd təsərrüfatı», «Mədəniyyət və gerilik»»[193] və s.

Suriya maarifçilərinin təkamülü burada XIX əsrin ilk maarifçi cəmiyyətlərinin fəaliyyətini nəzərdən keçirən zaman daha qabarıq surətdə izlənir. Bu cəmiyyətlərə misal olaraq «Suriya elm və incəsənət cəmiyyəti»ni (1847-1852), «Suriya elmi cəmiyyətini» (1857) və «Şərq Akademiyasını» (1882) göstərə bilərik. Bu cəmiyyətlərin üzvləri əsasən ticarət burjuaziyasının, liberal sahibkarların, məmurların və ziyalıların nümayəndələri idilər. Maarifçilik fəaliyyəti bu qrupların bir-birinə daxilən yaxınlaşmasının əsasını qoydu, ictimai rəyin formalaşmasına kömək edərək, milli ziyalıların tərbiyəsinə və inkişafına kömək etdi.

[193] Васильев А.М. История Саудовской Аравии. Москва, 1982, стр.103

Bu qrupların daxilinə nəzər salsaq görərik ki, burada «müxtəlif kilsələrin xristianları və ayrı-ayrı təriqətlərin müsəlmanları bir əqidə-maarifçilik və maariflənmək əqidəsi uğrunda birləşiblər».[194]

«Suriya elm və incəsənət cəmiyyəti»nin fəaliyyəti göstərir ki, ərəb milli özünüdərk elementləri ərəblərin keçmiş şöhrətini qaytarmaq məqsədi ilə meydana gəlmiş və onun amalı milli dillə, ərəb tarixinə və s. rəğbət bəsləmək məqsədi güdürdü. İctimai fikir tez bir zamanda inkişaf edərək, öz ifadəsini Suriya maarifçilirinin mətbuatında və o dövr ədəbiyyatında tarmaqda idi.

Ərəb maarifçilərinin ictimai-siyasi ideallarına ilk fəlsəfi ahəng verən mütəfəkkir, suriyalı Frensis Fəthəllah Mərraş (1836 - 1873) olmuşdur.

Onun baxışları islahatlar haqqında tələblər irəli sürərək hakimiyyətə gəlmək maraqları olmayan və «maarifçi mütləqiyyət» proqramı ilə kifayətlənən, hələ zəif olan ərəb burjuaziyasının tələblərini əks etdirirdi. Mərraş ədalətin bərqərar olmasına, bütün insanların azadlıq və bərabərliyinə, əqlin qələbəsinə inanırdı. O, «Həqiqət piyaləsi» (1881) kitabında fransız maarifçilərinin ideyalarını təbliğ edərək (əsasən də J.J.Russonun), insaniyyətə məhəbbət mövqeyindən çıxış edirdi. Öz sələflərindən mənimsədiyi ideal dövlət quruluşu kimi «Maarifçi monarx» ideyası burada aydın açıqlanır və Mərraş azadlıq anlayışını fəlsəfi baxımdan cox gözəl əsaslandırır. O yazır: «Zülmkarlıq və etinasızlıq əqlə və təbiətə əks bir şeydir. Təbiət özünün dəyişməz qanunları ilə inkişaf edir. Ona görə də özünün təbii halında hər bir şey azad qala bilər, ancaq əşyaların və xəlq olunmuşların fəaliyyətini təsdiqləyən qanunlara, o cümlədən zərurət qanununa tabe olar. Məhz insan cəmiyyətində gərəksiz sayılan qadağaların məhv edilməsi ilə bu cəmiyyət tam azadlığa çıxa bilər».[195]

Müəllif «qadağalar» dedikdə insan cəmiyyətinin inkişafına mane olan hər bir şeyi nəzərdə tutur və məhz bu səbəbdən Mərraş Şimali Amerikada vətəndaş müharibəsinin səbəblərini

[194] Левин З.И. «Развитие общественной мысли на Востоке». Москва, 1993, стр.50

[195] Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирри и Египте. Москва, 1972, стр.42.

acıqlayır. O yazır: «İnsan cəmiyyətinin və hakimiyyətin ayrı-ayrı fərdlərinin fəaliyyəti ictimai maarifin və ümumi xeyrin tələblərinə cavab verməlidir».[196]

«Ümumi xeyir» dedikdə müəllif geniş mənada elmin, ticarətin, sənayenin və kənd təsərrüfatının inkişafını və qanunun pozulmasına yol verilməməsinə nəzarəti nəzərdə tuturdu. Mərraş üçün ideal cəmiyyət «ümumi məhəbbət» prinsipi əsasında qurulmalı idi.

XIX əsrin ikinci yarısında Suriyada Maarifçilik və islahatlar uğrunda mübarizələr ərəb ictimai-siyasi fikrinin əsas istiqamətlərindən birinə cevrilmişdi. Eyni zamanda sosial istismara qarşı açıq siyasi mübarizəyə can atan ərəb ziyalılarının daha radikal mövqeyə malik ayrı-ayrı nümayəndələri də öz səslərini ucalmağa başlayırdılar.

90-cı illərin əvvəllərində Suriyada olan fransız səyyahı D.de Rivuar yazır: «Mən hər yerdə daimi və ümumi bir hisslə qarşılaşdım: istismarçılara qarşı kəskin nifrət».[197]

Hələ 1868-ci ildə Suriya elmi ictimaiyyətində Nəsif əl-Yezıdcının oğlu filoloq və şair İbrahim əl-Yezıdcı (1847 - 1906) ilk olaraq ərəblərin şöhrəti, İraqın və Suriyanın, Ərəbistan yarımadasının ayrılmaz hissəsi və vahid ərəb torpaqları olması barədə əsərlər yazmağa başlamışdır. Onun bir sıra gizli yayılan əsərləri də vardır ki, o burada ərəb xalqını ayağa qalxmağa, onların istilacılarına qarşı üsyan etməyə çağırırdı. Məhz bu çağırışlardan faydalanan ərəblər XIX əsrin axırlarına yaxın Dəməşq, Tripoli və Sayda şəhərlərində, 1875-ci ildə Beyrutda yaranan gizli siyasi təşkilatın filiallarını yaratdılar. Bu təşkilatların tərkibini əsasən Suriya protestant kollecinin tələbləri təşkil edirdi. Buna baxmayaraq bu siyasi proqram dini əsaslara deyil, sırf milli təmələ əsaslanırdı. 80-ci illərin əvvəllərində bu təşkilatlar dağıldıqdan, onların üzvləri təqib olunmağa başladıqdan sonra bu siyasi xadimlər artıq Suriya mühacirlərinin aktiv maarifçi fəaliyyətə başladığı Misirə köçdülər.

Gizli siyasi təşkilatların yaranması müəyyən dərəcədə milli burjuaziyanın geniş siyasi mübarizəsinin başlanğıcı idi.

[196] Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирри и Египте. Москва, 1972, стр. 50.

[197] Боев Ю.А. Ближний Восток во внешней политике Франции: 1898-1914 годы. Киев, 1960, стр.30

Belə təşkilatların sayı tək-tək olsa da o dövr üçün böyük bir irəliləyiş idi. Suriya müsəlmanlarının millətçiliyi xristian millətçilərindən fərqli olaraq əsrin dördüncü rübünə qədər hər hansı bir spesifik forma almamışdır. Müsəlman maarifçisi Camaləddin Əfqaninin (1839-1897) dünyagörüşünün yayılmasından sonra burada müsəlman ideoloji axını inkişaf etməyə başlayır.

Ərəb cəmiyyətinin həyatına, onun fəlsəfəsinə, sosial və siyasi fikrinə islam mədəniyyətinin çox böyük təsiri olmuşdur. Qərbdən gələn ictimai-siyasi və maarifçi fikirlər ərəb cəmiyyətində müsəlman ruhani idarəsinin elitasının təzyiqinə məruz qalır və bu ideyalar islamdan kənar hüquqi, əxlaqi, müəyyən mənada siyasi normalar və institutlar səviyyəsində həyata keçirilə bilmirdi. Ona görə də ərəb ölkələrinin çoxunda feodalizmə və yadelli işğala qarşı aparılan mübarizə çox zaman dini forma alırdı. «Ərəb ictimai fikrinin spesifikası – burjua-maarifçi ideologiyasını islamla birləşdirmək idi. Bu yeni ideologiyaya gedən yolda ən böyük bir maneədən qorunmaq demək idi».[198]

Suriya müsəlmanlarının ideoloji planda siyasi mübarizəsi Osmanlı imperiyasına qarşı çevrilmişdir. Bu ərəblərin istiladan azad olması istəyinin obyektiv təzahürü idi.

XIX - XX əsrlər ərəfəsində Livan bütövlüklə Qərbi Avropa dövlətlərinin yarımmüstəmləkəsinə çevrildi və burada Fransanın siyasi və iqtisadi təsiri güclənməyə başladı. 1905-1907-ci illər rus inqilabı və 1908-ci il Türk inqilabının təsiri altında burada millətçi dairələr inkişaf edərək 1912-ci ildə «İslahatlar liqası» təsis olundu: Beyrut ərəb azadlıq hərəkatının mərkəzlərindən birinə çevrildi.

Livanda Avropa ictimai siyasi və maarifçi fikrinin ən görkəmli davamçıları Zeydan Circi (1861 - 1914) və Fərəh Əntundur (1874 - 1922).

Ərəb yazıçısı, publisisti və maarifçi-mütəfəkkiri Zeydan Circi tacir ailəsində dünyaya gəlmişdir. Beyrutda tibb kollecini bitirdikdən sonra öz ictimai-siyasi görüşlərinə görə təqib olunduğundan Misirə köçmüş və burada Avropa Maarifçilərinin ictimai-siyasi fikirlərini təbliğ edən «Əl Xilal» (1892) jurnalını

[198] Зубов А.Б. Политическая культура Ливана: Прошлое и настоящее конфиссиальной системы // Народы Азии и Африки. 1978, №3, стр.25.

təsis etmişdir. O, eyni zamanda ərəb ədəbiyyatında tarixi roman janrının yaradıcılarındandır. İslam tarixinin tədqiqinə həsr olunmuş VII–XIII əsrlər İslam tarixini əhatə edən 17 romanın müəllifidir. Onun maarifçi romanlarının bir qismi də XVIII–XIX əsrlər Misir tarixinə və o dövrün müasir tarixi hadisələrinə həsr olunmuşdur («Osmanlı çevrilişi» 1911 və b.). Onun xalq danışıq dilinə yaxın dildə yazılmış kitabları Ərəb şərqində və digər müsəlman ölkələrində böyük şöhrət qazanmışdır. Bu əsərlər bir çox Şərq və Qərb dillərinə tərcümə olunaraq Şərqdə Maarifçilik fikirlərinin yayılmasında böyük əhəmiyyətə malik olmuşdur. Bir alim kimi Zeydan Circi «Müsəlman sivilizasiyasının tarixi» (1902 - 1906), «Ərəb dilinin tarixi» (1904), «Ərəb ədəbiyyatı tarixi» (1911 - 1914) və b. əsərləri ilə məşhurdur.

Livanda Maarifçilik ideyalarının xalq kütlələri arasında geniş yayılmasında ərəb maarifçi yazıçısı Fərəh Əntunun (1874 - 1922) da rolu danılmazdır. O, öz təhsilini Livanda almış (1890) və 1897-ci ildən məlum təqiblərdən qaçaraq Misirə köçmüşdür. Fərəh Əntun 1899 - 1906-cı illərdə İskəndəriyyədə Livan və Misir mədəniyyətində ali ideologiyanın formalaşmasında böyük rol oynamış «Əl Cəmiyyə» jurnalını buraxmışdır. Onun rəsmi dini deizm mövqelərindən tənqid edən İbn Rüşd haqqında əsəri («İbn Rüşd və onun fəlsəfəsi», 1903) Fərəh Əntunu dünya miqyasında tanıtmışdır. Yeni ərəb mədəniyyətində o, ilk olaraq fransız romantizminin prinsiplərini təlqin edərək klassik ərəb ədəbiyyatşünaslığının ənənələrini kor-koranə davam etdirməyi pisləmişdir. Özünün «Din, bilik və kapital və ya Üç şəhər» (1901), «Vəhşi! Vəhşi! Vəhşi!» (1903) və «Yeni Yerusəlim» utopik romanlarında onun Maarifçilik fikirləri fransız maarifçilərinin eklektik qəbul olunmuş ideyalar ilə üst-üstə düşür. Fərəh Əntun həmçinin ərəb ədəbiyyatında ilk sosial-məişət dramının («Təzə və köhnə Misir», 1913) müəllifidir. Bununla yanaşı, o, F.R.Şatobrianın, L.N.Tolstoyun və M.Qorkinin ilk əsərlərini də ərəb dilinə tərcümə etmişdir.

Ümumiyyətlə, Qərb ədəbiyyatının ərəb dilinə tərcüməsi və milli publisistikanın yaranması burada Qərb ictimai-siyasi və Maarifçilik fikrinin və yeni ədəbi dilin formalaşmasına böyük təsir göstərdi.

XIX əsrin birinci yarısı Hind maarifçiləri XVI əsr ingilis rasionalistləri Bekon və Hobbs, XVII əsr maarifçiləri C.Lokk

və Yumun, müəyyən dərəcədə fransız ensiklopedistlərinin təsiri altında inkişaf etmişdilər. Hindistanda ictimai fikrin formalaşmasına XIX əsrin əvvəlləri ingilis utilitarizminin (İ.Bentam) və fritrederstlik ideyalarının, həmçinin unitar və anabatistlərin dünyagörüşünün böyk rolu olmuşdur. Beləliklə də, hind maarifçiləri tək XVIII əsr klassik Avropa maarifçiliyindən bəhrələnməmiş, eyni zamanda Qərb ictimai fikrinin müxtəlif coxsahəli təcrübəsini araşdıraraq Hindistan şəraitinə uyğun burjua rasionalist sistemini yaratmışlar.

«Hindistanda Maarifçilik - fəlsəfi, sosial-iqtisadi, dini, əxlaqi və estetik problemlərin tam komleksinin həlli idi. Onun məqsədi feodal cəmiyyətini aşağıdan yuxarıya doğru – sosial-iqtisadi əsaslarından ona xidmət edən ideologiyaya qədər dağıtmaq idi».[199]

Mənfi yaranışlarla və keçmişin qalıqları ilə mübarizədə digər ölkələrdə olduğu kimi hind maarifçilərinin də qarşısında duran ən böyük mühafizəkar qüvvə – din (induizm) idi. Hind maarifçiliyinin digər spesifik tərəfi olan – dini islahatlar, sektacılığa qarşı mübarizə, çoxallahlılıq, bütpərəstlik və s. məhz burada öz ifadəsini tapır. Maarifçilər öz növbəsində monoteizm və şəxsiyyətsiz Tanrı ideyasını yaratdılar ki, burada da çoxallahlılığın və insanların Tanrı qarşısında bərabər olmasının əsasını imkanların burjua bərabərliyi və burjua fərdiyyətciliyi təşkil edirdi. Maarifçilər tərəfindən maya, varna, draxma və karma kimi ənənəvi kardinal mədəniyyət kateqoriyaları tədqiq olunaraq yeni məna kəsb edirdi.

Missionerlərin təziqinin artması, onların kəndlilərin dininə hücumu və ingilis müstəmləkəciləri ilə milli burjuaziya arasındakı qarşıdurmaların kəskinləşməsi maarifçilərin çox zaman induizmi Britaniya ağalığına qarşı qoyaraq onu bəzən milli ənənə kimi tədqiq etməsinə səbəb olurdu.

Bütün bunlarla yanaşı ingilislərin siyasəti öz mürtəce xarakterini daha aydın surətdə büruzə verirdi ki, buna qarşı da ölkənin müxtəlif bölgələrində müstəmləkə zülmü əleyhinə etiraz ocaqları yaranaraq kəndli üsyanlarına çevrilirdi.

Maarifçi islahat hərəkatı Hindistanın müxtəlif bölgələrində özünəməxsus surətdə yaranır və inkişaf edirdi. Burada

[199] Ламшуков А. Индийские литературы первой половины XIX в. Москва, 1989, стр.22

yeni proseslər ilk olaraq İngiltərənin «Ost-Hindistan kompaniyası»nın ərazisi olan Benqaliyada yaranmağa başladı. Burada nəinki Benqaliyada, həmçinin bütün Hind maarifçiliyinin yaranmasına, ölkənin mənəvi həyatına böyük təsir göstərmiş F.Bekonun, fransız maarifçilərinin və ingilis utopik sosialistlərinin ideyalarının təbliğcisi və öz dövrü üçün yüksək bilik səviyyəsinə malik Ram Moxan Ray (1772-1883) dururdu. O, dini dünyagörüşü ilə mübarizədə sosial islahatların həyata keçirilməsini təbliğ edən «Braxmo samadj» (1828) dini-islahatçı cəmiyyətini yaratdı və azadfikirliliyin simvolu sayılan Hindu kollecinin (1817) yaradılmasının ilk təşəbbüskarlarından oldu.

Ram Moxan Ray həmçinin Benqal milli nəzminin və publisistikasının əsasını qoymuşdur. 1821-ci ildə o, «Şombad komudi» («Xəbərlərin ay işığı») adlı maarifçi qəzetini çap etdirdi. Ram Moxan Rayın fədakarlağı nəticəsində Kərkükdə bu qəzet urdu, fars və hind dillərində çap olunmağa başladı. Öz fəlsəfi əsərlərində nəzmə ilk olaraq müraciət etməsi ilə o, benqal dilinin inkişafına böyük, həm də müsbət təsir göstərdi. «Onun əsərlərinə nəzər salan zaman bizə elə gəlir ki, elə bir mövzu və elə bir elm sahəsi yoxdur ki, o, bunu tədqiq etməsin».[200]

Ram Moxan Ray öz ictimai fəaliyyəti ilə yanaşı benqal dilinin qrammatikasını yazmış, bir çox Avropa mütəfəkkirlərinin əsərlərini hind dilinə tərcümə etmiş, hüquqi və siyasi məsələlərə əsərlərində öz məntiqi münasibətini bildirmişdir. Ram Moxan Ray mətbuat və burjua azadlıqlarının fəal tərəfdarı idi. O, öz dövrü haqqında demişdir: «İdrakı qanunla, qanunu idrakla birləşdirmək lazımdır. Bərabərliyin düşmənləri və despotizmin tərəfdarları heç bir zaman tam qələbə cala bilməyəcəklər».[201]

Ram Moxan Ray Benqaliyanın ideoloji hərəkatında liberal istiqamətli çoxsaylı davamçılara malik idi. Onların ilk nəslinin nümayəndələrinə misal Taqorov Dvaraknaxt və Debendronaxtı (Rabindranat Taqorun babası və atası) gətirə bilərik. Debendronatx Taqor maarifçi «Braxmo samac» cəmiyyətini öz həmfikirləri, maarifçi yazıçılar və bu cəmiyyətin ən fəal üzvləri

[200] Комодина Л.Н. Реформированный индуизм. Москва, 2002, стр.30

[201] Ламшуков А. Индийские литературы первой половины XIX в. Москва, 1989, стр.42.

Okxaykumar Dotto (1820-1886) və Lşşorcondro Viddaşaqor (1820-1891) ilə idarə edirdi. Rayın ideya və nəsihətlərinin davamçıları kimi onlar Rayın son dövrdəki – «ənənəlirinin pozitiv zənginliklərinə ehtiyatla yanaşmaq»[202] meylini inkişaf etdirirdilər. Məhz bu baxımdan onlar «Benqal dili və ədəbiyyatının zənginləşdirilməsi cəmiyyəti»ni (1836) və «Həqiqət axtaranlar cəmiyyəti»ni (1839) yaratdılar və yerli dildə vaxtaşırı cap etdirərək sanskrit klassik əsərlərini bu dilə tərcümə etməyə başladılar. Bununla yanaşı onlar ingilislərin hinduların mədəniyyətinə münasibətini tənqid edərək induizm islahatlarını daha da gücləndirdilər.

Hindistanda o dövrkü maarifçi və ictimai fikrin ən parlaq səhifələrindən biri də Henri Lui Vivyen Derozionun (1809-1931) fəaliyyəti ilə bağlı idi. Derozionun ictimai-siyasi və maarifçi ideyaları Bekonun, Lokkun, Yumun,'A.Smitin, Reynin və Betnamın ideyalarının təsiri altında formalaşmışdır. Onun gənc və müasir nəslə böyük təsiri olmuşdur. Derozio hinduizm başda olmaqla bütün dinləri əfsanə hesab edir və dini inkişafın geriliyinin səbəbi adlandıraraq onu dünyanı dərk edilməsində ən böyük maneə adlandırırdı.

Derozionun dostları və davamçıları onun ölümündən sonra birləşərək «Gənc Benqaliya» cəmiyyətini yaratdılar və hind tədqiqatçısı B.Dattanın yazdığı kimi: «bu cəmiyyətin üzvləri Benqaliya cəmiyyətinin həyatında fransız ensiklopedistləri kimi mühüm rol oynadılar»[203].

Hindistanda Maratxa Maarifçiliyinin əsasını Balşastri Dzambxekar (1812-1846), Lokxitavadi (Qopal Xari Demşukx, 1823-1892) və Dzotiba Pxule (1827-1890) qoydular.

Maratxanın maarifçi ziyalıları tam qətiyyətlə burjua münasibətlərinin təsdiqinə çalışırdılar və belə hesab edirdilər ki, burjua münasibətləri sosial bərabarliyə gətirib cıxaracaqdır.

Hindistanın digər bölgəsi olan Maxarastradakı Maarifçilik hərəkatı isə Hindistanın hər bir şəhərində şöbələri olan bir çox maarifçi-mədəni cəmiyyətlərin yaradılması ilə məşhurdur. Başqa şəhərlərdə şöbələrinin olması ilə yanaşı bu cəmiyyətlərin

[202] Ламщуков А. Индийские литературы первой половины XIX в. Москва, 1989, стр.50.

[203] Дама Б. «Жизнь и творчество Бубьека Дерозио. Санкт-Петербург, 2000, стр.33.

çoxlu mətbuat orqanları da var idi. Bu qəzet və jurnalların adlarındakı «dnyan» – «bilik» sözü onların adlarının və fəaliyyətlərinin əsas komponentini təşkil edirdi. Məsələn: «Dnyanday» («Biliyin doğuşu»), «Dnyancandroday» («Biliyin nuru»), «Dnyanprakaş» («Biliyin ziyası»), «Dnyansangrax» («Biliklər toplusu»)[204] və s.

İngilislərin gəlməsi ilə müsəlmanlar Hindistanda öz keçmiş nüfuzlarını itirdilər və onların yeni rejimə düşmən münasibət bəsləmələri üçün ciddi əsas yarandı. İnduslardan fərqli olaraq XIX əsrin 60-cı illərinə qədər Avropa təhsilinə maraq göstərməmiş və hakimiyyət dairələri ilə təmasda olmamış müsəlman iqtidarı ingilis ağalığına qarşı çıxırdı. Məhz bu səbəbdən Hindistanda 1855-ci ilə ilk müsəlman maarifçi-ictimai cəmiyyəti olan «Müsəlman assosiasiyası»nı yaradılır.

Müsəlmanlar Urduda ideoloji fəallığın oyanmasında, ənənələrin və publisistikanın inkişafında Dehli kollecinin (1825) və müsəlman maarifçisi, tanınmış riyaziyyatçı, tərcüməsi və publisist Ram Candrın (1821-1880) böyük rolu olmuşdur. Urduda ilk dəfə olaraq Ram Candr tərəfindən yaradılmış «Mixib-e hindi» («Hindistanın dostu», 1848) və elmi-tarixi həftəlik olan «Fəvaidun-naziran» («Oxucuların bəhri», 1850)jurnalları urdudilli əhalini Şərq və Qərb elm və mədəniyyətinin nailiyyətləri ilə tanış edirdi. Öz dünyagörüşünü genişləndirən Ram Candr Bekonun, Lokkun, Smitin və ingilis inqilabının təsiri altına düşür və daha sonralar öz maarifçi fikirlərini Avropa maarifçiləri səviyyəsində şərh etməyə başlayır.

Hindistanda Maarifçilik ideologiyasının geniş yayılmasında bu dövr maarifçilərindən Xari Narayanın (1864-1919), Sen Keşodcondronun (1838-1884) və Yeni dövrün ən böyük mütəfəkkiri, miyonlarla hindlinin hələ uşaqlıqdan «millət atası» Maxatma Qandi kimi, bu səviyyədə tanıdığı Svami Vivekanandanın (1863-1925) böyük rolu olmuşdur.

Hind maarifçisi və yazıcısı Xari Narayan əsərlərini Maratxa dilində yazmışdır. O, müasir bədii nəzmi inkişaf etdirmiş və maratx ədəbiyyatında maarifçi tənqidi realizmin əsasını qoymuşdur. Öz Maarifçilik fəaliyyətini davam etdirərək 1890-1918-ci illər arası demək olar ki, özünün bütün yaradıcılığını

[204] Ламщуков А. Индейские литературы первой половины XIX в. Москва, 1989, стр.72.

dərc etdirdiyi «Karamnuk» («Əyləncə») jurnalını nəşr etdirmişdir. Maarifçinin 21 romanından 11-i milli-tarixi mövzulara həsr olunmuşdur. Digər romanları «Kimin bununla nə işi var?» (1890-1893), «Mən» (1893-1895) və «Yaşvantrao Kxare» (1892-1895) «Müasir hadisələr» seriyasındandır. Xari Narayana öz müsbət idealını qabaqcıl ziyalıların nümayəndələrinin obrazında tərənnüm edirdi. Özünün milli tarixə həsr olunmuş «Maysurun pələngi» (1890-1891), «İşıqlar» (1895-1897), «Qalanı aldıq – şiri itirdik» (1903) və «Candragunta» (1902-1904) romanlarında tərbiyə prosesini tarixi keçmişin qəhrəmanlığı ruhunda qurmağın labüdlüyününü nəzərə catdırırdı.

Digər Hind maarifcisi və mütəfəkkiri Sen Keşobcondro 1857-ci ildə «Braxmo samac» maarifçi dini-islahatlar cəmiyyətinə daxil olmuş, 60-cı illərdə burada radikal qrupa rəhbərlik edərək 1966-cı ildə fikir ayrılığına görə bu cəmiyyətdən çıxmış və özünün yeni maarifçi dini-islahatlar cəmiyyəti olan «Hindistanın Braxma samacı» cəmiyyətini yaratmışdır. Bu cəmiyyət daxilində o Hindistanda olan irqi ayrıseçkiliyə, ayrı-ayrı millətlərdən olanlarla və o cümlədən dul qadınlarla nikah bağlanmasının qadağan edilmisinə və yetkinlik yaşına çatmamış uşaqlarla nikahın bağlanmasına qarşı çıxış etmişdir. Avropa düşüncə tərzinə malik olan Sen Keşobcondro həmçinin hind gənclərinin ali təhsil alması və qadınların da savadlı olması uğrunda mübarizə aparmışdır. O, Hindistanın inkişaf etmiş ali təbəqələri arasında daim böyük hörmətlə qəbul olunmuş, ancaq 1878-ci ildə öz azyaşlı qızını Kuc-Bihar knyazlığının racəsinin azyaşlı oğluna ərə verdiyinə görə qəfil öz nüfuzunu itirmişdir.

Hind maarifçiliyinin ən görkəmli mütəfəkkirlərindən olan Svami Vivekananda ömrünün birinci otuz ilini Hindistanda tanınmamış, ancaq 1893-cü ildə Ümumdünya dini konqresində çıxışından sonra o, «arzuların canlı tərənnümçüsünə və çoxmilyonlu xalqın ümidinə, öz həmvətənlərinin milli qürur predmetinə və «səmt ulduzuna» çevrilmişdir».[205]

Müasir hind fəlsəfəsinin görkəmli tədqiqatçısı, M.Lomonosov adına Moskva Dövlət Universitetinin professoru A.H.Urikova özünün «Svami Vivekananda: həyatı və irsi» kitabında qeyd edir ki, «onun işləri – təhsil üçün nümunə, sözləri qızıltək qiymətli, fikirləri isə Hindistan həyatının müxtəlif tərəflərinə təsir göstərərək, hətta Hindistanın hüdudlarından kənarda bir çox dünya mədəniyyəti xadimlərinin qəlbində öz əksini tapır. Gələcəyin peşəkar filosofu olmamasına baxmayaraq, o, müasir hind fəlsəfəsinin düzgün inkişaf yolunu və əsas istiqamətlərini müəyyən etmişdir; hind mədəniyyəti tarixinə dair xüsusi əsərlər yaratmamasına baxmayaraq bu mədəniyyəti Şərq-Qərb dialoqunun ən layiqli iştirakcılarına çevrilmişdir: peşəkar siyasətçi olmamasına, hətta bəzən siyasətə çox soyuqqanlı və kinayəli münasibət bəsləməsinə baxmayaraq XX əsrin milli-azadlıq hərəkatının liderlərinin böyük hörmətlə qeyd etdikləri kimi ölkənin milli özünüdərk prosesinə mühüm və böyük təsir göstərmişdir».[206]

Bizə elə gəlir ki, Vivekanandanın özünəməxsus həyatının və onun irsinin sirri onda milli dini-fəlsəfi ənənələrin digər mədəniyyətlərə münasibətdə daha açıq olmasında, onu tək Hindistanın deyil, bütün bəşəriyyətin taleyi narahat etməsində və yüksək ruhlu olmasındadır.

Özünün bir çox fikirlərinin qeyri-ənənəvi olmasına baxmayaraq (çox zaman hindus ortodoksiyasının nümayəndələri tərəfindən sırf düşmənçilik baxımından qəbul olunan) Vivekananda Hindistanda yüksək qiymətləndirilən fikir, söz və iş birliyin, müəyyən dərəcə həqiqətin, dözümlülük və özünəəminliyin, müsbət keyfiyyətlərinin tərənnümçüsü və həyat müəllimidir. Vivekanandanın əsas ideyaları daim tək düşünülənlə deyil, yaşanılan və bundan nə nəticə əldə olunmasının nəticələri ilə bağlı idi.

Müvafiq dövr hind maarifçiləri tam dolğun estetik sistemlər qoyub getməsələr də, onların ideoloji fəaliyyəti hindlilərin ənənəvi ictimai və bədii düşüncə tərzini kökündən dəyişdi. Tarixin inkişafı, ictimai inkişaf, insana fatalist baxışların dəyişməsi, insan fəaliyyətinin daim dəyişməkdə olan gücü barədə təsəvvürlər, fəaliyyəti kainat «ruhunda» deyil, insanın fiziki və ruhi keyfiiyyətlərinin ümumdünya inkişafında görmək tələbi sosial problematikanın, şəxsi həyat mövzularının və incəsənətdə şəxsi başlanğıcın inkişafının təsdiqini istiqamətləndirirdi.

---

[205] Урикова А.Н. Свами Вивекананда: жизнь и наследие. Москва, 2004, стр.53.

[206] Урикова А.Н. Свами Вивекананда: жизнь и наследие. Москва, 2004, стр.12.

§3. Azərbaycanda Maarifçilik ideyalarının formalaşmasının əsas xüsusiyyətləri

Hər bir ölkədə maarifçilər tərəfindən müvafiq tarixi dövrdə kapitalist istehsal üsulunun yaranması ilə əlaqədar intensiv ictimai inkişafın mənəvi mahiyyətini şərh etməsinə baxmayaraq, Maarifçilik əsrinin xronoloji sərhədləri ayrı-ayrı ölkələr üçün müxtəlif idi. Azərbaycanda Maarifçilik cərəyanının yaranması çar rusiyası tərəfindən onun işğalından sonrakı dövrlərə təsadüf edir. Lakin buna baxmayaraq Azərbaycan Maarifçiliyi ölkənin ictimai inkişafının zəruri problemlərini əks etdirməklə özünəməxsus spesifik xüsusiyyətlərə malik idi. Hətta Avropa və Rusiya Maarifçiliyindən mənimsənilmiş ideyalar Azərbaycanın ideya süzgəcindən keçərək «azərbaycanlaşdırılmış» və nəticədə XIX əsrin axırlarına yaxın Azərbaycanda burjua inkişaf tələblərinə uyğun ictimai-siyasi və fəlsəfi ideyalar sistemi kimi inkişaf etmişdir. Maarifçilik fikirlərinin meydana gəlməsi üçün sosial-iqtisadi və elmi-mədəni şərait burada təxminən XIX əsrin 50-60-cı illərində yetişmişdir. Elə bu vaxtdan Azərbaycanda feodal quruluşunun böhranı dərinləşir və xalq təsərrüfatının müxtəlif sahələrində əmtəə-pul münasibətlərinin genişlənməsi müşahidə olunurdu. Sözsüz ki, belə bir inkişaf da xalq təsərrüfatında kapitalist istehsalı ünsürlərinin meydana gəlməsi yüksək səviyyəli (Avropa və Rusiya Maarifçiliyinin təsiri altında) təhsilə, təbiətşünaslıq və s. bu kimi elmi biliklərə olan marağın artmasına səbəb oldu. Beləliklə də, elm və mədəniyyət inkişaf etməyə, antifeodal ideologiya güclənməyə başladı. XIX əsrin ortalarında ölkəmizin sosial-iqtisadi və mədəni inkişafı ilə Maarifçilik ideyaları bir istiqamətdə inkişaf edərək Mirzə Fətəli Axundovun və Həsən bəy Zərdabinin yaradıcılığında artıq yetişmiş və tam bir Maarifçilik ideologiyası kimi çıxış edirdi.

Maarifçilik ideyaları XIX əsrin ikinci yarısı və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın ictimai-siyasi, fəlsəfi sahələrində aparıcı rol oynamış və digər dövlətlərdə olduğu kimi, ölkəmizdə də ümumdemokratik maarifçilik ideologiyanın əsası olmuş və bir müddət ictimai şüurun bütün sahələrinə müsbət təsir göstərmişdir. Bu maarifçilik fəlsəfəsinin əsas məsələsini feodal-təhkimçi, mürtəce-monarxist qanunlarına və onların dayağı olan islam ayinlərindən avam camaatı aldatmaq üçün istifadə

edən fırıldaqçılara, orta əsr geriliyinə qarşı mübarizə, elmi biliklərin, rus və Avropa mədəniyyətinin nailiyyətləri, azadlıq hüquqları, hüquqi bərabərlik və insan ləyaqətinin təbliği təşkil edirdi. XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycanda Maarifçilik ideyaları publisistikada inkişaf etdirilən əsas ideyalar idi. Lakin milli maarifçiliyimizi XIX əsrin ortalarına aid etmək heç də o demək deyildir ki, bu dövrə qədər onun tarixi olmayıb. Maarifçilik ideyalarının ilk elementləri XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanın bir sıra ictimai fikir xadimlərinin yaradıcılığında özünü göstərirdi. Maarifçilik heç bir ölkədə hazır vəziyyətdə meydana çıxmayıb və bundan başqa maarifçiliyə onun genezisi və inkişafı mövqeyindən baxmadan onun özünəməxsusluğunu və varlığının məzmununu anlamaq çətindir. Məhz bu baxımdan Abbasqulu ağa Bakıxanov ilkin, zadəgan maarifçisi kimi tanınır. Bakıxanovun yaradıcılığında maarifçilik düşüncəsinin komponentlərinə: insanı maddi keyfiyyətlərinə görə deyil, mənəvi keyfiyyətlərinə görə qiymətləndirmək, maarifçi monarxiya ideyası, əməyin təbliği, işsizliyin, cahilliyin tənqidi, elmi biliklərə nail olmağa çağırış və s. fikirlərə xeyli rast gəlinir. Ancaq maarifçiliyin əsas komponentləri özünün aydın şərhini Mirzə Fətəli Axundovun yaradıcılığında tapmışdır. A.Bakıxanovun yaradıcılığındakı maarifçilik ideyaları göstərir ki, o, Avropa və rus mədəniyyəti ilə tanış olmaqla yanaşı arzusunda olduğu gələcək cəmiyyət haqqında müəyyən təsəvvürə malik idi.

Yaradıcılığı və fəaliyyəti XIX əsrin 30-60-cı illərinə təsadüf edən A.Bakıxanovun və M.F.Axundovun fikirlərini bəzi real məqamlarda müqayisə edən və Azərbaycan Maarifçiliyinin təməl ideyalarının genezisi və məzmununu aydınlaşdırmaq üçün nə zaman və hansı yolla rasionalizmdən maarifçiliyə, köhnə metafizikanın ehkamçı düşüncə tərzindən maarifçilik fəlsəfəsinə keçilməsinə diqqət yetirək.

A.Bakıxanova görə elmin və maarifin nailiyyətlərindən yüksək keyfiyyətlərə malik insanlar istifadə edə bilər. M.F.Axundov isə tələb edirdi ki, təhsil qanun bərabərliyində bütün xalqlara mənsub olsun. Bakıxanovun Yerin mexaniki şəkli ilə bağlı kosmoqrafik bilikləri təbliğ etməsindən fərqli olaraq, M.F.Axundov həmvətənlərinin diqqəti xalqın yüksək inkişafa çatması və sağlamlığı naminə biologiya, kimya, fizika və tıbb elmlərinin öyrənilməsi zərurətinə cəlb edirdi.

A.Bakıxanov Maarifçiliyi varlığın hisslərdən yüksəkdə duran prinsipləri haqqında təlim kimi başa düşürdü. Elmdə A.Bakıxanov materialist mövqedən çıxış edərək, materiyaya varlığın və şüurun vahid əsası kimi baxmış və mexaniki hərəkəti isə onun atributu saymışdır. Metafizikada isə idealist-teosof olaraq qalmışdır. O, bu sözün ilkin mənasında axırıncı Azərbaycan metafiziki idi. A.Bakıxanov Azərbaycan mütəfəkkirləri icərisində ilk dəfə metafizikanın predmetini elmilikdən ayırmış, müsəlman metafizikası olan «hikmət»ə varlığın yüksək hiss prinsipləri haqqında elm kimi yanaşmışdır.

Abbasqulu ağa Bakıxanovdan fərqli olaraq Mirzə Fətəli Axundov isə öz maarifçilik fəaliyyəti ilə müsəlman metafizikasını radikal surətdə sarsıtmış, dinin axırıncı dayaq nöqtəsi kimi hər cür metafizikadan imtina etmiş və fəlsəfənin təbiət qanunları ilə qarşılıqlı surətdə araşdırılan bir elm kimi pozitiv sistemini də yaratmışdır.

Axundov Bakıxanovun «dini inam və kökləri ilə insan fəaliyyətinin emosional sferasına hopduğuna görə elm və maarifçilik bu inamı qıra bilməz» konsepsiyasını qəti inkar edərək, demişdir ki, elm və din bir fərddə birləşə bilməz, çünki onlar bir-birini inkar edirlər. Ancaq nə siyasi, nə də psixoloji cəhətdən din və elm arasında kompromisə daha dərindən getməyə öz sosial vəziyyətinə görə A.Bakıxanov hazır deyildi. Çünki o elmdə öz vətəninin inkişafını görür, din isə onun mənsub olduğu sinfin dünyagörüşü olaraq qalırdı. Buradan da Bakıxanovun elmlə din arasında tərəddüd etməsi, elmin ilahiyyatdan ayrılmasının tarixən birinci formasının – «həqiqətin ikiliyi» nəzəriyyəsinə riayət etməsi aydın olur. A.Bakıxanov «Südlə daxil olan canla çıxar» prinsipindən çıxış edərək mənəviyyatın doğumla insanın bədəninə daxil olması ideyasını müdafiə edirdi.

M.F.Axundov isə belə hesab edirdi ki, mənəviyyat mühitin və tərbiyənin məhsuludur. Bakıxanovun fikrincə xeyirxahlıq məqsədli şəkildə həyata kecirilir. M.F.Axundova görə isə xeyirxahlıq şəxsi marağın rasional qiymətləndirilməsindən irəli gəlir. A.Bakıxanova görə ədalət xeyirxahlığın bir əlaməti, Axundova görə isə bütün ictimai xeyirxahlığın təməlidir. A.Bakıxanovun yaradıcılığında Avropa və rus mədəniyyətinə doğru isti meyllərə rast gəlinir. Lakin Avropa və rus mədəniyyətinin əsas təbliğçısı, Avropa ilə Rusiya arasında münasibətlərin yaranmasını və bu sahədə köklü dəyişikliklərin həyata kecilməsi zərurətini qeyd edən M.F.Axundov olmuşdur. A.Bakıxanovun yaradıcılığının çiçəklənməsi dövrü ilə M.F.Axundovun yetkin yaradıcılıq dövrü arasında 25-30 il fərq olsa da, Şimali Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən işğalından sonra Axundovun dünyagörüşü Bakıxanovun dünyagörüşündən köklü surətdə fərqlənməyə başladı. Bakıxanovun dövründə xalq icərisində dini biliklər əsas sayılır, elmi biliklərlə tək-tək adamlar məşğul olurdular. Axundovun dövründə isə yüksək elmi biliklərə malik adamlar hörmət sahibi sayılırdılar. Axundov ölkənin «avropalaşması»na, vətəninin mədəni və iqtisadi cəhətdən inkişaf etməsinə çalışırdı.

Xalqı zülmət içərisində boğan zülmkarlara qarşı A.Bakıxanov ideallaşdırılmış «maarifçi monarx» obrazını qoyurdu. O, hökmdarları «ictimai xeyir» məqsədi daşıyan tədbirlərinə görə tərifləyir, xalqa qarşı işlənən haqsız əməllərinə görə isə tənqid edirdi. M.F.Axundov isə şəxsi mülkiyyətin və azadlığın feodal təsirindən qoruması üçün şüurlu qanunvericilik və ədalət məhkəməsini pisləyir və tələb edirdi ki, hökumət ona tabe olanların ləyaqətini alçaltmasın, onlar da öz növbəsində müvafiq qayda-qanunlara hörmət etsinlər. «Ali hakimiyyət» və «ideal hökmdar» mövzusunun kütləvi həlli özünü M.F.Axundovda ilk dəfə olaraq «ideal hökmdarın» qeyri-mümkünlüyü və «nümayəndəli idarəetmə» ideyasının irəli sürülməsi kimi tapır. Maarifçiliyin vacib komponertlərindən olan «ali hakimiyyət» mövzusunun yenidən işlənməsi burada öz həlli yollarını tapır və XIX əsrin axırı- XX əsrin əvvəllərində bu ideyalar M.Ə.Rəsulzadənin, Ü.Hacıbəyovun, C.Məmmədquluzadənin, N.Nərimanovun və s. əsərlərində «demokratik respublika» və «özünüdərketmə» tələblərinə qədər inkişaf edir.

Rəsmi ideologiya kimi dindən imtina etmək M.F.Axundovun fəlsəfəsində öz ifadəsini islam adət-ənənələrinin tənqidi və elmin dinin buxovlarından azad edilməsi tələbi kimi tapmışdır. Sensualist təlim müntəzəm olaraq C.Lokkun, «İnsan şüuru haqqında təcrübə» əsərində işlənmişdir. Sensualizm təliminə əsaslanan Axundov allahın, şeytanın, mələklərin və s. mifik varlıqların mövcud olmasını əfsanə hesab edirdi. C.Lokka görə əgər insan anadan doğulanda «təmiz lövhəni» xatırladırsa, xeyirxahlıqları və qəbahətləri isə müvafiq ictimai mühitin təsiri altında mənimsəyirsə, deməli həmin insanda anadangəlmə lə-

yaqət, nəsli, silki üstünlüklər də mövcud deyildir. Bu cür nəticə M.F.Axundovun idrak nəzəriyyəsində də özünü büruzə verir.

XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan sosioloji fikrində dini dünyagörüşünün yerini maarifçi baxışlar tutur. M.F.Axundov insanın yaranması haqqında olan dini təlimlərə qarşı insanı təbiət məhsulu kimi öyrənən elmləri qoyurdu. Elə o vaxtdan təbii mühitin cəmiyyətin həyatındakı rolu insanın tarixi inkişafı və sosial keyfiyyətləri haqqında ideyalar Azərbaycan maarifçi fikrində öz yerini tutdu. Bakıxanov isə bunun əksinə olaraq tarixi insanların şüurunun və fəaliyyətinin məhsulu kimi qiymətləndirməsinə baxmayaraq, o hələ bir sıra qədim incil təsəvvürlərindən azad olmamışdır. O, insan nəslinin yaranmasını bir sıra apoqrafik məsəllərə əsaslanaraq Adəm və Həvva ilə bağlayırdı. Maarifçiliyin vacib komponentlərindən biri də təhkimçilik hüququnun tənqidi idi. Bakıxanov da onu şəxsi qayəsinə uyğun olaraq müdafiə edirdi. Azərbaycan ictimai fikir tarixində və ədəbiyyatında bu cür tənqidin əsasını M.F.Axundov qoymuşdur. Müsəlman Şərqində hökm sürən feodal ictimai münasibətlərinin, dövlət quruluşlarının tənqidi öz sonrakı inkişafını H.Zərdabinin, H.Vəzirovun, M.Şahtaxtinskinin, E.Sultanovun, H.Minasazovun, C.Məmmədquluzadənin, N.Nərimanovun, Ü.Hacıbəyovun və digər ictimai xadimlərin yaradıcılığında tapdı.

Nəhayət, Maarifçiliyin əsas komponentlərindən biri olan şəxsi azadlıq problemi Azərbaycan Maarifçiliyində ilk dəfə olaraq M.F.Axundov irəli sürmüşdür. O, insanlara fikir və fəaliyyət azadlığı verilməsini tələb edir, şəxsi azadlığın vacibliyini sosial inkişafın şərtlərindən biri kimi qiymətləndirirdi. Bu ideyalar XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində Ü.Hacıbəyovun, Ö.F.Nemanzadənin, N.Nərimanovun, C.Məmmədquluzadənin, M.Ə.Sabirin və b. yaradıcılığında tam inqilabidemokratik proqrama qədər inkişaf etmişdilər.

Maarifçilərimizin şəxsiyyəti feodal buxovundan azad etmək uğrunda mübarizəsi insana və onun cəmiyyətdəki roluna yeni baxışların formalaşmasına və gündəmə gətirilməsinə səbəb oldu. Azərbaycan maarifçilərinin əsərləri vətəndaşların xoşbəxtliyi, vətənə, millətə məhəbbət qayğısı və milli özünüdərk prinsipləri ilə zəngin idi. Bir faktı da nəzərə catdırmaq lazımdır ki, hətta «vətən», «millət», «vətəndaş» anlayışları öz şərhini ilk dəfə M.F.Axundovun əsərlərində tapmışdır. Feodal-bəy düşüncəsinə görə aşağı siniflərə mənsub olan, zəhmətlə yaşayan insanın öz mənliyini alçaltması fikrinə baxmayaraq, A.Bakıxanovun yaradıcılığında belə insan dövlətlilik və sağlamlıq mənbəyi kimi təmsil olunur, özünün sosial-siyasi şərhini isə bu problem ilk dəfə M.F.Axundovda tapmışdır. Parazitizmi və s. bu kimi antiictimai hadisələri Axundovun ardınca Azərbaycan maarifçilərindən H.Zərdabi, E.Sultanov, M.Ə.Sabir, və b. tənqid etmişlər.

Azərbaycanda milli burjuaziyanın zəif inkişaf etməsi səbəbindən Azərbaycan maarifçiliyi burju ideologiyasını özündə aydın və dürüst təmsil edə bilmirdi. Ölkəmizin kəndli xarakterli, ölkədə müstəmləkə zülmünyn davam etməsi Azərbaycan maarifçilərinin cəmiyyətdə burjua dəyişiklikləri ilə bağlı konkret sosial-iqtisadi və siyasi məsələlər irəli sürməsinə və bunları həll etməsinə imkan vermirdi. Məhz buna görə də Azərbaycan maarifçilərinin ölkənin burjua inkişafı tələblərini özündə əks etdirən ideoloji sistemi yox idi. Avropa və rus maarifçiləri kimi Azərbaycan maarifçiləri də cəmiyyətin sinfi diferensasiyasına əvvəlcə əhəmiyyət verməmişlər. Biz XVIII əsr Fransız maarifçilərinin sosial-sinfi baxışlarına diqqət yetirərkən bir faktı da qeyd etməliyik ki, onlar hər hansı bir sinfin deyil, bütün əzab çəkən insanların nümayəndəsi kimi çıxış edirdilər. Bu xüsusiyyətlər təbii ki, bütünlüklə Azərbaycan Maarifçiliyinə də aid edilə bilər. Maarifçilərimizin tarixi nikbinliyinin səbəbi isə Azərbaycan gerçəkliyində onların fəaliyyətə başladıqları zaman burada burjua ictimai-iqtisadi münasibətlərin hələ zəif olması və onların şüurlarında hələ konturları yaranan cəmiyyətin mənfi cəhətlərini görə bilmədikləri olmuşdur. Sözsüz ki, belə bir şəraitdə maarifçilər hər hansı bir sinfin adından çıxış edə və bu sinfin xüsusiyyətlərini də proqramlaşdırılmış tələbləri baxımından dərk edə bilməzdilər. Maarifçilər elə gəlirdi ki, feodal-mütləqiyyət quruluşunun məhv olması, sənayenin, kənd təsərrüfatının və ən nəhayət, bütövlükdə iqtisadiyyatın inkişafı bütün xalqların xoşbəxtliyinə səbəb olacaqdır. Maarifçilərimiz də elə bu səbəbdən səmimi qəlblə və inamla hamıya qanun bərabərliyi gətirəcək belə cəmiyyət uğrunda mübarizə aparırdılar. Lakin mövcud cəmiyyətə yaxından nəzər yetirdikdə bu, inkişaf etməkdə olan burjuaziyanın ideallaşdırdığı cəmiyyətdən başqa bir şey deyildi. Azərbaycan maarifçilərinin inkişaf etmiş və bütün vətəndaşların qanun qarşısında bərabər hüquqlu ol-

masını təmin edən ədalətli cəmiyyət uğrunda mübarizə aparmaları onların ancaq burjua sosial-siyasi istiqamətində olmaları ilə izah olunurdu.

Azərbaycanda da Maarifçilik tarixiən başqa ölkələrdəki kimi inqilabi demokratizmdən əvvəl mövcud olmuş, əksər hallarda isə inqilabi demokratizm ilə birlikdə inkişaf etmişdir. Ona görə də Azərbaycan Maarifçiliyinin spesifikasından danışan zaman onun inqilabi demokratik ideologiyasına münasibəti üzərində dayanmaq zərurəti yaranır. Azərbaycan maarifçilərinin fəaliyyəti iki istiqamətdə cərəyan etmişdir: bir tərəfdən, öz yaradıcılıq və ictimai fəaliyyətinin ilk günlərindən, əsasən inqilabi demokratizm cəbhəsindən çıxış edən bir çox publisist, yazıçı və şairlərin baxışlarının müəyyən bir hissəsinin əsasını maarifçilik ideyalarının təşkil etmişdir; digər tərəfdən, Azərbaycan Maarifçiliyi öz sıralarında bir çox şair, publisist və yazıçı yetişdirmişdir ki, nəticədə onlar inqilabi-demokratik, daha sonra isə onların bir hissəsi sosial-demokrat ideologiyası səviyyəsinə qədər ucalmışdır. Müəyyən sosial şəraitə görə Azərbaycan demokratları ilə maarifçilər arasına sədd qoymaq düzgün deyil. Feodal quruluşunu dəyişmək üçün öz proqramlarını və taktikasını həyata keçirməyə çalışan M.F.Axundov, H.Zərdabi, N.Nərimanov, M.Şahtaxtinski və E.Sultanovun metod və üsulları S.Ağamalıoğlunun, Ö.F.Nemanzadənin, C.Məmmədquluzadənin, M.Ə.Sabir və Ü.Hacıbəyovun yanaşma üsullarından çox fərqlənirdi. Elə buna görə də biz onları maarifçilər, ikinciləri isə inqilabi demokratlar adlandırırıq. Bütün bunlardan əlavə, onların sosial-siyasi və fəlsəfi baxışlarındakı əsaslı fərqləri izləmək olduqca çətindir, çünki həm maarifçilər, həm də inqilabçı-demokratlar antifeodal, antimütləqiyyət ideologiyasını təmsil edirdilər, onlar bir məvhumda birləşmişdilər və əsas ədəbiyyat vasitələrini Azərbaycan maarifçiliyində öz sosial-tənqidi kəskinliyi ilə fərqlənən elmi-tənqidi rəylər, fəlsəfi - epistol, sosial satira, dram və utopik hekayələr təşkil edirdi. Azərbaycanda sosial satiranın və ədəbi tənqidin təməlinin Q.Zakir və M.F.Axundov tərəfindən qoyulmasına baxmayaraq sosial satiranın elementlərinə A.Bakıxanovun yaradıcılığında da rast gəlinirdi. «Tənqid» termini Azərbaycanda öz sosial-siyasi izahını ilk dəfə M.F.Axundovun yaradıcılığında tapmışdır.

Ədəbi qəhrəmanların xarakter və davranışlarının formalaşmasını mühitin və tərbiyənin təsiri ilə izah edən, həyata Maarifçiliklə gətirilmiş sosial-tənqidi fikir yeni ədəbi metodun fəlsəfi özülünün maarifçilikdən ibarət olduğu realizmin təşəkkülündə tapmışdır. Xalq kütlələrinin sosial və milli təzyiqə qarşı etirazını, dövrün ictimai, əxlaqi və estetik ideyalarını özündə parlaq surətdə əks etdirən şifahi xalq yaradıcılığına müraciət etməsək Azərbaycan maarifçilərinin tətbiq etdikləri ədəbi vasitələrinin sayı tamamlanmamış qalardı. XIX əsrin ikinci yarısında şifahi xalq yaradıcılığı bədii ədəbiyyatla birlikdə zəhmətkeşlərin maarifçilik fikrinin vacib inkişaf sferasında olan milli və sosial özünüdərk etmənin əsaslı formalarından biri idi.

Azərbaycan maarifçiliyi fəlsəfi planda yalnız materializmlə deyil, deizmlə də, düşüncə tərzinə görə hələ idealizmlə də mayalanmışdır. Ona görə də özü-özlüyündə Azərbaycan maarifçiliyi fəlsəfi təməlinə, sosial-siyasi platformasına görə eynicinsli deyildi. Azərbaycan maarifçiliyinin nümayəndələrinin sosial-siyasi dünyagörüşlərində sinfi qüvvələrin dəyişməsi, feodal-dini ideologiyanın təməlinin dağıldığı, elmi biliklərin və mütərəqqi ictimai ideyaların mənimsənildiyi bir vaxtda inqilabi, radikal və liberal istiqamət əmələ gəlir. Bu prosesdə əsas rolu bir qrup maarifçilərin dünyagörüşünün nəzəri qaynaqları, Avropa və rus mütəfəkkirlərinin Azərbaycan maarifçiləri tərəfindən təbliğ olunan dünyagörüşləri oynamışdır.

Sözsüz ki, bu dünyagörüşləri və onların şərhləri özlüyündə eyni cinsli deyil, müvafiq inqilabi və ya reformist ideya istiqamətlərinə görə fərqlənirdilər. Azərbaycan maarifçiliyində radikal və liberal istiqamətlərin yaranmasının əsas səbəblərini XIX əsrin axırı, XX əsrin əvvəllərində ölkədə sinfi qüvvələrin qruplaşmasında, sosial qarşıdurmanın kəskinləşməsində axtarmaq lazım idi. Elə bu vaxtlar Azərbaycanın tarix səhnəsində daha bir ideya cərəyanı – müsəlman reformasiyası maarifçiliyi meydana gəldi. Bu, maarifçilik çərçivəsindən kənarda inkişaf etsə də, ümumi mənada onunla birləşirdi. Bu cərəyanın nümayəndələri Ə.Ağayev, Ə.Hüseynzadə, Ə.M.Topçubaşov, H.Vəzirov, Q.Qarabəyov və M.Ə.Rəsulzadə doğru olaraq maarifçilik ideologiyasının inqilabi dəyişmə missiyasını aradan qaldırır, onu yeni yaranmaqda olan burjuaziyanın maraq dairəsində, yəni xalqın şüurunu inqilabi yola dəyişdirməkdən tam imtina

etməklə bunu ardıcıl olaraq xalqın şüuruna yeritmək istəyirdilər. Onlar islamı yeniləşdirməyə, onu cəmiyyətin inkişaf vasitəsinə çevirmək istəyirdilər. Milli maarifçiliyimizdə bu faktların olması sözsüz ki, Maarifçilik hərəkatında iştirak edən sosial-siyasi qüvvələrin müxtəlifliyi ilə izah olunmalıdır. Çalarlarının çoxluğuna baxmayaraq, Azərbaycan Maarifçiliyinə vahid ictimai-ədəbi proses kimi baxmaq olar və belə yanaşma labüddür. Bu yanaşma prosesi o zaman səmərəli olar ki, Azərbaycan maarifçilik fikrini onun qarşıdurmaları ilə birlikdə araşdırasan, əks təqdirdə bu araşdırma vahid axının milli konsepsiyasına gətirib cıxara bilməzdi.

Azərbaycan Maarifçiliyi fəlsəfə elmlərləri doktoru, mərhum professor Ə.Əhmədovun «Azərbaycan Maarifçiliyi fəlsəfəsi» kitabında qeyd etdiyi kimi geniş planda özündə ümumdemokratik, inqilabi, radikal və liberal ideya və dünyagörüşlərini birləşdirmişdi. Onda ümumdemokratik (M.F.Axundov, H.Zərdabi, H.Vəzirov), inqilabi (C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, M.Ə.Sabir, Ü.Hacıbəyov, S.Ağamalıoğlu), radikal (S.Mehmandarov, M.Şahtaxtinski, E.Sultanov, H.Minasazov), liberal (F.Köçərli, R.Əfəndiyev, T.Bayraməlibəyov, S.M.Qənizadə, H.Mahmudbəyov) maarifçiliyini fərqləndirmək mümkündür. Maarifçilik ideologiyasının səciyyəvi xüsusiyyətləri şəxsən ümumdemokratik, radikal və inqilabi Maarifçiliyə uyğun gəlir. Liberal maarifçilər isə daha dar çərçivədə onun tələblərini müdafiə edir və hərdən Maarifçiliyin əsas ideyalarının həyata keçirilməsi uğrunda mübarizə aparan radikal və inqilabi vasitələrə düşmən münasibət bəsləyirdilər.

Hələ feodal-patriarxal münasibətlərinin saxlanması və ölkənin sosial-iqtisadi, mədəni geriliyi nəticəsində sosial-demokratik fikir Azərbaycanda maarifçilik fikrini tam sıxışdıra bilməmişdir və bu səbəbdən imperializm mərhələsində milli-azadlıq hərəkatının artması ilə əlaqədar Azərbaycan Maarifçiliyi siyasi hücum və döyüş xarakteri kəsb edir. Elə buna görə də kapitalist münasibətlərinin yarandığı və inkişaf etdiyi bir dövrdə yaşayıb-yaradan M.F.Axundovun və H.Zərdabiin Maarifçilik ideyaları ilə, yaradıcılıqları və ictimai fəaliyyətləri imperializmin ziddiyyətlərinin kəskinləşdiyi bir mərhələyə təsadüf etmiş C.Məmmədquluzadənin və S.Ağamalıoğlunun maarifçi ideyalarını eyniləşdirmək düzgün olmazdı. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, hər bir Azərbaycan maarifçisi ölkənin sosial-iqtisadi inkişafı yolundakı düşmənlərlə əlaqədar olaraq çətin və mübahisəli yaradıcılıq yolu keçmişdir. Nəticədə də onların dünyagörüşü və fikirləri əsaslı dəyişikliklərə uğramışdır. İmperializm mərhələsinə keçməklə inkişaf etməkdə olan ölkələrdə Maarifçilik geniş ictimai hərəkata çevrilir. Bundan başqa imperializmdə Azərbaycan Maarifçiliyinin kapitalist münasibətlərinə və prespektivlərinə qarşı çevrilmiş tənqid zolağı da əmələ gəlir. Buna baxmayaraq imperializm mərhələsində Maarifçilik Azərbaycan ictimai fikrinin əsas istiqamətini təşkil etmir. Ön plana inqilabi antiburjua nəzəriyyələri çıxır. Lakin, Maarifçiliyin qarşısında duran məsələlər tamamilə həll olunmadığına görə, onlar Azərbaycanda imperializm dövründə də qalmaqda idi. Elə bu səbəbdən bir çox Azərbaycan maarifçiləri sosial-demokratik ideologiyası səviyyəsinə qalxa bilməmiş və N.Nərimanov, S.M.Qənizadə kimi Azərbaycan sosial-demokratiyası nümayəndələri tərəfindən marksist fikri ilə yanaşı Maarifçilik ideyaları da yayılaraq qorunmuşdur.

III FƏSİL
MAARİFÇİLİK MƏDƏNİYYƏTİNİN MƏNƏVİ MƏDƏNİYYƏTİN MÜXTƏLİF FORMALARINDA TƏZAHÜRÜ

§1. Maarifçilik mədəniyyəti və bədii ədəbiyyat

Maarifçilik ideyalarının sosial-siyasi, mənəvi-pedaqoji və ədəbi planda böyük təsiri tək İngiltərə və Fransada deyil, eyni zamanda bir çox başqa ölkələrdə də hiss olunurdu. Lakin bu ideyaların tənqidi də böyük vüsət və kəskin xarakter almaqda idi. Maarifçilik filosofları əmin idilər ki, dünyəvi məsələlərin həllində ağıl ali pillədir və onun nüfuzu təkzibolunmazdır. Ancaq onun hər hansı bir sahəsinə – materializmə, ateizmə, gedonizmə və s. qarşı yönəldilmiş tənqid isə öz əsas məqsədini maarifçilərin fəlsəfəsində ağlın nail olduğu nüfuzu zəiflətməkdə görürdü.

Ağıl öz tənqidi çalarını Yum və C.Sviftin əsərlərində Maarifçilik fəlsəfəsi ideyalarının inkişafı ilə eyni zamanda almışdır. XVIII əsr Fransa burjua inqilabına olan «sağ» reaksiya Berk, de Mestra, Men de Birana və b., həmçinin alman romantikləri tərəfindən Şleyermaxer və X.Leonun simasında əks-maarifçi cərəyanı meydana gətirmiş və onlar maarifçiliyi «iblis işi» adlandırmışlar.

Söz yox ki, insan ağlının gücünə olan şübhələr əvvəllər də mövcud idi. Təbiətin hakimi və bütün əşyaların vəhdəti olan insan obrazı «məhvə məhkum canlı», taleyin oyuncağı, təsadüfi vəziyyət və şəxsi hisslərin qurbanı olan insan obrazı ilə daim mübarizədə idi. Burada Paskalın Kainatın sonsuzluğu haqqında fikirlərini xatırlatmaq kifayət edər. İntibah dövrünün filosoflarının və onların çoxsaylı davamçılarının nikbinliyindən fərqli olaraq o, son dərəcə bədbinliyə, insan ağlının imkanlarına inamsızlığa qapılmış, «elmiliyin» sərhədi haqqında məsələni bütün kəskinliyi ilə qoymuş və «ürəyin dəlillərini» «əqli dəlillərdən» üstün tutmuşdur.

Şefesberi və Xatcesonun əsərlərində isə ağlın gücünə şübhə ilə yanaşmaya və sağlam düşüncəyə qarşı «ali hisslər»in varlığın mahiyyətini açıqlamaq baxımından tək elmin deyil, həmçinin incəsənətin də üstünlüyü barədə fikirlərinə rast gəlmək mümkündür. Ancaq bu mütəfəkkirlərin tənqidi onların müasirləri olan filosoflar tərəfindən demək olar ki, qəbul olunmurdu.

Qeyd etdiyimiz kimi, maarifçilik rasionalizminə ilk və güclü zərbəni ensiklopedistlərə aid etsək də, maarifçilik şüurunun bir çox meyl və strukturlarının tənqidçisi J.J.Russo idi. Russonun ardınca fransız maarifçilərinin ilkin müasiri olan İ.Kant Maarifçilik dövrü rasionalist ideyalarının hərtərəfli tənqidi ilə çıxış etdi. Maarifçilik rasionalizminin tənqidinə biz ən çox Kantın etikasında rast gəlirik.

Kantın nöqteyi-nəzərinə görə «ağıl və mənəviyyat bir-birlərinə əks mövqedə durur. Həqiqət və xeyirxahlıq isə yalnız müəyyən hallarda tam uyğun gələ bilərdi. Lakin ağla arxalanmaq isə əxlaqsızlığa doğru aparır. Ağlın nəticələri deyil, vicdanın göstərişləri insanın əməllərini istiqamətləndirməlidir».[207]

Maarifçi-filosofların rasionalizminin Kant tərəfindən tənqidi nə qədər ədalətli idi? Doğrudanmı ağlı və əxlaqı, həqiqəti və xeyirxahlığı bir anlayışda və eyni zamanda birləşdirmək mümkün deyil? Bir faktı da nəzərə çatdırmaq lazırdır ki, Kantın yaşayıb fəaliyyət göstərdiyi bir dövrdə (bu ilkin kapitalın yığımı və kapitalizmin inkişafı dövrü idi) həqiqətən də ağıl və mənəviyyat harmonik tam halında yalnız müəyyən hallarda birlikdə çıxış edə bilərdi. Bəs bu dövrdə ağıllı olmaq necə başa düşülürdü? Bu isə bütün işlərin öhdəsindən gələ bilmək və imkanlı olmaq demək idi. Ancaq ictimai münasibətlərin strukturu elə qurulmuşdu ki, yalnız başqasının hesabına varlı olmaq mümkün idi. Mənəviyyatlı olmaq, zora zorla cavab verməmək isə – başqasının sənin hesabına yaşamasına icazə vermək və axmaq adam olmaq demək idi. Kanta görə, «obyektiv həyat şəraiti elədir ki, insan öz ağlından tam surətdə ancaq başqasının hesabına istifadə edə bilər. Burada ağlın hüdudlarının müəyyən olunmasına ehtiyac yaranır»[208] və Kanta görə Tanrı da məhz belə funksiyanı həyata keçirir.

Maarifçi rasionalizminin tənqidini Kant geniş sosial kontekstdən verir. Beləliklə də, maarifçi filosofların etməyə çalışdıqları kimi ağlın tələblərinə uyğun cəmiyyəti ağlın təbəqələrinə uyğun olaraq dəyişdirməyi bəşəriyyət qarşısında qoyulması məsələsinə Kant bütövlükdə qeyri-məqbul qiymət verirdi: «İnsan ağlı çox sərhədlərə malikdir, şəxsi və dünyəvi münasibətlərdə öz xeyri naminə hər an dəyişikliyə məruz qala bilər. Məhz bu ba-

[207] История философии. Ростов-на Дону. 1999, стр.57
[208] История философии. Ростов-на Дону. 1999, стр.70.

xımdan insan ağlı ictimai dəyişikliklərin əsas proqramı kimi çıxış edə bilməz. Ancaq müvafiq tipli çalışmalarda ağıl insanlara xeyirdən çox ziyan gətirə bilər. Bəs onda insan nə etməlidir? Ona ancaq özünə görə və ancaq öz yerində vicdanının səsi ilə və hər bir hərəkətinə cavabdeh olmaq şərtilə mənəvi seçimini etmək qalır».[209]

İndi isə biz özümüzdən soruşaq: praktiki olaraq həqiqət və xeyirxahlıq, ağıl və əxlaq arasında uçurum yaradan ictimai münasibətlər sistemini dəf edib, onun yerinə də prinsipial olaraq təzə, bir insanın öz ağlından istifadə etməsinin başqalarına ziyan vurmaması və ağlın mənəvi və mənəviyyatınsa ağıllı olacağı bir sistemi yaratmaq mümkündürmü? Nəzəri cəhətcə, bu, tam surətdə mümkündür. Ancaq real ictimai münasibətlər prktikası nə maarifçi flosofların dövründə, nə də müasir dövrümüzdə heç yerdə bunu təsdiq etmədi. ABŞ-da bu gün də belə gündəmdə olan: «Əgər sən belə ağıllısansa, bəs niyə kasıbsan?» misalı sübut edir ki, fransız maarifçi filosoflarının inqilabi ideologiyası ilə tarixi münaqişəsində Kant düzgün mövqe tutub.

Bir faktı da qeyd etmək vacibdir ki, maarifçilər tərəfindən irəli sürülmüş fasiləsiz ictimai inkişafıa dair rasionalist nəzəriyyəsi və ondan başlanğıc götürərək praktiki əsaslara yayılıb insanların ictimai həyatının mexanistik dəyişməsi («sosial mühit» konsepsiyası) bir çox slavyan-rus fəlsəfi ənənəsi nümayəndələrinin qeyri-kafi qiymətini almışdır. Belə ki, öz fikirlərinin orijinallığı ilə seçilən Ukrayna filosofu Q.S.Şkovoroda hələ Russoya qədər, XVIII əsrin 50-ci illərində «təbiətə qayıdış prinsipini işləmiş və bunu təsadüfən deyil, öz nəzəri görüşlərinə əsaslanaraq etmişdir».[210]

Daha sonra, rus mütəfəkkirlərindən A.S.Xomyakov, İ.V.Kireçevski, K.S.Aksakov, F.M.Dostoyevski və «rus fəlsəfi renessansının» görkəmli nümayəndələrinin böyük bir qruppu: N.N.Berdyayev, S.N.Bulqakov, N.A.Florenski, Ş.L.Frank, İ.A.İlyin və bir çox başqaları sosial həyatı sürətlə dəyişdirməyin təhlükəli olduğunu dahiyanə surətdə seçmiş və dünya ictimai fikrində ilk olaraq bəşəriyyəti və insanı qabaqcadan hazırlanmış qeyri- düzgün olmayan plan və ya layihə əsasında, «sosial mühiti» yeniləşdirmək yolu ilə dəyişdirməyin təhlükəli olduğunu aydın surətdə izah etmişlər. Bu filosoflar yetkin biliyə can atmış və rasional şüurun qeyri-rasional və fövqəlrasionallıqla tamamlanmasının labüdlüyünü başa düşürdülər. Onlar deyirdilər ki, varlığın gizli dərinlikləri yalnız dünyanı məntiqi anlayışlarla və nəzəri sxemlərlə tanış etməklə fəth oluna bilməz. Onların fikrinə görə varlıq öz mənasını – intuisiya, daxili səriştə, təfəkkür gücü, ruhi tənzimlənmə və mistik ruhlanma vasitəsində və simvolunda tapa bilər.

Maarifçilik ideyalarının yazılı ədəbiyyatın müxtəlif sahələrinə təsirindən və Maarifçilik ədəbiyyatının mübahisəli məsələləri barədə danışmazdan əvvəl bir daha xatırlatmaq yerinə düşərdi ki, insan ağlının gücünə inam, zəkaya uyğun cəmiyyəti dəyişdirməyə olan səylər, orta əsrçiliklə, dinlə, silkliliklə mübarizə, şəxsi azadlığın müdafiəsi, düzgün tərbiyə və təhsil dövrün səciyyəvi tarixi mərhələsi kimi irəli sürülməyə başlamışdı. Maarifçiliyə fəlsəfə tarixində xüsusi dövr və millətlərin mənəvi mədəniyyəti kimi yanaşmalar əsəsən XVIII əsrdən formalaşmaqda idi. Keçmiş dövrlərdə insan şüurunun yetkin olmaması Kanta görə şüurun azlığı deyil, ondan sərbəst surətdə istifadə etmək üçün qətiyyətin və cəsarətin çatışmamazlığıdır. Bu məsələyə xüsusi məqalə həsr etmiş İ.Kantın «Külliyyat»ına nəzər salarıqsa, Maarifçilik-bəşəriyyətin mənəvi yetkinləşmə yolunda zəruri, əqli inkişafın təbiəti ilə üzvi əlaqədə olan tarixi bir mərhələ, həddibuluğa çatma, yetkinləşməyə keçid dövrüdür. Kantın fikrinə görə maarifciliyin mənası yalnız biliklərin yayılması ilə bitmir, insan şüurunun aktivliyinin inkişafı, yəni onun həqiqəti mənimsəməsilə kifayətlənməyib, özünün ali hakimiyyətini dərk etməsində tamamlanır.

Bir fakta diqqət yetirmək lazımdır ki, Maarifçiliyə müqabil baxış bu tarixi dövrün fəlsəfəsinin sosial-sinfi məzmununu və mənəvi mədəniyyətini nəzərdən qaçırır. K.Marks və F.Engels aarifçiliyin burjua sosial-iqtisadi və ideya köklərini açmaqla Maarifçiliyə baxışda köklü dəyişikliklər etdilər. K.Marks Maarifçilik dövrünün məzmunundan bəhs edərək göstərirdi ki, o, vaxt etibarı ilə Qərbdəki burjua inqilabları ilə üst-üstə düşür. «Maarifçi» termini altında marksizm-leninizm klassikləri rasionalist və humanist ideyaları yayan mütəfəkkirləri deyil, mütləqiyyətin artıq dövrünü keçirmiş qanunlarına qarşı çıxış edən, açıq və məntiqcəsinə azadlıq, insan şəxsiyyətini emosionallığa səsləyən,

---

[209] История философии. Ростов-на Дону. 1999, стр.72.

[210] Лосев А.Ф. Русская философия. Очерки истории, Свердловск, 1991, стр.76

yaranmaqda olan burjua ideoloqlarını nəzərdə tuturdular. Məhz bu xarakteristikalara əsasən Maarifçilik sosial-siyasi istiqamətinə görə kapitalizmin yaranması dövrünün ilkin burjua və antifeodal ideologiyası kimi qiymətləndirirdi.

Hələ XIX əsrdə N.Q.Çernışevskinin Lessinq və Russoya, XVIII əsr yazıçılarının yaradıcılıq təcrübəsinə marağı əsas verirdi ki, dəyişməkdə olan ədəbiyyatı müəyyən mərhələlərdə «milli həyatın özəyi»[211] adlandırsın. Çernışevski XVIII əsr ədəbiyyatını spesifik olaraq qəbul edirdi: özünün Maarifçilik cəbhəsindən çıxışı və vaxtaşırı fikirləri XVIII əsr alman mütəfəkkirlərinin ideyaları ilə üst-üstə düşürdü. Lessinqin feodal-knyaz Almaniyası ilə Çernışevskinin təhkimçi Rusıyası arasında çox maraqlı bir paralel var idi və elə buna görə də Çernışevski Lessinqin qəhrəmanlarından özü üçün nümunə götürürdü.

Bir çox demokratik əhval-ruhiyyəli (XIX əsr) rus alimləri XVIII əsr Qərbi Avropa ədəbiyyatına dərin maraq göstərmiş və Maarifçiliyin burjua-demokratik ideyalarını çar Rusıyasında yaymağa başlamışdılar. Belə işlərdən A.Şaxovun (1903) «Höte və zamanı», L.L.Lvanovun «XVIII əsr fəlsəfəsində fransız teatrının siyasi rolu» (1895), M.N.Rozanovun «Lenc» (1901) və «Russo» (1910) ilə bağlı monumental araşdırmaları, həmçinin XVIII əsr alman, fransız və ingilis Maarifçi ədəbiyyatçıları ilə bağlı mühazirələri təqdirə layiqdir.

Artıq sübut etməyə ehtiyac yoxdur ki, Maarifçilik dünya mədəniyyəti tarixində vacib yerlərdən birini tutur. Keçən əsrin 60-cı illərində Maarifçilik problemi şərqşünas alimləri daha çox maraqlandırmağa başlamışdı. Bununla da yeni maraqlı əks-fikirlər, Maarifçiliyin xronoloji sərhədləri və səciyyəvi xüsusiyyətlərini necə başa düşmək haqqında mübahisələr yarandı «Ümumdünya ədəbiyyatı» konsepsiyasının müzakirəsində bu məsələlərə cavab tapmaq problemi ortaya çıxdı. Terminologiyadan başlasaq, «Maarifçilik» və «Maarifpərvərlik» terminlərinə bəzən sinonim kimi baxılırdı.

Akademik İ.Z.Serman 1959-cu ildə indiki Sankt-Peterburq şəhərindəki konfransda «Maarifçilik» və «Maarifpərvərlik» terminlərinin mənasını izah etdi. Bu da illər sonra alimlərin tədqiqat probleminə çevrildi. Bir sıra başqa alimlərlə yanaşı

[211] Чернышевский. Н.Г. Полный сборник сочинений. Т.IV, М., 1948, стр.72

A.Şipanovun «Rus Maarifçilik Fəlsəfəsi» (1970), Ə.Əhmədovun «Azərbaycan Maarifçilik Fəlsəfəsi» (1982), F.Qasımzadənin «XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» (1956) kitablarında öz tam həllini tapdı və sübut olundu ki, «Maarif» və «Maarifpərvər» terminləri bizim ziyalıların dilində Şərq Maarifçilik məfkurəsinin inkişafını şübhə altına alanların təsəvvür etdikləri kimi sadəcə olaraq «mədəni yüksəliş» mənasında işlənmirdi. Onlar Maarifçilik termininin imkanlarını yalnız əlifba öyrənmək, məktəb açmaq, kitab tərtib etməklə məhdudlaşdırmırdılar. Bu, onların ifadəsində son dərəcə geniş məna kəsb edərək, məktəb açmaqdan başlayıb mövcud cəmiyyəti yenidən qurmağa qədər bütün məsələləri əhatə edirdi.

Akademik N.İ.Konradın Şərqdə «Maarifçilik» və «Maarifpərvərlik» problemlərinə münasibəti də çox maraqlıdır. «Maarifçilik» terminindən fərqli olaraq «Maarifpərvərlik» termini altında XVIII əsrdə Yaponiyada Meydzi (1867-1868) inqilabından sonra yaranmış milli burjuaziyanın ideya dəyişkənliyini, avropalaşmağı və müasirləşməyi göstərirdi. Belə hal akademik Konradın sözlərinə görə: «İnkişaf etmiş başqa kapitalist dövlətlərində artıq burjuaziya öz dövlətçiliyini və mədəniyyətini qurduğu halda, bu hələ öz inkişafında geri qalan və tarixi hadisələrin axınına təzə qoşulan dövlətlər üçün xasdır».[212] Akademik Konrad «Maarifpərvərlik» terminini belə açıqlayır.

1961-ci ildə rus dilində çap olunmuş Xana əl-Fəxrinin «Ərəb ədəbiyyatı tarixi»ndə o, XVIII əsrdən XX əsrə qədər olan dövrü «mədəni dirçəliş dövrü» adlandırır. Kitabda göstərilən faktların heç birində bu iki termin bir-biri ilə qarışdırılmır.

Bir sözlə, Maarifçiliklə bağlı mübarizələr bu gün də qaçılmazdır və bu terminin mənası bəzən ayrı cür açıqlanır və Maarifçilik dövrünün sərhədləri bəzən müxtəlif cür müəyyən olunur. Qərb ədəbiyyatında bəzən Maarifçiliyin ilkin dövrlərini ona aid edirlər və səhv olaraq onu C.Lokk, Russo, Herderdən və XVIII əsrin ikinci yarısından çox qabaqlara aparırlar. Ona görə də XVIII əsrdəki estetik mübarizəyə Maarifçilərin ideya mübarizəsindən kənarda, klassizmdən-romantizmə doğru hərəkat adı altında baxılır. Bundan başqa keçmiş Sovet Şərqşünas alimləri də Maarifçilik dövrünün sərhədlərini əksinə, daha da genişləndirə-

[212] История современной Японской литературы, Москва, 1961, стр.329

rək onu antifeodal ədəbiyyatın başqa növlərinə və yaxud da feodal dövrü ədəbiyyatına da aid edirdilər.

Bunlara baxmayaraq, Maarifçilik incəsənət və ideologiyanın inkişafında konkret tarixi bir dövrdür. Əgər biz artıq yuxarıda adlarını çəkdiyimiz Qərbi Avropa dövlətlərinin təcrübəsinə diqqət yetirsək, görərik ki, bu dövr – Con Lokkdan başlayaraq İ.Kanta, Stil və Adissonun mənəviyyat jurnallarından tutmuş Hötenin «Faust»una qədər yüzilliklərin gərgin çərçivəsinə alınmışdır. Nümunə kimi, tək Fransanı götürmək düzgün olmazdı. Cünki hər bir ölkə öz iqtisadi və ictimai inkişaf səviyyəsinə görə o birindən fərqlənir. Onun üçün də bu müxtəlif Avropa dövlətlərinin ayrı-ayrı inkişaf səviyyələri olduğu üçün hər dövlətin Maarifçiliyinin spesifikası ayrı-ayrı çalarlarla xarakterizə və tədqiq olunmalıdır ki, bu da bir daha Maarifçiliyin Avropa və dünya mədəniyyəti, ədəbiyyatı və elminin inkişafında təkrarolunmaz bir dövr olduğunu sübuta yetirir.

1. Marksizm-Leninizm klassiklərinin nəzəriyyəsinə görə Maarifçilik ideologiyası elə bir dövrdə yaranmışdır ki, o, tarixi inkişafı sürətləndirərək özü köhnə cəmiyyəti kökündən laxlatdı. Bax elə burada Maarifçiliyin Dirçəliş dövründən fərqli cəhətləri nəzərə carpır: Bu humanistlər öz fəaliyyətlərinin geniş ictimai əks-sədasına müəyyən qədər inanmırdılar və İ.E.Вертсман da qeyd edirdi ki, ilk utopiyalarından fərqli olaraq onlar heç də sabahkı günə arxayın deyildilər. «Maarifçilik pafosu isə əksinə – həyatın tam yeniləşməsi gündəliyində idi».[213]

F.Engelsin fransız maarifçiləri haqqında dediyi məşhur «Beyinlərini yaxşılaşmaqda olan inqilab ücün maarifləndirirdilər»[214] sözlərində məhz Maarifçiliyin fəal ictimai funksiyası göstərilirdi. Marksın dediyi kimi, ideyaların maddi qüvvəyə çevrilən dövrünü Sovet dönəmində bu mərhələyə aid edirdilər. F.Engelsin fikirlərinə görə isə «Maarifləndirmək» (aufklären) biliyi yaymaq, savadlandırmaq və indi deyildiyi kimi, «informasiyanın sayını artırmaq» deyil, məhz vətəndaş tərbiyəsi, yeni ideyaların yayılması, köhnə dünyagörüşünün dağılması və yenisinin yaranmasıdır.

[213] Вертсман И.Е. К вопросу о просветительском реализме. «Филологические науки», 1967, №3, стр.107.

[214] Маркс К., Енэелс Ф. Сочинении. 20 с., стр.16.

Maarifçilik dövrünün ən maraqlı səciyyəsini öz müasirləri arasında İ.Kant vermişdir. O deyirdi: «Maarifçilik – insanın öz xoşundan asılı olmayaraq keçirdiyi uşaqlıq dövründən çıxmasıdır».[215] «Uşaqlıq dövrü» deyəndə Kant insanın qeyri-azad, üzərində nüfuzun, yad qüvvələrin hökm etdiyi dövrü nəzərdə tuturdu.

Höte Ekkermanla söhbətində qeyd edirdi ki, onun 18 yaşı olanda Almaniyanın da 18 yaşı var idi. Ancaq Kantın fikirlərində isə başqa vacib an nəzərə carpır. Onda xalqın və millətin yetişmədiyindən yox, insanların bu dövrə qədər daha erkən, «uşaqlıq dövrünü» kecməsindən söhbət gedir. O yazırdı: «Öz istəyi ilə uşaqlıq dövrü» – subyektiv amildir. Bunun səbəbi insanda şüurun az inkişaf etməsində deyil, onun öz şüurundan kənardan kömək olmadan istifadəyə ürək etməməsindədir. *Sapere aude* – öz şəxsi şüurundan ürəklə istifadə et! – budur Maarifçiliyin devizi».[216]

Kantın tərcümeyi-halından bir faktı da nəzərinizə çatdırmaq istərdim. O, Russonun yaradıcılığı ilə tanış olandan sonra şüurunda inqilab baş vermişdi və daha sonra o qeyd edirdi ki, «Russo insanlara daha çox hörmət etməyi və sevməyi öyrətdi».[217]

Həmin dövrün ən əlamətdar hadisəsi isə oxucuların sayının kütləvi surətdə artması idi.

Alman alimi Varner Krauso Maarifçiliyin bu xüsusiyyətini yüksək qiymətləndirirdi. Çünki Maarifçilik dövründə ədiblər əvvəlkindən fərqli olaraq daha böyük auditoriyaya müraciət edirdilər. Əvvəllər mövcud olmayan demokratik oxucu kütləsi yaranmağa başlamışdır. Krausa görə Maarifçilik anlayışı onu mütalıə edən auditoriya olduğundan və bundan «Maariflənən» insanları olduğu üçün daha böyük məna kəsb edir. XVIII əsr oxucusu da bu «təbliğat»ı çox maraqla qəbul edirdi. Kraus deyirdi: «Maarifçilikdən əsasən o zaman danışmaq olar ki, onun çalarları indiyə qədər maariflənməmiş xalq kütlələri arasında əksəda doğursun».[218] Bununla bağlı M.Qorkinin ingilis realist romanının baniləri D.Defo və Fildinqin haqqında dediyi «adi

[215] И.Кант. Сочинении. В 6 –ти томах, Москва, 1966, 6-ой том, стр.27.

[216] И.Кант. Сочинении. В 6 –ти томах, Москва, 1966, 6-ой том, стр.27.

[217] И.Кант. Сочинении. В 6 –ти томах, Москва, 1966, 6-ой том, стр.29

[218] Л.Гордон. Вопросы литературы. Москва, 1961, №3, стр.161

günün gözəlliyinin açıqlanması» və «oxucu bu kitabların həyata bu qədər yaxınlığından heyrətə gəlmişdir»[219] fikirlərini xatırlatmaq yerinə düşərdi. Krausa görə həyatın tələblərinə cavab verən kitablara tələbat XVIII əsrdə Maarifçilikdən doğan realistik metodun olduğunu sübut edir.

XVIII əsr bütün Avropa ölkələrində dövrün ideyalarını yayan nəşrlərin güclü artımı ilə əlamətdar idi. Naşirlər təkcə tanınmış müəlliflərin kitablarını deyil, hələ tanınmamış müəlliflərin populyar maarifçilik mövzularına həsr etdiyi əlyazmalarını da çap edib kütlələrə yayırdılar.

Fransız «Ensiklopedik jurnalı» 1760-cı ilin fevralında yazırdı: «Hamı oxumaq, düşünmək, fikir yürütmək istəyir. Savadsızlıq və sairə rüsvayçılıq sayılır».[220]

Bununla bağlı XVIII əsrdə Avropada qadağan olunmuş ədəbiyyata da maraq artmaqda idi. Fransada, Almaniyada və digər ölkələrdə öz müasirlərinin əsərlərini də geridə qoyan yüzlərlə kitabca, jurnal və almanaxlar dərc olunmağa başladı.

Maarifçiliyin bu baxımdan başa düşülməsi ideoloqların dar çərçivəsində cevriliş deyil, həm də insanların geniş kütlələrinin şüurunda yeni ideyaların axını ilə müşayiət olunan inqilabdır ki, buna Şərq alimlərinin əsərlərində də çox rast gəlinir.

2. Maarifçilərin qarşısına qoyduğu ictimai və tərbiyəvi məsələlər onların estetik proqramını və bədii metodunun özünəməxsusluğunu təyin edirdi. Maarifçi realizmin əsas bir xüsusiyyəti – onun fəal xarakteri bununla bağlı idi.

Əslində isə maarifçilər ictimai inkişafda ideyanın rolunu çox şişirdirdilər. Qeyd etdiyimiz kimi Çernışevskiyə Lessinqin o zamanın Almaniyasında hərəkətverici təsiri çox vacib idi. Əlbəttə ki, müəyyən dərəcədə burada maarifçilərin dünyagörüşünün idealist çalarları nəzərə çarpırdı. Ancaq burada söhbət dünyanı təyin edən konsepsiya kimi idealizmin təbliğindən getmir. Cünki ideyaların inkişafı ilə cəmiyyətin yüksəlişinin dərəcəsini təyin etmək olar.

XVIII əsr yazıçıları və alimləri əsərlərində böyük ideyalar, insan haqqında yüksək fikirlər yazaraq çoxusu öz rolunu müəllim və təbliğatçı kimi başa vurub bitmiş hesab edirdilər.

[219] М.Горкий. История Русской литературы. М., 1939, стр.39

[220] А.Вилданов. Башгырдские просветители-демократы XIX века. Москва.1981.стр.72.

Bu baxımdan Maarifçilər tərəfindən bədii yaradıcılıqda obyekt və subyekt arasında olan çalarların öz əksini necə tapması problemi diqqəti cəlb edir.

Bəli, incəsənət həyatı əks etdirir (bunu əsasən Fildinq, Didro, Lessinq barədə demək olar), lakin rəssam da bu prosesdə passiv durmayıb, həyat hadisələrinin axarına qoşulmaq üçün öz obrazlarını yaradır.

Burada Balzak və Floberin realizm tipindən maarifçi realizmi köklü surətdə fərqlənir. XIX əsr tənqidi realizminin ən yüksək nailiyyəti həyat həqiqətlərinin obyektiv surətdə söylənməsi idi. Marksist təlimdə isə obyekt – subyekt problemi daha kəskin məna aldı ki, bunu da sovet dövründə 60-cı illərin diskussiyaları sübuta yetirdi.

3. Maarifçilik ədəbiyyatı üçün təsdiq və inkarın vahidliyi olduqca səciyyəvi idi.

Qonkur qardaşları XVIII əsr mütəfəkkirlərinin obrazı barədə demişdilər ki, bu dövr dünyagörüşünün iki səciyəvi cəhəti vardır: utopiya və «O inkar edir, həm də inanır. İnsan cənnətini o tənqid etdiyi cəmiyyətin sərhədlərindən kənarda görür».[221]

Fransız araşdırıcısı Pol Xazar başqa sözlərlə bu fikirləri təsdiq etmişdir: «...protest ideoloqlarının nəzəriyyələrində iki qütb toqquşur: nifrət və ümid».[222]

Məhz elə bu aspektdən rus maarifçiləri Novikov və Krılovun satirik jurnallarına, Fanvizin və Sumarokovanın komediyalarına yanaşmaq lazımdır. Burada rus milli Maarifçiliyinin özünəməxsusluğu, XVIII əsr bədii yaradıcılıq sisteminin topladığı xüsusiyyətləri geniş verilmişdir.

Beləliklə, inamsızlıq və inam, nifrət və ümid, tərbiyəvi satira və ağıl, yeni insan uğrunda mübarizə, Mefistofelin tənqidi gülüşü və Faustun dünyanı dəyişməyə və şüarlanmaya cəhti – bir sözlə, bu ünsürsüz (inkar və təsdiq) Maarifçilik fikirlərini kütlələr arasında yayan Maarifçilik ədəbiyyatını təsəvvür etmək olmaz. İnkar və təsdiqin də birliyi, onun təkrarolunmaz özünəməxsusluğu məhz bundadır.

XVIII əsrdə satira daha geniş miqyas alır. Feodal dünyagörüşünə qarşı tək-tək atılan addımlar indi myntəzəm xarakter

[221] Goncourt E. el J. Portraits intimes du XVIII sicle. Paris, 1856, p.183

[222] Верстман И.Е. К вопросу о просветительском реализме. 1967, №3, стр.107

daşımıga başlayır. Fransız mütəfəkkiri Pol Xazar yazırdı: «Bu – universal bir tənqiddir; o bütün sferalara: fəlsəfəyə, məntiqə, siyasətə və ədəbiyyata yayılır və bu qaynar əsrin nəbzinə çevrilir».[223] Bunun nəticələri nə qədər güclü olurdusa, yeni və daha yaxşı dünyanın yaranmasına ümid bir o qədər artırdı.

Maarifçilərin müsbət proqramlarının dərin özünəməxsusluqları var idi. Məsələ onların cəmiyyətin gələcəyini necə görmələrində deyildi, onda idi ki, maariçilər hansı meyarlardan çıxış edirdilər. Bu meyarlar isə şüur və hiss idi (təbiətin təbiiliyi). Burjua ədəbiyyatında bəzən XVIII əsr rasionalizmini və irrasionalizmini bir-birinə əks qoyurdular. Bir çox alimlər, filosof, tarixçi və ədəbiyyat tarixçiləri maarifçiliyə ancaq XVIII əsr Qərbi Avropa ədəbiyyatının ilkin, rasionalist dövrünü aid edirdilər. Amma diqqət yetirsək görərik ki, «rasionalizm» və «irrasionalizm» terminləri əşyaların mahiyyəti barədə tam təəssürat yaratmır.

Lakin bu mahiyyət insan davranışının normasını təyin edirdi. «Norma» şüurla qavranılan idi, ancaq insan qəlbinin dərinliklərində gizlənmiş «təbiilik» də buna bərabər tutula bilərdi. Hissiyyat anlayışı Avropa sentimentalistləri üçün (daha sonrakı romantiklərdən fərqli olaraq) heç də irrassional deyildi. «Bu – təbii və sağlam, əsasən siyasi, dini və təsiredici amillərin boyunduruğu altında olmayan insan hissiyyatı idi».[224]

İdrakın gücü və hissin birbaşa hədəfi vahid bir düşmənə – feodal ənənələrinə qarşı yönəldilmişdir. Hisslərin yeniləşməsi idrakdan üz çevirmək deyil, bu ancaq inkişaf etməkdə olan insanın şüurunun mərkəzdən idarə olunmasına doğru yönəlmiş protest, idrakın hisslərlə sınağıdır.

Realizmin inkişafında maarifcilik dövrünün rolunu qiymətləndirmək və özünəməxsusluğunu başa düşmək üçün Volter, Russo, D.Defo, Stern, Lessinq və gənc Şiller kimi rasionalist və sentimentalistlərin fəlsəfi və bədii mövqeyindəki fərqləri açıqlmaq lazımdır. Ən əsası da odur ki, idraka və şüura arxalanmaq estetik mövqelərin oxşarlığına gətirib cıxarır. Bu və ya digər halda qəhrəmanın davranışının motivləşdirilməsi və tənqid hə-

[223] Беркман И.Е. К вопросу о просветительском реализме. 1967, №3, №112

[224] Тронская М.А. Немецкая сатира эпохи Просвещения. Ленинград, 1962, с.68

qiqətdə bir ölcü ilə rastlaşır: maarifçi müəyyən dərəcədə insan normalarından kənarda fəaliyyət göstərir.

Bu normanın təsdiqi və bütün canlı aləmin, ideyaların insan davranışının, ümumiyyətlə bu normaya uyğun gəlməyən hər bir ünsürün inkarı maarifçilik metodu və estetikasının tənqidinin çalarlarını təşkil edir. Qərb ədəbiyyatında bu birliyin hər hansı bir səhvi Maarifçiliklə əlaqələrin zəifləməsi və ya onun sərhədlərindən kənara çıxmaq kimi qiymətləndirilir (bununla bağlı münaqişələr mövcuddur ki, «Qulliverin səyahəti»ni və ya «Manon Lesko»nu necə maarifçi əsər adlandırmaq olar).

N.A.Quliyayev «XVIII əsr xarici ədəbiyyat tarixi» kitabında qeyd edir ki, «Maarifçi dünyagörüşünün ən güclü, tarixən köklü çalarlarından biri onun məhv olmaqda olan formasiyanın tənqidindədir».[225]

Bu, müəyyən dərəcə düzgündür. Əlbəttə, dağılmaqda olan köhnə rejimin tənqidi Fransada inqilabla nəticələndi. Ancaq maarifçilərin əsərlərindəki ruhlandırıcı, qanadlandırıcı, yüksək əxlaqi pafos və gəncliyə məhəbbətlə yanaşma heç də bu idrak əsrinin gənc nümayəndələrinə aid deyildi. Elə ona görə də ədəbiyyatda müsbət qəhrəman obrazı azlıq təşkil etmir, ancaq Maarifçilik ədəbiyyatı üçün isə o müəyyən normalara cavab verməlidir.

Ədəbi qəhrəmanlardan fərqli olaraq Maarifçilərin qəhrəmanının nümunəsi – yüksək ideya sahibi olmalı və dövrün tələblərinə cavab verməli idi.

Maarifçiləri onların ideallarının tarix çərçivəsində olduğu üçün tənqid etmək olar. Asanlıqla sübut etmək olar ki, heç bir «idrak səltənəti» mövcud deyil və mövcud ola da bilməz, bunlar «səhv» və «illüziyadır». İdealların belə «araşdırılması» sosialist tənqidindən gəlir. Hələ Engels «Anti-Dürinq» əsərində XVIII əsr incəsənətini deyil, Maarifçilik əsrinin fəlsəfi və sosial konsepsiyalarını tənqid edirdi. Ona görə də incəsənətin spesifikasını nəzərə almadan Engelsin fikirlərini mexaniki olaraq qəbul etmək olmaz. Çünki obrazlara çevrilən ideya özünün ikinci həyatını yaşayır.

Maarifçilik incəsənətinin təsdiqedici pafosunu xəyal və səhv fikirlərlə qarışdırmaq olmaz. Çünki müasir oxucunu Ma-

[225] История зарубежной литературе XVIII века. М., 1967, стр.6

arifçilik anlayışının keçdiyi tarixi həyat yolundan çox bu səhv pafos cəlb edə bilər.

Düzdür, C.Sviftin liliputlar ölkəsində olduğu kimi, ənənələrin dağılması, təhkimçilik dövründən qalan adətlər, yaltaqlıq, pula görə hər şeyə razı olma, vəzifədə özündən qabaqkılara qara yaxma və s. o dövrdə olduğu kimi bu gün də öz aktuallığını itirməmişdir. Amma yenə də biz humanist mövqedən çıxış etməli, o dövr maarifçilərinin sanki məhz bu günümüz üçün yayılmış olan əsərlərindən örnək olaraq saflaşmalıyıq.

Maarifçilər məhz müsbət qəhrəman obrazı ilə öz tarixi nikbinliyini, insan şüurunun və insan əllərinin hər şeyə qadir olduğunu sübuta yetirirlər. Müasir ingilis araşdırmaçısı A.Kettl yazır ki, «insanın özünü və onu əhatə edən aləmi inqilabı dəyişdirmək bacarığı «Təbii insan» obrazından gəlir».[226]

Çox zaman maarifçiləri günahlandıraraq deyirlər ki, onların müsbət qəhrəmanları idealizə olunmuşdur və dövrünün adamlarına oxşamır. Düzdür, Faust da XVIII əsrin sıravi almanları kimi deyildi. Çünki maarifçi idealı heç bir zaman əsası olmayan fantaziyalardan ibarət olmayıb; dövrünün qabaqcıl insanlarının real səyləri və real səriştəsi nəticəsində formalaşmışdır. Maarifçinin nikbinliyi heç də onun sadəcə açıqürəkliliyi deyildi, bu üzvi olaraq onun humanist inamından irəli gəlirdi.

Müsbət qəhrəman yaratmaq bütün dövrlərdə ədiblərin tarixi nikbinliyinin təcəssümü olmuşdur. Keçmiş sovet dövründə perspektiv anlamının özü dəyişmişdi. Sosialist incəsənətində o, tarixi inkişafın sirlərinin elmi əsaslara izahı ilə açıqlanır. Maarifçilərdə isə bu inkişafı qabaqlaya bilməmək təəssüratını yaradırdı.

4. Yaradıcılığın qeyd olunan konseptuallığı, açıq ənənəliyi, strukturunda müəyyən fəlsəfi və etik toqquşmanın açılmasına xidmət edən əsərlərin Maarifçilik ədəbiyyatında üstünlük təşkil etməsi inkarın və təsdiqin birliyi ilə əlaqədardır.

Deyilənlərə görə, XVIII əsr didaktik əsr olub. Amma didaktika nə deməkdir? Bu yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin aşılanması, insanın adının uca və ictimai rəyin əsas tutulmasıdır. Bəzi böyük ədib və yazıcılarda bu heç də eyni deyildi. Çünki sadəcə olaraq burada deyilmir ki, «bunu belə et» və ya «etmə». Konkret olaraq o müəyyən sərhədlərə malk olub, əsərin bədiiliyini tamamlayır.

[226] Кеттл А. Введение в историю английского романа. Москва, 1987, стр.95

Bunu əsrin həm incəsənətinə və ədəbiyyatına, həm də maarifçilərin dünyagörüşünə aid etmək olar. Demək olar ki, XVIII əsrin bir sıra rəsm əsərləri və gravyurləri sadəcə bir sıra əxlaqi tezisləri olan illüstrasiyalardır. Əlbəttə, bizi burada daha dini kitablar oxuyub, sonra isə qızlarının rəsmlərini çəkdirmək üçün sənətkarlara təqdim edən ailə başçılarının obrazı narahat etmir. Bu təbliğatın özü məhz müəyyən çalarlara Maarifçiliklə bağlıdır və bizi burada öz-özlüyündə didaktika deyil, əxlaqi təbliğatın incəliyi və əhatəliyi öz heyrətamizliyi ilə düşündürür. Maarifçiliyin böyük və aparıcı sənətkarlarının yaradıcılığına müraciət etsək, görərik ki, onlarda bu «təbliğat» və ya «təbliğ etmə» böyük humanist ideyaların təsdiqindən və cəmiyyətdə insanın vəzifəsinin aliliyndən irəli gəlir.

Həqiqət və zərurət kateqoriyalarının üzvi vəhdət maarifçi realizmində geniş açıqlanmışdır: məsələn, XVIII əsr rus portret ustası D.Leviskinin araşdırıcısı N.M.Qerşenson – Caqodayevə yazır: «O, özünün ən yaxşı əsərlərində heyrətamiz ölçü hissi ilə müəyyən modelin bədən quruluşu və obrazın mənəviyyatı arasındakı həyat reallığını dövrün ictimai tələbləri baxımından zamanı üçün vacib olan idealizə olunmuş normativlər ilə təzadda tarazlığı qorumuşdur. Onun portret əsərləri şəxsiyyətin qiymətini vətəndaş ləyaqəti ilə ali şüurlu varlıq baxımından nümayiş etdirir, həmçinin eyni zamanda burada rəssamın varlıq olan və varlıqla yaşayan və nəfəs alan insana məhəbbəti açıqlanırdı».[227]

Rus tədqiqatçısı N.A.Qulyayevin «Fəlsəfi elmlər» və «Filoloji elmlər» jurnallarının səhifələrindəki disskusiyalarda o, maarifçiliyin və maarifçi realizmin çox özünəməxsus və maraqlı xüsusiyyətlərini açıqlamışdır. Ancaq onun fikirlərində müəyyən qədər dolaşıqlıq nəzərə carpır. Misal üçün, biz orada oxuyuruq: «Maarifçilərin inikası bəzən maarifçi realizmini kölgədə qoyur və arabir həyatı realistcəsinə təcəssüm etdirmək prinsipinə qarşı çıxırlar. Bu isə onların yaradıcılığında (məsələn, D.Didronun «Başqa oğul» və «Ailələr atası» dramları, Fonvizinin «İnkşafdan qalmış» və s. i.) müəyyən ictimai təbəqənin insanlarının

[227] Гершензон Н.М.–Легодаева, Левиский Д.Г. Москва, 1964, с.328

konkret-tarixi xüsusiyyətlərini əks etdirməkdənsə, müəyyən insan haqqında maarifçi arzular əks etdirən «ideal qəhrəmanlar»ın yaranmasına gətirib çıxarır».[228] Bu – maarifçini maarifçi olmaqda günahlandırmaqdır. «Konkret-tarixi xüsusiyyətlər» dedikdə bu yenə ona gətirib çıxarır ki, guya XVIII əsri XIX əsrin normalarıyla araşdırmaq lazımdır. Əgər «unikas» olmasa, «müsbət» qəhrəmanın pafosunu götürsək, «şüur» və «təbiətin» təsdiqini inkar etsək, onda heç bir maarifçinin fikirlərini bədii ədəbiyyatın özündə əks etdirən maarifçi realizmi olmaz, bu, tamamilə başqa bir realizm olar.

Fonvizin və Didronun «ideal qəhrəmanları»na gətirilən sitat əminedici deyildir və ya onların cüzi bədii zəifliyi bu metodun yetkinləşməməsi ilə sübut oluna bilməz. Məhz elə «Ailələr atası», «Başqa oğullar» əsərlərini misal gətirməklə hər hansı bir maarifçinin xırda şəxsi zəifliyini ifşa etmək olmaz. Bunun üçün onun bütün yaradıcılığına müraciət etmək lazımdır. Bu zaman maarifçilik idealı daşıyan başqa qəhrəmanların da adını çəkmək olar. Məsələn, Fiqaro, Robinzon Kruzo, Tom Djons, Faust və Şillerin qəhrəmanları (D.Didronun da yaradıcılığı tək dramaturgiya ilə bitmir).

Qeyd etmək lazımdır ki, XX əsrin 50-70-ci illərinin bir çox filosof və ədəbiyyatçıları Marks və Engelsin Şekspir və Şiller haqqında dedikləri sözləri bu ədiblərin əleyhinə işlədərək onları tənqid mövqeyində dururdular. Bir də ki, Şillerin qəhrəmanlarına «rupor» (carçı) deyilməsi heç də onun yaradıcılığına verilən pis qiymət deyil, ədibin bədii metodunun xarakteristikasıdır. B.Q.Belinski deyirdi : « «Rupor» – bu əlbəttə ki, özü-özlüyündə didaktikadır. Ancaq elə onun özündə Şilleri böyük maarifçi, insanların xoşməramlı vəkili edən «ideya dərinliyi» açılır».[229]

XVIII əsrdə İngiltərə, Fransa və Almaniyanın bədii təcrübəsini maarifçiliyin tipologiyasını açıqlamaq üçün klassik nümunə saymaq olar.

Sovetlər dövründə Qərbi Avropa Maarifçiliyinin tam konsepsiyası yaranmışdı və bu dövrün bəzi tədqiqatçı alimlərinin baxışlarındakı müxtəliflik bu konsepsiyaya bir o qədər də təsir göstərmirdi. Misal üçün alimlərin ayrı-ayrı kollektivləri tərəfindən nəşr olunmuş üç cild ədəbiyyat siyahısını müqayisə etmək olar: Fransa (1946, c.1), İngiltərə (1945, c.1, 1 hissə) və Almaniya (1963, c.2). Giriş hissəsinin müəllifləri (S.S.Mokulski, A.A.Elistarova və B.Y.Qeyman) XVIII əsr ədəbiyyatının inkişafından danışarkən onun inkişaf yolunun atributlarının Maarifçilik ideologiyasından bəhrələndiyini qeyd edirlər.

Öz tarixi inkişafında bir az ləngiyən ölkələrin ictimai fikrində, ədəbiyyat və incəsənətində Maarifçilik İngiltərə və Fransada olduğu kimi öz klassik formasında deyil, az inkişaf etmiş formasında idi. Onun üçün də burada başqa bir mənzərə açılır və nəzər nöqtəsinin tamlığına və vahidliyinə həmişə nail olunmur. Maarifçilik əlamətləri gah başqa fikir formaları ilə qarışıq, qeyri-maarifçi xüsusiyyətlərlə, gah da arabir güclənib və arabir itən tendensiya kimi nəzərə çarpır. Bu xüsusiyyətlər Şərqi Avropa ölkələrinə, Rusiyaya, Zaqafqaziya və Orta Asiya xalqlarına və Şərq ölkələrinə aiddir. Qərb üçün artıq keçilmiş bir mərhələ sayılan, ictimai fikir kimi formalaşmış və ədəbiyyatında romantizm, tənqidi realizm və naturalizmin yarandığı və ənənəvi olduğu bir dövrdə (XIX əsrin axırları) yuxarıda adı çəkilən ölkələrdə Maarifçilik ideyalarının bu və ya digər ədəbiyyatda qığılcım saçması ictimai fikri təhlil etmək işini çətinləşdirir. Misal üçün, Yaponiyada Meydzi (1868) inqilabından sonra Avropa ictimai fikrinə uyğun ictimai fikir yaranır, ancaq hələ də köhnə feodal fikrinin təsiri altında olaraq Maarifçilik məsələləri əlüstü həyata keçirilir.

Burada problem məsələ ümumdünya Maarifçi ictimai fikrinin formalaşmasıdır. Onun üçün də yeni, çox şeydə təyinedici olan Maarifçi inkişaf amilini nəzərə almaq lazımdır.

Bildiyimiz kimi, Maarifçilik anlayışı kapitalizmin formalaşdığı dövrdə yaranmışdır. O, çoxpilləli olduğu üçün bu fikrin yarandığı dəqiq tarixi də demək mümkün deyil. Məhz XVIII əsrdə Avropada Maarifçilik məfkurəsinin ideya və estetik prinsipləri yaranmışdır. Elə bu vaxt xalqlar və dövlətlər arasında əlaqələr və münasibətlər güclənmiş, şəxsi münasibətlər yaranmış və bir ölkənin həyatında baş vermiş hər hansı bir mədəni hadisə o biri ölkələrin həyatına keçmiş və onların öz şəxsi nailiy-

[228] Филологические науки. 1966, №2, стр.174
[229] Филологические науки. 1966, №2, стр.174

yətlərinə çevrilmişdir. Bunlara artıq heç bir dini və senzura qadağaları mane ola bilməzdi. Volterin «İngiltərə məktubları» (İngiltərədən qayıtdıqdan sonra yeni təəssüratlarla yazdığı) mürtəce qüvvələr tərəfindən yandırıldıqdan sonra bu hadisə Fransız Maarifçiliyinin özünün ilkin mərhələsində C.Lokk və s. ingilis mütəfəkkirlərindən qidalanaraq inkişaf etməsinə nəinki mane oldu, əksinə irəliləyişə təkan verdi. Fransız filosofları və yazıçılarının fəaliyyəti isə əsrin ikinci yarısında ümumavropa xarakteri alaraq Böyük Fransız inqilabı ilə bütün dünyanı titrətdi.

Dövrün ideyaları yazıçıların əsərlərində geniş yayılırdı. Volterin adı gələndə onun öz povest və faciələrini hansı metodla yazdığı az maraqlandırır, onun «maarifçi» təfəkkür tərzinə qiymət verilirdi. İnqilabdan sonra Parisdə Şillerin «Quldurlar» əsərinin teatrda nümayişindən sonra onun «tufanının və gücünün» estetik sistemi yox, məhz Kalr Moorun monoloqlarının məzmunu həyəcan doğururdu. Öz növbəsində Şiller böyük mütəfəkkir və filosof olan Russonun fikirlərini qiymətləndirir və onu alqışlayırdı.

İctimai fikrin inkişafına hər hansı bir yazısının obraz sisteminin xarakteri, onun estetik ideyaları və özünəməxsusluğu böyük təsir göstərirdi. Burada Fransız klassizminin, Ricardson tərəfindən yazılmış məktublarda roman janrının əhəmiyyəti böyük idi. Maarifçilik dövrü – ideyaların mübarizəsi, azadfikirliliyin feodal ənənələri üzərində qalibiyyəti demək idi. Bəzən isə bu ideyalar bir sıra Polşa ədiblərinin əsərlərində olduğu kimi, öz «torpağında» bitmir və fikir ayrılığı yaradırdı. Misal üçün ölkədə feodal anarxiyasını dəstəkləyən və heç bir dövlət maraqları ilə hesablaşmayan Polşa şlyaxtası (zadəgan titulu, ictimai fikri idarə edən) könüllü olaraq fransız maarifçilərinin, əsasən Russonun antimonarxist çıxışlarına əsaslanırdılar. Ona görə də XYIII əsr Polşa ictimai fikrində və ədəbiyyatında Russonun mütərəqqi təsirini və onun adından istifadə olunmaqla Maarifçiliyin vəzifələri ilə heç bir əlaqəsi olmayan fikirləri bir-birindən ayırmaq lazımdır.

Şərq ölkələrinə Maarifçilik fikrinin təsiri daha sərt şəkildə gedirdi. Cünki bu halda sadəcə iki milli mədəniyyət deyil, birbirindən tam fərqli iki təfəkkür tərzi toqquşurdu.

Şərqdə Maarifçilik məsələləri hələ sovet dövrü şərqşünas tarixçi və ədəbiyyatşünas alimlərinin diskussiya mövzusu olmuşdur. Tez-tez o başqa problemlə də üzləşirdi: «Asiya xalqları analoji olaraq Qərbi Avropanın keçdiyi kimi öz mədəniyyət tarixində renessans dövrünü keçiriblərmi?»[230]

Əgər təklif və rəylərdəki müxtəlif çalarları saymasaq, burada iki əsas nəzər nöqtəsi özünü göstərir.

Bir sıra alimlər bildirirlər ki, Maarifçilik və Renessans Şərq ictimai fikri və ədəbiyyatı üçün Qərbdən daha səciyyəvidir və bəzi hallarda ayrı-ayrı ölkələrdə bu dövrlər Qərbdəkindən daha qabaq yaranmışdır. Bu da həqiqətdir ki, Asiya ölkələrinin çoxunda Maarifçilik XIX əsrin ikinci yarısında meydana gəlmişdir.

Başqa qrup alimlər bu məsələyə çox ehtiyatla yanaşaraq Qərbi Avropa mədəniyyətinin mexaniki olaraq Şərq ədəbiyyatına köçürülməsini fəlsəfi və dini təlimlərin spesifikasını və onların cəmiyyətin həyatındakı rolunu, etik normaların, avropalı üçün insan şəxsiyyətinin müxtəlifliyini və qeyri-adiliyini nəzərə alaraq bunun qeyri-qanuni və tarixilik baxımından səhv olduğunu qeyd edirlər.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Qərb Maarifçiliyi – ictimai və bədii ideyaların tam kompleksidir ki, bu kompleksdən ayrılan hər hansı bir xüsusiyyət və ya əlamət ayrı məna daşıya bilər.

Şərq ədəbiyyatında Maarifçiliyi ayrıca fəlsəfi və ədəbi cərəyan kimi göstərmək tendensiyası əsasən Maarifçiliyin məğzini təşkil etməyən bu və digər xüsusiyyətlərinin göstərilməsi səbəbindən heç də həmişə qənaətbəxş olmur.

Şərq ədəbiyyatında Maarifçiliyin analogiyasını yaratmaq və sübut üçün hələ XVII və XVIII əsrlərdə burada feodalizmin tənqidi faktlarını ortaya çıxarmağa cəhd göstərərkən Qərbi Avropa ədəbiyyatında antifeodal motivlərə hələ orta əsrlərin əvvəllərində rast gəlinməsi faktları nəzərə alınmır. Misal üçün 1362-ci ildə İngiltərədə yazılmış «Pyotr-əkinçi haqqında düşün-

[230] Конрад Н.И. Проблемы реализма и литературы Востока. Москва, 1964, стр.17

cələr» əsərində dövrünün ictimai quruluşuna qarşı güclü və çılğın etiraz səslənir.

Müxtəlif dövrlərə aid əsərlərdə tənqidi məsələlərə və obrazlara rast gəlmək mümkündür, lakin bunları maarifçilik baxımından qiymətləndirmək düzgün olmazdı.

Rus tədqiqatçısı V.S.Manukin «Çzin, Pin, Mey» romanında maarifçilik ideologiyasının xüsusiyyətlərini «Konfutsi quruluşunun dövlətdə, dində və ailədə olmasında», «əxlaqda asketizmin və alçaqlığın olmamasında», «orta insan» («təbiiliyə» yaxın) və «qüsurların tənqidində» görürdü».[231]

Burada müəllifə yalnız o cəhətdən inanmaq olar ki, həmin roman öz dövrü üçün çox mərdanə yazılmış dəyərli romandır. Bəs nəyə görə biz burada Maarifçilikdən danışmalıyıq?! Cünki materializmin və idealizmin mübarizəsinə, antifeodal fikrinə həsr olunmuş misallar bu cəhətdən oxucunu qane eləmir.

Araşdırıcı Q.M.Fridlender də belə mülahizələrdən ehtiyatlanaraq öz zamanında yazıb: «Ancaq özünə aid xüsusiyyətləri və özünün spesifikası olan Maarifçilik fikrini ictimai fikrin tez və ya gec yaranmış mərhələləri ilə qarışdırmaq olmaz; əsasən də onu azadfikirliliyin çalarları ilə və təhkimçilik hüququna qarşı aparılan hər hansı bir mübarizə zəminində tədqiq etmək olmaz. Puqaçov da təhkimçilik hüququna qarşı mübarizə aparırdı, lakin o, maarifçi olmayıb».[232]

Maarifçiliyin araşdırıcılarından B.Q.Reizov 1967-ci ildə Rusiya Elmlər Akademiyasında keçirilən və maarifçilik problemlərinə həsr olunmuş konfransda çıxışında qeyd etmişdir ki, «Maarifçilik anlayışının qeyri-Avropa dövlətlərinə tətbiqinə bir az ehtiyatla yanaşın».[233]

Yaddan çıxarmaq olmaz ki, Maarifçilik birdən-birə yaranmır və onun inkişafı üçün ictimai şüurun müəyyən yüksək mərhələsinin mövcudluğu vacibdir.

Şərqdə elə bir vəziyyət yaranmamışdır ki, bu, Qərb maarifçiliyinin əlamətlərinə gətirib çıxartsın. Əgər təklikdə Yaponiyanı götürsək – hələ cəmiyyətin özü bu dövrdə Maarifçilik ideyalarını qəbul etməyə hazır deyildi. XVIII əsrdə Yaponiyada insan konsepsiyası, gözəlliyi qavrama, əxlaq nəzəriyyəsi və dinə münasibət Avropadakına xırda məsələlərdə yaxınlığı olsa da, dünyagörüşünün mahiyyəti baxımından başqa idi. Keçmiş Sovet dövründə XVIII əsr Şərqində maarifçilik məsələlərinə aid əsaslı təhlil özünü O.L.Fişmanın «Cin satirik romanı»nda (1966) tapmışdır.

Müəllifin fikrinə görə XVII–XVIII əsrlər Çin Maarifçiləri ilə Qərbi Avropa Maarifçilərini çox şey yaxınlaşdırırdı: döyüşkən antifeodal istiqaməti, siyasi baxışlara qarşı mübarizə, xalqın rifahı uğrunda mübarizə, təhsilin təbliği, insanın təbii xüsusiyyətlərinin inkişafına humanist çağırış və şəxsiyyətin mənəvi dəyərinin yüksək qiymətləndirilməsi və s.

Bununla bərabər Fişman Çin Maarifçiliyinin spesifikasını təcəssüm etdirməyə də səy göstərirdi. Avropadakından fərqli olaraq o göstərirdi ki, «burada tənqidi elementlər (bu tənqidin əsas hədəfi neokonfutsici doğmalar, feodal ideologiyasıdır) konstruktiv elementlər, yəni yeni ictimai quruluş yaratmaq ideyası hələ öz inkişafını tapmamışdır».[234]

Düzdür, ancaq çinşünasların bu məsələni həll etməsinin vacibliyinə baxmayaraq, bir faktı da nəzərdən qacırılmamalıdır ki, «konsrtrukiv elementlər» Maarifçiliyin ancaq müəyyən əlamətlərini təşkil edir, əgər feodalizmin tənqidi «yeni ictimai quruluş ideyası» ilə üst-üstə düşmürsə, belə ideologiyanı maarifçi ideologiya adlandırmaq olmaz.

Sözü gedən kitabda həmçinin ədəbi baxımdan XVIII əsr Çin romanı ilə Qərbi Avropa romanı arasında maraqlı müqayisələr aparmaq olar. Cox yerdə öz müasirləri ingilis və fransız ədiblərindən də qabağa gedərək bu və ya digər Çin müəlliflərinin sosial reallığın təhlilində daha uzaqgörənlik və diqqətlilik nümayiş etdirdikləri göstərilir. Bu mümkündür. Ancaq meyarların təhlili, metod və incəsənətə estetik baxış barədə söhbət gedəndə yenə məsələ qəlizləşir.

---

[231] Манухин В.С. «Сосиально-обличительный роман «Чин, Пин, Мей». М.Г.У., 1964, стр.13-14

[232] Проблемы русского просвещения и литературе XVIII века. Москва, 1961, стр.145

[233] Вах: Известия АН СССР.Сербя. Философия. 1967, т.26, вып.6, стр.565

[234] Фишман О.Л. Китайский сатирический роман. (Эпоха Просвещения). Москва, 1966, стр.20

Fişman sübut edir ki, Çzin-çzı Fildinqdən daha radikaldır. Birincisi, o, öz qəhrəmanlarının bədbəxtliyinə görə məsuliyyəti cəmiyyətin deyil, tək-tək adamların üzərinə qoyur; Fildinqdə isə «həyatın «təbii» qanunlarını pozan sərtliklər zəif görünür və bu quruluşun daxili harmoniyası isə daimi və dəyişməz qalır».[235] Müəllifin özündə isə ««Konfutsiçilərin qeyri-dəqiq tarixi» əsərində sosial harmoniya zəif və davamsız, ictimai zəiflik isə müvafiq sosial sistem fəaliyyət göstərən müddətə daimi olur».[236]

Bu müqayisə və qarşılaşdırmadan belə nəticə çıxır ki, Fildinq – maarifçidir, Çzin-çzı isə göründüyü kimi, yox. Cünki tarixi nikbinliyin, şüur və təbiətin daimi, dərd-sərin isə ötəri olması maarifçiliyin müəyyənedici xüsusiyyətlərindən biridir.

Fildinqin dünyagörüşünün indi sadalanan xüsusiyyətləri Çzi-çzı ilə müqayisədə onun zəifliyi və ya əhatəliliyi deyil, bir maarifçi kimi ünvan gös-təricisidir.

Fişmanın kitabında çoxlu inandırıcı sübutlar var ki, XVIII əsrin qabaqcıl mütəfəkkir və yazıçıları «yer əhlini zülmdən qurtarmaq istəyiblər». Ancaq zülmlə mübarizə özünün müxtəlif formalarında ola bilər. Əsaslı olaraq tədqiqatçı F.B.Beloyubski «Maarifçilik dövrü» terminini XVIII əsr Çininə tətbiq etmək məsələsinə belə sualla müraciət edir: «Tək-tək adamların öz mədəniyyətinin azadfikirlilik, yaradıcı və vətənpərvər ənənələrin qorunması uğrunda apardığı faciəvi mübarizəni «dövr» və ya «hərəkat» adlandırmaq olarmı?»[237]

Maarifçiliyin başqa bir araşdırıcısı D.N.Voskresenski isə qeyd edir ki, «Maarifçiliyi mədəni dövr kimi deyil, onun tendensiyaları və baxışları baxımından tədqiq etmək lazımdır».[238]

Beləliklə də, bu müəlliflərin fikirlərinə görə Şərq ədəbiyyatında Maarifçilik faktının olmasının az şübhə yaratdığı dövr XIX əsrin ikinci yarısıdır. Bu dövrdə ictimai və ədəbi fikrin ümumi şəkildə çox qarışıq və çətin inişaf etməsi səbəbindən, maarifçilik ideyaları sanki deformasiyaya uğrayaraq başqa məna kəsb edib Avropa şüurunun yeni axınından qidalanıb renessans formulu və tərifləri şəklində inkişaf edirlər.

Bu baxımdan Şərqi Avropa və Rusiyada Maarifçilik məsələləri yuxarıda göstərilən kimi çətin şəkil almır.

Burada müxtəlif milli fərqlərə baxmayaraq vahid mədəni cəmiyyətin və Avropa ölkələri arasında olduğu kimi sıx, canlı və sürəkli ictimai və ədəbi əlaqələrin şahidi oluruq. Macarıstanda, Polşa və Rusiyada Maarifçilik, sentimentalizm və klassisizm terminlərindən asanlıqla istifadə edirik.

Maarifçiliyin ədəbi cərəyanlar və ya dövrün ümumi meylləri baxımından öyrənilməsi məsələsi burada tam qanunauyğundur.

Düzdür, burada başqa bir problem də ortaya çıxır. Bu maarifçiliyin anlayışının öz daxilində ictimai və ədəbi cərəyanların apardığı çətin mübarizədir.

Burjua ictimai fikrində müxtəlif bədii cərəyanların nümayəndələri tərəfindən irəli sürülən estetik prinsiplərin qarşıdurması çox zaman içərisindən klassistlər və sentimentalistlərin çıxış etdikləri Maarifçilik probleminin özünü ideya hərəkatı kimi kölgədə qoyur.

Maarifçilik və klassisizm burada XVII əsr fransız mütəfəkkirləri və dramaturqlarının yaradıcılığında olduğu kimi, tam deyil, estetik bir qanun kimi göstərilir. Ona görə də XVIII əsr klassistlərinin təfəkkürü burada Kornelyanın, Rasin və Molyerin varisliyi ilə münasibətdə və müqayisədə qiymətləndirilir. Maarifçiliyin və ədəbiyatda klassisizmin – onların milli-özünüdərk məktəblərinin Almaniya, Rusiya, Polşa və Macarıstanda yaranmasına burada Fransanın hegemonluğunun sona yetməsinin əlaməti kimi baxılır.

Keçmiş Sovet elmi isə prinsipcə burjua fikrinin əksinə romantiklərlə klassistlərin mübahisəsini düzgün saymadığı üçün yox, daha irəli gedərək romantiklərin dünyagörüşünü təhlil edərək dövrün əsas münaqişəsini: dünyanın iki konsepsiyası olan romantizmlə Maarifçilik qarşıdurmasını qeyd edir. Ancaq ümumavropa planından baxdıqda Maarifçi «Faust» və romantik

[235] Фишман О.Л. Китайсик сатирический роман (эпоха Просвещения). Москва, 1966, стр.20

[236] Фишман О.Л. Китайсик сатирический роман (эпоха Просвещения). Москва, 1966, стр.27

[237] Журнал «Народы Азии и Африки». 1967, №1, стр.181

[238] Фишман О.Л. Китайсик сатирический роман (эпоха Просвещения). Москва, 1966, стр.187

«Manfred» arasında klassisizm məsələləri baxımından heç bir ümumilik yoxdur.

XVIII əsr Maarifçiliyindən danışarkən, onun mahiyyətini açıqlayan bəzi ədəbiyyatçılar XVII əsr klassisizmi ilə onu müqayisə edirlər. Bir faktı da nəzərə çatdıraq ki, 80-90-cı illərin sonunda Volter, Höte və Şillerin klassisizmi Maarifçilik ideyalarının kompleksindən ayrı deyildi. Həmçinin M.Şenye və Alfyeri də onlara aid idi. Burada ənənəvilik qənaətbəxş, novatorluq isə şübhəsizdir və bu klassisizm maarifçi klassisizmidir.

Tədqiqatcı B.Q.Reizov italyan maarifçisi Vittorio Alfredinin yaradıcılığı barədə yazır: «O yaradıcılığı boyu ancaq bir hədəfi izləyir – avropalılar kimi italyanların da o dövrə uyğun ictimai şüurunu qaldırmaq və ölkəni zülmdən azad edib – vətəndaş, milli və şəxsi azadlığı əldə etmək».[239]

Dövrün başqa böyük ideya cərəyanı – sentimentalizm idi. Burada da bizim qarşımızda sadəcə tək bədii prinsiplər sistemi deyil, xüsusi ictimai fəlsəfi konsepsiya durur. Klassisizm kimi sentimentalizm də Maarifçiliyin ayrılmaz bir hissəsi kimi müxtəlif cür ayrı-ayrı milli ədəbiyyatlarda təqdim olunmuşdur.

XVIII əsr Qərb ədəbiyyatı özünün rəngarənliyi ilə heyrətamizdir. Bir janr daxilində müxtəlif janr və üslubların, o cümlədən D.Defonun, Sternin romanı, Didronun fəlsəfi povesti, Höte, Vilanda, Russo və Prevo əsərlərinin nümunəsi ilə zəngindir. Ona görə də bu vəziyyətə geniş plandan diqqət yetirsək, bu rəngarəngliyin ancaq Maarifçilik dövrü üçün səciyyəvi olmasının bir daha şahidi olarıq.

Maarifçilik bir ideya cərəyanı kimi planetin bütün bölgələrinə tam olaraq yayılmasa da, yayıldığı hər yerdə: Qərbdə və Şərqdə yeni dövrün başlanması baxımından milli ədəbiyyatı zənginləşdirərək dünyanın mənəvi qavranılmasına, incəsənəti həyatla yaxınlaşdırıb müxtəlif milli ədəbiyyatların yekdil mövqeyindən çıxış etməsinə və onların dünyəvi birliyinə nail olmuşdur.

Uzaq Şərq ölkələri mədəniyyəti üçün poeziya ilə rəssamlığın sıx əlaqəsi çox səciyyəvidir. Əsasən XV əsrdən başlayaraq Yaponiyada şeir və rəsm bir əsərdə tam olaraq birləşməyə başladı. Yapon təsviri sənət nümunəsi özündə iki növ əlaməti birləşdirir – yazılı (şeir, işarələr, möhürlər) və rəsm (özünün Avropa mənasında şəkil). Burada yazı və rəsm nümunələrinin hər ikisi qarşılıqlı surətdə mənanı ifadə edir. Estetik cəhətdən bu elementlərin biri ilə əsərin mənasını tam başa düşmək mümkün deyildir. Sənətin belə növünün yaranmasına buddizmin çox böyük təsiri olmuşdur. XVIII–XIX əsrlərdən başlayaraq, Avropa və Çin maarifçi mədəniyyətinin təsiri altında bu sənət növü özünəməxsus surətdə yeni formalar almağa başladı. Bu zaman az yayılmış olsa da, müvafiq növ əsərlərin rəsm bölməsini təşkil edən və XIX əsr yazıçı rəssamların rəngli qravyura sənətində istifadə olunan «ukiyöe» – maarifçi sənəti populyarlıq qazanmağa başladı. Avropa və Çin Maarifçiliyinin ən gözəl ənənələrini öz bədii ədəbiyyat nümunələri və rəsm əsərlərində maarifçi yazıçılar U.Xirosige və K.Xokusaya istifadə etməyə başladı. Ukiyöe qrafikası ilə yazılmış əsərlərdən teatrlarda da geniş istifadə olunurdu. Tamaşaçının həm mətn, həm aktyor oyunu, həm də rəsm əsərləri vasitəsilə qəlbinin dərinliklərinə varıb mənəviyyatına müəyyən qədər təsir göstərmək imkanı real idi. Məhz Yapon maarifçiləri də öz ictimai və maarifçi fikirlərinin geniş xalq kütlələri arasında yayılması üçün teatrın bu növü olan «Kabuki»dən istifadə edirdilər. Maarifçilik ruhunda yayılmış sənət nümunələrinin nümayişi həm də böyük tamaşaçı marağına səbəb olduğundan bu teatr yerli iş adamları tərəfindən qazanc məqsədi ilə Yaponiyanın hər bir bölgəsinə aparılırdı ki, bu da ancaq xalqın maariflənməsinə kömək edirdi. Bir faktı da nəzərə çatdırmaq olar ki, Yaponiyada Maarifçilik dövründə formalaşmış teatrın bu növü müasir dövrdə də Uzaq Şərq ölkələrində populyardır və çox sevilir.

XVIII əsrin axırları və XIX əsrin əvvəllərində yapon gənclərnin yeni nəsli incəsənətin bu növünə çox maraq və böyük mənəvi tələbatla yanaşırdılar. Yazmağa yeni başlamış yazıçılar məhz Meydzı (1868-1911) dövrünün bu yeni maarifçi xarakterli incəsənət nümunəsinə üstünlük verir və öz əsərlərini məhz bu üslubda yazırdılar. O dövrün maarifçi yazıçılarına biz əsərləri xalq arasında böyük əks-sədaya səbəb olmuş, ənənəvi buddizm və konfutsiçi təlimlərin əvəzinə «praktiki bilikləri» təbliğ edən Fukudzova Yikitini (1834-1901), onun maarifçilik ruhunda yazıl-

[239] Б.Г.Реизов. Итальянская литература XVIII века, 1966, стр 345

mış «Dünya ölkələri barədə hər şey» (1869), «Elmin inkişafı uğrunda» (1872), «Sivilizasiyalar haqqında ümumi məlumat» (1875) əsərlərini misal göstərə bilərik. Onunla yanaşı Yaponiyada Qərb ictimai fikrini elmi baxımdan da əsaslandıran maarifçi yazıcı Ueki Siseyin «Xalqın hüquqları və azadlıq» (1879), «Söz azadlığı haqqında» (1880), Macusima Takesinin «İctimai bərabərlik haqqında» (1881) və Baba Tacuyun «İnsanın təbii hüquqları haqqında» (1882) əsərləri çox diqqətəlayiqdir. Yaponiyanın özünün bədii ədəbiyyatı hələ zəif inkişaf etdiyindən tərcümələr, bu baxımdan Smaylsın, Millin, Bentam, Karleyl və Emersonun kitabları yapon gənclərinin stolüstü kitablarına çevrilirdilər. Yaponiyada Avropa həyatına və ictimai fikrinə ilk marağı Bulver Rittonun «Ernest Maltrobers» (1878) romanı oyatdı. Bu romanın uğuru o qədər böyük idi ki, onun ardınca Jül Vernin «80-gün dünya ətrafında», Fenelonun «Telemakın sərgüzəştləri», V.Skottun «Lammermur gəlini» və «Ayvenqo», A.Dumanın «Həkimin qeydləri», S.Stepanyak-Kravenskinin «Gizli Rusiya» və Tomas Morun «Utopiya» əsərləri yapon dilinə tərcümə olundu. 1882-ci ildə maarifçi Nakae Tyomin Russonun «İctimai saziş» əsərini yaponların stolüstü kitabına çevirmək məqsədilə yapon dilinə tərcümə etdi. Bu zaman Avropa dillərini bilən və Avropa ictimai fikirlərini Uzaq Şərqdə yaymaq istəyən maarifçilər tərəfindən dünyanı dərk etmək və dövlət quruluşu sahələrində xeyir verə biləcək əsərlərin tərcümələri üstünlük təşkil edirdi.

Burada tərcümə olunan əsərlər bəzən tərcüməçilər, bəzən də oxucu kütləsi tərəfindən başqa adla adlandırılırdı. Məsələn, L.N.Tolstoyun «Hərb və sülh» əsəri «Şimali Avropada qanlı döyüşlərin son kabusu və ya güllərin göz yaşı», A.S.Puşkinin «Kapitan qızı» əsəri «Gül ürəyi və kəpənək qanadı. Rusiyadan qəribə xəbər» (1883) kimi adlandırılırdı.

Bu dövrün tədqiqatçıları T.Qriqoryevanın yazdığı kimi «bu zamanda oxucu bir tərəfdən, hələ ««Hisslər haqqında kitab»dan ayrıla bilmədiyi bir vaxtda, digər tərəfdən, ideallarla əlləşirdilər».[240] Yano Ryükeyin «Dövlət idarəçiliyi haqqında»

[240] Григорьевна Т., Логунова Б. Японская литература. Москва, 1964, стр.52

(1883) romanında Fivlərin Spartaya qarşı qəhrəmancasına mübarizəsindən söhbət açılırdı. Bu yeni süjetlər bəzən konfutsiçi nəzəriyyə olan yetkin idarə anlayışları ilə qarışdırılırdı. Ümumilikdə isə Yaponiyada siyasi roman bədii deyil, siyasi məzmunu etibar ilə maraqlı idi. Ancaq burada 80-ci illərin sonunda «azadlıq və xalq hüquqları» hərəkatının məhvindən sonra siyasi roman gündəmdən çıxır.

Həmçinin qeyd etmək lazımdır ki, tərcüməçilik işi inkişaf edərək Uzaq Şərq ölkələri ədəbiyyatında mühüm yer tutur. Ftabatey Simey tərəfindən rus ədiblərindən Turgenev, Tolstoy, Lermontov, Puşkin və s. əsərləri ancaq ingilis dilindən bir sıra Uzaq Şərq ölkələrinin dillərinə tərcümə olunmağa başlayır. XX əsrin əvvəllərində isə Uzaq Şərq ölkələrində əsərləri maarifçilik ideyaları ilə zəngin olan Hüqo, Zolya, Mopassan və s. əsərləri çox maraqla qarşılanır. İngilis yazıçıları Defo, Svift, Şekspir, Bayron və Vodsvortun yaradıcılığının təsiri altında bu ölkələrdə Koyo, Bimye, Tokoku, Toson, Doppo və Soseki kimi tanınmış maarifçi yazıçılar meydana gəlməyə başladı. Uzaq Şərq ölkələrində qabaqcıl fikirli yazıçıların meydana gəlməsində Amerika yazıçıları Lonqfello, Mark Tven, Vitmen və xüsusilə də Emersonun da yaradıcılıq nümunələrinin tərcümələrinin böyük rolu olmuşdur.

Beləliklə də, ilkin Meydzi dövrünün ədəbiyyatı ikili xarakterə malik idi. Bir tərəfdən, qesaku yazıçıları qədim adət ənənələrlə, keçmiş janrlar və keçmişə bağlılıqla oxucuya öz keçmişini xatırladır, digər tərəfdən buna diametral olaraq Avropa mədəniyyətinin azadlıq missiyasına və siyasi traktatlarına inam aşılayırdılar.

XVIII əsrdə Avropada Monteskye, Erazm Rotterdamski və Sebastyan Frankın və digər Avropa maarifçi yazıçılarının əsərlərində inkişaf etdirilən «Despotizm təbiəti» (Kapitalizm formasiyasına keçid dövründə şahların özbaşınalığını kəskin satira atəşinə tutan, feodalları və dindarları açıq tənqid edən ədəbi cərəyan) monarxiyanın tüğyanına qarşı çevrilmişdir. Belə növ ədəbiyyat burjuaziyanın iqtisadi mövqelər, siyasi hakimiyyət və yeni burjua ideologiyası dövründə mübarizəsini əks etdirirdi. Yuxarıda bir cox şərqşünas alimlərin bu bölgələrdə Avropa ictimai fikrinin və Maarfcilik məfkurəsinin zəif yayılması

fikrini təsdiqləmisinə baxmayaraq araşdırmalarım sübut edir ki, Şərq ölkələrində bu ictimai fikirlər Avropadakından zəif də olsa, müəyyən dərəcədə inkişaf etmişdir. «Ərəbistanda «Despotizm təbiəti» – antiteranik xarakterli ilk yaradıcılıq növü olmuşdur».[241]

Bu yaradıcılıq növündə fransız maarifçiliyinin və fransız inqilabının prinsipləri özünün sırf ərəb formasında açıqlanır və açıq idealizm materialistik dünyagörüşü ilə təmasda və müqayisədə verilir.

Ancaq ərəb ədəbiyyatı üçün ənənəvi olan mənbələr istisnanın olmaması tədqiqata bu və ya digər yaradıcılıq nümunəsinin təsirinin xarakterini açıqlamaqda tədqiqatçıları çətinliyə salır. Bunu bütövlükdə «Despotizm təbiətinə» aid etmək olar. Ərəb ədəbiyyatında Qurandan və hədislərdən müqayisəsiz arqument kimi gətirilən çoxsaylı sitatlar «Despotizm təbiəti»nin vacib ədəbi mənbəyi idi.

Avropa ədəbiyyatının təsirinə gəldikdə isə, onların ədəbi mənbələri çox çətinliklə təyin olunur. Bizə elə gələr ki, yeni ərəb ədəbiyyatında və ictimai fikrində elə bir iş yoxdur ki, ona Avropa ictimai fikri və ədəbiyyatının təsiri olmasın. Bu baxımdan Avropa, xüsusilə də fransız maarifçilərinin Əl Kəvakibiyə təsiri şübhəsizdir. «Despotizm təbiəti»-ndə bu özünü açıq büruzə verir. Kəvakibini Russo ilə müqayisə etsək onların maarifçilik, cəmiyyət və ictimaiyyət haqqında fikirlərinin necə üst-üstə düşdüyünün şahidi olarıq. Məsələn: Russoda: «Hökumət-xalqın nümayəndəsidir» Əl Kəvakibidə: «Hökumət xalq tərəfindən yaradılmış və ümumi işləri həyata keçirən siyasi nümayəndəlikdir»; Russoda: «İnsan azad doğulub, ancaq buna baxmayaraq nəzarət altındadır»; Əl Kəvakibidə: «O, azad doğulmuşdur, ancaq əsirdir»[242] və s.

Buna bənzər misalları bu dövrün digər ərəb mütəfəkkir yazıçıları ilə Avropa mütəfəkkir yazıçıları arasında müqayisə ilə bağlı da gətirə bilərik. Onlara misal Misir jurnalisti livanlı İbrahim Səlimi, «Yeni dövrdə islahatların liderləri» əsərinin müəllifi Misir tarixçisi və yazıçısı Əhməd Əmini, burada yaşamış Əbdül Cəvadəti, «Lüzumiyyət» əsərinin müəllifi Əl-Mərrini və s. göstərə bilərik.

[241] Абд Ар-Рахман аль-Кавакути. Природа деспотизма и гибельность порабощения. Москва, АН.СССР, 1964, стр.14.

[242] Абд Ар-Рахман аль-Кавакути. Природа деспотизма и гибельность порабощения. Москва, АН.СССР. 1964, стр 40

Bir faktı da nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, bu dövr ərəb mütəfəkkir yazıçılarının ideologiyasının sosial kökləri ayrı olsa da, onlar yerli milli-mədəni ənənələrlə şərtlənən fransız maarifçilik ideologiyasının Ərəbistan yarımadasında davamçıları idilər.

Burada bütün Ərəb Şərqi üçün aktual olan və onun həyati məsələlərinin həlli yollarını göstərən maarifçi çalarlarla zəngin mühacirlərin yaradıcılığı Misirdə də geniş yayılmışdır.

Əsrin əvvəlləri ərəb ictimai fikrində yaranan maarifçi əhval-ruhiyyə Misirdə digər ərəb dövlətlərinə nisbətən özünü daha qabarıq büruzə verir. Bu, o dövrdə Misirin daha çox feodal geriliyi vəziyyətində olması ilə əlaqədar idi. Misir yazıçıları klassik irsi qorumaqla feodal geriliyinə qarşı mübarizə ruhunda yaradıcılıqla məşğul olurdular. Ərəb maarifçiləri tərəfindən qəbul olunmuş Russo ideyaları cəmiyyətə yeni baxışın formalaşmasını, insan varlığının dəyərini və şəxsiyyətin şəraitdən asılı olması ideyalarını təsdiq edir.

Misirdə XIX əsrin son onilliyində və XX əsrin əvvəllərində publisistika çox tez inkişaf edir və çoxsaylı qəzet və jurnallar çapdan çıxır. Burada Suriya mühacirlərinin maarifçi jurnalları böyük populyarlığa malik idi. Bunlara misal Yaqub Sərrufun «Əl Müktətəf», Circi Zeydanın «Əl Xilyal», Fərəh Əntunun «Əl Cəmiə» və sair digər sosial, elmi-populyar və təlim-tərbiyə işinə aid məqalələr çap etdirən jurnalları və burada dərc olunan maarifçilərin əsərlərini göstərə bilərik. Bu jurnallarda ədiblər oxucuların digər jurnalları da alıb maariflənməsi üçün romanları hissələrlə verir və romanlarla yanaşı bu qəzet və jurnallarda yeni Avropa düşüncə tərzini dəstəkləyən xırda məqalələr də cap etdirirdilər.

Burada ən əsas rolu siyasi mətbuat oynayır. Getdikcə ingilis qəsbkarlığını tənqid edən və islam ənənələrini qoruyan qəzetlər çap olunmağa başlayır. Bu tip yazıçı naşirlərə əslən türk olan və ömrü boyu Misirdə yaşamış Vəliəddin Yekunu misal göstərə bilərik. Bu dövrün digər naşiri maarifçi yazıçı Əhməd Lütfü Əssəid isə özünün «Əl Cəridə» qəzetində Misirin

xoşbəxtliyini dini çərçivədən kənarda, misirlilərin öz qədim sələflərinə əsaslanmalarında görürdü ki, bu da Misir millətçiləri arasında böyük rəğbətə səbəb oldu.

Mətbuatda daha sonra ərəb ölkələrinin daxili həyatı məsələlərinə toxunulur, konstitusiya, demokratik azadlıq və qadın azadlığı tələbləri irəli sürülürdü. Misirdə ilk qadın jurnalları misirli maarifçi naşir və yazıçı Qasım Əmin (1865-1908) tərəfindən nəşr olunur, onun daha sonra «Qadının azad olunması» və «Yeni qadın» adlı ilk kitabı işıq üzü görür. Müəllif «bu kitablarda qadın hüquqlarını Qurana yeni baxış mövqeyindən tam açıqlayaraq müsəlman qadınının cəmiyyətdəki rolunu yüksək qiymətləndirir».[243]

Misirdə yaşayan Suriya müsəlman publisistlərindən Şeyx Əbdürrəhman Əl Kəvakibi (1849-1902) özünün məşhur «Şəhərlər anası» və «Despotizmin təbiəti» əsərlərində müsəlman nöqteyi-nəzərindən zülmə qarşı mübarizə və azadlıq uğrunda mübarizəni dəstəkləmək, bərabərlik və maariflənməyə çağırış baxımından daha çox seçilir. O, ərəb millətçiləri arasında ilk müsəlman ideoloqu idi.

Misirdə Maarifçilik meyllərinin sonrakı inkişafı ədəbi hərəkat üçün daha çox səciyyəvi idi. Çünki burada ədəbiyyatın tərbiyəvi əhəmiyyətinə böyük qiymət verilir və «çox zaman didaktik meyllə burada bədii və publisistik başlanğıcların birləşməsi göstərilir».[244] Bu meyllər köhnə ənənələri aradan qaldıraraq müasirliyə, vətənpərvər publisistikaya və maarifçi romana gətirir, maarifçi klassisizm poeziyasında özlərinə dəstək tapırdılar. Bununla yanaşı Misir və Suriya yazıçıları arasında sıx əlaqə olsa da, onların nəsr və nəzm yaradıcılığının inkişaf yolları müxtəlif idi.

Bu dövrün poeziyası üçün orta əsrlərin şeir və qəzəl quruluşu, beytlərin sonluğu qaydası eyni olsa da, şair Əl Bərudidən başlayaraq burada sosial-siyasi, sivilizasiyalı inkişaf nəticəsində baş verən hadisələrə maraq duyulmağa başladı.

[243] Долинина А.К. Египетская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, стр.101

[244] Долинина А.К. Египетская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, стр.80.

Əl Bərudinin ardınca Əhməd Şauki (1868-1932) bu ənənəni davam etdirərək, onu maarifçi şeir səviyyəsinə qaldırdı. Hökmdar II Abbasın saray şairi olmasına baxmayaraq o burada nəşr olunan qəzet və jurnallarda öz şeirləri ilə Avropa ictimai fikrini və Fransız inqilabını alqışlayır və Maarifçilik məfkurəsinin insanın idrakında və düşüncə tərzində böyük bir inqilab edəcəyi fikrinə inanırdı. Nəhayət, ingilis müstəmləkəçilərinə qarşı yönəldilmiş şeirlərinə görə o, 1915-ci ildə ölkədən sürgün olunur.

Şaukinin müasiri, Məhəmməd Abdo, Mustafa Kamil və s. kimi ictimai xadimlərin dairəsinə yaxın olan Məhəmməd Hafiz İbrahim (1870-1932) də Avropa yeni fikir tərzinin təsiri altında yaradaraq burada baş verən ingilis-fransız ağalığını pisləyir və gəncləri qəflət yuxusundan ayıldaraq Misirin, Suriyanın və bütün Ərəbistanın keçmiş şöhrətini özünə qaytarmaq üçün qabaqcıl Avropa ictimai fikrinə və Maarifçilik məfkurəsinə arxalanmağa çağırırdı və sosial islahatlar tələb edirdi. Onun yaradıcılığı öz səmimiliyi, ahəngi və sadəliyi ilə indi də bir çox şərqşünas alimlərin diqqətini cəlb edir.

Maarifçi klassisizmi çərçivəsində Süleyman Əl Bustaninin Homerin «İlliada» (onun öz müsahibələri ilə) əsərinin ərəb dilinə tərcüməsi barədə də danışmaq yerinə düşərdi. O, bu əsərdə Homerin «qədimliyini» ərəblərin keçmişi ilə bağlayır, ərəb tarixinin və ərəb poeziyasının qədim mədəni köklərə bağlı olduğunu sübut edirdi. «Bu tərcümə əsəri öz düşüncə tərzinə, orijinalına yaxınlıq dərəcəsinə və oxunuş rəvanlığına görə Maarifçilik dövrünün bütün ərəb tərcümə praktikasında öz diqqətəlayiqliyi ilə seçilir».[245]

Klassisizm çərçivəsindən kənara çıxmaq və sırf maarifçi ədib kimi yaradıcılıq fəaliyyəti göstərmək cəhdi Şauki və Hafiz İbrahimin müasiri olan Suriya mühaciri Xəlil Mutrana (1872-1949) aiddir. Poeziyasındakı inqilabi ruh və humanist istiqamət onun yaradıcılığının ideya xəttini təşkil edirdi. Hətta Əl Barudi və Şauki tərəfindən Misirin böyüklüyü kimi tərənnüm olunan Misir ehramları və piramidaları onun tərəfindən fironların insaniyyətdən uzaq zalımlığı kimi tərənnüm olunurdu. «Onun

[245] Путкарадзе М.Ю. Сумийскан аль-Бустани. Москва, 1997, стр.79

tarixi mövzularda yazdığı əsərlər Avropa romantik balladalarını xatırladır və müasir zalimlərə hədə-qorxu kimi səslənirdi.».[246]

Xəlil Mutran həmçinin ərəb ədəbiyyatında Şekspirin «Otello», «Hamlet» və «Venesiya tarixi» əsərlərinin tərcüməçisi kimi də məşhurdur.

Bu dövrdə ərəb ədəbiyyatında maarifçi roman aparıcı rol oynayan zaman onun iki istiqaməti formalaşmışdı. Bunları şərti olaraq Misir və Suriya istiqamətləri adlandırmaq olar. Birincisi, milli ənənələrə əsaslanaraq müasir mövzularda roman yaradır; ikincisi isə tarixi, ailə-məişət, fəlsəfi və Avropa tipli roman yaradırdı.

Birincilərə misal olaraq Misirin istilası dövründə satirik romanlar yaradan «İsa ibn Hişamın söhbətləri» romanının müəllifi Məhəmməd əl Mübayinini (1868-1930) göstərə bilərik.

Ərəblərin şanlı keçmişinin tərənnümü daha sonra bu janrın görkəmli tərənnümçüsü Circi Zeydanın (1861-1914) yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. O, ərəblərdə islamın yayılmasından 1908-ci il «Gənc turkçülər» inqilabına qədər olan dövrü əhatə edən maarifçi roman silsiləsi yaratmışdır (Misirli qız Armanossa», «Xorasanlı Əbu Müslüm», «Ər Rəşidin bacısı Abbasə» və s.). Səlim Əl Bustani kimi Zeydan da öz romanlarında idrak-dünyəvi elementləri satira ilə bir səpkidə verirdi. Ancaq öz müasirlərindən fərqli olaraq Circi Zeydanın yaradıcılığındakı istiqamətlər mənəvi tərbiyə məqsədlərinə xidmət edirdi. Onun əsərlərində daim xeyir və şərin mübarizəsi gedir, xeyir qüvvələr ali əxlaqi, humanizmi, ali ictimai idealları, ağlı və maariflənməyi; şər qüvvələr isə əxlaqsızlığı, despotizmi, mənsəbpərəstliyi, savadsızlığı və bu kimi mənfi cəhətləri əks etdirir. Zeydmanın əsərlərinin qəhrəmanları canlı insanlardan çox bu və ya digər mənəvi prinsiplərin illüstrasiyasını xatırladırdı.

Yazıçının əsərləri tək ərəb Şərqində böyük şöhrətə malik olmayıb, öz dilinin sadəliyi, aktuallığı və maarifçilik baxımından daim müasirliyi dəstəkləməsi səbəbindən Hind, Fars və Azərbaycan dillərinə də tərcümə olunmuşdur.

[246] Долинина А.К. Египетская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, стр.167

Zeydanın ardınca maarifçi tarixi roman janrına onun kiçik müasirləri Fərəh Əntun, Yaqub Sərruf müraciət edərək, tarixi maarifçilik ideyaları ilə sıx təmasda əks etdirirdilər.

Maarifçilik görüşləri eklektik olaraq Renan, L.Tostoy və K.Marksdan götürdüyü ideyalar ilə sıx təmasda verilən Fərəh Əntun (1874-1922) öz müasiri olduğu cəmiyyət üçün ona görə millətin inkişaf dərəcəsini xarakterizə edən «inkişaf etmiş şəxsiyyətlər»[247] formalaşdıran sosial-fəlsəfi ədəbiyyatı daha xeyirli sayırdı.

Böyük maarifçi əhəmiyyətə malik povestlərini o, öz səyahətlərinin nəticəsi kimi qələmə alırdı və bu zaman öz sələfləri kimi konkret yer, adətlərin və faktların adlarını çəkməyi deyil, müasirlik üçün vacib olan fəlsəfi və siyasi ideyaların toqquşmasının səbəbini açıqlamağı qarşısına məqsəd qoyurdu. Misal üçün, «Din, elm və kapital» (1903) əsərinin qəhrəmanı əhalisinin əsas problemini fəhlə və kapitalist münasibətlərinin hökm sürdüyü üç şəhərə - din şəhərinə, elm şəhərinə və kapital şəhərinə səyahət edir. Onun başqa povestlərində də qəhrəmanları humanistlik, xeyir və şər, zülmət və ziya kimi mövzularda düşünə və oxucusunu düşündürə biləcək melodramatik vəziyyətlərə düşürlər.

Fərəh Əntunun çox böyük maarifçi əhəmiyyətə malik əsəri onun «Yeni Yerusəlim» (1904) tarixi romanıdır. Bu romanında müəllif öz qəhrəmanlarının psixologiyasını tədqiq edərək, xarakterlərini fərdiləşdirir və eyni zamanda onlara sentimental çalar verir.

Fərəh Əntun həm də bir maarifci dramaturq kimi də tanınmışdır. Xalq həyatından yazdığı və qabaqcıl Avropa ictimai fikrini açıqladığı üçün onun səlibçilərlə mübarizəyə həsr etdiyi «Səlahəddin» (1914) və müasir problemlərə toxunduğu «Təzə Misir və köhnə Misir» (1913) tarixi dramları Corc Əbiyyadın rəhbərliyi ilə Misirin ən qabaqcıl truppası tərəfindən səhnəyə qoyulurdu.

Söz yox ki, ərəb ədəbiyyatında Avropa tipli nəsrin yaranması tərcüməçilik fəaliyyətini də bu yeni Maarifçilik məfku-

[247] Долинина А.К. Египетская литература на рубеже XIX и XX веков. Москва, 1994, стр.127

rəsinin daha dərindən başa düşülməsi üçün inkişaf etdirirdi. XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində burada ingilis, fransız və rus ədiblərinin əsərləri ərəb dilinə tərcümə olunur və tərcümələrdə əsərlərin orijinaldan fərqi, zamanın ruhuna uyğunlaşdırılması xətti azad buraxılırdı.

Ərəbistanda yazılı ədəbiyyatda Maarifçilik ənənələrinin inkişafı bir sıra köhnəpərəst və Avropa ictimai fikirlərinə düşmən münasibəti bəsləyən ədiblərin də yaradıcılığına siyarət etməyə başladı. Bunlara misal olaraq XX əsrin əvvəllərində Ərəbistanın ən məhşur müsəlman yazıçısı Mustafa Lütfü Əl Mənfalutini (1876-1924) göstərə bilərik. Məhəmməd Abdonun tələbəsi olan Mənfaluti tərcümə ilə məşğul olmağa başlayandan sonra Avropa maarifçilərinin fikirlərini öz əsərlərində ərəb ahənginə çevirərək verməyə başlayır və bunu öz gözəl mənzərə təsvirləri ilə tamamlayaraq ərəb ədəbiyyatında yeni bir maarifçi ədəbi istiqamətin başlanğıcını qoyur. Onun ardınca yazıçı Məhəmməd Hüseyn (1888-1956) də bu yolu davam etdirərək ərəb ədəbiyyatında Avropa ədəbiyyatında çoxdan tanınmış «Kəndlilər də sevə bilir»[248] ideyasını özünün «Zeynəb» (1914) əsərində sübut edir.

Məhəmməd Hüseynin əsərlərində «azadlıq», «ədalət» və «xoşbəxtlik» anlayışları «təbiət» anlayışı ilə bir məfhumda birləşir. Onun əsərlərinin qəhrəmanlarının dili ilə desək, «təbiətin qanunlarına görə həyatın məqsədi odur ki, bir sıra insanlar digərlərini xoşbəxt etsinlər».[249] Hisslərə əsaslanmış insan azadlığının tipik sentimental təsəvvürünü müəllif əsərində bu iztirablara uyğun lirik mənzərələrlə əks etdirmişdir.

Beləliklə də, ümumi ərəb ədəbiyyatından seçilən milli Misir sırf maarifci ədəbiyyatının «Zeynəb»lə başladığını biz tam əminliklə qeyd edə bilərik.

Ərəbistanda olduğu kimi, Hindistanda da bu dövrü (XIX əsri) hind alimləri «tərcümələr dövrü»[250] adlandırırlar. Bu dövrə

[248] Долинина А.К. Просвещение в Арабской литературе XIX века. Москва, 1997, стр.69.

[249] Долинина А.К. Просвещение в Арабской литературе XIX века. Москва, 1997, стр.77.

[250] Ламушов А. Индийские литературы первой половины XIX в. Москва, 1989, стр.60.

qədər sosial münaqişə mövzuları ilə tanış olmayan hind ədəbiyyatçıları Yeni dövrə ictimai determinizm ideyaları ilə daxil oldular. Dini-fəlsəfi doqmatika, xüsusilə də Karma doktrinası insanın sosial statusu ilə əlaqədar hansı bir narazılığı aradan qaldırmaq üçün dünyada və cəmiyyətdə baş verən hər bir çatışmazlığın səbəbini insan məfhumunda görürdü. İctimai fikirdə, cəmiyyətdə və ədəbiyyatda baş qaldıran Maarifçilik ideologiyası ətraf mühitdəki, hakim əxlaqdakı çatışmazlıqların səbəbini taparaq köhnə rejimin əsaslı dəyişdirilməsi və insanların həyatının yaxşılaşdırılması tələbi ilə çıxış etməyə başladı. Sosial qarşıdurmanın açıqlanması, insan fəaliyyətinin zənginliklərinin təçəssümləndirilməsi bədii ədəbiyyatda estetik faciəvilik kateqoriyanın yaranmasına səbəb oldu.

Hindlilərin sosial coğrafi görüş dairəsinin genişlənməsi, digər sivilizasiyalar ilə tanışlıq onların bədii düşüncə tərzinin dəyişməsinə səbəb oldu. XIX əsrin I yarısından başlayaraq hindlilərin maarifçilər tərəfindən işlənib hazırlanan məişət və varlıq problemləri, ideya-tematik problematikası incəsənətə çətinliklə sirayət edir, onların bədii mənası çox ləng və ağır açıqlanırdı. Bu, XX əsrdə də davam etdi.

Hindistanda ana dilində bədii nəsrin formalarının inkişafında Fort Villyam kollecinin əməkdaşlarının rolu böyük olmuşdur. Bu kollec 1800-ci ildə müstəmləkəçi məmurlara yerli dilləri öyrətmək üçün yaradılmışdır. Buraya Hindistanın yerli dilləri üzrə mütəxəssislər bu dillərin yazılı nümunələrini tərtib və tədris etmək üçün dəvət olunmuş və bu tədris müəssisəsi Hindistanın yazılı və şifahi dilinin inkişafında böyük rol oynamışdır. Məhz burada ilk dəfə olaraq yerli dillərdə ilk kitablar nəşr olunmuşdur. Bu kitablar sonradan tək indus deyil, həm də müsəlman əhalisinin mədəniyyətinin böyük dəyərlərinə çevrilmişdir.

XIX əsrin birinci yarısında bu kollecdə demək olar ki, bütün yerli dillərdə «Pancatantra», «Xitopaşeda», «Vetalapancavinşati», «Daşakumaracarita», «Kadambari» və s. bu kimi sankristik nəzm ədəbiyyatı nümunələri abidələrinin tərcümələri olmuşdur. Urdudilli yazıçılar isə «Min bir gecə», «Bəxtiyarnamə», «Xətim Tai» və s. bu kimi ümummüsəlman nəzm ədəbiyyatı nümunələrinin tərcümələrinə maraq göstərirdilər.

«Hindistanın XIX əsr mədəniyyət xadimlərinin məhz yazılı mədəniyyətinin belə formalarına müraciəti tam qanunauyğun idi; bu ali xarakter daşıyaraq özündə məişət və ali əxlaqi keyfiyyətlər, həmçinin, mənəvi didaktika fəndlərini birləşdirirdi».[251] Bir faktı da nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, bu sitatda gətirilən sonuncu misal bu bölgədə yeni maarifçi ədəbiyyatın yaranmasında böyük rol oynamışdır.

Yerli yeni nəzm ənənələrinin inkişafına Qərb ədəbiyyatı nümunələrinin tərcümələrinin böyük təsiri olmuşdur. Hind ədəbiyyatlarının maarifçi istiqamətini onların İngiltərənin didaktik məktəb ədəbiyyatına müraciəti şərtləndirirdi. Tələbkar hind oxucularının maraq dairəsini Benyanın, S.Sensonun, Riçardsonun, Daniel Defonun, Stil və Addisonun maarifçi publisistikası təşkil edirdi. Hind yazıçı-publisistləri maarifçi ideologiyanın çalarlarının tərənnümünü və onun praktikada həyata keçirilməsini Addison və Stildən öyrənmişdilər.

Öz həmfikirlərini yeni növ şüur formalaşdırmağa çağıran hind yazıçıları Avropa didaktikasının bədii dəyərlərini və Avropa Maarifçilik ədəbiyyatının forma və janrlarını çox ustalıqla qəbul edirdilər. Çünki burada məqsəd Şərq ədəbiyyat nümunələrini Avropa formaları ilə dəyişdirməkdə deyil, orta əsrlər ədəbiyyatı formalarının yerinə Yeni dövrün tələblərinə cavab verən yeni yazılı ədəbiyyat yaratmaqda idi. Ancaq hind yazıçıları tək Avropa Maarifçiliyinin təcrübəsindən deyil, Maarifçiliyə qədərki və sonrakı bədii praktikanın təcrübəsindən də istifadə edirdilər. Onların nəzərində bütün Avropa yazılı mədəniyyəti (ayrı-ayrılıqda öz fərdi xüsusiyyətlərinə malik renessans, klassik, maarifçi və romantik mədəniyyət) insan uğrunda mübarizənin simvolu və yaranış xoşbəxtliyi uğrunda mübarizə anlayışı idi.

Məhz elə bu dövrdən başlayaraq hind ədəbiyyatında nəzm öz hegemonluğunu itirir və öz yerini XIX əsr Hind ədəbiyyatının tapıntısı olan publisistikaya verir.

Benqaliya və Maxaraştra Avropa təsirinin və sosial-siyasi fəallığın mərkəzlərinə çevrilərək bu regionda ilk və intensiv

[251] Ламушов А. Индийские литературы первой половины XIX в. Москва, 1989, стр.12

olaraq yeni mədəniyyət formalarını inkişaf etdirməyə başladı. Söz yox ki, burada feodal mədəniyyətinin elementləri qalsa da hind tədqiqatçısı M.Mausinxin yazdığı kimi «hindlilər xronoloji olaraq Yeni dövrdə yaşasalar da bədii və ruhi baxımdan orta əsrlərə mənsub idilər».[252] Ancaq Assam, Orissa bölgələrində və Tamilnoq, Karnatik, Korala, Andxra cənub regionları və Pəncab vilayətinin bir hissəsində orta əsrlər söz sənətinin mövqeləri daha möhkəm idi.

Hind ədəbiyyatında himn oxuma ənənələri də geniş yayılmışdır. Bu baxımdan Maarifçilik ənənələrini şeirin bu növü ilə xalq arasında yayan Orasse vilayətində yaşamış Brixma Boyun (?-1895) xidmətləri çox diqqətəlayiqdir. Onun əksinə olaraq Hicarat vilayətində yaşamış və «orta əsrlərin sonuncu şairi»[253] adlandırılan Dayaram (1760-1852) isə dini-didaktik şeirlər yazaraq Maarifçilik ənənələrini pisləyir və Krişnaya itaətin vacibliyini açıqlayırdı. Belə tip yazıçı və şairlərə Vadamalayyapa Pillayı (1815-1876), Samanata Paxuru (1820-1900) və s. misal göstərə bilərik.

Ancaq Avropa maarifçiliyi ənənələrini geniş xalq kütlələri isərisində yayan yazıçılardan yeni dünyagörüşlü lankalı Arumuqa Navalar (1822-1876) Hindistanda ilk olaraq Avropa formalı məktəb dərsliklərini və hind ədəbiyyatında müasir bədii nəsrin inkişafı üçün təməl yaratdı. Onun ardınca malayalam dilində attaxatki (mimina teatrı, jestlər və ədəbi mətndən ibarət əsər) janrında İuarimman Tambi (1782-1856) və Kəlmənur Vivdan Kayil Tamburan Avropa ictimai fikrindən bəhrələnəcək əsərlər yazmağa başladılar. Bu baxımdan Kayil Tamburanın «Ravanın qələbəsi» pyesi daha diqqətəlayiqdir. Çünki burada Ravanın obrazı Hind ədəbiyyatı üçün qeyri-ənənəvi yöndəmdən açıqlanır; o həqiqətdə olduğu kimi zalım və əzazil iblis kimi deyil, döyüşçü-qəhrəman kimi təqdim olunur.

Hindistanın Pəncab vilayətinin ədəbiyyatı bu bölgədə ən gec olaraq inkişaf sferasına qədəm qoydu. Buna səbəb ancaq 1849-cu ildən Pəncab torpaqlarının İngiltərənin müstəmləkəsinə

[252] Шаститко П.М. События и судьбы: Из истории советского востоковедения. Москва, 1985, стр.73

[253] Шаститко П.М. События и судьбы: Из истории советского востоковедения. Москва, 1985, стр.80

çevrilməsi idi. Məhz bu hadisədən sonra Pəncab vilayətində dinin təsiri altında inkişaf edə bilməyən bədii mədəniyyət, müxtəlif dinlərə mənsub xalqların bədii dəyərləri sintez edərək özünü müxtəlif folklor və yazılı ənənələrdə büruzə verdi. Burada indus, müsəlman və sikxilər Avropa ictimai fikrinin təsiri altında bərabər fəaliyyət göstərərək Pəncab bədii və ədəbi mədəniyyətinə təkrarolunmaz töhfələr bəxş etdilər.

Avropa Maarifçiliyinin təsiri altında olan Pəncab yazıçıları XIX əsrdə hələ də burada məhşur olan müxtəlif qəbilələrə mənsub oğlan və qızın nakam məhəbbətinə aid epik poeziya nümunələri yaradırdılar. Bu yaradıcılıqlarında onlar hind («Nal və Damayantı» və b.), fars («Fərhad və Şirin») və ərəb («Leyli və Məcnun») süjetlərinə müraciət edərək onları maarifçi və yeni dünyagörüşü baxımından işləyərək oxucu kütləsinə çatdırdılar.

XIX əsrin sonları və XX əsrin əvvəlləri digər Şərq ölkələrində olduğu kimi Azərbaycanda da maarifçi-realist ədəbiyyatın inkişafı uğrunda mübarizələrin tarixində tam müstəqil bir mərhələdir. Uzun illər son dərəcə mürəkkəb, ziddiyyətli, bədii yaradıcılığın inkişafı baxımından çətin bir dövrü əhatə edən bu mərhələ A.Bakıxanov, M.F.Axundov və «Əkinçi»dən sonra «Molla Nəsrəddin» məktəbinin yaranmasına qədər Azərbaycanda ədəbi hərəkatın canlanması prosesini, maarifçi-realist ədəbiyyatın inkişafı və qanunauyğunluqlarını, nəzəri-estetik fikrin istiqamətini, həll etdiyi problemlərin aktuallığını və əhəmiyyətini, yaradıcı qüvvələrin tərkibini, birinci rus inqilabı ərəfəsində ictimai fikirdə ideya mübarizələrinin əsas qütblərini, ayrı-ayrı janrların yerini və dinamikasını, qələmə alınmış bədii əsərlərdə qoyulub həll edilən problemlərin dünyəviliyini və zaman üçün faydasını, ən nəhayət, məfkurə və yaradıcılıq metodu məsələlərini öyrənmək baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. A.Bakıxanov və M.F.Axundov tərəfindən əsası qoyulmuş, nəzəri-estetik prinsipləri müəyyənləşdirilmiş Azərbaycan maarifçi-realist ədəbiyyatını inkişaf etdirmək üçün təşəbbüslər əsasən bu vaxtdan başlanır. Əsrin 80-ci illərindən etibarən kapitalizmin daha coşğun inkişafı, maarifçilik hərəkatının genişlənməsi, xalq maarifi sahəsində bir sıra islahatların həyata keçirilməsi və s. təsiri altında ölkədə mədəni cücərtilərin sayı artdı, ictimai fəaliyyət meydanına A.Bakıxanov və

M.F.Axundov ədəbi estafetini qəbul edən demokratik fikirli ziyalıların yeni nəsli gəldi, maarifçi-realist ədəbiyyatın inkişafı üçün şərait yarandı.

M.F.Axundov tərəfindən başlanılan və «Əkinçi» əməkdaşları tərəfindən davam etdirilən epiqonçuluğa qarşı mübarizə məhz bu mərhələdə «şeir bülbüllərinin» (C.Məmmədquluzadə), ney və mey, gül, bülbül və sünbül məddahlarının ədəbi mövqelərinin zəifləməsi ilə nəticələnir, realizm ədəbiyyatın əsas yaradıcılıq metoduna, nəsr, dramaturgiya, hegemon ədəbi növə çevrilir, milli dram, komediya, faciə, roman, povest və hekayənin dəyərli nümunələri yaranır, sənət ictimai fikrin başlıca ifadə vasitəsinə çevrilir. Azərbaycanda maarifçi ədəbiyyatın tərəqqisinə kömək etməkdən ötrü çoxlu, eyni zamanda müxtəlif tədbirlər bu illərdə hazırlanıb həyata keçirilir, ancaq 1905-ci il birinci rus inqilabından sonra tamamilə inqilabi-demokratik mahiyyət, kəskin ictimai kəsər kəsb etməsi, başqa sözlə desək, Maarifçilik məfkurəsinin inqilabi demokratiya və marksizm-leninizmlə, maarifçi realizmin tənqidi realizmlə əvəz olunması üçün münbit şərait yaranır. Təkcə bunu xatırlatmaq kifayətdir ki, birinci rus inqilabından sonra fəaliyyət göstərən yazıçıların böyük əksəriyyəti, eyni zamanda ən görkəmliləri ədəbi fəaliyyətə keçən əsrin 80-90-cı illərində başlamış, bəziləri (M.Ə.Talıbov, Z.Marağalı, N.Vəzirov, E.Soltanov, Ə.Gorani, S.M.Qənizadə, N.Nərimanov, Ə.Haqverdiyev, F.Köçərli, R.Əfəndiyev) istedadının bütün gücünü üzə çıxararaq dəyərli əsərlər yazmış, 1905-ci il inqilabından sonra bütün səylərini bədii, nəzəri-tənqidi və publisist əsərlər yazmağa sərf etmiş, digərləri isə (C.Məmmədquluzadə, S.S.Axundov, M.Ə.Sabir, A.Səhhət və b.) bir sıra obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən geniş yaradıcılıq fəaliyyəti göstərə bilməmiş, yalnız birinci rus inqilabından sonra məşhurlaşmışlar.

Ədəbi tənqidçilər XIX əsrin 80-90-cı illərini keçid dövrü adlandırırlar. Bu həqiqətən də belədir. Bu mərhələdə hər iki əsrin üzərindən uzanaraq M.F.Axundovla «Molla Nəsrəddin» ədəbi məktəbi arasında körpü yaranır. Bu illərdə digər Şərq ölkələrində də olduğu kimi, klassik şeirin təsiri altında yaradıcılığa başlayan şairlərlə M.F.Axundov ədəbi ənənələrini davam etdirən gənc yazıçıların ədəbi növbələşməsi başlanır.

XIX əsrin 80-90-cı illəri qovşaq nöqtə olub, bir tarixi dövrün burada qurtarması, digərinin isə başlanması bu illərdə yaranan ədəbi hərəkatın bütöv halda təsdiq olunmasına, mühüm problemlərin araşdırılmasına da mənfi təsir göstərmişdir. Akademik Feyzulla Qasımzadənin qeyd etdiyi kimi, «XIX əsr ədəbiyyatının mütəxəssisləri 80-90-cı illəri yeni ədəbi hərəkatın başlanğıcı, təzə bir mərhələ hesab edib, tədqiqlərinin hüdudlarından kənarda saxladıqları kimi, XX əsr ədəbiyyatını öyrənən alimlər də birinci rus inqilabından sonra yaranan ədəbi intibaha daha artıq əhəmiyyət vermişlər».[254] Bəziləri, xüsusilə dərslik və ədəbiyyat tarixi yazan müəlliflər hətta XX əsr ədəbiyyatının sərhədlərini 1905-ci ildən başlamış, beləliklə, haqqında danışdığımız dövr iki əsrin arasında necə deyərlər, qeyd olunmuşdur. Bu illərdə fəaliyyət göstərən yazıçılara gəldikdə, onlardan bəziləri (N.Vəzirov, Ə.Gorani, M.T.Sidqi) XIX əsr, bəziləri (N.Nərimanov, Ə.Haqverdiyev) «XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kursunun inqilabi-demokratik, bəziləri isə (S.M.Qənizadə, S.S.Axundov, R.Əfəndiyev) «realist maarifpərvər» yazıçılar cərgəsinə daxil edilmişlər. Bəzi ədəbiyyatşünaslar bu yazıçılardan danışarkən onların hansı yaradıcılıq metoduna mənsub olduqlarını müəyyənləşdirməmiş, hətta məfkurə məsələsini yaradıcılıq metodu ilə eyniləşdirmək hallarına da yol vermişlər. Bu mənada XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan ədəbiyyatının ümumi fonunda boş sahəyə çevrilmişdir. Tədqiqatçılar bu dövrə, adətən bu və ya başqa yazıçını öyrənərkən, Xeyrulla Məmmədov qeyd etdiyi kimi «tərcümeyi-hal faktlarından ötrü müraciət etmiş, onun enişli-yoxuşlu yollarında seyrək ayaq izləri saxlamış, bədii təsərrüfatı yarandığı dövrün konkret məfkurə cərəyanları və yaradıcılıq metodları mövqeyində deyil, ya XIX əsr, ya da birinci rus inqilabından sonra əmələ gəlmiş ədəbiyyatın ümumi fonunda təhlil etmiş, beləliklə ədəbi prosesin inkişafında başlıca problemlər araşdırılmamış qalmışdır».[255]

[254] F.Qasımzadə. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1956 səh.34

[255] Xeyrulla Məmmədov. XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçi realist ədəbiyyatı. Bakı, 1978, səh.17

Bütün bunlar tədqiqatçıları 80-90-cı illərin ədəbiyyatı haqqında bir-birinə əks, ümumiyyətlə ziddiyyətli, bir sıra hallarda isə elmi tərəfdən yanlış mülahizələr söyləməyə gətirib çıxarmışdır. Bu illərdə Azərbaycanda hətta bədii ədəbiyyatın inkişafını inkar edənlər də olmuşdur. Xeyrulla Məmmədovun qeyd etdiyi kimi «aydın elmi münasibətin olmamasının nəticəsidir ki, bu mərhələni F.Köçərli «milli intibahımızın sübh çağı», B.Talıblı «Azərbaycan ədəbiyyatında avaraçılıq», Hənəfi Zeynallı «şəfəq sökülməsi», M.K.Ələkbərli «yetimlik», K.D.Məmmədov «sakitlik», Ə.Mirəhmədov «enişli-yoxuşlu» dövr kimi müxtəlif şəkildə səciyyələndirmişlər.[256]

Azərbaycan Maarifçiliyinin və mədəniyyətinin görkəmli simalarından biri olan A.Bakıxanov (1794-1847) istedadlı alim, filosof və şairdir. O, qiymətli elmi əsərləri ilə Yaxın Şərq, o cümlədən Azərbaycan elminə çox mühüm yeniliklər gətirmişdir. Bədii əsərləri ilə ədəbiyyatda tənqidi realizmin inkişafı üçün cığır açan Bakıxanov XIX əsr ədəbiyyatında inkişaf edən realizm cərəyanının ilk nümayəndələri sırasına daxildir.

M.F.Axundovun məşhur «Kəmalüddövlə məktubları» da irəli sürülən bir çox fəlsəfi məsələlər, hələ çox qabaq rüşeym halında olsa da, Bakıxanovun «Təskibi-əxlaq» adlı əsərində qoyulmuşdur. Bu cəhətdən «Təzkibi-əxlaq» müəllifini M.F.Axundovun sələfi adlandırmaq olar.

A.Bakıxanov XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda Maarifçiliyin ilk nümayəndəsidir. O zamankı Azərbaycan Maarifçiliyinin həm qüvvətli, həm də məhdud cəhətləri Bakıxanovun yaradıcılığında öz ifadəsini tapmışdır. A.Bakıxanovun maarifçiliyi, elmi, fəlsəfi və ədəbi fəaliyyəti Azərbaycan xalqının ümumi vəziyyəti ilə sıx bağlıdır. Elmi və fəlsəfi əsərlərində («Təkzibi-əxlaq», «Kitabi-nəsihət», «Kitabi-Əsgəriyyə», «Miştkatil-ənvar», «Gülüstanı-irəm» və s.) o, öz vətəninə, xalqına xidmət etmək məqsədini izlədiyi kimi, ən yaxşı bədii əsərlərində də ictimai zülmün, əsarətin əleyhinə çıxaraq məzlumların tərəfində durmuşdur.

[256] Xeyrulla Məmmədov. XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçi realist ədəbiyyatı. Bakı, 1978, səh.24.

XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında Maarifçiliyin ilkin görkəmli nümayəndələrindən biri Mirzə Şəfi Vazeh (1794-1852) A.Bakıxanovun müasiri, M.F.Axundovun isə müəllimi və sələfi idi. M.F.Axundovun realist sənətkar və ateist-materialist filosof kimi yetişməsində onun mühüm rolu olmuşdur.

Mirzə Şəfi dünya nemətlərini, nəcib insani duyğuları, azad məhəbbəti tərənnüm edən görkəmli lirik, dövrünün ictimai eyiblərini açan amansız satirik, əxlaqi-tərbiyəvi şeirlər müəllifi olan nikbin şair və mütəfəkkir idi. O, lirik fəlsəfi şeirlərilə («Züleyxa haqqında şeirlər», «Şikayət şeirləri», «Şərab və dünya nemətlərinin mədhi haqqında», «Həkimanə şeirlər», «Tiflis və digər şeirlər», «Mirzə Yusif haqqında», «Hafizə haqqında şeirlər», «Həyata inam» və s.) Qərbi Avropada və Rusiyada böyük şöhrət qazanmışdır. Onun xəyyamanə şeirləri keçən əsrdə bir çox ölkələrdə böyük rəğbətlə qarşılanmış və Mirzə Şəfi Şərq klassikləri sırasına keçmişdir. Lakin azərbaycanca və farsca şeirlərinin əsli qalmadığından Rusiya və Qərbi Avropada şöhrət qazanmış Mirzə Şəfinin əsərləri Yaxın Şərqdə və şairin vətəni doğma Azərbaycanda geniş yayıla bilməmişdir.

XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda ilkin Maarifçi tənqidi realizminin digər görkəmli nümayəndəsi Qasım bəy Zakirdir (1784-1857). Bəzi məhdud cəhətlərinə və ziddiyyətlərinə baxmayaraq, Zakir feodalizm cəmiyyətinin yaralarını açan, eyiblərini ifşa edən, ən yaxşı əsərlərində (tənqidi-satirik şeirləri, təmsilləri, mənzum hekayələri, qoşmaları, təcnisləri, gəraylıları, qəzəlləri, müxəmməsləri, müstəzadları, təcrübəndlər və tərkibəndlər, məişət şeirləri və s.) zəhmətkeş xalqa yaxınlaşıb, onu müdafiə edən bir sənətkar olmuşdur. Klassik şeir ənənələrini, xüsusilə, Vaqif şeiri ənənələrini yeni məfkurə cərəyanına uyğun şəraitdə inkişaf etdirən Zakir öz yaradıcılığı ilə ədəbiyyat tarixində görkəmli yer tutur.

XIX əsr Azərbaycan ictimai, fəlsəfi və bədii fikir tarixində M.F.Axundov (1812-1878) bir hərəkat kimi başlanan Maarifçiliyin ən böyük tərənnümçüsü, nəzəriyyəçisi və ən görkəmli siması olmuşdur. O, dövrünün tələbi və istedadının qüdrəti ilə ədəbiyyatda dönüş yaradaraq, yeni, realist-demokratik ədəbi cərəyanının inkişafına istiqamət vermişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatında realizm məktəbinin, müasir dramaturgiyanın, yeni nəsrin, tənqid, publisistika və ədəbiyyatşünaslığın yaranması məhz onun adı ilə bağlıdır. Axundov istedadlı realist sənətkar, materialist və filosof, zəkalı alim, böyük maarifçi, alovlu vətənpərvər və demokrat idi. Axundovun qırx ildən artıq davam edən ədəbi-ictimai fəaliyyəti Azərbaycan xalqının azadlıq hərəkatına güclü mənəvi qida vermişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində XIX əsr geniş mənada M.F.Axundov əsri adlana bilər. Sələflərinin arzu və əməlləri onun yaradıcılığında («Hekayəti - Molla İbrahimxəlil kimyagər», «Hekayəti Müsyö Jordan həkimi-nəbatat və Dərviş Məstəli şah çadügünü-məşhur», «Sərgüzəşti-vəziri xani-Lənkəran», «Hekayəti-xırsi quldurbasan», «Sərgüzəhti-mərdi-xəsis (Hacı Qara)», «Mürafiə vəkillərinin hekayəti», fəlsəfi, ədəbi-tənqidi və tarixi məqalələri, lirikası və s.) inkişaf etdirildiyi kimi, davamçısı olan yazıçılar silsiləsi də onun məfkurə və ədəbi bayrağı altında toplanmışlar. Böyük realist sənətkar köhnə dünyanın amansız təxribatçısı, yeni dünyanın müjdəçisi idi.

Zəmanəsinin böyük mütəfəkkirləri, fikir qəhrəmanları və dahi söz ustaları səviyyəsinə yüksələn M.F.Axundovun bədii yaradıcılığı və ictimai, siyasi, fəlsəfi görüşləri Azərbaycan mədəniyyəti və Maarifçiliyi tarixində tam yeni bir mərhələ təşkil edir. Yeni istiqamətli mübariz, realist ədəbiyyatın və materialist dünyagörüşünün böyük nümayəndəsi olan M.F.Axundov özündən sonrakı ədəbi inkişafa, mütərəqqi fikir cərəyanlarına çox güclü, müsbət təsir göstərmişdir.

Axundovun müasiri və onun ənənələrinin davamçısı Seyid Əzim Şirvani (1835-1888) də XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli simalarından biri olmuşdur. O, aşiqanə-lirik qəzəlləri ilə Füzuli ənənələrini davam etdirən şair, maarifçi şeirləri və satiraları («Qafqaz müsəlmanlarına xitab», «Təlim-tərbiyə haqqında», «Əkinçi» qəzetinə yardım üçün», «Həsən bəy Məlikov Zərdabiyə», «Puşkinə heykəl», «Köpəyə ehsan», «Qarınqulu abid», «Dəli şeytan» və s.) ilə dövrünün realist sənətkarı olmuş, bir maarifçi kimi təhkimçi feodal qayda-qanunlarının əleyhinə çıxaraq qabaqcıl Avropa ideyalarının carçısı kimi çıxış etmişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatında Avropa ictimai fikrinin digər tərənnümçüsü, XIX əsrin axırlarında Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) idi. Nəcəf bəyin bədii yaradıcılığa başladığı 70-90-cı illərdə Azərbaycan öz iqtisadiyyatının sinfi tənasübü, mədəni səviyyəsi ilə yeni mərhələyə daxil olurdu. N.Vəzirov bir maarifçi-yazıçı kimi bu yeni mərhələni öz yaradıcılığında («Ev tərbiyəsinin bir şəkli» (1875), «Daldan atılan daş topuğa dəyər» (1890), «Sonrakı peşmançılıq fayda verməz» (1891), «Adı var, özü yox» (1891), «Yağışdan çıxdıq yağmura düşdük») (1875-1895), «Müsibəti-Fəxrəddin» (1896), Pəhlivanani-zəmanə» (1898-1900) və s.) əks etdirərək, feodal aləminin eybəcərliklərini ifşa etdi, cəhalətə, geriliyə düşmən olan, yeni aləm arzusu ilə çırpınan, gələcəyə doğru can atan insanların bədii surətini yaratdı.

Vəzirov bir dramaturq kimi M.F.Axundovun davamçısıdır. Hələ Bakı realnı məktəbində oxuduğu vaxt Axundovun «Təmsilat»ı ilə tanış olan Vəzirov əsas etibarilə onu izləmiş, onun dramaturji ənənələrini davam etdirmişdir. Moskva həyatı, avropadan mənimsənilmiş qabaqcıl rus mədəniyyəti, eləcə də rus dramaturgiyası gənc azərbaycanlı yazıçı üçün örnək olmuşdur. Vəzirov Moskvada oxuduğu vaxt Rusiyada proletariat öz tarixi mübarizələrinə başlamışdı. Ancaq ictimai mübarizələr haqqında hələ aydın təsəvvürü olmayan gənc Vəzirov bir maarifçi kimi vətənin geri qalması səbəbini cəhalətdə, kəndlilərin hüquqsuzluğunda, feodal adət-ənənələrinin hökmranlığında görürdü. Bununla əlaqədar olaraq Vəzirovun görüşlərində tarixi bir nikbinlik də var idi. Təsadüfi deyil ki, 1920-ci ildə Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulduğu zaman maarifçi-yazıçı tərəddüdsüz olaraq sovet cəbhəsinə keçidi və «Təzə əsrin ibtivası» əsrini yazdı. Yarım əsrlik maarifçi-ədəbi yaradıcılığında Vəzirovun bəzi məfkurəvi tərəddüdləri, ziddiyyətli görüşləri olsa da, o, əsas etibarilə vətənpərvər, humanist bir yazıçıdır.

XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində Firudin bəy Köçərlinin (1863-1920) ədəbi fəaliyyətə başlaması ilə Azərbaycan maarifçi ədəbi tənqidi tarixində yeni bir mərhələ başlanır. O, Azərbaycanda maarifçi realizmin ilk böyük nəzəriyyəçisi olan M.F.Axundovun başladığı işi geniş miqyasda davam etdirir, getdikcə artan, güclənən mətbuatdan, nəşriyyat vasitələrindən mümkün qədər istifadə etməyə çalışır və akademik K.Talıbzadənin qeyd etdiyi kimi «atəşin bir vətənpərvər kimi xalqın qarşısında duran maneələri tənqidə tutur, milli mədəniyyətin, maarifçiliyin, eləcə də ədəbiyyatın tərəqqisi üçün yollar göstərir».[257]

Hələ İrəvan gimzaniyasında çalışdığı illərdə F.Köçərli maarif məsələlərinə dair məqalələr yazır. «Təlimi-lisani-türk» adlı dərslik tərtib edir, «Təlimati-Sokrat» (1891) adlı fəlsəfi əsərinin nəşrinə nail olur, həm də ədəbiyyata ciddi maraq göstərərək bədii tərcümə ilə məşğul olub Puşkindən, Lermontovdan, Tolstoydan və Koltsovdan tərcümələr edir, tənqidi məqalələr yazır.

Qori müəllimlər seminariyasında çalışdığı dövrdə gənc müəllim F.Köçərli öz elmi-nəzəri səviyyəsini durmadan artırır, fəaliyyətini genişləndirir. Bu illərdə o, fəal maarifçi və ədəbiyyatşünas kimi çalışır. «Kavkaz», «Zakavkaziya», «Kaspi» qəzetlərində təhsil, təlim-tərbiyə, əlifba və dərsliklər haqqında məqalələr çap etdirir. «Ərəb əlifbası və onun nöqsanları» (1898) adlı silsilə məqalələrində M.F.Axundovun fikirlərinin davamcısı kimi cıxış edir. 1902-ci ildə Köcərli M.Şax taxtinskinin yeni əlifba layihəsi haqqında özünün tənqidi mülahizələrini cap etdirir. O, bu illərdə Azərbaycan ədəbiyyatını öyrənməyə xüsusi maraq göstərir, «Tatar komediyaları» (1895), «Azərbaycan şairi Vaqifin həyatına dair» (1903) və «Ədəbiyyatımıza dair məktub» (1904) kimi məqalələr yazır, M.F.Axundovun «Aldanmış kəvakib» povestini rus dilinə cevirir və «Azərbaycan tatarlarının ədəbiyyatı» (1901) adlı ayrıca kitabca cap etdirir.

Bir sıra çətinliklərə, feodal təzyiqinə baxmayaraq F.Köçərli həvəsdən düşmür, əsərlərinin ardıcıl çap olunması üçün müxtəlif vasitələrə əl atır. Məhz bu mübarizə nəticəsində o, «M.F.Axundov» (1911), «Balalara hədiyyə» (1912) kitablarını nəşr etdirməyə nail olur.

Köçərli bir maarifçi kimi bədii əsərin zehinlərə və ürəklərə yol tapa bilməsi, təsvirlərin rəğbətlə qarşılanması, ürəyə yatması, fikir və əxlaqın tərbiyəsinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərməsi üçün xalq həyatının doğru-dürüst inikas edilməsi ilə yanaşı, yazıçının dünyagörüşünün, onun ali fikirlərinin təbii hisslər-

[257] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, II cild (3 cilddə). Bakı, 1960, səh.492

lə, ilhamla verilməsini lazım bilirdi. Beləliklə də o, bədii əsərin ideyasını, məzmununu onun formasından ayırmırdı, əksinə, onları vəhdətdə götürdü. Bir maarifçi və tənqidçi kimi bunun səbəbini Sədi, Hafiz, Şekspir, Bayron, Hüqo, Höte, Şiller, Puşkin, Dostoyevski və Tolstoy kimi məşhur sənətkarların bütün dünyaya səs salan əsərlərinin, yaradıcılığının nəinki öz xalqlarının, həmçinin bütün dünya xalqlarının sevimli yazıçıları ola bilməsi faktı ilə açıqlayırdı.

Azərbaycan ədəbiyyatında öz ədəbi, maarifçi və ictimai fəaliyyəti ilə azadlıq yolunda mübarizəyə, demokratik hərəkata kömək edən, yeni inqilabi ədəbiyyat uğrunda mübarizə aparan böyük ədib, maarifçi, dramaturq və müəllim Cəlil Məmmədquluzadə (1866-1932) XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində maarifçi realist ədəbi cərəyanın banisi kimi məşhurdur.

C.Məmmədquluzadə realist hekayənin görkəmli ustalarındandır. Azərbaycan həyat və məişəti, xüsusən də kənd həyatı, adamları, adətləri ədibin əsərlərində ən parlaq boyalarla, qabarıq şəkildə əks olunmuşdur.

M.F.Axundovun başladığı realist dramaturgiyanın inkişafında C.Məmmədquluzadənin çox mühüm xidməti olmuşdur. Təkcə onun «Ölülər» əsəri tam bir ictimai dövrü əks etdirir. C.Məmmədquluzadə Azərbaycan ictimai fikrinin oyanmasında və maarifçilik ənənələrinin inkişafında çox mühüm rol oynayan «Molla Nəsrəddin» jurnalını yaratmaqla fanatizmə, dini xurafata ağır zərbə vurdu. Onun bədii əsərləri («Buz», «Usta Zeynal», «Qurbanəli bəy», «Saqqallı uşaq», «Zırrama», «Ölülər», «Anamın kitabı», «Danabaş kəndinin məktəbi», «Bəlkə də qaytardılar», «Dəli yığıncağı») və «Molla Nəsrəddin» jurnalı bütün Yaxın Şərqdə inqilabi-demokratik ideyaların carçısı, zəhmətkeş hüququnun yorulmaz, cəsur müdafiəçisi oldu.

C.Məmmədquluzadə bir vətənpərvər ziyalı və mübariz maarifçi kimi Azərbaycan dili, ədəbiyyatı və mədəniyyətinin müstəqilliyini inkar edən mürtəce burjua ziyalılarına qarşı kəskin mübarizə aparmışdır. O, qabaqcıl yazıçı və mühərrirləri öz ətrafına toplayaraq feodal dünyagörüşlü ünsürləri ardıcıl sürətdə ifşa etmişdir.

Maarifçilik məfkurəsinin, realizmin və demokratik ideyaların XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında inkişafında M.Ə.Sabirin (1862-1910) çox böyük və müstəsna rolu vardır. Sabir böyük xalq şairi, görkəmli mütəfəkkir və ictimai xadimdir. Onun adı Xaqani, Nizami, Vaqif, Axundov və C.Məmmədquluzadə kimi klassiklərin adı ilə yanaşı durur.

M.Ə.Sabirin əsərləri maarifçi inqilabi-demokratik poeziyanın klassik nümunələridir. Onun yaradıcılığı sırf maarifçi və vətənpərvər ideyaları qüvvətli bir şəkildə təbliğ və tərənnüm edən xalq poeziyasıdır. Öz yaradıcılığında (ölümündən sonra dostu A.Səhhətin təşəbbüsü ilə əsərlərinin tam külliyyatı 1912-1914-cü illərdə «Hophopnamə» adı ilə çap olunur) digər Şərq ölkələrinin maarifçi-yazıçıları kimi klassik ədəbiyyat ənənələrini məharətlə inkişaf etdirən şair «Molla Nəsrəddin» ədəbi məktəbinin başçılarından biri olmaq etibarı ilə təkcə Azərbaycan ədəbiyyatında deyil, Şərqin bir sıra ölkələrindəki maarifçi xarakterli və ədəbi inkişafa qüvvətli təsir göstərmişdir.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində Sabir şeirə tamamilə yeni bir maarifçi ruh, yeni həyat, yeni məzmun və yeni kəsər gətirdi. Şairin ilk gördüyü və qələminə layiq bildiyi səhnə fəhlələrin öz hüquqları, azadlıq və səadəti uğrunda mübarizəsi oldu. Sabir də Avropa və bir sıra Şərq maarifçi-mütəfəkkirləri kimi insanlara öz müsibətlərini və geriliyini məhz öldürücü satira və öz üzərlərində gülüş vasitəsilə çatdırmaq istəyirdi. ««Bu tarixi» mübarizə ictimai inkişafın qanuniyyətindən, cəmiyyətin tərəqqi amillərindən doğan labüd bir proses idi».[258]

Azərbaycan ədəbiyyatında Maarifçilik ideyalarının, XX əsr Azərbaycan realist ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndələrindən biri də Ə.Haqverdiyevdir (1870-1933). O, XIX əsrin son onilliyində fəaliyyətə başlayaraq Azərbaycanda feodalizmin, mülkədarlığın süqutunu əks etdirən, mürtəce adət-ənənələri tənqidə tutan realist əsərlər yazmış, 1905-ci il inqilabından sonra öz yaradıcılığını dövrün qabaqcıl ideyaları ilə bağlamışdır. O dövrdə Azərbaycanda maarifçilik ideyalarının tərənnümçüsü olan «Molla Nəsrəddin» jurnalının fəal əməkdaşlarından biri kimi geniş xalq kütlələrinin məhəbbətini qazanmış, həmin jurnalda çap olunan hekayələri və publisist əsərləri («Yeyərsən

[258] Mir Cəlal, Hüseynov Firudin. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: «Maarif», 1982, səh.119.

qaz ətini, görərsən ləzzətini», «Marallarım», «Xortdanın cəhənnəm məktubları», «Şeyx Şəban», «Xəyalat», «Ac hərifər» və s.) ilə Azərbaycan xalqı və mədəniyyətini inkar etməyə çalışan feodal dünyagörüşlü mətbuat nümayəndələrinə qarşı mübarizənin fəal iştirakçılarından olmuşdur.

Ə.Haqverdiyev bir çox klassik hekayələrin müəllifi kimi XX əsr ədəbiyyatında çox orijinal bir mövqe tutur. Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra Haqverdiyev bu quruluşun şüurlarda yaratdığı dönüşü əks etdirmiş, milli maarif və mədəniyyətlə əlaqədar olan işlərin çoxunda fəal iştirak etmişdir. Qırx ildən çox bir müddətdə Haqverdiyev dramaturq, nasir, gözəl tərcüməçi, bacarıqlı rejissor, mədəniyyət tarixini yaxşı bilən alim, maarifçi və müəllim idi.

Azərbaycanda inqilabi-maarifçi cərəyanın, Kommunist Partiyasının və keçmiş Sovet dövlətinin qabaqcıl xadimi, Şərqdə marksizm ideyalarının carçılarından olan Nəriman Nərimanov (1870-1925) bir yazıçı kimi M.F.Axundov məktəbinin ilk davamçılarından olmuş, Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında, onun Avropa Maarifçiliyi ideyaları ilə zənginləşməsində çox mühüm iş görmüşdür.

Azərbaycandakı feodal cəmiyyətinin mənfur qanunlarını, mürtəce adət-ənənələri, ümumdünya maarifçilərinin mübarizə apardığı dini fanatizmi, Şərq istibdadını kəskin tənqid və ifşa edərək xalqlar dostluğu, beynəlmiləlçilik, mədəni yüksəliş və milli azadlıq ideyalarının tərənnümünü bədii əsərlərinin əsas məzmunu və pafosuna seçmişdir.

Azərbaycan xalqını mühüm siyasi hadisələrlə, ölkə daxilindəki vəziyyətlə tanış etmək, onların arasında qabaqcıl ideyaları yaymaq məqsədi ilə Nərimanov «Təzə xəbərlər» adlı qəzet, «Sovqat» və «Məktəb» adlı jurnallar nəşr etdirmək haqqında məsələ qaldırır. Lakin çar idarələri tərəfindən N.Nərimanovun xahişi müxtəlif bəhanələrlə ləğv olunur.

Bu dövrdə Nərimanov ədəbiyyat və incəsənət sahəsində xüsusilə yorulmadan çalışırdı. O, 1894-cü ildə böyük maarifçi əhəmiyyətə malik «Nadanlıq» pyesini, 1895-ci ildə «Dilin bəlası, yaxud Şamdan bəy» komediyasını, 1896-cı ildə məşhur «Bahadır və Sona» romanını, 1899-cu ildə isə «Nadir şah»

faciəsini nəşr etdirir, böyük rus yazıçısı N.V.Qoqolun məşhur «Müfəttiş» komediyasını Azərbaycan dilinə tərcümə edir.

N.Nərimanov göstərirdi ki, ədəbiyyat və teatrın vəzifəsi əyləndirmək deyil, kütlələri tərbiyə etmək və maarifləndirməkdir. 1898-ci ildə Gəncədə yeni məktəbin açılması və onun şərəfinə «Hacı Qara» komediyasının oynanması münasibətilə söylədiyi nitqində Nərimanov maarifçi komediya haqqında deyir: «... Komediya çıxartmaqda əsl məqsəd tərbiyədir... Bizim müsəlman qardaşlarımız teatra çox da həvəs etməyib, fikir edirdilər ki, o komediya ki oynanır, ancaq gülüş üçündür. Bu fikirdə olanlar çox səhv edirlər. Çünki komediya zadəganlığın ayinəsidir. Bu teatrda öz qüsurlarımızı görüb, əlbəttə çalışırıq ki, özümüzü yaxşı adamlara oxşadaq və pis adamlardan uzaq olaq. Teatr böyüklər üçün bir məktəbdir. Necə ki, uşaqlar məktəbdə gözəl şeylər əxz edirlər, elə də bizlər teatrdan gözəl şeylər əxz edirik.[259]

İnsan və onun yaradıcı zəhməti, mənəvi qüdrəti Nərimanovun əsərlərində həmişə yüksək tutulur. Şəxsiyyət azadlığı, insani keyfiyyət və şərəf ucalığı onun əsərlərində də, şəxsi həyatında da böyük ideal və zəruri tələb olmuşdur.

Ədib, görkəmli realist N.Nərimanovun zəngin irsində ədəbi-tənqidi məqalələri, publisist əsərləri də mühüm yer tutur. O, usta bir dramaturq, mahir bir nasir olduğu kimi, alovlu bir publisist idi. Mədəniyyət, maarif, tərbiyə, sənət, ədəbiyyat, dil, əlifba, iqtisadiyyat və siyasət məsələlərinə aid onun bir sıra maraqlı əsər və fikirləri var ki, onlar vaxtı ilə mühüm rol oynamış, bəziləri indi də öz əhəmiyyətini itirməmişdir.

Azərbaycanın bir çox görkəmli yazıçı və mütəfəkkirləri kimi Nərimanov da ədəbiyyat və incəsənətin böyük ictimai təsir vasitəsi olduğunu dönə-dönə qeyd etmiş və göstərmişdir ki, kütlələrin siyasi şüurunun tərbiyəsində sənətin böyük əhəmiyyəti vardır.

XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan ədəbiyyatında Avropa ictimai fikrinin, Maarifçilik məfkurəsinin, realist, inqilabi satiranın təmsilçilçisi və Cənubi Azərbaycanın

[259] Əhmədov Teymur. Nəriman Nərimanov. Bakı: Yazıçı, 1982, səh.201

ictimai fikrinin inkişafında mühüm rol oynamış şair Mirzə Əli Möcüzün (1873-1934) xidmətləri böyükdür.

M.Möcüz Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində («Xalqı bidar eyləmək», «Yatan xalqı ayıltmaq», «Nəqqaş», «Dedilər», «Mən neyləyim» və s. şeirləri) bir çox cəhətdən orijinal bir sənətkar idi. Şair Arazın o tayındakı azərbaycanlıların, Vəhmənyar və Mahmud Şəbüstəri kimi mütəfəkkirlər, Səttərxan və Xiyabani kimi qəhrəmanlar yetirən, öz milli azadlıq hərəkatı ilə dünya şöhrəti qazanan bir xalqın nəcib ənənələrindən, inqilabi-mədəni hərəkatından qida alıb bu səviyyəyə çata bilmişdir.

Əsas etibarilə realist satirik maarifçi olan Möcüzün yaradıcılıq pafosu ifşaçılıqdır. Xalqın qanını soranları rüsvay etməklə, feodal quruluşunu, feodal münasibətlərini və əxlaqını qırmanclamaqla xalqın azadlıq mübarizəsinə xidmət etmək şair üçün əsas yaradıcılıq qayəsi olmuşdur:

«Ayıl, Möcüza, səslə qardaşları,
Kənar eylə qəmdən vətəndaşları».[260]

M.Möcüzün əsərlərinin demokratik, maarifçi, tərəqqipərvər mahiyyəti onun bütün şeirlərində aydın nəzərə çarpır. Maarifçi şairin bədii yaradıcılıqda satiraya böyük əhəmiyyət verməsi, hər şeydən əvvəl onun demokratik görüşlərilə, köhnə cəmiyyətə tənqidi münasibətilə əlaqədar idi. O, təkcə ədəbiyyatın deyil, təsviri incəsənətin də cəmiyyətdəki əskiklikləri göstərməsini yüksək qiymətləndirirdi. Rəsm əsərini bir aynaya bənzədən şair «Nəqqaş» şeirində deyirdi:

«Şəkil bir aynadır ki, ey ağa,
Görsənir onda hər xətavü xətər».[261]

Möcüzün realist əsərləri xalq həyatını, xalqın istismarçılara və xarici işğalçılara nifrətini, habelə azadlıq arzularını əks etdirir. Maarifçi dünyagörüşünün ən yaxşı cəhətləri ilə Mirzə Əli Möcüz Mollanəsrəddinçilərlə birləşir.

XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəlləri maarifçi realist Azərbaycan ədəbiyyatı sözün həqiqi mənasında milli ədəbiyyat idi. O, özünəməxsus orijinal, müstəqil bir yol ilə inkişaf edirdi. Onun ideya istiqamətini, mövzularını, bədii üslubunu milli

[260] Sahibə Ələsgərova. Mirzə Əli Möcüz Şəbüstəri. Bakı, 2002, səh.125
[261] Sahibə Ələsgərova. Mirzə Əli Möcüz Şəbüstəri. Bakı, 2002, səh.131

Azərbaycan zəmanəsi müəyyənləşdirirdi. Yaradıcılığında həm maarifçilik, realizm, həm də romantizm xüsusiyyətləri olan A.Səhhət, A.Şaiq və başqaları da bir çox cəhətdən maarifpərvər yazıçılara yaxın idilər. A.Səhhətin «Əhmədin qeyrəti» və Şaiqin «Məktub yetişmədi» kimi qiymətli realist əsərlər yazmaqla fəhlə mövzusu üzərində işləyən müəlliflərə qoşulmasına baxmayaraq, hər iki sənətkarın realizmində maarifçi yazıçılara xas olan məhdudluq da var idi. Dini dünyagörüşünün tərəfdarları olan Axund Əbuturab, Ə.Hüseynzadə və Ə.Ağaoğlu Avropa ictimai fikrini, maarifçiliyi dini baxımdan qəbul edir və ilahiyyat elmlərinə üstünlük verirdilərsə, H.Zərdabi, C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir, Ö.Faiq kimi tərəqqipərvər ideoloqlar dünyəvi, təbiət-texnika elmləri, müasir elmləri təbliğ edir, sxolastik elmləri pisləyirdilər.

C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir, N.Nərimanov, F.Köçərli, Ü.Hacıbəyov və başqaları Avropa və XIX əsr Azərbaycan maarifçilərinin işini davam etdirərək, təbiət və cəmiyyətin bir çox mühüm məsələlərini kütlələr üçün anlaşıqlı bir dillə izah edirdilər. Onlar kainatın və Yer kürəsinin quruluşundan, yağış və quraqlıqın səbəblərindən tutmuş feodal cəmiyyətindəki ədalətsizliyə, azadlıq əldə etmək şərtinə qədər bir çox mühüm fəlsəfi, ictimai-siyasi məsələlər haqqında elmi biliklər yayırdılar.

Bəhs etdiyimiz dövrün digər görkəmli maarifçi yazıçısı Mir Möhsün Nəvvab (1833-1919) Azərbaycan ədəbiyyatının və ədəbi-estetik fikrinin yetişdirdiyi görkəmli şəxsiyyətlərdəndir. XX əsr Azərbaycan mədəniyyəti, ədəbiyyatı və elmi Şərq-Qərb mədəniyyəti ənənələrindən, mənbələrindən bəhrələnərək yaranmışdırsa, M.M.Nəvvabın yaradıcılığı isə çox zəngin olan XIX əsr Azərbaycan ədəbi-bədii düşüncəsinin məhsulu kimi meydana çıxmışdır.

Nəvvabın maarifçilik görüşləri əsas etibarilə onun «Kəşfül-həqiqə» («Həqiqətin kəşfi»), «Nurül-ənvar» («Nurlar işığı»), «Nəsihətnamə» əsərlərində və bir çox şeirlərində öz əksini tapmışdır. Sənətkarın maarifçi dünyagörüşünün formalaşmasında aparıcı Qərb fikri ilə bərabər, Şərq -İslam mədəniyyəti də mühüm rol oynamışdır. Ədibin yaradıcılığında İslam etikasının və ümumilikdə İslam dünyagörüşünün ciddi təsiri hiss olunur. Dini-ruhani təhsil almış, mühafizəkar ruhlu mühitdə püxtələş-

miş Nəvvabın yaradıcılığında güclü maarifçilik meylləri ilə yanaşı, sağlam əsaslı dini məqamların görünməsi heç də təəccüblü deyildir. O, bir çox əsərlərində müqəddəs «Quran»da səslənən fikirlərə müraciət edir. «Quran» surələri və Peyğəmbər ə.s. hədislərindən müxtəlif iqtibaslar gətirir. Konkret olaraq ədibin farsca yazdığı «Nurül-ənvar», «Kəşfül-həqiqə» əsərlərində göstərilən mənbələrdən kifayət qədər iqtibaslarla çox qarşılaşırıq. Nəvvabın digər əsərlərinin ruhuna da islami dəyərlər sisteminin güclü təsir göstərmiş olması açıq-aydın hiss olunur.

Bunlarla bərabar bərabər, Azərbaycan ədəbiyyatı beynəlmiləlçi ədəbiyyat idi; milli məhdudluq ona yad idi. XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan maarifçi-realist yazıçıları dünya ədəbiyyatının nailiyyətləri ilə tanış olan, rus, Şərq və Qərb klassiklərini sevən, öyrənən yazıçılar idilər. Onların başqa xalqların ədəbiyyatı ilə çoxcəhətli qarşılıqlı əlaqəsi var idi.

Dünya ədəbiyyatı ilə əlaqə mütərəqqi ədəbiyyatın milli keyfiyyətlərinə nəinki xələl gətirmir, əksinə, doğma Azərbaycan həyatının, xalqın milli xarakterinin, özünəməxsus dərdlərinin, problemlərinin ədəbiyyatda daha dolğun inikasına kömək edirdi. Mollanəsrəddinçilər realizm, xəlqilik uğrunda mübarizədə klassik Azərbaycan, Şərq, rus və Qərbi Avropa ədəbiyyatı ənənələrindən bacarıqla istifadə edirdilər.

Azərbaycan və Yaxın Şərq ədəbi-ictimai fikrinin və Maarifçilik məfkurəsinin ən gözəl, qabaqcıl ənənələri əsasında yetişən M.F.Axundov yalnız Azərbaycanda deyil, bir çox Yaxın Şərq ölkələrində də yeni maarifçi realist mədəniyyətin, teatrın, nəsrin, estetik-fəlsəfi fikrin yaranmasında və inkişafında böyük rol oynamışdır.

M.F.Axundovun güclü təsiri ilə əlaqədar bu illərdə Türkiyə və İran ədəbiyyatından maarifçi realizm yaranmağa başladı. Bu sahədə yeni mütərəqqi qüvvələr yetişdi, ədəbiyyatda mövzu və məzmun sadəliyə və xəlqiliyə doğru inkişaf etdi, yeni üslub, forma və növlər yarandı. Ədəbiyyat əsrin tələbləri ilə ayaqlaşaraq müasirləşdi.

Türkiyədə Namiq Kamal (1840-1888), İbrahim Sinasi (1826-1871) və Əhməd Midhət Əfəndi (1854-1913) kimi maarifçi yazıçılar ordusu inkişaf etməyə başladı. Dövlət və feodal islahatlarına qarşı yönəldilmiş «Əli bəyin sərgüzəştləri» (1870), «Cəzmi» (1880), ilk dram olan «Vətən və ya sürgün» (1873), «Bədbəxt uşaq» (1873), «Akif bəy» (1874), Gülnihal» (1875) və «Xarəzm şahı Cəlaləddin» (1885) əsərləri ilə Namiq Kamal sanki bu Avropa ictimai fikrini türk xalqının ideya prizmasından kecirərək xalqın məfkurəsinə tətbiq etmək istəyirdi.

Maarifçilik ənənələrini üstün tutan digər türk ədibi İbrahim Şinasi də öz qabaqcıl ideyalarını 1860-cı ildən İstanbulda çap etdirdiyi və digər türk yazıçılarının tribunasına çevrilmiş «Tərcümani-əhval» və «Təsviri əfkar» qəzetlərində açıqlanır və türk ədəbiyyatında ilk dramaturji komediyası olan «Şairin evlənməsi» (1860) əsərində bu ideyaların vacibliyini vurğulayırdı.

Türkiyədə teatrın inkişafı üçün çalışan və teatr üçün 50-dən çox pyesin müəllifi olan Əhməd Midhəd Əfəndi də qabaqcıl Avropa ictimai fikri olan Maarifçilik ənənələrini dəstəkləyir və bu məfkurə anlayışını özünün ən məşhur «Qovulma», «Tərcumani-həqiqət», «Dağarcıq» və «Qırx anbar» əsərlərində açıqlayaraq, ictimaiyyətə çatdırırdı. Dissertasiyanın ikinci fəsildə də qeyd etdiyimiz kimi, onun əsərləri ictimai fikri düzgün istiqamətləndirməsi baxımından dünyanın bir sıra ölkələrində, hətta Rusiyada da geniş yayılmışdır.

XIX əsrin 60-cı illərindən başlayaraq İran Azərbaycanında (Cənubi Azərbaycanda) və İranda Mirzə Ağa Təbrizi, Mirzə Məhəmmədcəfər Qaracadaği, Cəlaləddin Mirzə, Mirzə Yusif xan Müstəşarüddövlə, Əli xan, Fərhad Mirzə, Mirzə Melkum xan, Əbdürrəhman Talıbov, Zeynalabdin Marağayi, Mirzə Ağaxan Kirmani və başqalarının simasında mütərəqqi demokratik İran ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri yetişdi ki, bunlar da Axundovun Cənubi Azərbaycan və İrandakı davamçıları idilər. Böyük yazıçı və mütəfəkkirin irsindən ilham alan bu qabaqcıl ziyalıların bir qismi (Mirzə Ağa Təbrizi, Zeynalabdin Marağayi) ədəbiyyat, digər bir qismi (Mirzə Melkum xan, Mirzə Yusif xan, Mirzə Ağaxan Kirmani) isə fəlsəfə sahəsində onun ənənələrini alovlu bir ehtiramla davam etdirdilər.

Qüdrətli qələmə sahibi olan realist sənətkar M.F.Axundov komediyaları, «Aldanmış kəvakib» povesti, elmi və fəlsəfi şərhləri, nəhayət, teologiyanı sarsıdan «Kəmalüddövlə mək-

tubları» kimi monumental əsəri ilə Azərbaycanda və Yaxın Şərqdə özünə böyük şöhrət və nüfuz qazandı.

XIX əsrin ikinci yarısında İranda şahlıq hökumətinin dözülməz ağır rejimi, dövlət idarələrində özbaşınalıq və hərc-mərcliyin hökm sürməsi, məmurların rüşvətxorluğu, qab aqcıl ziyalılar arasında narazılıq əhval-ruhiyyəsinin gündən-günə artması, etiraz səslərinin ucalması və s. M.F.Axundovun əsərlərinin bu bölgədə yayılması üçün şərait yaratdı. Onun «Təmsilat» və «Kəmalüddövlə məktubları» əsərlərinin İranda yayılması mütərəqqi İran ədəbiyyatının yaranmasına və inkişafına təsir göstərdi və onun gələcək inkişafı üçün yol açdı.

Cənubi Azərbaycan və İran ədəbiyyatında əsas yeri mərsiyə ədəbiyyatı tuturdu. Burada mərsiyəçiliklə yanaşı, təriqət ədəbiyyatı da yayılmaqda idi. Cənubi Azərbaycanda və İranda yayılan təriqət şeiri nümayəndələrinin bir qismi ilahiyyəti müstəqil, qüdrətli bir varlıq kimi qəbul edən «Vəhdəti-vücud», digər bir qismi «Mövləvi», üçüncü qismi isə daha mürtəce olan «Əlial-lahi» təriqətinə əsaslanırdı.

Cəmiyyətdə mütərəqqi meyllərin güclənməsi və ədəbiyyatda maarifçi realizmin coşğun inkişafı dini mərasimlərin və təriqətlərin get-gedə zəifləyib aradan çıxmasına yardım göstərirdi. Klassik yazıçılar mərsiyə və təriqət ədəbiyyatını mürtəce bir ədəbiyyat kimi tənqid edirdilər.

Azərbaycan ədəbiyyatında maarifçi realizmin inkişafı Cənubi Azərbaycan və İran ədəbiyyatına müsbət təsir göstərməsi nəticəsində oradakı yazıçıların bir qismi ictimai məsələlərlə maraqlanmağa, feodalizmdən uzaqlaşıb realist ədəbiyyata meyl etməyə, cəmiyyətdəki nöqsanlara qarşı satiralar yazmağa başlamışdı. Bunların içərisində Cənubi Azərbaycan və İranda çox yayılmış «Sələbiyyə» («Tülkünamə») əsərinin müəllifi Xalxali (?-?) əhəmiyyətli yer tutur.

Əsərin mövzusu və süjeti tülkü haqqında olan nağıl və təmsillərdən götürülmüşdür. Digər yazılan «Tülkünamə»lərdən fərqli olaraq bu əsərdə tülkü digərlərinə hiyləgər olsa da, öz valideynlərinə, övladlarına və dost-tanışına vəfalı bir obraz kimi verilmişdir. Xalxalinin əsərində tülkü əhavalatı az yer tutur; burada əsas məsələ müəllifin verdiyi nəsihətdir.

«Sələbiyyə» Xalxalinin məişət haqqında orijinal fikirlərini, həyata tənqidi münasibətini ifadə etməkdədir. Əsər xalqın

həyat və məişəti ilə bağlıdır və ikiarvadlılıq, qadının ər evində «möhnət» çəkməsi, üzərlik yandırmaq, Şərq qonaqpərvərliyi, «yaşıl atlas», «qara gələmqaş» gözəllər və yerli koloriti əks etdirən başqa motivlər, məcazlar «Sələbiyyə»nin orijinallığını daha da artırır.

Cənubi Azərbaycan və İran ədəbiyyatına Avropa Maarifçiliyinin təsirini tədqiq edən zaman hələ indiyə qədər keçmiş post-sovet məkanında və Azərbaycanda tədqiq olunmamış və bu dövrdə ümumiyyətlə, Avropada və Şərqdə ilk qadın maarifçi olan Ələmtac Qayəm Akaminin (1883-1947, ləqəbi Jalə) nəzm yaradıcılığını nəzərdən qaçırmaq olmaz. Əsasən, ömrünün birinci yarısında yazdığı şeirlərində o, Qərb maarifçi fikrinə əsaslanaraq, sırf Maarifcilik ənənələri baxımından zülmə məruz qalan İran qadınının azadlıq problemlərinə toxunmuşdur. İran poeziyasında ilk dəfə olaraq Jalə qadınların cəmiyyətin və ailənin tam hüquqlu üzvü olması barədə problem qaldırmışdır.

Böyük Maarifçi əhəmiyyətə malik şeirlərində Jalə çadranın, qadın hüquqsuzluğunun, qəfəsə dönmüş evin, doqquz yaşlı qızların yaşlı kişilərə ərə verilməsinin fəsadlarını mahir bir yazıçı-filosof və maarifci kimi açıqlayaraq bu problemdən çıxış yolunu sosial birlik uğrunda mübarizədə və birləşməkdə görürdü.

Ümumiyyətlə, Jalə və Xalxali yaradıcılığı Cənubi Azərbaycanda və İranda maarifçi satiranın, adları yuxarıda çəkilən maarifçi ədiblərin yaradıcılığı isə bu regionda Avropa ictimai fikri və Maarifçilik məfkurəsinin yayılmasında çox mühüm bir hadisə idi.

§2. Təsviri incəsənət və arxitekturada Maarifçilik

XVIII əsr təsviri sənətində və arxitekturasında öz inkişafı və ya hökmranlığı ilə hər hansı bir zaman kəsiyini müəyyən edən tam bir üslub və yaxud özü-özlüyündə dəyişən üslubların ardıcıllığı müşahidə olunmur. XVIII əsrin filosof və nəzəriyyəçiləri bu barədə dəfələrlə yüksək məntiqi və müxtəlif normativ estetik doktrinalar irəli sürmüşlər. Ancaq real bədii praktikada haqqında danışdığımız «ağıl əsri» də incəsənət tarixinin digər məntiqi dövrləri kimi qəliz çaxnaşma və bədii axınların toqquşması nəticəsində bu qarşıdurmalara məruz qalmışdır.

Avropa və Amerika xalqlarının XVIII əsr ərzində bədii həyatının inkişaf prosesində müəyyən bədii mövqelərlə daim müşayiət olunan dörd mərhələ göstərmək olar. Bu təqiblər bir mərhələdən digərinə keçildikcə dəyişirdilər: bəzən radikal və köklü dəyişikliklər (bu zaman bədii quruluş da dəyişirdi), bəzən isə müxtəlif bədii sistemlərin məna, tutum və mahiyyət dəyişiklikləri baş verirdi. Bu dəyişikliklər Avropada müntəzəm surətdə 1700-ci il Böyük fransız inqilabına qədər davam etdi. Ancaq bu istiqamətləri öyrənərkən, onların dinamikasını təyin edib daxili və xarici çalarlarının müxtəlifliyini araşdırarkən başa düşmək olar ki, məhz XVIII əsr insanlığa nə verib və bu əsrin incəsənətinin əsas, həlledici əlamətləri XVII və XIX əsr ilə müqayisədə nədən ibarətdir.

Henrix Vyölfinin tələbələri öz elmi əsərlərində (XX əsrin 50-ci illərinə qədər) üslubları daimi normativ təsnifatda vermələri ilə yanaşı XVIII əsr incəsənətinin əsas xüsusiyyətlərini də qeyri-adi aydınlıq və sadəliklə təyin edirdilər. XVIII əsr alman arxitekturası və alman dekorativ rəssamlığı və tətbiqi incəsənətində hakimlik edən bər-bəzəkli üslub artıq çoxdan «rokoko üslubu» adını almış və məhz bu üslubun bütün xarici əlamətləri vacib sayılırdı. Bu hökmranlıq tək Almaniya üçün deyil, XVIII əsrin hər bir inkişaf etmiş dövləti və zamanı üçün əsas idi (Fransa, İngiltərə, İspaniya, İtaliya, Rusiya, ABŞ və s.).

Bizə elə gəlir ki, «rokoko» üslubu da XVIII əsr ədəbiyyatını öyrənən ənənəvi ədəbiyyatdakı «klassisizm» anlayışının taleyini yaşadı. Çünki orada da uzun müddət ədəbiyyatda baş verən dəyişikliklər tamlıqla «klassisizmə» uyğun deyildi və bunlar hakim istiqamətin «variasiyaları» adlandırılır və ya ondan ayrılan qollara bənzədilərək, yaxşı halda hələ XIX əsrdə gələcək və

hələ öz təkmilləşmiş formasını almamış «predromantizm» və ya «predrealizm» kimi qələmə verilirdi ki, bu da Bekfordun Valter Skottdan, Fonfizinin Ostrovskidən və Şoderlo de Loklonun Balzakdan uzaq olduğunu vurğulayırdı. Bir faktı da nəzərə catdırmaq istərdik ki, ədəbiyyatşünaslıq elmini bu monumental dözümlü, üslub kateqoriyalarının ideal normativ sistemi zənginləşdirdimi?! Əsla yox! Sənətşünaslıq elmini də bu çıxılmaz vəziyyətlərə salaraq incəsənətin keçmiş real tarixinin real faktları ilə qəti qarşıdurma mövqeyində saxladı.

Bütün bu faktlar sübut edir ki, XVIII əsr fransız tətbiqi incəsənətini (o cümlədən ingilis, rus, ispan və amerikan) irəli aparan, onun inkişaf etməsində əsas rolu nə «rokoko» üslubu, nə də klassisizm deyil, XVII və XIX əsrlər realizmindən fərqli, tam əsasla XVIII əsrin realizmi adlandırılan Maarifçi realizmi oynadı. Məhz bu realist istiqamətə XVIII əsrdə tam olmasa da, onun bir çox böyük rəssam, heykəltəraş və qrafika ustaları müraciət edirlər. Bunlara Fransada Vatto, Şarden, Perronno, Fraqonar və Qudonu, İspaniyada gənc Qoyanı, İngiltərədə Xoqart, Reynods, Qeynsboro və Rebyörnü, Rusiyada Rokotov, Leviçski və Şubini, Şimali İtaliyada Qişlandi, Ceruti və Qvardinini, İsveçrədə Roslini və ABŞ-da Dj.S.Koplini və Hilbert Styuartı misal gətirmək olar. Əlbəttə ki, XVIII əsrdə yaradıcılığı yüksək səviyyəli və mürəkkəb olan, realist çərçivəyə və ya hər hansı bir istiqamətə aid olunması mümkün olmayan Tyenolo və gənc, inqilabdan öncəki David kimi məşhur rəssamlar da var idi. Tyenolonun rəsm əsərlərində və fraskalarında heyrətamiz realizm və barokko üslubunun ecazkar vüsəti var idi. Davidin isə inqilaba qədərki əsərlərində («Horatsiaların andı» «Bruta», «Potoçkinin portreti» və «Lavuazyenin həyat yoldaşı ilə portreti»), Vatto, Şardena, Perrono və Fraqonarın yüksək səviyyəli realistik ənənələrinin varisliyi əks olunur. Bir şeyi də qeyd etmək vacibdir ki, XVIII əsr realizminin böyük sənətkarlarının yaradıcılığı birmənalı olaraq hər hansı bir üslub təkrarlanma deyildi. Burada Vatto və Qoya kimi mürəkkəb, müəyyən mənada münaqişəli sənətkarların adını çəkmək yerinə düşərdi.

Antuan Vatto XVIII əsr fransız realistik sənətinin ilk sənətkarı və XVII-XVIII əsrlərin çətin tarixi astanasında Fransanın Maarifçilik dövrü mədəniyyətinin yaranmasını təmin edən və ona şərait yaradan yüksək səviyyəli vətəndaşı olmuşdur. Onun əsərlərindəki əsgər və aktyor səhnələrindəki həyati və psixo-

loji həqiqətlərdən Şardenə, Xoqarta, Perronoya, Qeynsboro və XVIII əsr realizminin digər böyük sənətkarlarına bir çox yollar ucalır və Vattonun romantik utopiyası, onun ali məkanda ali insan arzusu Jan Jak Russonun «təbii insan»ı ilə birbaşa əlaqə yaradır. Ancaq Kattonun sənəti XVIII əsr Fransasında XIV Lyudovik sarayında ona qarşı qoyulan boş sənət nümunələri ilə qarşıdurmada heç də yaxşı qarşılanmadı. XVIII əsri aşaraq ancaq XIX əsrdə özünə layiq davamçıları tərəfindən öyrənilməyə və davam etdirilib yaşadılmağa başladı.

Fransada Şardendən Fraqonara qədər, İngiltərədə isə Xoqartdan Ryöbenə qədər Vattonun davamçıları olan sənətkarların əsərləri hər şeydən öncə ən çox insan intellektinə, şüurlu və aydın ruhi həyata, sinfindən və nəcabətindən asılı olmayaraq insan şəxsiyyətinin zənginliyinin təsdiqinə həsr olunmuşdur. Nə XVII, nə də XIX əsrdə hələ bu qədər saysız aydın, sakit, harmonik insan obrazları, kral və tanrı qarşısında hər hansı bir pietetdən azad, qeyri-şərtsiz şüura və real insan təbiətinin zənginliyinə inam olmamışdır. XVIII əsr bu baxımdan haradasa intibah dövrünü təkrarlayırdı: ancaq bunu onun daha gec və tragik – Mikelandjelo və Şekspir dövrünə deyil, onun daha aydın və şəffaf dövrü olan – Pyero Dela Françeski və Covanni Bellini dövrünə aid etmək olar. Əgər Maarifçilik dövrü rəssamlarının insan obrazlarını Rembrandt və Domye insan obrazları ilə müqayisə etsək görərik ki, Maarifçilik dövrü rəssamlarının əsərlərində bu obrazlar hər hansı bir ruhi şübhə və konfliktdən uzaq, daha təmkinli olaraq sakit görünürlər və bu görüntülər öz qəti doğruçuluğu ilə gözəldirlər. Bunlara Levickinin «Didro» və «Nelidova», Qeynsboronun «Bəstəkar Abel» və «Xanım Qrexem», Reynaldsın «Ceyn Xerrinqton» və «Karolina Qovard», Şardenin «Sedyen», Fraqonarın «Mütaliə edən qız», Perronun «M-m de Sorkenvil», Qudonun «Qlyuk» və bir çox başqa əsərləri misal gətirmək olar. Ancaq Vattonun varisliyi XVIII əsrin ən yaxşı rəssamlarının təxəyyülündə heç də hədər yaşamamışdır. Məhz onun sayəsində təsviri incəsənətdə insana inamın və onun ağlı və mənəvi gözəlliyinin vəhdətinə nail olunmuşdur. Çünki bu incəsənət növündə insan keyfiyyətlərinin və dəyərlərinin idealizələşdirilməsinə və real həyat həqiqətlərinin saxtalaşdırılmasına yer yox idi. Amma bir faktı də yaddan çıxarmaq olmaz ki, real həyat həqiqətlərinin ideallaşdırılması ilə XVIII əsrdə əsərləri heç bir mənəvi dəyərə malik olmayan digər nəsil rəssamlar ordusu da məşğul idi. Bu nəsil vertuoz rəssamları Buse, Nate, Drue və Qrezin əsərlərində xoş yalandan, uydurulmuş gözəllikdən və uydurma xeyirxahlıqdan başqa bir şeyə rast gəlinmir.

Maarifçilik dövrünün sənət nümunələri isə «rokoko» janrını sıxışdıraraq artıq onun rəsm əsərlərində, heykəltəraşlıqda və qrafika janrında deyil, arxitektura interyerində, tətbiqi incəsənətdə və XVIII əsr sənətkarlarının xırda əl işlərində belə öz əksini tapmasına sövq etdi (karniz və tavanların düzəldilməsinə, kitabların üz qabıqlarının dizaynında, saxsı, billur qabların və zinət əşyalarının bəzədilməsində və s.).

XVIII əsrin arxitektura klassisizmi «rokoko» üslubunun rəqibi, antaqonistindən çox əsrin təbii, «normal» arxitektur dili olmaqla öz əhəmiyyətinə görə Maarifçilik dövrünün realist baxışlarına bərabər idi, çünki interyerlərin ləğv olunmasını özündə əks etdirən qısamüddətli üslub klassizmin doğurduğu böyük arxitektura ideyaları ilə müqayisə olunmazdır. Artıq XVIII əsrin əvvəllərində Rober de Kottanın işlərində keçən əsrin böyük və güclü inkişafından məhrum olan klassisizm sərt və sadə, aydın və ağıllı məntiqlə dolu elə bir forma aldı ki, orada əsrin ən çox inkişaf etmiş və qabaqcıl ideyaları özünə yer tapa bilərdi. Böyük Fransız İnqilabının astanasında arxitektura klassisizmi Fransada Jak Anja Qabrid, Suffelo və Ledu, Rusiya, İngiltərə və ABŞ-ın bir çox məşhur arxitektorlarının əsərlərində özünün yüksək çiçəklənmə dövrünü yaşadı.

Ümumiyyətlə, Fransa istisna olmaqla Maarifçilik klassisizmi heç bir ölkədə təsviri incəsənətdə və heykəltəraşlıqda Maarifçilik dövründə olduğu kimi uğurlar əldə etməmişdir. Çünki digər Avropa ölkələrində yaşayan rəssamlar portret rəsmlərindən çox mifoloji və bibliya süjetləri ilə bağlı natryümort, janr və mənzərə təsviri sənəti ilə məşğul idilər ki, bu da çoxluq təşkil edirdi. Bu sənətkarların əsərlərində qəhrəmanlıq obrazları, ictimai-siyasi və real, hətta tarixi obrazlar belə yox dərəcəsində idi. Ancaq Vatto, Fraqonar, Reynolds, Qeynsboro və s. təsviri sənət və yaradıcılığındakı Maarifçilik çalarları və obrazları ona baxan hər bir tamaşaçını düşünməyə vadar edir və onu «təbiiliyə» sövq edirdi. Maarifçi realizmi psixoloji portretin geniş miqyasda inkişafını təmin edərək onu parlaq sosial rənglərə boyamaqla natryümortlara qeyri-adi dərin çalarlar aşılayıb, təsviri janr sənətinə poetik, hətta satirik məzmun verərək bir sıra harmonik yetkin və eyni zamanda tam real həyat təsvirlərini yarat-

dı. Öz ictimai ideyalarını daha çılğın surətdə ifadə etmək istəyən Maarifçilik dövrü incəsənət xadimləri səhnəyə qəhrəmanlıq cəhətdən artıq çox tanınmış Qədim Yunan və Qədim Roma qəhrəmanlarını gətirirdilər. Böyük fransız inqilabı başlayanda isə fransız təsviri və heykəltəraşlıq sənətində artıq ədəbi və uydurulmuş deyil, real tarixi və qəhrəman simvolları hakimcəsinə müdaxilə etdilər və bununla da XVIII əsrin maarifçi realizmindən fərqli olan XIX əsr realizmi başladı. Artıq antik qəhrəmanlar öz yerlərini tanınmış sənət əsərləri olan «Top oyunu üçün olan zalda andiçmələr», «Ölüm ayağında olan Marat» və ya «Barın ölümü»nun qəhrəmanlarına verdilər. Bir fakt da çox maraqlıdır ki, haqqında danışdığımız hər iki radikal və irəliləyiş dolu istiqamətin səbəbkarı XVIII əsrin məşhur şəxsiyyəti və rəssamı, incəsənətdə Maarifçilik ideyalarının atası sayılan Daviddir. O, inqilab üçün lazım olanda yüksək qəhrəmanlıqla zənğin maarifçi klassisizmini inkişaf etdirmiş, daha sonra isə inqilab illərində, xüsusən də Yakobin diktaturası illərində bu klassisizmin özündə çox miqdarda şərt və bir sıra poetik inqilabi ideyalar daşıyan realist təsviri sənəti ilə əvəz etmişdir. Bu dəyişkənlik şübhəsiz ki, incəsənətin digər növlərinə də öz təsirini göstərməyə bilməzdi.

Beləliklə də, son inqilaba qədərki illərdə klassisizmin parlayışı çox qısa və müxtəlif mənalı olmuşdur: o, Maarifçilik ideyaları ilə qırılmaz surətdə bağlı olmuş, bu ideyalar tərəfindən meydana gələrək XVIII əsr bədii mədəniyyətinin inkişafını layiqli surətdə başa vurmuşdur.

Bir faktı da qeyd etmək düzgün olardı ki, Davidin yeni təsviri sənətdəki ilk uğurları, onun yeni tarixi mövzulara müraciəti XVIII əsr Amerika inqilabının şahidi olmuş amerikan rəssamlarının təcrübəsi idi. Amerikan rəssamı Con Tramball Daviddən daha kiçik miqyaslı və az savadlı rəssam olsa da, o, müstəqillik uğrunda gedən mübarizəyə həsr etdiyi əsərlərində XVIII əsr Amerika realizminə əsaslanmış, öz kompozisiyalarını və fikrini köhnə dəbli akademik reseptlərlə versə də, bunu Daviddən qabaq edərək köhnə tip realizmin - XVIII əsr realizminin sona yetdiyini göstərmişdir.

Bu zaman bizim qarşımıza belə bir sual çıxır: Maarifçilik realizmi öz şəxsi qanunları ilə inkişaf edən və tam bitkin bir bədiiliyi ifadə edən yetkinliyə çatmışdımı, yoxsa ona hər hansı bir qeyri-sabit, keçid dövrünün məhsulu və ya Rembrandt, Velaskesa və Vermeerin yaradıcılığını kiçildən epiqon bir fakt kimi baxmaq lazımdır? Biz belə düşünürik ki, bu suala tam dəqiqliklə belə cavab vermək lazımdır ki, XVIII əsr Maarifçi realizmi tam yetkin və öz şəxsi qanunları ilə inkişaf edib özü-özünü tamamlayan bədii yaranışdır. Çünki incəsənət tarixində bu qədər tamamlanmış, vahid və təkrarolunmaz ilkin bədii yaranışlar çox az olmuşdur. Ancaq bu yaranış isə o birilərindən fərqli olaraq çox məzmunlu və böyük əhəmiyyətə malik idi.

Dissertasiyanın ikinci fəslində də qeyd etdiyimiz kimi, bütün Uzaq Şərq mədəniyyəti üçün poeziya ilə rəssamlığın sıx əlaqəsi səciyyəvidir. Bu XV əsrdən etibarən Çində, Koreyada və Yaponiyada şeirlə rəsmin bir yaradıcılıq nümunəsində birləşməsinə səbəb olmuşdur. Bu, XVII əsrin əvvəllərində yaranaraq müvafiq əsərləri səhnələşdirərək tamaşaya qoyan və xalq arasında çox sevilən Kabuki teatrı idi. Avropanı gəzərək onun mədəniyyətinə dərindən bələd olan XIX əsr Yapon qravyura rəssamları U.Xirosiqe və K.Xokusaya xalqın yeganə əyləncə və informasiya mənbəyi olan Kabuki teatrının dekorasiya və qravyuralarını müasirləşdirərək onu dini təsirlərdən və çalarlardan azad edərək bu teatr növünü səhnəyə qoyulan və yeni Avropa ictimai fikrini təbliğ edən tamaşalara uyğun düzəltməyə başladılar. Bu irəliləyiş daha sonra Çində və Koreyada da onların həmkarları tərəfindən öz əksini tapmağa başladı. Bir fakt da danılmazdır ki, XX əsrin birinci onilliyinə qədər burada rəssamlıq, rəsm əsərləri və tablolar çox az və tək-tək rəssamlar tərəfindən çəkilmiş və dini mövzulara həsr olunmuşdur. Əsas etibarı ilə burada qravyura sənəti inkişaf etmişdir ki, o da Uzaq Şərq ölkələrinin qədim ənənələrindən kənara çıxa bilməmişdir.

Çin, Yaponiya və Koreyada arxitektura hələ XVI-XVII əsrlərdə dini təsirin əsarətindən qurtararaq yeniliyə doğru inkişaf etməyə başlamışdı. Bu zamanlar ənənəvi mədəni təhlillər aparıcı təsirini itirərək öz yerini arxitekturada aparıcı mövqe tutan sarayların, qalaların və Uzaq Şərq ölkələri üçün ənənəvi çay mərasimləri pavilyonlarının inşasına vermişdir. Avropa çalarları ilə zəngin arxitektura elementləri isə burada məhz XIX əsrin ortalarından yaranmağa başladı və burada arxitektura abidəsinin ayrılmaz hissəsi olan «bağlar silsiləsi» isə Avropadakının əksinə olaraq hələ də öz ənənəviliyini qoruyub saxlayırdı. Bu da faktdır ki, XVIII əsr Avropa bağları də bir neçə əsr qabaq yapon bağlarının prototipi olan Çin bağlarının böyük təsirinə mə-

ruz qalırdılar. Müasir və məşhur yapon arxitektoru Tayqa deyir: «Bu dövrdə Uzaq Şərq ölkələrində hər bir şey yeni Avropa ictimai fikrinin, maarifçi elementlərin təsiri altında dəyişir və öz milliliyini qoruyaraq inkişaf edirdi».[262]

Uzaq Şərq ölkələrində Avropadan mənimsənilmiş Maarifçilik ənənələri az da olsa incəsənətin bir sıra növlərində: geyim tərzində, gündəlik istifadə olunan əşyaların dekorativ bəzədilməsində, vazaların, bürünc, lak, büllur, bambuk və keramikadan düzəldilmiş çay üçün fincan və qabların dizaynında istifadə olunurdu.

Uzaq Şərq xalqlarının dini-mədəni ənənələri onların yeni, kapitalist sosial-siyasi və sosial psixoloji strukturunun optimal formalarının yaranmasında da özünü büruzə verir.

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində isə XVII-XIX əsrlərdə təsviri incəsənətdə onların ənənəvi istiqamətləri ilə yanaşı Avropadan götürülmüş kətan üzərində yağlı boya ilə rəsm çəkmə və onunla birgə mənimsənilmiş incəsənətdə Maarifçilik ənənələri daim inkişaf etdirilirdi. Əsasən Riza Abbasi məktəbinin davamçıları naməlum Hind və İran rəssamları tərəfindən yaradılmış ondan yuxarı; şahlara, qadınlara və iki hərbi mövzuya həsr olunmuş rəsm əsəri Sankt-Peterburq şəhərindəki Ermitaj muzeyinin XIX əsr Şərq rəssamları zalında indi də nümayiş olunmaqdadır.

Digər Orta və Yaxın Şərq ölkələri ilə müqayisədə Azərbaycanda iqtisadi və mədəni həyatdakı inkişafla əlaqədar olaraq, incəsənət sahəsində daha çox irəliləyiş nəzəri cəlb edirdi. Realist incəsənətin ayrı-ayrı sahələrində Avropa və rus təsirinin nəticəsi kimi yeni gənc qüvvələr, istedadlı rəssamlar, bəzək ustaları, memarlar və musiqişünaslar yetişirdi.

Qədim Azərbaycan torpağı olan İrəvanda Mirzə Qədim İrəvani (1825-1879), Qarabağda Mir Möhsün Nəvvab (1833-1918), Xurşid Banu Natəvan (1830-1897) və Əzim Əzimzadə (1880-1943) bu dövrün görkəmli, maarifci- realist rəssamları idilər. Avropa rəssamlarından mənimsənilmiş Maarifçilik ənənələri, şəxsi müşahidəçilik, həyatilik, konkretlik bu rəssamların yaradıcılığının əsas müsbət xüsusiyyətlərini təşkil edirdi. Onların əsas canlı hədəfləri Avropa incəsənət xadimləri kimi canlı insan və yaradıcı təbiət idi.

---

[262] Гришвлевн Л.Л. Формирование японской национальной культуры. Москва, 1986, стр.30

Yüzdən çox rəsm əsərinin müəllifi Mirzə Qədim İrəvaninin əsərlərinin milli zəmində baş verən hadisələr səbəbindən ancaq az bir qismi bizə gəlib çatmışdır. İrəvan xan sarayının güzgülü salonunun yenidən bərpası zamanı bu salon üçün Avropa üsulu ilə kətan üzərində çəkilən portretlər, Azərbaycan Dövlət İncəsənət muzeyində saxlanılan 22 əsər («Dərviş», «Molla», «Rəqqasə», «Gənc qadının portreti», «Pəhləvan», «Vəliəhd A.Aleksandroviç və knyaginya Mariya Fyodorovna» və s.) onun zəngin maarifçi çalarlarla dolu irsindən qalan qiymətli nümunələrdir. Bu əsərlər Mirzə Qədim İrəvanini indi də öz dövrünün istedadlı bir incəsənət ustası kimi tanıtmaqdadır.

Mirzə Qədim İrəvanidən sonra XIX əsrin ikinci görkəmli rəssamı Mir Möhsün Nəvvab Qarabağda təşkil olunmuş «Məclisi xamuşan» şer məclisinin başçısı, yüzə qədər Qarabağ şairləri haqqında məlumat verən «Təzkireyi-Nəvvab», klassik musiqidən bəhs edən «Vizuhul-ərqam» kimi əsərlərin müəllifidir. Dini görüşlərinə baxmayaraq öz müasirlərindən və həmfikirlərindən fərqli olaraq Nəvvab təsviri incəsənət sahəsində əsasən öz əsərlərində Maarifçi və realist çalarlara üstünlük verən Avropa və rus rəssamlarının yolunu davam etdirmişdir. O, gözəl, zərif şəkillər və portretlər çəkən miniatürçü rəssam olmaqla bərabər, həm də gözəl bir xəttat idi. «Teymurləngin portreti», sulu boyaqla çəkilmiş «Çiçəklər» və «Quşlar» kimi əsərlərində, Mirzə Qədim İrəvanidə olduğu kimi dərin bir qətilik və müşahidəçilik hiss olunur.

Nəvvabın əsərlərində Avropa rəssamlıq məktəbundən mənimsənilmiş kölgəli təsvir və qabarıqlıq prinsipinə riayət edilmiş və bu əsərlər çox davamlı yağlı boyalarla işlənmişdir. Vaxtilə Şuşada yaşadığı və məlum səbəblər üzündən mənfur erməni faşistləri tərəfindən dağıdılmış yaşadığı evin və dərs dediyi məktəbin divarlarına çəkdiyi rəsm əsərləri və naxışlar son günlərə qədər öz gözəlliyini və təravətini qoruyub saxlamışdır. M.M.Nəvvabın rəsm əsərləri içərisində «Şahnamə» qəhrəmanlarının və islam dini rəhbərlərinin də şəkilləri var.

Qabaqcıl Avropa və rus ictimai fikrinin, Maarifçilik məfkurəsinin ənənələrini öz rəsm yaradıcılığında yaşadan Azərbaycan rəssamları arasında şeir yaradıcılığı ilə yanaşı incəsənət sahəsində də həvəslə çalışan Xurşid Banu Nətavanın da adını çəkmək yerinə düşərdi. Onun rəsm əsərləri indi Azərbaycan Res-

publik[illegible] yazmalar İnstitutunun fondunda saxlanılan (inv. № [illegible]) albomda toplanmışdır. Bu rəsmlər İslə, qəranfil, qovaq ağaclarının, Şuşa mənzərələrinin və Şamxal sarayının şəkillərindən ibarətdir. Dövrünün uydurulmuş xəyali [illegible]ret və şəkillərindən fərqli olaraq, bunlar canlı təbiəti və [illegible]ret əşyanı əks etdirən realist rəsm əsərləridir.

Məşhur xalq rəssamı Özim Özimzadə Azərbaycan təsviri incəsənət sahəsində ən parlaq sima idi. O, hələ məktəbli ikən Azərbaycan nağıllarına, Puşkinin «Ruslan və Lyudmila», Yerşovun «Qozbel at» əsərlərinə illüstrasiyalar çəkmişdi. Müəllimi və dostu olan rus rəssamı Maslov gənc Özimin yaradıcılığının inkişafında mühüm rol oynamışdır. 1906-07-ci illərdə Özimzadə karikatura sahəsində qızğın fəaliyyət göstərməkdə idi. Onun karikaturası 1906-cı il mayın 19-da «Molla Nəsrəddin»də [illegible] olunmuşdur. Bu zamandan etibarən Özim Özimzadə [illegible] «Molla Nəsrəddin», «Kəlniyyət» və digər jurnallarda Azərbaycan həyatının tipik sahələrini canlandıran və xalq [illegible] fəndən çox sevilən maarifçi-realist əsərlər çap etdirdi. Xüsusilə rəssamı Azərbaycan həyatı ilə yanaşı beynəlxalq həyat, [illegible] ləqiyyətinin hiyləgər siması və dini-idealist mövqeləri da [illegible]rdi. M.Ə.Sabirin «Hophop-nامə» kitabına çəkdiyi [illegible] onun yaradıcılığında çox mühüm yer tutur. Zəngin milli, maarifçi və tarixi kolorit onun rəsm yaradıcılığının [illegible] təşkil edir.

Qərbi Avropa incəsənətinin təsiri altında [illegible] Azərbaycanın milli sənəti olan naqqaşlıq və xəttatlıq Qərbi Azərbaycanda və İranda da inkişaf etməkdə idi. [illegible] Azərbaycandakı rəssamların ənənələrini Naqqaş [illegible] Gülüstan Təbrizi (?-1887), xəttat Mirzə Razı (?-19[illegible]), Mirzə Əli xan [illegible]r kimi görkəmli sənətkarlar davam [illegible]ləri.

Bu dövrdə memarlıq və a[illegible] sahəsində [illegible] canda qədim abidələrin təmiri və [illegible] memarlıq üslublarının sintezi ilə XIX [illegible] baycan messenatlarının və zəngin[illegible] xarici memarlar tərə[illegible] inşası [illegible]nant və zəng[illegible] şəxsiy[illegible] [illegible]ri yaranır. Alt mərtə[illegible] idarə və

[illegible]nının fasad, qüllə damları isə Qərb [illegible] Şərq me-[illegible] heykəltəraşlığının ən son nailiyyətləri ilə [illegible] [illegible]unla yanaşı 1852-ci ildə Şəki Xan sarayının [illegible]ilmiş divarları yerli ustalar [illegible]ndən bərpa [illegible] [illegible]ildə Bakıda İçəri Şəhər qalası divarındakı Şah [illegible] qazası xalq memarı Kərbalayı Məhəmməd Həsən [illegible]ndən [illegible]lib qurarır. Azərbaycan memarlıqı öz inkişafı [illegible] memarçılığına və milli ənənələrə əsaslanırdı.

[illegible]lar XVIII əsr [illegible]lizmini həm ədəbiyyat-[illegible] [illegible]ənətdə «predrealizm» terminini işlədərək açıq-[illegible] Müəllif bu termin [illegible]vundə bu dövrün xadimlərinə [illegible]lan hörmətsizlik və onlara [illegible]nəfeyinə qeyri-düzgün yanaşma-[illegible] Predrealizm terminı altında onlar bu dövr mütəfəkkir-[illegible] [illegible]sənət xadimlərinin yaradıcılığını hələ tam yetkin-[illegible] [illegible]ləv yetişməkdə olan fikirlər kimi qələmə verir. [illegible]ədəbiyyat və incəsənətdə «əsl» realizmin ancaq XIX [illegible] incəsənətində sövq etdiyini bildirir və ondan [illegible]ni isə primitiv adlandırırlar. Ancaq Konfizin, Qoqol və [illegible]kinin çox sadəlövh bir səlafi olsa da – o, məhz elə bu-[illegible] Bizə elə gəlir ki, incəsənət və ədəbiyyatın [illegible] bu cür mövqe səhvdir və bu hətta tarixin ge-[illegible]axışlara gətirə bilər.

[illegible]aarifçi realizminin ədəbiyyatda [illegible] incəsənətdə [illegible] xüsusi əhəmiyyət kəsb etməsi [illegible] maarifçi [illegible]nı dar mənada kəsb edən vulqa[illegible] sioloqiyası [illegible]nusdur və onlar bu yetkin realizmi XIX əsrin [illegible]d edirdilər. Ancaq bu da bir faktdır ki, bəzi [illegible] və incəsənətdə maarifçi realizmini XIX əsrin [illegible]rtəsində də, nə Vasto, nə Qeynboro, nə Şardelo [illegible], nə də gənc yaz[illegible] Höte özündən yüz il sonra [illegible]yaşıqıların. M. [illegible] və Van Qoq, Tolstoy və [illegible]nda öz əhəmiyyətini itirmir və söz yox ki, [illegible]sərdə, təsviri [illegible]ənətində və arxitektura-[illegible]lizminin xüsusiyyətlərinin və özünəməxsuslu-[illegible] dərinin [illegible]dəmilmazdır.

§3. Musiqi və musiqili dram janrının inkişafında Maarifçilik ənənələri

İntibah və Maarifçilik dövründə təsviri incəsənət növləri yazılı ədəbiyyatda olduğu kimi ahəngdarlıq yaratmasalar da, onların arasındakı sıx əlaqə aydın nəzərə çarpır. Ancaq İntibah dövründən Maarifçilik dövrünə qədər və Maarifçilik dövründə XVIII əsr Qərb və rus musiqi sənətinin yolu daha diqqətəlayiqdir. Musiqi özünün ümumi inkişaf səviyyəsinə görə XV-XVIII əsrlər bədii mədəniyyətin digər sahələrində baş verən hadisələrə əks getməsə də, onun taleyi çox səpkidə ədəbiyyat tarixindən fərqlənir. Müəyyən dərəcə bu uyğun incəsənət növünün spesifikası, onun keçmişi və hər hansı bir Avropa dövləti daxilində şəxsi və konkret əsaslarının olması ilə bağlıdır.

XVIII əsr musiqisi - onda dünya incəsənətinin ən uca zirvələri fəth edildiyi üçün Qlyuk və Motsartın simasında klassik simfonizm, dövrün aparıcı opera istiqamətlərinin inkişaf etdiyindən və yeni tipli kamera janrlarının möhkəm əsaslarının qoyulması baxımından (simli kvartet və s.) hər hansı bir digər incəsənət növü ilə müqayisədə cox təqdirə layiqdir. Bu dövrün nailiyyətləri kimi nailiyyətlər hələ Qərb musiqi sənətində əldə edilməmişdi. Bu yaradıcılıq hərəkatı öz miqyasına görə İntibah dövründə təsviri incəsənət növlərinin çiçəklənməsi ilə müqayisə oluna bilər. Böyük musiqi janrlarının inkişafında bir çox milli xalq təsirinin sintezindən başqa burada İtaliya, Çexiya, Fransa, Almaniya və Avstriyanın yaradıcılıq məktəblərinin də rolu böyük olmuşdur.

XVIII əsrin yeni musiqi janrlarının əsas qüvvəsi – qismən təəssürat yaradan obrazların aydın açıqlanmasında və tipikləşdirilməsində, həmçinin bunların məqsədyönlü, çox zaman tünd çalarlarla və sonra isə qismən geniş ziddiyyətli inkişafında idi (simfonik metod). Bu öz əksini böyük instrumental formalarda (simfoniya, kvartet, sonata) və daha çox Motsartın, müəyyən dərəcədə Qlukun opera yaradıcılığında tapdı. Bu zaman digər incəsənətlərdə birbaşa analoqları olmayan bədii yaradıcılığın elə qanunauyğunluqları qüvvəyə mindi ki, onlar ancaq musiqinin spesifikası ilə bağlı idilər. Bu böyük əsərlərin əsasını təşkil edən simfoniyanın hər bir hissəsinin musiqili obrazlarının xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən musiqili mövzuların yaranmasına

və xarakterinə, onların müqayisə üsullarına, geniş miqyasda inkişaf metodlarına və s. aid idi.

XVIII əsrin sonlarında musiqidə bir sıra yaradıcı məktəblərin iştirakı ilə baş vermiş uzun və çətin təkamül nəticəsində obrazların tipikləşdirilməsinin elə fəndləri və onların yüksəlişinin elə inkişaf metodu yarandı ki, indi hər bir geniş əsər böyük ideya-bədii planın yaradıcı konsepsiyasına cevrilirdi. Qlyukin «İfiqeniya Avlidada», Morcrtın «Don Juan» və «Fiqaronun toyu», Haydın və Motsartın artıq sonra yazdığı simfoniyaları, Haydının son oratoriyaları belə nümunələrdən idi. Bu incəsənətin əsasını nə konsepsiyanın dərin dramatizmini, nə də psixoloji çətinliyini təkzib etməyən ümumən qəbul olunmuş humanizm deyil, nikbin və harmonik Maarifci dünyagörüşü təşkil edirdi. Fərdilik və ümumilik, şəxsiyyət və mühit, hissin hüdudları burada müəllifin ilhamlı fantaziyasının və onun yaratdığının bədii yetkinliyi kimi eyni tarazlıqda təcəssüm olunur. XVIII əsr musiqi klassiklərinin incəsənətində həmişə müsbət ideal aydın görünür, tam bədii fərdilik ön planda olur, estetik başlanğıc etikdən ayrılmaz, ümumi tonun poetikliyi isə həyat həqiqətinin hər hansı bir tərəfinin təcəssümündə baş verir.

XVIII əsr incəsənətinin üslub kateqoriyalarına gəldikdə isə Maarifçilik dövrü musiqisi həm klassisizm, həm də sentimentalizmlə birləşsə də heç birisinin çərçivəsinə tamlıqla sığmır. Öz vətəndaş pafosu və obraz xarakterliyi üzərində ümumiləşmiş ideyaların üstünlüyü Qlyukun opera yaradıcılığında öz «antik» libasında çıxış edir. Sentimental xüsusiyyətlər daha aydın surətdə Puççinin, Monsinyinin və Qretrinin operalarında, Haydnın və Motsartın yaradıcılığının müəyyən dövrləri daxilində özünü büruzə verirdi. Hər şeydən asan Haydnın musiqisində parlaq demokratik meylləri və birbaşa xalq təsirini izləməkdir. Çünki Haydnda təbiət bilavasitə hiss olunduğu halda Motsart bütövlükdə insan dramının, insani münasibətlərin psixologiyasının təsiri altında olmuşdur.

Ancaq xarakter və müvafiq elmi konsepsiyalarda bu meyllərin vaxtın bayraqdarı kimi niyə və nəyə görə əmələ gəlməsi sonuna qədər aydın olur. Xüsusilə Qlyukun qəhrəmanlıq konsepsiyaları (məsuliyyət hissinə görə həyatından imtina) vətəndaş xarakteri alan zaman belə olur. Buna onun «Alcest», daha cox «İfiqeni Avliddə» əsərlərini misal göstərmək olar.

XVII əsr Qərbi Avropa musiqisi tarixində ən maraqlı və çətin bir mərhələdir. O, xüsusi yanaşma tələb edir. Bu problemin daxilinə geniş nüfuz etməyə və onun fəlsəfi problematikasını acıqlamağa çalışsaq, bəlkə də dissertasiyada qarşımıza qoyduğumuz əsas məqsəddən xeyli kənara çıxmış olarıq. Burada ancaq qeyd etmək istərdik ki, Maarifçilik dövrünün XVII əsrlə əlaqələri Renessans dövrü ilə münasibət və əlaqələrindən müvafiq incəsənət sahəsi üçün daha vacibdir.

Sualların ikinci, xüsusi qrupu isə Qərbi Avropa Maarifçilik dövrü fikirlərini və XVIII əsr Rusiyasını müqayisə edən zaman yaranır. Sovet dövrü alimlərinin (ən əsas T.N.Livanovanın) tədqiqatlarından belə nəticəyə gəlirik ki, rus bəstəkarlıq məktəbi rus Maarifçiliyinin, əsasən də Novikovun (müəyyən dərəcədə Radişevin), bir də qismən qabaqcıl rus ədəbiyyatı nümayəndələrinin, o cümlədən gənc Krılovun yaralıcılığından istiqamətlənərək yaranmışdır. Buna qədər olan hər hansı bir musiqi növü xalq mahnıları, kilsə musiqisi və xırda vokal lirikası növü ilə çərçivələnmişdi. Lakin XVIII əsrin axırlarına yaxın Fomin, Matinski və Paşkeviçin simasında ilk rus operası nümunələri, Xandoşkin və Bortnyanskinin simasında isə komediya tipinin musiqiyə yaxın və müstəqil əhəmiyyətli instrumental janrları inkişaf etməyə başladı. Opera səhnəsində kəndli və mülakədar, tacir və əsgər obrazları görünməyə, təhkimçilik əleyhinə fikirlər inkişaf etməyə başladı. Xalq musiqisi və mahnıları musiqili üslubun yaranmasında təməl daşı rolunu oynadı. Xalqa, onun məişətinə, daxili aləminə, adət və ənənələrinə olan məhəbbət isə bu incəsənət növünün əsas pafosunu təyin etdi.

Rus usiqisinin inkişafının Rusiyada Maarifçilik ruhundan asılı olmasına baxmayaraq o, öz əhatə dairəsi və «tarixi inkişaf» yoluna görə Qərb incəsənətindən əsaslı surətdə fərqlənirdi. Qərbdə musiqi öz yüksək sintezinə, böyük inkişaf yolunun özünəməxsusluğu sayəsində müvafiq və xüsusi nəticələrə nail olmuşdur. Rusiya isə bu yola qədəm qoyduğu andan, hələ dünya miqyasında tanınmamasına baxmayaraq öz bəstəkarlıq məktəbini təqdim etmiş və ən çox ədəbiyyatın təsiri altında Maarifçilik ideyalarını dəstəkləmişdir. O cümlədən Fominin, Xandoşkinin, Bortnyanskinin, XIX əsrin axırlarında isə Azərbaycanda bu dövrün ən görkəmli maarifçisi və bəstəkarı, Şərqdə ilk operanın banisi Ü.Hacıbəyovun ən yaxşı musiqi əsərləri ayrı-ayrılıqda xarici klassiklərin yaradıcılığı ilə müqayisə olunacaq və bəzi hallarda onlardan da üstün səviyyəyə qalxmışdılar. Müəyyən milli xüsusiyyətlərə malik rus bəstəkarlarının əsərləri öz mahiyyətinə görə XVIII əsr Avropa klassik musiqisinə aid edilir. Rus musiqisində obrazların xarakteri, musiqi tutumu və musiqinin inkişafında rast gəldiyimiz metodlar XVIII əsrin müasir yaradıcı məktəblərinin üslubuna, o cümlədən Vyana klassisizminə uyğundur. Söz yox ki, rus bəstəkarlıq məktəbi öz inkişafının ilkin mərhələsində iki əsrdən artıq böyük mədəni dövr yaşamış Qərb bəstəkarlıq məktəbinin nümayəndələri Qlyuk, Haydn və Motsartın yaradıcılıq konsepsiyaları səviyyəsinə ucalmasa da, XVIII əsr Maarifçilik dövründə onun milli-üslub xüsusiyyətlərini saymasaq, Qərb bəstəkarlıq məktəbindən az fərqlənən bəstəkarlıq məktəbini yaratmışdır.

Uzaq Şərq ölkələrində (Çin, Koreya və Yaponiya) bu dövrdə musiqi əsasən maarifci xarakterə malik Kabuki teatrının (rəsm, musiqi və şeirlə müşayiət) fəaliyyəti və onun inkişafı ilə bağlıdır. Xalq və milli musiqilərə olan böyük maraq və dini etiqadın təsiri bu regionlara Qərb və rus musiqisinin daha gec ayaq artmasına səbəb olmuşdur.

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində isə bu dövrün Maarifçi xarakterli Avropa və rus musiqi nümunələri Uzaq Şərq ölkələrində olduğu kimi güclü kütlənin dini-idealist təsiri altında olması səbəbindən az mənimsənilsə də bu bölgələrdə Azərbaycan istisna olunmaqla Maarifçi ruhda yazan Avropa və rus bəstəkarlarının analoqu olmamışdır.

Azərbaycanda isə əsrin birinci yarısında musiqi sənəti əsas etibarı ilə iki yolla inkişaf edirdi: biri xalq aşıq yaradıcılığı, digəri isə xanəndə yaradıcılığı idi.

Azərbaycanın şəhərlərində əsasən muğamlardan ibarət olan musiqi sənəti inkişaf edirdi. Musiqi sənətinin inkişafı ilə bərabər musiqiyə dair elmi-tədqiqat əsərləri də yaranırdı. Mir Möhsün Nəvvab qədim Azərbaycan alimlərindən Şəfiəddin Əbdülmömin ibn Yusif Urməvi (XIII əsr) və Əbdülqadir Marağinin (XIV əsr) əsərlərindən istifadə edərək, musiqi islahatları, muğamat haqqında yığcam məlumat verən «Vüzuhül-ərqam» əsərini bu zamanlar yazmağa başlamışdır. XIX əsr maarifçilərinin işini davam etdirən Ü.Hacıbəyov ədəbi və publisistik yaradıcılığı ilə bərabər Azərbaycan musiqisinin inkişafı sahəsində də çox böyük və heyrətamiz bir iz buraxmışdır. Uzaq, Yaxın və Orta Şərqdə ilk və milli operanın banisi Ü.Hacıbəyov 1904-cü ildə Qori müəllimlər seminariyasını bitirdikdən

sonra uzun müddət jurnalistika sahəsində çalışdıqdan, rus dilindən bir sıra tərcümələr etdikdən, Füzulinin «Leyli və Məcnun» poeması əsasında bəstələdiyi eyni adlı operasından sonra böyük maarifçi əhəmiyyətə malik və bu gün də öz aktuallığını itirməyən «Arşın mal alan», «O olmasın, bu olsun» və s. əsərlərini yaratmışdır.

Ü.Hacıbəyov fəaliyyətinin ilk illərindən Azərbaycan musiqisini məşhur Qərbi Avropa bəstəkarlarının yaradıcılığı səviyyəsində və xalq musiqisinin zəngin ahəng, melodiya, intonasiya xüsusiyyətlərinə, musiqidə xəlqilik prinsipinə əsaslanması cəhətlərinə görə isə onlardan da üstün səviyyədə təbliğ edirdi. Məhz bu səbəbdən onun əsərləri az bir zamanda geniş yayılmış, öz xəlqiliyi, həzinliyi və böyük maarifçi əhəmiyyətinə görə isə («Arşın mal alan») dünya şöhrəti qazanmışdır.

Dahi bəstəkarla yanaşı Azərbaycan musiqisinin görkəmli xadimləri M.Maqomayev (1885-1937), Z.Hacıbəyov (1884-1950), C.Qaryağdı (1861-1943), H.Sarabski (1879-1945) və başqaları da maarifçi musiqi irsinin xalq içərisində təbliği, yeni mahnı və nəğmələrin yaradılması, xalq musiqisi nümunələrinin toplanması sahəsində mühüm iş aparırdılar.

Dahi rus müğənnisi F.Şalyapin də daxil olmaqla Bakıya qastrol səfərinə gələn rus operasının aktyor dəstələrinin göstərdiyi «Knyaz İqor», «Yevgeni Onegin», «Boris Qodunov», «Faust», «Hugenotlar», «Aida» və başqa tamaşalar digər Uzaq, Yaxın və Orta Şərq ölkələrindən fərqli olaraq məhz Azərbaycanda opera və musiqi sənətinin inkişafına kömək edirdi. Bir sıra tanınmış Avropa və Rus bəstəkarlarının simfonik əsərlərinin Azərbaycanda ifası bu regionun mədəni həyatında çox əlamətdar hadisələrdən olmuşdur.

Maarifçilik mədəniyyətinin inkişaf problemləri barədə indiyə qədər yazılmış elmi-tədqiqat əsərlərini araşdıran zaman onun inkişafında *musiqili dramın* rolunun az açıqlanması maarifçilik fikirlərinin geniş xalq kütlələri arasında yayılmasında və şüurlara aşılanmasında bu incəsənət növünün böyük maarifci əhəmiyyətə malik olması faktını bir daha gündəmə gətirir və aktual edir.

XVIII əsrin ikinci yarısında Haydn, Motsart və Bethovenin yaradıcılığını onlarda Maarifçilik ideallarının özünün tam mükəmməl formasında klassik operanın və klassik simfonizmin

yüksək nümunələrində əks etdirdiyi halda bu incəsənət növünü «realizmdən qabaq» və Maarifçi ideallarının tamamlanması kimi qələmə vermək olmaz. Vyana klassiklərinin musiqisi incəsənətin digər növlərinin nümayəndələrinin verməyə çalışdığı bədii nailiyyətləri özünə tam olaraq cəmləşdirmişdi. Bu baxımdan operanın rolu əvəzolunmazdır. Çünki onu dövrün ümumi teatr həyatından ayıran kimi hər hansı bir dramatik janrın meydana gəlməsi tarixində boşluq yarana bilər.

Bu vəziyyət bütün Avropa ölkələri üçün eyni idi. Hər şeydən əvvəl Maarifçiliyin beşiyi olan İngiltərəyə bir də qayıtsaq görərik ki, əsrin əvvəllərində komediyaqrafiyanın geniş inkişaf etməsinə baxmayaraq onun dramatik səhnəsində faciələr yox dərəcəsindədir. Faciə janrının əsas nümunələri tam olaraq musiqili teatrda yaranmağa başlayır və Perselin 1690-cı ildə səhnəyə qoyulmuş «Didona və Eney» operası tam Maarifçi meyllərlə zəngindir. Bu əsəri ədəbiyyatçı və sənətşünaslar inkişaf etmiş ingilis dramaturgiyasının və opera sənətinin gedəcəyi yolun ilk yolçusu da adlandırırlar.

Analoji hal komediya janrının inkişafında da geniş surətdə nəzərə çarpır. İngiltərədə Maarifçi-tərbiyəvi komediya musiqili səhnə ilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Bu Hey və Pepuşun «Səfillərin operası» ndan (1927) Şeridanın «Duenyalar» və Fildinqin «Don Kixot İngiltərədə» əsərinə qədər olan bir müddəti əhatə edir və burada satira öz tərənnümünü ballada operası (mahnı və rəqslə müşayiət olunan) janrında tapır.

Bu hadisə Fransada da təkrar olunur. Görkəmli komediya dramaturqları Lesay, Seden və Marmontel özünün ən yaxşı əsərlərini obrazların auditoriya tərəfindən daha yaxşı qavranılmasında musiqinin rolunu yüksək qiymətləndirərək opera səhnəsinə ünvanlayırdılar. Fransız komik operasının inkişafı əsasən 50-70-ci illəri əhatə etsə də bu dövrdə dram səhnəsində komediyaların inkişaf intensivliyi aşağı düşür, Maarifçilik ideyaları ilə zəngin komik opera ilə yeni süjetlər işlənərək Filidor, Monsinyi və Qrertinin operalarında maarifçi insan obrazını gündəmə gətirir.

Əsrin ikinci rübündə dramaturgiyası aşağı səviyyədə olan İtaliyada da Holdoninin Parisə gəlməsindən və Qoççinin öz xırda hekayələrini yazmadığı dövrdən Maarifçilik ideyalarını xalq kütlələrinə çatdırmağın ən üstün formalarından biri olan musiqili dram yaradıcılığı yoluna qədəm qoydu. Maarifçilik ideyala-

rının hücum enerjisini özündə əks etdirən musiqili dram janrı İtaliyada bir sıra məşhur bəstəkarlar – Piççini, Qaluppi, Paiziello, Sarti və Çimarozu ilə yanaşı gələcəkdə jurnalistikada da böyük nailiyyətlər əldə edəcək Kasti, Bertati və Kalçabidji kimi librettoçular da meydana gətirdi.

Dünya Maarifçi dramaturgiyasına XVIII əsrin ikinci yarısında Avstriya musiqili teatrı da böyük töhfələr bəxş etmişdir. Bu məktəbin ən görkəmli nümayəndələrindən olan Motsartın yaradıcılığının ikinci dövründə milli ənənələr başqa çalar almağa başladı. Bu islahatların bazasını Vyana zinqşpili (musiqinin danışıq mətnləri ilə fasilələnməsindən ibarət komik opera) və milli xalq teatrının demokratik ənənələri təşkil edirdi.

Adətən Motsartın milli opera haqqında təsəvvürlərini onun alman dilində yazdığı «Seraldan qarət» və «Sehrli fleyta» operaları ilə bağlayırlar. Ancaq italyan librettolarının əsasında yaradılmış «Fiqaronun toyu» və «Don Juan» operaları öz janr, dramaturji özünəməxsusluğu mahiyyətinə görə heç də o biri operalarından az milli deyildir. Hər iki operada biz qeyri-adi surətdə azad və canlı çalarlarla zəngin demokratik Vyana ənənələri ilə rastlaşırıq.

Onun novatorluğunun ən əsas xüsusiyyətlərindən biri – xalq səhnəsi ilə yaxınlığı idi. Bu mərd addım Motsart və onun bütün sələfləri, o cümlədən Qlyukla onun arasında bir sərhəd yaratdı. Burada əsrin son üçüncü hissəsində bütün Avropa üçün səciyyəvi olan, maarifçilərin böyük və kiçik nəslinin görüşlərindəki müxtəliflik də öz əksini tapdı.

Avropa incəsənətində zəngin maarifçi çalarlara malik musiqili dram janrının geniş vüsət alaraq xalqın hər hansı bir təbəqəsinin problem və qayğılarını özündə əks etdirməsi prosesi öz əks-sədasını XIX əsrin axırlarına yaxın Şərqdə ilk operanın banisi, dahi Azərbaycan bəstəkarı və maarifci-filosofu Üzeyir bəy Hacıbəyovun da yaradıcılığının ana xəttini təşkil edirdi.

Bir faktı da unutmaq olmaz ki, yaranan hər hansı bir ideya özünün geniş xalq kütlələrinə tətbiqini gözləyir və İngiltərədə yaranaraq bütün Avropanı aşıb məhz Rusiyadan Azərbaycana, onun ictimai-siyasi və mədəni həyatını yüksək səviyyəli etmək üçün milli psixologiyanın ideya prizmasından süzülən Maarifçilik ideyaları da uyğun surətdə öz tətbiqini gözləyirdi. Ancaq dövrünün müəyyən səbəbləri baxımından xalqın böyük bir hissəsinin savadsız olması və savadlı olsa belə, işdən mütaliə etməyə

vaxt tapmaması səbəbindən Maarifçi filosoflar bu ideyaları xalqın zövqünə uyğun onların əyləncə və istirahət vasitələrinə sintez edib çatdırmaq məqsədini güdürdü. Bu ideyaların Azərbaycan, ümumiyyətlə Yaxın və Orta Şərq regionunda yayılmasında, ən mövhumatçı kütlədə belə ilkin maarifçi qığılcımların yaranması baxımından ən mühüm yeri xalqın hər hansı bir təbəqəsinin başa düşəcəyi tərzdə ifadə olunan Maarifçilik fikirləri ilə zəngin öz musiqili dramları və komediyaları ilə Ü.Hacıbəyov tutur.

Ümumiyyətlə, Qərbi Avropa, Rusiya və XX əsr realist Azərbaycan Maarifçi dramaturgiyası daha çox köhnəliyin tənqidi ilə bağlı olmuşdur. Faktiki həyat materialına əsaslanan bu maarifçi realizm, hər şeydən əvvəl Azərbaycan dramaturgiyasına ictimai-siyasi məzmun və müasir ruh gətirirdi. Digər Avropa, Rus və Azərbaycan sənətkarları C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov və Ə.Haqverdiyev kimi Ü.Hacıbəyov da maarifçi realizm və müasirlik prinsiplərinə tam sadiq qalan sənətkarlardan idi. Köhnə ictimai qaydaların hökm sürdüyü mühit, xalqın ağır həyat şəraiti, vətənin taleyi Ü.Hacıbəyovu daim düşündürmüş, buna görə də o, nadanlıq və cəhalətin, din və şəriət ehkamlarının acı nəticələrini avam xalqa başa salmağı vətəndaşlıq borcu bilmişdir. Bu baxımdan XX əsr Azərbaycan və bütövlükdə Yaxın və Uzaq Şərq, Orta Şərq musiqisi başlıca olaraq Ü.Hacıbəyovun adı ilə bağlıdır. «Üzeyir Hacıbəyov məhz M.F.Axundovun və C.Məmmədquluzadənin dramaturji üslubunu izləyərək şuxluğu, məlahəti, təbiiliyi etibarı ilə ədəbiyyat tariximizdə və musiqimizdə görünməmiş məzhəkələr yaratmışdır».[263]

Ü.Hacıbəyovun maarifçilik məzmunu daşıyan komediyaları xarakterinə, dramatik quruluşuna görə nəinki M.F.Axundov, N.Vəzirov, C.Məmmədquluzadə, S.S.Axundov yaradıcılığından, hətta Qərbi Avropa və Rus Maarifçi mütəfəkkirlərinin bədii yaradıcılığından xalqa çatdırılma dərəcəsinə görə fərqlənir. XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında və bütün Şərqdə ilk musiqili komediyalar olan bu əsərlərdə iki janrın: musiqi ilə dramaturgiyanın tələbləri, xarakter əlamətləri birləşmişdir.

Musiqili dram və komediyalarda adətən musiqi üstünlük təşkil etdiyindən mətnin müəllifi əsasən unudulur, bəstəkarın

---

[263] Sultanlı Ə. Azərbaycan dramaturgiyasının inkişaf tarixindən. Azərnəşr, 1964, səh.276

adı ön plana keçir. Dahi maarifçi bəstəkar və yazıçı Ü.Hacıbəyovun yaradıcılığı bu baxımdan başqa musiqili komediyalardan fərqlənir. Dünya şöhrətli «O olmasın, bu olsun» və «Arşın mal alan» əsərləri ilə müqayisədə çox az musiqili komediya tapmaq olar ki, onların dramatik mətni ayrılıqda, səhnəsiz də eyni təsir gücünə malik olsun. Demək, Hacıbəyov misilsiz bəstəkar olduğu qədər də böyük dramaturq olmuşdur. Bütün bunlarla yanaşı onun komediyaları özünə məxsus zəngin maarifcilik məzmununa və xüsusiyyətlərinə malikdir.

Bir sıra dialoq və monoloqların, şeir parçasının musiqi tonuna salınması, xor mətnləri, rəqslər, dramatik və lirik səhnələrdə musiqinin geniş yer tutması, onun dramatik janrın tələbləri ilə onun möhkəm bağlılığı bu komediyaların əsas xüsusiyyətlərindəndir. Maarifçi dramaturqun yaratdığı əksər obrazların adi bir vəziyyətində, zahiri görkəmində, danışıq və hərəkətində onların müəyyən səciyyəvi cəhəti əks olunur. «Mən kişiyəm düşmüşəm arvad əlinə», «Allah səni vursun belə arvad, belə arvad» («Ər və arvad»), «Nədir sənin dərdin, bu nə ahu-zaridir», «Çadramı sallamı başıma, üz-gözümü bəzərəm», «Bir at aldım, hər yana çapdım», «Mən gedərəm o oğlana...» («Arşın mal alan») və s. kimi musiqi tonuna salınan şeir parçalarının ifasında ayrı-ayrı obrazların düşdüyü vəziyyət və əhvali-ruhiyyənin müəyyən cəhəti verilir. «Hey, kimsən orda...», «Belə olmaz ki, sən...», «Hamamın içində, içində də çölündə...» və b. xor səhnələrindən alınan ecazkar təsir də belədir.

Gülüşlə musiqinin sintezini ictimai mühakimə vasitəsi kimi istifadə edən maarifçi oxucusunu oxucunun özündən asılı olmayaraq daim duymaq və düşünmək məcburiyyəti qarşısında qoyur. «O olmasın, bu olsun», «Arşın mal alan» komediyaları üçün bu cəhət daha səciyyəvidir. «Ər və arvad» pyesinin mövzusu da dövrü üçün son dərəcə aktual olub, qadın azadlığı uğrunda mübarizəni əks etdirir.

Surətin zahiri görkəmi, geyimi ilə əlaqədar remarkalarda da maarifçi dramaturq bir və bir neçə kəlmə, bəzən bir cümlə ilə portret yarada bilir. Ona görə də bunlar bəzən gözəgörünməz obraz qədər canlı və həyati olur. Onun yaradıcılığında həm təsvir olunan hadisə, həm insan, həm də yer sözün qüdrəti ilə həyatda olduğu qədər orijinallaşır.

Öz xəlqiliyi, milliliyi, orijinallığı və böyük maarifçi əhəmiyyəti adamı valeh edən musiqili komediyalarda və ümumiyyətlə ədəbi əsərlərində Ü.Hacıbəyov maraqlı, maarifçi orijinal üslubu ilə, dərin mənalı, təsirli gülüşü, yüksək dil mədəniyyəti ilə seçilən böyük sənətkardır. Azərbaycan və demək olar ki, bütün Yaxın və Orta Şərq mədəniyyəti tarixində xüsusi bir mərhələ təşkil edən Ü.Hacıbəyov irsinin böyüklüyü onun dərin realizmində, müasirliyində, bütün zamanlar üçün böyük maarifçi əhəmiyyətə malik olmasında və klassiklərə xas olan sənətkarlığında və yüksək ideyalara bağlılığındadır.

Bu tədqiqatdan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Maarifçilik ideyaları filosoflar tərəfindən yaransa da, onların geniş xalq kütlələrinin hər hansı bir təbəqəsinə çatdırılmasında artıq dünya təcrübəsindən də məlum olduğu kimi filosof alimlərlə yanaşı mənəvi mədəniyyətin müxtəlif formalarının təmsilçilərinin, o cümlədən yazıçıların, təsviri sənət və musiqi xadimlərinin də rolu çox böyük və danılmaz olmuşdur.

NƏTİCƏ

Feodalizmdən kapitalizmə keçid prosesinin məfkurəsi olan Maarifçilik Avropa və Rusiyanın ictimai fikir tarixində iki yüz əlli, Uzaq, Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin ictimai fikir tarixində isə iki yüz illik bir mərhələ təşkil edir. Bir sıra Qərbi Avropa ölkələrində (XVII əsrdə İngiltərədə, XVIII əsrdə Fransada) bu hərəkat o qədər geniş və vüsətli idi ki, bəzi müasirləri Maarifçilik dövrünü «qaranlıq orta əsrçiliyə» yaranan əvəz kimi qiymətləndirirdilər. Maarifçilik terminə Volter və İ.Herderin əsərlərində rast gəlinsə də, o, öz başlıca əsaslarını İ.Kantın 1784-cü ildə yazdığı «Maarifçilik nədir?» məqaləsindən sonra tapmağa başladı. XIX əsrin fəlsəfə və tarix elmləri Maarifçiliyi insan ağlının gücünə həddsiz inam dövrü, teoloji doqmatizmin dağılması əsri, orta əsr sxolastikası və dini məbədlərin qaranlığı üzərində elmin qələbəsi kimi qiymətləndirirdilər. K.Marks, F.Engels, daha sonra V.İ.Lenin isə Maarifçiliyin ideoloji formasının sosial və sinfi çalarlarını bir antifeodal ideologiyası olmasından istifadə edərək onu kommunist düşüncə tərzinin bir formasına çevirmişdilər. Hazırkı monoqrafiyada Maarifçilik problemini tədqiq edərkən tək Maarifçilik haqqında Avropa ölkələrindəki materiallar deyil, həm də Uzaq, Orta və Yaxın Şərq ölkələrindəki analoji ideya hərəkatları tədqiqata cəlb olunaraq Maarifçilik lokal, ümumdünya-tarixi hadisə kimi öyrənilmişdir.

Qərbi Avropa Maarifçiliyi özünün bir çox kökləri ilə İntibah dövrü ilə bağlıdır. Maarifçilərin özlərinin də təsdiqlədiyi kimi, humanist və azadfikirlilik ideyalarını, kecmişə hörmətlə yanaşmanı və tarixi nikbinliyini onlar Renessans nümayəndələrindən əxz etmişlər. Ancaq Maarifçilik ideologiyası kapitalist münasibətlərinin və antifeodal mübarizənin yarandığı daha yetkin dövrdə baş verdiyi üçün feodalizmin maarifçi tənqidi Renessans dövründəkindən daha dərin və kəskin olmaq şərtilə cəmiyyət və dövlətin bütün strukturlarına təsir göstərirdi. Maarifçilik ideoloqları tək cəmiyyətin praktiki quruluşu barədə sual qaldırmayaraq siyasi azadlığı və vətəndaş bərabərliyini də dəstəkləyirdilər. Buna görə də onların tənqidi tək dini istibdada deyil, inkişaf etmiş monarxiyanın da istibdadı əleyhinə yönəlmişdir.

Maarifçilik dövründə qabaqcıl antifeodal ideyalar ideoloqların dar çərçivəsinin məhsulu olmaqdan cıxaraq cəmiyyətin bütün sahələrinin düşüncə tərzinə çevrilməyə başladı. Beləliklə

də, geniş oxucu kütlələrinə Maarifçilik ideyalarını təbliğ edən kitab, qəzet, jurnal və məqalələrin sayı artmağa başladı.

T.Hobbsun, R.Dekartın, Q.Leybnitsin, İ.Nyutonun, B.Spinozanın elmi fəaliyyəti elmin dini buxovlardan azad olunması işində əsas mərhələ rolunu oynayaraq fizika, riyaziyyat, mexanika, astronomiya kimi təbii və dəqiq elmlərin inkişafına və yeni dövr materializminin yaranmasına şərait yaratdı. Elmi-texniki inkişaf müvafiq antifeodal ideologiyasının inkişafına yol göstərir və ona kömək edirdi.

Sosial-iqtisadi şəraitin və milli ənənələrin müxtəlifliyi ayrı-ayrı ölkələrdə Maarifçiliyin spesifikasını təyin edir.

İngiltərədə Maarifçilik fikri XVII əsr ingilis burjua inqilabından doğmuş ideologiya ilə mayalanmışdı. Bu ingilis Maarifçiliyinin inqilabdan sonrakı inkişaf dövrünü də təyin edirdi. İngiltərədə inqilabdan sonrakı «qəhrəmanlıq dövrü» adlandırılan dövrdə iri burjuaziya ilə torpaq sahibkarları arasındakı bu kompromis öz əksini C.Lokkun fəlsəfi və siyasi nəzəriyyələrində aydın büruzə vermişdir. XVIII əsrin əvvəllərində İngiltərədəki sürətli texniki inkişaf və yüksəlməkdə olan iqtisadi güc şəraitində Maarifçilik sosial kimi başa düşülürdü. Onun ümummilli harmoniya haqqında təlimləri (A.Şefstberi və b.) böyük vüsətlə istifadə olunurdu. XVIII əsrin I yarısında ingilis fəlsəfi və bədii fikrinə dünyanı optimistcəsinə dərk etmə ideyaları (məs. A.Popun «İnsan haqqında təcrübə», 1732-34) sövq etməyə başladı. Maarifçilik sayəsində və inkişaf gedişində aradan qaldırılan feodal cəmiyyətinin təkcə mənfi əxlaqi dəyərləri tənqidə məruz qalırdı. Maarifçilər iqtisadi inkişafı, təbiəti fəth etmə pafosunu, hətta ən çətin şəraitdə belə ruhi düşkünlüyə məruz qalmayan tədbirli insanları alqışlayırdılar. D.Defo özünün «Robinzon Kruzo» (1719) əsəri ilə ilk dəfə olaraq özünə müasir burjuaziyaya «təbii insan»ın xüsusiyyətlərini açıqladı. Onun bu əsəri cəmiyyətdən və ictimai-tarixi əlaqələrdən kənar düşmüş insanın mövcud olduğu hər hansı bir yerdə ictimai münasibətlərin strukturunun mənbəyi və hər şeyin insanın öz əlində olması ideasını təbliğ etməyə başladı. Bununla belə maarifçilərin hec də hamısı nikbin fikirləri bölüşdürmürdülər. Onlardan harmoniya və universal xeyirxahlıq haqqında mifi təhrik, Şeystberini birbaşa tənqid edən B.Mandevil deyirdi ki, «İngiltərənin xoşbəxtliyinin

əsasını qüsurlar və cinayətlər təşkil edir»[264]. İnsanın mülayim təbiətinə inanan C.Svift isə belə başa düşürdü ki, «real tarixi şəraitdə yaranmış cəmiyyətdə harmoniya və xeyirxahlıq mövcud ola bilməz: xeyirxah şüurla ruhlandırılmış ideal «təbii vəziyyəti» – kinayəli utopiyada – «Qulliverin səyahəti»ndəki ağıllı atların dövlətində tapmaq olar».[265] Q.Fildinqin romanları isə bir-birinə əks iki meylin – insan təbiətinin xeyirxahlığına inam və real həyatda eqoist, xudbin maraqların toqquşmasını əks etdirirdi. İdealizə olunmuş «təbii insan» onun xeyirxah qəhrəmanları tərəfindən daim eqoizm və özünəqapınmaya qalib gəlir. Fildinq, xüsusilə də yazıçı filosof T.C.Smolletin əsərlərində «insan təbiəti» kimi xeyirxahlıq deyil, xəsislik və prinsipsizlik göstərilərək artıq maarifçi nikbinliyin zamanının yetişdiyi vurğulanır. İngilis maarifçilərindən C.Toland, A.Kollinz, C.Pristli və b. materializm ideyalarını deistik formada inkişaf etdirərək Maarifçiliyin əsas ideyaları olan – ağıla inamı, kor-koranə inamı dəyişməyi, insanların anadangəlmə bərabər olması, vicdan azadlığını və s. inkişaf etdirirdilər.

Fransada Maarifçilik özünün ilkin mərhələsində bir çox ideyalarını ingilislərdən əxz etmişdi. İnqilabdan sonrakı ingilis Maarifçiliyinin ideyalarını onlar kəskin siyasi mübarizə və inqilab astanasında tətbiq edirdilər. Maarifçi tənqid burada çox inkişaf edib ictimai dəyərlərə deyil, feodal idarəçiliyinə qarşı çevrilərək böyük ictimai sarsıntıya səbəb oldu. XVIII əsr Maarifçiliyi Fransada P.Qassendi, P.Beyl və inqilabçı-demokrat, materialist J.Melye kimi sələflərinə malik idi. XVIII əsr fransız Maarifçiliyinin «böyük nəslinin» nümayəndələri Volter və Ş.Monteskye idilər. Ağıla inam təməlindən fransız maarifçiləri dini dünyagörüşü, feodal despotizmi və ədliyyəsinə qarşı çıxış edərək tarixin fəlsəfi-maarifçi baxımından işlənməsinə böyük kömək göstərdilər.

Onlar tarixi inkişaf prosesinə inanaraq onlar inkişafı əsasən xalq kütlələrinin siyasi cəhətdən yüksəlişi ilə bağlamış, «Maarifçi monarx» (Volter) və yaxud konstitusiyalı monarxiyanın ingilis nümunəsinə (Monteskyenin «hakimiyyətin bölünməsi» nəzəriyyəsi) ümid bəsləyərək təbliğ edirdilər. Fransız Maarifçiliyinin ikinci dövrünün nümayəndələrindən olan D.Didro, K.A.Helvetsi, P.A.Holbax

[264]Кузнетсов В.Н., Б.В.Месровский, А.Ф.Грязов. Западно-Европейское философия XVIII века. Москва, 1986, стр.24

[265] Философия культуры. Возниковение и развитие. Санкт-Петербург, 1998, стр.50

və b. isə bir çox fikirlərinə görə materialist və ateist idilər. Bu dövrün ən əsas hadisəsi isə onların 1751-1780-ci illər arası çap olunan «Ensiklopediyalar və ya elmlər, incəsənətlər və sənət yozumları sözlüyü» oldu. İdeologiyanın hər bir sahəsinə antifeodal tənqidini yayımlayan bu dərgidə onun baş təşkilatçısı Didro və həmfikirləri Dalamber, Volter, Monteskye, Helvetsi, Holbax, F.Kane, A.Türqo, E.B.Kondilyak, J.A.Kondorse və bir çox başqaları iştirak edirdilər. Fransız inqilabının yetişməkdə olduğu ərəfədə feodal quruluşunu daha radikal surətdə tənqid edən və inqilaba birbaşa çağırış təbliğ edən əsərlərin sayı artmağa başlayır. Bunların ən layiqlisinə J.J.Russonun 1762-ci ildə yazdığı «İctimai müqavilə haqqında...» traktatını misal göstərə bilərik. O, belə hesab edirdi ki, müvafiq formasiyadan azad olduqdan sonra insanlar öz azadlıqlarını cəmiyyətin maraqları ilə hesablaşaraq təyin etməlidirlər. Çünki şüurlu cəmiyyətdə öz aralarında münaqişə aparan şəxsi münasibətlərin yerində vahid istəyi yerinə yetirəcək dövlət duracaq. Bu dövlətin yeni vətəndaşları bir nəfərin xoşbəxtliyini hamının xoşbəxtliyi naminə seçəcəklər. Russonun davamçıları olan yakobinçilərin də azadlıq fikirləri öz təməlini buradan götürmüşdür. Kommunist ideoloqları - K.Marks, F.Engels isə fransız maarifçilərinin tam inanaraq sübut etməyə çalışdıqları yeni əxlaq və ağıl hakimiyyəti fikirlərinin «burjuaziyanın ideallaşdırılmış hakimiyyətindən başqa bir şey olmadığını»[266] söyləyirdilər. Onlar bu sözləri deməklə bəhs olunan maarifçilərin müasiri və kommunist utopik nəzəriyyəsinin ilkin yaradıcıları olan Melos, Morelli və Q.B.Mabliyə əsaslanırdılar.

Ölkənin digər Avropa dövlətlərinə nisbətən iqtisadiyyatının və siyasətinin geriliyi, yeni yaranmış burjuaziyanın yetkin olmaması Alman Maarifçiliyində öz dərin izini buraxmışdı. Almaniyadakı Maarifçilik hərəkatı ölkədəki feodal pərakəndəliyinə, dini ideologiyaya və ideya dözümsüzlüyünə qarşı mübarizə aparırdı. Alman Maarifçiliyinin ilkin nümayəndələrinin yaradıcılığı adi nəzəri xarakter daşıyırdı. Burada Maarifçilik özünün ilk tərənnümünü elmdə və fəlsəfədə tapdı. X.Tomazinin, Q.V.Leybnitsin və X.Volfun əsərləri Maarifçiliyin real dünyadakı hər bir münaqişəni həll edə biləcək ağlın böyüklüyünü təsdiq edən ilkin, nikbinlik dövrünü təşkil edir. Ancaq bu dövrdə fəlsəfəni teologiyadan ayırmaq, dindən azad ali əxlaqi əsaslandırmaq və elmi bilikləri yaymaq lazım idi. Almaniyada isə kilsə ideologiyası ilə mübarizə aparan materialist istiqamət yarımçıq

[266] Маркс К. и Ф.Енгельс. Сочинения. 2 изд. Т.20, стр.17

və kompromis xarakterə malik idi. İlkin maarifçilərdə sosial azadlıq motivləri hələ zəif səslənirdi. Almanyada XVIII əsrin 50-60-cı illərindən etibarən feodal quruluşunun tənqidi güclənir, bu quruluşun əleyhinə çıxışlar güclənməyə başlayır. Bu mərhələdə Maarifçiliyin aparıcı siması feodal istibdadına və dini dünyagörüşünü tənqid edən Q.E.Lessinq oldu. O, həmçinin Maarifçi realizmin estetikasının prinsiplərinin əsasını qoyanlardan biri idi. F.Q.Klopştok mülki lirikanın ənənələrini açıqlayaraq alman poeziyasının gələcək inkişaf yolunu təsdiq edir. İ.Vikelman alman həyat tərzinin əksinə olaraq yaranmış böyük incəsənəti qədim yunanlara aid edir. I.Herder isə tarixi prosesin vahidliyini təsdiq edərək, tarixilik prinsiplərini və incəsənətdə milli özünəməxsusluğu inkişaf etdirir. Bu ideyalar Almaniyada XVIII əsrin 70-ci illərində yaranan bir çox ictimai hərəkatlarla bağlı maarifçilərin fəaliyyətinə böyük təsir göstərdi. Bu maarifçi ictimai hərəkatlar gənc İ.V.Hötenin yaradıcılığında, F.Şillerin ilk dramlarında, F.M.Klingerin və M.R.Lensin pyeslərində, Q.A.Bryuqerin balladalarında və K.F.D.Şubart və b. lirika və publisistikasında antifeodal əhvali-ruhiyyənin artmasına səbəb oldu. Alman Maarifçiliyinin sonuncu dövrü şüurlarda Böyük Fransız inqilabından yaranan çevriliş ideyaları ilə bağlı olub. Alman Maarifçiliyi çərçivəsi daxilində bu şəraitdə bir tərəfdən inqilabi-demokratik ideologiya (alman «yakobinçiləri» – O.Forster, V.L.Verklin, A.Rebman), digər tərəfdən, öz axtarışlarını humanist əxlaqın, incəsənət və tarixdə qarşıdurmaların həlli kimi estetik tərbiyənin əsas olduğunu vurğulayan Höte və Ş.Merin Veymar klassisizmi formalaşırdı. XVIII əsrin II yarısı alman Maarifçiliyi ümumavropa maarifçi fikrinin inkişafını mahiyyətcə zənginləşdirərək, Qərbi Avropa Maarifçi fikrinin özünəməxsus nəticəsi kimi çıxış etdi.

Bir sıra ölkələrdə burjua inqilabının gündəmə gətirdiyi məsələlərin öz həllini tapması səbəbi XIX əsrdə Maarifçilik ideyalarının yeni inkişaf yollarının yaranmasına səbəb oldu. Almaniyada bu L.Feyerbaxın fəlsəfi yaradıcılığında və Helderberq məktəbinin (F.K.Şlosser və b.) tarixçilərinin tarixi konsepsiyalarında özünü büruzə verdi.

«Qaliley sübutları»nın geniş yayılması, Romada Lincey, Florensiyada Cimento və Neopolitan İnvestigatrti Akademiyasının fəaliyyəti İtalyan Maarifçiliyini hazırlayan əsas səbəblərdən idi. Dekartın əsərlərini, Qassendi, Bekon, Nyuton və Boylun ideyalarını Neapolda məhz İtalyan Maarifçiliyinin ən görkəmli nümayəndəsi Tommazo Kornelio yaymağa başlamışdı. Məhz bu şəhərdə xalq arasında öz fəlsəfi fikirləri ilə yaxşı tanınan Georgio Kalopreze, hüquqşünaslardan Françesko Dappea, Cüzeppe Valletta və Konstantina Qrimaldi özlərini Dekartın davamçıları elan etdilər. Onlar əsasən kilsə hakimlərinin dövlət işlərinə qarışmasını tənqid edirdilər.

İtalyan Maarifçiliyin tədqiqatçısı prof. K.S.Kaluqinanın öz kitabında da qeyd etdiyi kimi onlar deyirdilər: «Dövlət xeyirxahlıq, kilsə isə bədbinlik yayır; kilsə – inkişafın, sivilizasiyanın səbəbkarı; dövlət isə əqli təkmilləşdirən və hüquqi fəaliyyət göstərən bir quruluşdur. Kilsə hər hansı bir dövlət və ictimai quruluşu dezinteqrasiya edir».[267]

Digər Avropa dövlətlərindən fərqli olaraq İtaliyada Maarifçilik ayrı-ayrı bölgələrdə (Neopolitan, Lombardiya, Milan və s.) müxtəlif cür inkişaf edirdi və digər Avropa dövlətləri ilə müqayisədə radikal və aqressiv xarakterə malik de-yildi. Əsrin ortalarına doğru burada bir çox mütəfəkkirlər Lokkun və Nyutonun ideyaları ilə tanış oldular, Yumun, Monteskyenin, Dalamberin, Didronun, Helvetsinin və Volterin əsərləri italyan dilinə tərcümə olunduqdan sonra burada şəxsi disskusiyalar aparılmağa başladı. İtaliyanın hər hansı bir bölgəsində olan Maarifçilik ideyalarının və onun nümayəndələrinin fikri insan ağlının gücünə inam, insanları maarifləndirməklə tarixin gedişatını dəyişmək, incəsənət və ədəbiyyatı bu yeni ictimai fikir əsasında təkmilləşdirməyin mümkünlüyü və teologiyanın tənqidi idi.

İtaliyada maarifçilərin mətbuat orqanı ingilis maarifçilərinin təsis etdiyi «Tamaşaçı» qəzetinin modeli əsasında yaradılmış Alessandro Verri və Cezare Bekkorayanın «Kafe» maarifçi cəmiyyətinin «Kafe» qəzeti idi.

İtaliyada Maarifçiliyin ən yüksək nöqtəsi özünü hüquqşünas və filosof Qaentano Filancerinin «Ədalətli idarəetmədən bəhs edən sonuncu dövlət qanunu haqqında siyasi düşüncələr» (1874), dörd cilddən ibarət «Qanunvericilik elmi» (1880-83) və maarifçi filosof Ferdinando Qalianinin K.Marksın da öz «Kapital» əsərində dəfələrlə istifadə etdiyi və sitat gətirdiyi «Rellar haqqında traktat» (1787) əsərində tapdı. Monteskye, Helvetsi və Russonun ideyalarını özündə birləşdirən Filancelinin «Qanunvericilik elmi» əsəri bu gün də XVIII İtaliyasının Maariflənməyə və islahatlara can atmasının sənədli nümunəsidir.

---

[267] Калугина К.С. Истоки итальянского Просвещения. Минск, 2001, стр.92

Digər Şərqi, Mərkəzi və Cənub-Şərqi Avropa dövlətlərində Maarifçilik dövrü demək olar ki, əsr yarımlıq mədəni durğunluqdan sonra inkişaf etməyə başladı. Polşanın mədəni həyatının müxtəlif sahələri, o cümlədən fəlsəfəsinin aşağı səviyyədə olması ağır siyasi vəziyyət, daimi müharibələr, daxili çaxnaşmalar və qarşıdurmalarla izah olunurdu. Digər Avropa ölkələri ilə müqayisədə burada Maarifçilik ideyaları çox zaman qeyri-dəqiq və bəzən də qeyri-maarifçi çalarlarla qarışıq verilirdi. Digər tərəfdən, feodal münasibətləri tərəfindən inkişafı ləngidilən kapitalist münasibətləri burada az da olsa sırf maarifçi ideyaların və yerli mütəfəkkirlərin yaranmasına təkan verirdi. Bir çox Mərkəzi, Cənub-Şərqi və Şərqi Avropa xalqlarında milli azadlıq uğrunda aparılan mübarizələrdə Maarifçilik ideologiyası əlavə çalarlara malik oldu (Cənubi və Qərbi slavyanların çox hissəsi, macarlar və yunanlar) – burada yerli milli-vətənpərvər ənənələr Qərbi Avropa Maarifçiliyi ilə sintezdə çıxış edirdi. Bu ölkələr üçün Maarifçilik milli dirçəliş prosesinin birinci mərhələsinin ideya əsaslarını təşkil edirdi (ikinci mərhələ bu ölkələrdə romantizmlə müşayiət olunub). Maarifçilik ideyalarının bu ölkələrdə (misal üçün Polşa və Macarıstanda) yayılmasında zadəgan mənşəli mədəni insanların böyük rolu olmuşdur. Bu bölgələrdə Maarifçilik özünün ən parlaq təzahürünü filologiyada (milli dilin qorunması) və tarix (milli tarixin araşdırılması, slavyan xalqlarının ümumi tarixi keçmişə malik olması) elmində tapdı. Polşada XVIII əsrin ikinci yarısı və XIX əsrin əvvəllərində Maarifçilik milli-azadlıq hərəkatı ilə sıx bağlı idi. Polşa Maarifçiliyinin aparıcı qüvvələri fransız maarifçilərinin təsiri altında fəaliyyət göstərən Q.Kollantay, S.Staşiç və Snyadecki qardaşları idilər. Onlar antiklerikal, materialist, mövcud dövlət quruluşunun və təhkimçilik hüququnun əleyhinə olmaqla, Polşa yakobinçilərinin ideyalarını öyrənməklə millətin bərabərliyi, milli suverenliyin toxunulmazlığı, təbii hüquq və ictimai saziş prinsiplərini təbliğ edirdilər.

Yuqoslav xalqları Maarifçiliyinin ən görkəmli nümayəndəsi özündə İngilis Maarifçiliyi ideyalarını tərənnüm edən serb rasionalist filosofu D.Obradoviç idi. Ondan başqa burada Maarifçilik ideyalarının geniş yayılmasında Sloveniya maarifçi şairi V.Vodnikin də yaradıcılığının və fəaliyyətinin, ilk Sloveniya qəzetinin yaradıcısı, Xorvat maarifçi yazıçısı M.A.Relkoviçin və b. böyük rolu olmuşdur.

Macarıstanda Maarifçilik ideyalarının inkişafı Macar Maarifçiliyinin banisi sayılan D.Beşşensi, şair Cokonai-Viteza, macar yakobinçisi İ.Martınoviç, şair Y.Barani və tənqidçi F.Kazinskinin adı ilə bağlıdır. Maarifçiliyin Çexiyada birinci mərhələsinin (XVIII əsrin 50-70-ci illəri) ən görkəmli nümayəndələri Q.Dobner, tarixçi F.M.Pelcıl, A.Foyt, ikinci mərhələsinin (XVIII əsrin 80-90-cı illəri) ən görkəmli nümayəndəsi isə İ.Dobrovski idi. Ümumiyyətlə, Çexiya Maarifçiliyi öz müstəqilliyi ilə fərqlənsə də özünün burjua-demokratik mərhələsinə çata bilmədi.

Bolqarıstanda XIX əsrdə vüsət olan Maarifçilik fransız və alman maarifçilərinin təsiri altında olan İ.Selimenskinin fəaliyyəti ilə bağlı olmuşdur. Burada inqilabi-demokratik hərəkatın nümayəndələri olan Q.S.Rakovski, L.Kavalerov və X.Botyev Bolqar Maarifçiliyinə demokratik xarakter verdilər. Bolqar inqilabi-demokratik ideologiyasına rus inqilabçı-demokratlarının da böyük təsiri olmuşdur.

İspaniyada isə Maarifçilik fransız fiziokrat və ensiklopediyaçılarının təsiri altında inkişaf etmişdir. XVIII əsr ispan maarifçi filosofları E.Eksimeno-i-Puxades, Xuan Andre, A.Avendano, X.B.Berri, P.Kampomanes və b. Qassendinin atomizminin prinsiplərini və fiziokratların dünyagörüşünü inkişaf etdirirdilər. İspan Maarifçiliyinin müəyyən qədər zəifliyinə və qeyri-kamilliyinə baxmayaraq İspan Maarifçiləri 1808- 1914-cü illər İspan inqilabının ideya hazırlığı işində cox mühüm mövqe tuturdular.

Qərbi Avropada olduğu kimi Rusiyada da Maarifçilik ideologiyası antifeodal qüvvələrin baxışlarını təcəssüm etdirərək burjua inqilabının mənəvi hazırlıq prosesini, antifeodal ideologiyasının səciyyəvi formasını hazırlayırdı. Rusiyada Maarifçilik XVIII əsrin 1760-1780-ci illərinə aid edilir. A.N.Radişşev «Peterburqdan Moskvaya səyahət» (1790) əsəri ilə Rusiya Maarifçiliyində inqilabi cərəyanın banisi oldu. Dekabristlərdən P.P.Pestel, K.F.Rıleyev, V.K.Küxelbeker və b. bu bölgədə Maarifçiliyi təbliğ etməyə ilk cəhd göstərənlərdən idilər. Burada ictimai fikrin oyanmasında bədii ədəbiyyatın, xüsusilə də A.S.Puşkinin yaradıcılığının mühüm rolu olmuşdur. XIX əsrin 40-cı illərində V.Q.Belinskinin, A.İ.Gertsenin, həmçinin Petraşevçilərin fəaliyyəti Rusiya Maarifçiliyini mahiyyətcə yeni mərhələyə qaldırdı. Rus Maarifçilində liberal-islahatçı və inqilabi-demokratik cərəyanlar yarandı. N.Q.Çernışevski, N.A.Dobrolyubov, A.Gertsen, N.P.Oqaryov və başqaları inqilabçı-demokrat olmaqla əsas vəzifələrini xalqın inqilabi şüurunun oyanmasında görürdülər. Avropa ölkələrindən fərqli olaraq Rusiyada feodal düşüncə tərzi uzun müddət davam etdi-

yi üçün Maarifçilik ünsürləri həm xalqçı yazıçıların, həm də İ.Ş.Turgenyevin, L.N.Tolstoyun, V.Q.Korolenkonun əsərlərində öz əksini tapmışdır. Rus Maarifçilərinin ideologiyası siyasi və nəzəri münasibətlərdə öz müvazinətini saxlayaraq daha çox burjua məzmunu ilə zənginləşirdi. Rus Maarifçiliyinin inqilabi-demokratik istiqaməti xalqçıların yolu ilə gedərək, zəhmətkeş kəndlilərin maraqlarını təbliğ edir, onun liberal istiqaməti isə gənc rus burjuaziyasının maraqlarını qoruyurdu. Feodal sisteminin qalıqlarının Rusiyada 1917-ci ilə qədər fəaliyyət göstərməsi səbəbindən Maarifçilik elementləri xalqçı yazıçıların əsərlərində və liberal jurnalistikada özünü büruzə verdi.

Şərq ölkələrində milli-azadlıq mübarizəsi ilə eyni zamanda baş verən antifeodal hərəkatı bir çox cəhətlərinə görə Avropadakından fərqli idi. Bu şəraitin yaranması müvafiq ölkələrin fəlsəfi və ədəbi ənənələri özünün sosial-iqtisadi inkişafının zəif olması səbəbilə Avropa ilə bağlı idi. Hadisələrin belə cərəyan etməsi bir çox dünya və keçmiş sovet alimlərinin dünyagörüşündə Şərq ölkələrinin ideologiyasında Maarifçilik dövrünün müəyyən edilməsinin müxtəlif şərhlərinin formalaşmasına səbəb olmuşdur. Uzaq, Yaxın və Orta Şərq ölkələrində də Maarifçilik dünyagörüşünün əsas xüsusiyyətləri dövrün ideologiyanın geniş sahələrinə və milli özünüdərkin yüksəlişinə çalışan qabaqcıl mütəfəkkirlərinin antifeodal mübarizəsi, feodal quruluşunun təməllərinin və onun konkret göstəricilərinin tənqidi, xoşbəxt gələcək barədə fikirlər ağlın, təcrübənin və təhsilin gücünə inam Qərb dünyagörüşünün analoqu idi.

Çində Mancuriya qəsbkarlarına qarşı milli-azadlıq mübarizəsi antifeodal mübarizəsi Qərbi Avropa İntibah və Maarifçilik ideyalarına yaxın burjua münasibətlərinin yaranmasına səbəb oldu. XVII-XVIII əsrlərdə burada tənqidi və rasionalist düşüncə tərzinə malik alim, filosof və yazıçıların böyük bir nəsli formalaşmağa başladı. Onlar elmi axtarışlar prinsipini üstün tutaraq, silkliliyi və ənənəvi tərbiyə formalarını tənqid edir və sxolastik «imtahan mövzuları»na, Konfutsiya klassiklərinin şərhlərinə deyil, real biliklərə əsaslanan təhsili təbliğ edirdilər. Çində Maarifçilik ideyalarına yaxın burjua idelolgiyasının ilkin nümayəndələrindən olan Xuan Çzunsi, Qu Yanyu və Van Fi-eyi mancur qəsbkarları ilə silahlı mübarizənin iştirakçıları idilər. Onlar maarifçi mütləqiyyət mövqeyində duraraq, feodal münasibətlərini tənqid edirdilər. Təbiət qanunlarını materialist mövqedən izah edərək, təsdiq edirdilər ki, təbiət kimi ictimai

həyat da müəyyən qanunauyqlara malikdir. Çində ictimai bərabərlik, insanın ən uca varlıq olması və onun təbii hüquqları ilə bağlı nəzəriyyələr bu mütəfəkkirlərin adı ilə bağlıdır. Onlardan bir qismi «qədimilyə qayıdış», digər bir qismi isə (Van Fu-cji) vəşəriyyətin hərtərəfli inkişaf ideyasını irəli sürürdülər. Çində Maarifçiliyin əsas mərhələsinin (XIX əsrin ortaları) mütəfəkkirləri (Vey Yuan, Qunn Czı-cjen, Van Tao) Qərbi Avropa ölkələri nümunəsində «xırda islahatlar» tələb edir, «bağlı qapılar» siyasətinə qarşı mübarizə apararaq, digər dövlətlərlə münasibət yaratmaq uğrunda çıxış edirdilər. XIX əsrin axırlarına doğru Kan Yu Vey, Lyan Ci-Cao və Tan Sı-Tun real olaraq bir sıra burjua islahatlarını («İslahatların yüz günü») həyata keçirməyə müvəffəq oldular. Mühit və insan arasında səbəbiyyət əlaqəsinin müəyyən olunması, insanın həyat tərzinin onun xarakterinə təsirinin sübutundan və insanların təbiətən bərabər olması fikirləri XVIII-XIX əsrlər Çin ədəbiyyatını zənginləşdirərək, bütün dünyada məşhur «Konfutsiçilərin qeyri-rəsmi tarixi» (Czın-czı) satirik romanının, «Qırmızı qəsrdə yuxu» (Çao Çyue Çin) məişət romanının, «Güzgüdə güllər» (Li Yu Gjen) satirik fantastik romanının və XX əsrin əvvəlləri bir sıra Maarifçi çalarlarla çox zəngin romanların yaranmasına səbəb oldu.

Koreyada ilkin Maarifçilik «real biliklər uğrunda» ideya xətti çərçivəsində inkişaf etmişdi («Sirxak məktəbi»). Onun nümayəndələrindən Pak Çe Qa, Lyu Xen Von və Li İk praktiki cəhətdən faydalı elmləri inkişaf etdirməyə və başqa ölkələrin elmi-texniki nailiyyətləri ilə tanış olmağa çağırırdılar. Dünyagörüşlərinə Qu-Yanu və Xuan Çzun Li kimi Çin maarifçilərinin ideyalarının böyük təsir göstərmiş olduğu Pak Çi Von və Çon Yak Yenin əsərlərində antifeodal istiqaməti qabarıq surətdə nəzərə çarpır. Koreya maarifçi satirasının nümunələri – Pak Çi Vonun novellaları və bir sıra anonim müəlliflərin povestləri XX əsrin əvvəlləri Koreya yeni nəsrinin nümunələrindəndir. Ümumiyyətlə, Koreya Maarifçiliyinin II mərhələsi (XIX əsrin axırları–XX əsrin əvvəlləri) daha az radikal xarakterə malik idi. Burada maariflənmək və tərbiyələndirmək məsələləri onda sosial və siyasi problemləri sıxışdırırdı. Çi Sok Yen, Pak In Sek, Çu Si Qen və b. Avropa elmi və texniki nailiyyətlərinin təbliğatçıları kimi çıxış edir, xalq təhsilində dövlətdən geniş islahatlar tələb edirdilər.

XVIII əsrdə Yaponiyada artıq qabaqcıl mütəfəkkirlər təcrübi bilikləri Konfutsiçi sxolastikasına qarşı qoyaraq Qərb elmi ilə tanışlığa çağırır (Miura Bayen, Yamaqoto Banto), materialist ideyaları inkişaf etdirirdilər (İta Dzinsay, Ando Syöcki, Kamada Ryukyu). XIX əsrin II yarısı Yapon Maarifçiliyi («Meydzi inqilabı»ndan sonra) «Meyrokusiya» (1873-cü ildə təməli qoyulmuş) cəmiyyətinin və onun jurnalı olan «Meyroku-sinši»nin ətrafında birləşən maarifçilərin böyük radikallığı ilə secilirdi. Daha sonralar Çin, Koreya və Vyetnamda tanınacaq Monteskyenin «Qanunların ruhu», Russonun «İctimai müqavalə» əsərləri yapon dilinə tərcümə olunur. Burada publisistika çiçəklənir, Komuro Anqaydo, Yano Ryükey və Dzivvensya İkkunun simasında siyasi roman janrı yaranır və Ftabatay Simeyin timsalında realist ədəbiyyatın təmelləri qoyulur.

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində Maarifçilik ideyaları XIX əsrin II yarısında və XX əsrin əvvəllərində həm Qərbi Avropa, həm də rus Maarifçiliyinin təsiri altında formalaşmışdır. Maarifçilik ideyalarının bu ölkələrdə yayılmasında Rusiya imperiyasının tərkibinə daxil olan Şərq xalqlarının nümayəndələrinin, o cümlədən M.F.Axundovun böyük rolu olmuşdur.

Türkiyədə Namiq Kamalın, İbrahim Şinasinin və b. adı ilə bağlı Konstitusiya hərəkatı Maarifçi xarakterə malik idi (bax: «Yeni osmanlılar»). İran Maarifçiləri Mirzə Melkom xanın rəhbərliyi ilə ölkəni konstitusiyalı monarxiyaya çevirmək uğrunda mübarizə aparırdılar. Suriya, Misir (Butrus Əl-Bustani, F.Mərraş, Əbdürrəhman əl Kəvakibi, Rifa Ət Taxtəvi), İran (Mirzə Melkom Xan, Əbdürrəhman Talıbov), Türkiyə (İ.Şinasi, N.Kamal) maarifçilərini cəmiyyəti dəyişdirmək və xalqı azad etmək üçün vacib vasitə sayılan təhsilin və maarifçiliyin gücünə, insan şüurunun sərhədsiz imkanlarına inam, Qərbi Avropa elmi və mədəniyyətini yaymağa, milli birliyə çağırış, feodal quruluşunu və müstəmləkəçiliyi tənqid birləşdirirdi. Maarifçilərin ideyaları öz əksini publisistika və bədii ədəbiyyatda tapırdı. Bunlara Səlim Əl Bustaninin və Fərəh Əntunun povestlərini, Circi Zeydanın tarixi romanını, N.Kamal və Ahməd Midhətin maarifçi-məişət romanlarını və s. misal göstərə bilərik. Qərbi Avropa ədəbiyyatından tərcümələr və milli publisistikanın yaranması bu bölgələrdə yerli ədəbi dilin təşəkkülü və inkişafına səbəb oldu.

XIX əsrin I yarısında Hindistanda Maarifçi hərəkatın təməlində hind mətbuatının banisi, F.Bekonun, fransız maarifçilərinin və ingilis utopik sosialistlərinin fikirlərini təbliğ edən Rammoxan Ray dururdu. 1857-1859-cu illər hind xalq üsyanından sonra Avropa ədəbiyyatını hind dillərinə tərcümə edən, Qərb təmayüllü təhsil ocaqlarının açılması uğrunda mübarizə aparan, söz və mətbuat azadlığı tələb edən maarifçi-islahatçı cəmiyyətlər və qruplar yaranmağa başlayır. XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəlləri hind Maarifçiliyinin əsas ideyaları öz parlaq əksini N.Əhmədin, F.Sepaptinin, P.Mitronun romanlarında, həmçinin M.M.Dottonun dram yaradıcılığında və bir sıra satirik povestlərində tapmışdır.

Azərbaycanda Maarifçilik XIX əsrdə təşəkkül tapmış, bütün tarixi dövr ərzində ictimai şüurun bütün formalarına təsir göstərmişdir. XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində o, Azərbaycan sosial fikrinin, milli mədəniyyətinin aparıcı istiqamətinə çevrilmiş, bədii ədəbiyyatda, ədəbi tənqiddə inkişaf etdirilmişdir.

Azərbaycanda Maarifçilik ideologiyası Rus və Qərbi Avropa Maarifçiliyinin sadəcə təkrarı deyildi. Onun Azərbaycanda da öz xüsusiyyətləri olmuşdur.

XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan sosioloji fikrində dini dünyagörüşünün yerini tarixə maarifçi baxışlar tutur. A.Bakıxanovun tarixə insanların şüurunun və fəaliyyətinin işi kimi baxmasına baxmayaraq o, hələ bir sıra dini təsəvvürlərə malik idi. M.F.Axundov isə onun əksinə olaraq insanın yaradıcı haqqında dini təlimlərə qarşı insanı təbiət məxluqu kimi öyrənən elmləri qoyurdu. Elə o vaxtdan təbii mühitin cəmiyyətin həyatındakı rolu insanın tarixi inkişafı və sosial keyfiyyətləri haqqında olan ideyalar Azərbaycan maarifçi fikrində öz yerini tutdu. Nəhayət, Maarifçiliyin vacib komponentlərindən biri də təhkimçilik hüququnun tənqidi idi. Zadəgan maarifçisi olan Bakıxanov onu öz şəxsi mənafeyinə uyğun müdafiə edirdi. Belə tənqidin əsasını Azərbaycan ictimai fikir tarixində və ədəbiyyatında M.F.Axundov qoymuşdur. O, müsəlman Şərqində hökm sürən feodal ictimai münasibətlərini və dövlət-hüquq institutlarını müsbət qiymətləndirmirdi. Feodal münasibətlərinin, dövlət quruluşlarının tənqidi öz sonrakı inkişafını H.Zərdabinin, N.Vəzirovun, M.Şahtaxtinskinin, E.Sultanovun, Q.Minasazovun, N.Nərimanovun və bu münasibətlərin tarixi məhvə məhkumluğunu geniş planda nümayiş etdirən digər ictimai xadimlərin yaradıcılığında tapdı.

Azərbaycan Maarifçiliyinin spesifik xüsusiyyətlərindən danışan zaman qeyd etmək lazımdır ki, hələ feodal-patriarxal münasibətlərinin saxlandığı və ölkənin sosial-iqtisadi, mədəni geriliyi nəticəsində sosial-demokratik fikir Azərbaycanda maarifçi fikri tam sıxışdıra bilməmişdi. Elə bu səbəbdən bir çox Azərbaycan maarifçiləri sosial-demokratik ideologiyası səviyyəsinə qalxmamış, digər tərəfdən, N.Nərimanov, S.M.Əfəndiyev kimi Azərbaycan sosial-demokratiyası nümayəndələri marksist fikri ilə yanaşı Maarifçilik ideyalarını da yayır və müdafiə edirdilər.

Demokratik istiqamətli Azərbaycan maarifçilərindən M.F.Axundov materializm mövqeyindən çıxış etmiş, insan ləyaqətini kiçildən dini fanatizmə qarşı humanist və mənəvi prinsipləri qoyurdu. Demokratik istiqamətli Azərbaycan maarifçiləri, bir tərəfdən, zəhmət adamına hörmət, digər tərəfdən isə, zülmkarlara qarşı nifrət tələbini irəli sürürdülər. Onların obrazı sosial zülmə qarşı mübarizə aparan gələcək nəsil mübarizlərinin böyük hörmətini qazandı.

Azərbaycan Maarifçiliyi inqilaba qədərki Azərbaycanda humanist ideyaların əsl tribunası olub.

Təkcə Maarifçilik fəlsəfəsi, maarifçilərin tarixə, siyasətə, əxlaqa münasibətləri deyil, onların estetik görüşləri və bədii yaradıcılığı da vahid bir sistem kimi feodal ideologiyasını inkar edərək, şəxsiyyəti təbliğ etməyə xidmət edirdi. Maarifçilik ideologiyası öz tərənnümünü müxtəlif ədəbi, bədii və təsviri incəsənət növlərində – maarifçi klassisizmdə, maarifçi realizmdə və sintimentalizmdə tapdı. Bu istiqamətlərdən heç biri dövrü təzahür etdirən vahid istiqamət olmamasına baxmayaraq bir-birini tamamlayırdı. Ancaq bu bədii istiqamətlərin hamısı maarifçi ideya yükünün daşıyıcıları idilər. Onlara uyğun hər hansı bir normanın təsdiqi və ona əks gedən hər bir şeyin inkarı səciyyəvi idi. Maarifçi realizmi şüurla müəyyən olunan normadan yaranır, onun pozulması ədəbiyyatın satirik janrlarında tənqid olunur, onun təsdiqi isə (müəyyən etik və ya ictimai idealın) ailəməişət romanının və ya meşşan dramının müsbət qəhrəmanlarının obrazlarında təbliğ olunurdu. Sentimentalistlər üçün isə «təbiilik» insan davranışının norması sayılırdı. Ona görə də onlar əks dünyagörüşü, siyasi zorakılıq və normaya əks başqa formalarla (təbii hüquqlar) mübarizədə şüurun deyil, hissin üstünlüyünü vurğulayırdılar. Maarifçi klassizmin estetikası insan ideali və onun real obrazı arasında münaqişə problemini qoyurdu; insanın «xeyirxah təbiəti» «sosial» insana, etik normanı (idealı) pozan «mühitin məhsulu»na əks tutulurdu. Maarifçilik dövrü yazıçıları üçün ədəbiyyatı həyata yaxınlaşdırmaq, onu ictimai mənəviyyatları dəyişən fəal amilə çevirmək halları səciyyəvi idi. Maarifçilik ədəbiyyatını açıq publisistik və təbliğati başlanğıc fərqləndirirdi. Bu başlanğıc özündə yüksək vətəndaş ideallarını, müsbət qəhrəmanın təsdiqi pafosunu və s. daşıyırdı. Maarifçi bədii ədəbiyyatın ən parlaq nümunələri özünün maarifçi dünyagörüşünün məlum çərçivəsi və didaktikliyi ilə fərqlənir. Maarifçi bədii ədəbiyyatın ən parlaq nümunələrini Fransada Volter, Russo, Didro, P.O.K.Bombarşe, Almaniyada G.E.Lessinq, gənc İ.V.Höte və F.Şiller, İngiltərədə S.Ricardson, G.Fildinq, T.C.Smollett, R.B.Şeridan, Rusiyada A.S.Puşkin, İ.S.Turgenev, F.P.Yelenyev və s., Çində Çzin-çzı, Çao-Syue-Sin, Li Yu-çyen, Koreyada Pak Çi Von və s., Yaponiyada Komuro Anqaydo, Yano Ryükey, Ftabatay Simey və s., Türkiyədə N.Kamal, İ.Şinasi, İranda M.Melkom Xan, Ə.Talıbov, Suriya və Misirdə Butrus əl Bustani, F.Mərraş, Ə.Kəvakibi, R.Taxtavi, C.Zeydan və s. Hindistanda M.M.Dotto, N.Əhməd, P.Mitro və s. Azərbaycanda A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, M.F.Axundov, H.Zərdabi, N.Vəzirov, M.Ə.Sabir bu dövrün ilk və yeganə qadın maarifçisi, şairə, Cənubi Azərbaycanda yaşamış, milliyyətcə azərbaycanlı Ələmtac Qayəm Akami (Jalə) və s. yaratmışlar.

Ədəbi janrlar arasında aparıcı rolu satirik, ailə-məişət və satirik-tərbiyəvi romanlar oynayırdılar.

Bu dövrün təsviri incəsənət və arxitekturasının əsas istiqamətləri açıq maarifçi çalara malik klassisizm (məs. Fransada arxitektor K.N.Ledu və rəssam J.L.Davidin yaradıcılığında və s.), qrafika və təsviri incəsənətdə geniş yayılmış maarifçi realizmdir (Fransada - J.B.Qrez, İngiltərədə - U.Xoqart, Almaniyada - D.N.Xodovecki, İspaniyada - gənc Qoya, İtaliyada - Qislandi Çeruti və s. Uzaq Şərqdə - ənənəvi «Kabuki» tetartının rəssamları U.Xirosige və Xokusaya, Yaxın və Orta Şərq ölkələrində - Riza Abbasi və naməlum rəssam və heykəltəraşlar, Azərbaycanda - Ə.Əzimzadə, M.Q.İrəvani, M.M.Nəvvab, X.B.Natəvan və b.).

Maarifçilik ideyaları Fransa, Almaniya, Avstriya və İtaliyadan sonra Şərq ölkələri içərisində ilk olaraq Azərbaycanda musiqi sənətinin inkişafına mahiyyətcə çox böyük təsir göstər-

mişdir. Fransada Russo və Didro, Almaniyada İ.İ.Vikelman və Lessinq və s. maarifçilər estetik (o cümlədən musiqi estetikası) baxışların yeni sistemini işləyib hazırladılar. Onların musiqili dram sənəti məsələlərinə dair görüşləri K.V.Qlyukun gözəlliyin təbii meyarları ilə incəsənətin bütün nümunələrinə «sadəlik, düzgünlük və təbiilik» gətirən opera islahatlarını gündəmə gətirdi. Maarifçilərin ictimai-siyasi, etik və estetik ideyaları öz böyük nümayəndələri – musiqisində nikbin və harmonik dünyagörüşü təbliğ edən İ.Haydn, V.A.Motsart və Böyük Fransız inqilabının ideyalarını özündə əks etdirən, qəhrəmanlıq ruhu ilə zəngin İ.Bethovenin yaradıcılığı - Vyana klassik məktəbinin formalaşmasının mənəvi əsası idi.

Müvafiq ideyaların, musiqili dram və yeni opera janrlarının Şərq ölkələrinin musiqisinə ilk tətbiqi Şərqdə ilk operanın banisi, dahi bəstəkar Ü.Hacıbəyovun simasında öz əksini taparaq, onun bədii və musiqi yaradıcılığının əsasını təşkil etdi. Müvafiq ideya və musiqili janrlar müəyyən qədər Azərbaycandan bütün Şərq ölkələrinə yayılaraq, hətta Uzaq Şərqdə belə milli «Kabuki» teatrının əsas süjet və ideya xəttini təşkil etdi .

Bütün ölkələrdə bu dövr ideyaların təkmilləşdirilməsi, xalqların «maariflənməsi», həyatda, məişətdə və mədəniyyətdə köklü dəyişikliklər dövrü kimi çıxış edir. Maarifçilik insanlarda müstəqillik, insani xüsusiyyətlər, vətəndaşlıq, xeyirxahlıq, öz «təbii bərabərliyi»ni və «təbii hüquq»unu dərk etməyi öyrədir və tərbiyə edirdi. Burjua cəmiyyətinin inkişaf tələbatı maarifçilərin qarşısında elə məsələlər qoyurdu ki, bunlar maarifçilərin ümumfəlsəfi və sosial-siyasi yetkinləşməsini təyin edirdi. Məhz bu səbəbdən Maarifçilik tək sosial və ictimai deyil, mədəni həyatın da universal fenomeni kimi çıxış edir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild (3 cilddə). Azərb.EA nəşriyyatı, 1960, 588 səh.
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. II cild (3 cilddə), Azərb.EA nəşriyyatı, 1960, 904 səh.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. III cild (3 cilddə), Azərb.EA nəşriyyatı, 1960, 560 səh.
4. «Azərbaycan məktəbi» jurnalı, 1913, №11
5. Ağamirov M. Məhəmməd Hadinin fəlsəfəsi. Bakı: Azərnəşr, 1981, 270 səh.
6. Axundov M.F. Əsərləri. I cild. Bakı, Azərb.EA nəşriyyatı, 1961, 440 səh.
7. Axundov M.F. Əsərləri. II cild. Bakı, Azərb.EA nəşriyyatı, 1961, 576 səh.
8. Axundov M.F. Əsərləri. III cild. Bakı, Azərb.EA nəşriyyatı, 1962, 567 səh.
9. Bakıxanov A. Kitabi-nəsihət (əlyazması). Azərb. RƏİ, şifr. 3557
10. Bakıxanov A. Təkzibi-əxlaq. Azərb. EA Tarix İnstitutunun elmi arxivi. İnv. №2196
11. Bakıxanov A. Bədii əsərləri. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı, 1973, 372 səh.
12. Əhmədov T. Nəriman Nərimanov. Bakı, Yazıçı, 1982, səh.201.
13. Əhmədov R.A. «Əkinçi» qəzeti və milli maarifçilik (nam. dis.). Bakı, 1995. 155 səh.
14. Əhmədov H. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. «Azərnəşr», Bakı, 1985, 108 səh.
15. Əhmədov Ə.M. Azərbaycanda marksizm-leninizm fəlsəfəsi ideyalarının yayılması. Bakı, «Azərnəşr», 1962, 120 səh.
16. Əhmədov Ə.M. Böyük Azərbaycan mütəfəkkiri. Bakı, «Azərnəşr», 1962, 40 səh.
17. Ələsgərov S. Mirzə Əli Möcüz Şəbüstəri. «İşıq» Bakı, 2002, səh.125
18. Ələkbərov Cəfər. İncəsənət və estetika. Bakı, «İşıq», 1992, 119 səh.

19. «Əkinçi» (1875-1877, tam mətni). Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı, 1979, 464 səh.
20. Əzimov K. A. Sosiologiya. (Ali məktəblər üçün dərs vəsaiti), Bakı, «Adiloğlu», 2003, 314 səh.
21. Göyüşov Z.B. Azərbaycan maarifçilərinin etik görüşləri (XIX əsrin II yarısı), Azərb. EA nəşriyyatı. Bakı, 1960, 212 səh.
22. Göyüşov Z.B. Azərbaycan maarifçilərinin əsərlərində əxlaq məsələləri (XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri). Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, Bakı, 1964, 190 səh.
23. Göyüşov Z.B. Əxlaqi sərvətlər. Bakı, «Azərnəşr», 1966, 307 səh.
24. Həsənov Ə. Azərbaycan Maarifçiləri tərəfindən islamın tənqidi (XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəlləri). «Azərnəşr», Bakı, 1983, 214 səh.
25. Həsənov Ə. M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri. «Elm», Bakı, 1938, 76 səh.
26. Həsənov H. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir (1910-cu il mart, 1917-ci il), Bakı, «Elm», 1997, 131 səh.
27. Hüseynov F., Mir Cəlal. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, «Maarif», 1982, 407 səh.
28. Xəlilov Q.V. Azərbaycan ictimai fikrində humanizm ideyaları. Bakı, Elm, 1984, 321 səh.
29. Xəlilov Q.V. Azərbaycanda inqilabçı-demokrat humanizmin inkişafı. Bakı, «Elm», 1973, 81 səh.
30. İsmayılov F. XX əsr fəlsəfəsinə dair oçerklər. Dərs vəsaiti. Bakı, «Yazıçı», 2002. 277 səh.
31. İsmayılov F. Müasir burjua fəlsəfəsinin böhranı: neopozivitizm və ekzistensializm. Bakı, «Azərnəşr», 1981, 108 səh.
32. Köçərli F.Q. Azərbaycan fəlsəfəsinin tədqiqi: bəzi nəzəri-metodoloji vəzifələr. «Xalq qəzeti», 31 iyul,
33. Köçərli F.Q. Marksizm-leninizm və Azərbaycanda demokratik ictimai fikir. Bakı, «Azərnəşr», 1976, 236 səh.
34. Köçərli F.Q. Nəriman Nərimanov. Həyatı, fəaliyyəti və dünyagörüşü. Bakı, «Elm», 1965, 339 səh.
35. Köçərli F.Q. Üzeyir Hacıbəyovun ictimai-siyasi görüşləri. Bakı, «Elm», 1965, 92 səh.
36. Köçərli F.Q., Rüstəmov İ.Ə. N.Q.Çernışevski və Azərbacanda ictimai fikir. Bakı, «Azərnəşr», 1979, 62 səh.

37. Köçərli F.Q. M.F.Axundov və yeni dövr Azərbaycan mədəniyyətinin təşəkkülü. Azərb. EA-nın «Xəbərləri» (tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası), 1990. 12 səh.
38. Qasımzadə F.S. Abbasqulu ağa Bakıxanov. Bakı, «Uşaqgəncnəşr», 1956, 166 səh.
39. Qasımzadə F.S. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, «ADU» 1956, 486 səh.
40. Qasımzadə F.S. Mirzə Fətəli Axundovun həyat və yaradıcılığı. Bakı, «Azərnəşr», 1962, səh.378.
41. Qasımzadə F., Hacıyev T. Avestadan bu günədək. Bakı, «Bilik», 1982, 52 səh.
42. Qasımov M. XIX əsrdə Rusiyanın qabaqcıl ideyalarının Azərbaycanda ictimai fikrin inkişafına təsiri (oxunmuş mühazirənin stenoqramı). Bakı, «ADU», 1953, 46 səh.
43. Qasım bəy Zakir. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Yazıçı», Bakı, 1984, 394 səh.
44. Qarayev Yaşar. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı, «Yazıçı», 1982, 134 səh.
45. Məmmədov X.Q. XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçi realist ədəbiyyatı. Bakı, «Azərnəşr», 1978, 298 səh.
46. Məmmədov N.K. Azərbaycan Maarifçiliyi: inkişafının əsas mərhələləri və xüsusiyyətləri (nam. diss.). Bakı, 1997, 177 səh.
47. Məmmədov Z. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı, «Azərnəşr», 1986, 342 səh.
48. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, «İrşad», 1994, 337 səh.
49. Məmmədov Z. Azərbaycanda XI-XIII əsərlərdə fəlsəfi fikir. Bakı, «Elm», 1978, 205 səh.
50. Mirəhmədov Ə.T. Azərbaycan Molla Nəsrəddini. Bakı, «Yazıçı», 1980, 430 səh
51. Məmmədzadə H. Mirzə Fətəli Axundov və Şərq. Bakı, «Elm», 1971, 368 səh.
52. Mustafafyev Q. Mübariz ateist – M.F.Axundov. Bakı, «Azərnəşr», 1956, 160 səh.
53. Nağıyev R. Üzeyir Hacıbəyovun estetik görüşləri. Bakı, «Azərnəşr»», 1985, 200 səh.

54. Nicat Əlisa. Dünya fəlsəfi irsindən yarpaqlar. Bakı, «Azərnəşr», 1991, 164 səh.
55. Nicat Əlisa. Dünya filosofları. Bakı, «Sabah», 1995, 541 səh.
56. Ramazanov F. Cəlil Məmmədquluzadənin etik görüşləri. Bakı, «Azərnəşr», 1968, 66 səh.
57. Ramazanov F. Cəlil Məmmədquluzadənin yaradıcılığında əxlaq məsələləri. Bakı, «Birləlnəşr», 1961, 40 səh.
58. Ramazanov F., İsmayılov T., Hüseynov S. Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin öyrənilməsinə dair metodik göstərişlər. Bakı, «Elm», 1991 101 səh.
59. Rüstəmov İ.Ə. A. Bakıxanov. Bakı, «Elm», 1981, 48 səh.
60. Rüstəmov İ.Ə. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı, «Gənclik», 1986, 71 səh.
61. Rüstəmov İ.Ə. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda təbii-elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti. Bakı, «Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-Poliqrafiya birliyi», 1992, 119 səh.
62. Rüstəmov İ.Ə. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri. Bakı, «Diplomat», 2001, 482 səh.
63. Rüstəmov İ.Ə. Həsənbəy Zərdabi. Bakı, «Gənclik», 1969,. 187 səh.
64. Şirvani S.Ə. Seçilmiş şeirləri. Bakı, «Azərnəşr», 1937, 290 səh.
65. Şükürov A.M. Fəlsəfə. Bakı, «Elm», 1997, 382 səh.
66. Şükürov A.M. Fəlsəfə-cəmiyyətdə onun yeri və rolu. Bakı, «Təbib», 1996, 82 səh.
67. Şükürov A.M., Abdullazadə G. Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı, «Azərnəşr», 1993, 191 səh.
68. Tağıyev Ə.M. Azərbaycan Milli mədəniyyəti və onun burjua saxtalaşdırılmasının tənqidi. Bakı, «Elm», 1986. 244 səh.
69. Tağıyev Ə.M. Azərbaycan gerçəkliyi və onun saxtalaşdırılmasının tənqidi (tarix və müasirlik). (dokt. dis., avtorefer.). Bakı, 1985. 314 səh.
70. Səfərova Z. Üzeyir Hacıbəyov yaradıcılığında nəzəri və estetik problemlər. Bakı, «Elm», 1985, 208 səh.
71. Sultanlı Ə. Azərbaycan dramaturgiyasının inkişaf tarixindən. «Azərnəşr», 1964, 243 səh.
72. Vəliyev İsmayıl. Ədəbiyyatda insan konsepsiyası: tarixi təşəkkülü və inkişaf mərhələləri. Bakı, «Günəş», 1999, 357 səh.

73. Vəzirov H.B. Məqalə və felyetonları. ADU-nun nəşriyyatı. Bakı, 1961, 190 səh.
74. Vəzirov H.B. Əsərləri. Bakı, «Elm», 1977, 443 səh.
75. Zamanova Elmira. Türk estetikası: tarixi və müasir inkişafı. Bakı, «Araz», 2005, 262 səh.
76. Zülmət və cəhalətə qarşı. Bakı, «Azərnəşr», 1955, 120 səh.

Rus dilində

77. Азимов К.А. Азербайджанские мыслители о человеке. Баку, "Языцы", 1986, 205 (3) с.
78. Азимов К.А. Проблемы человека и общества в философиях Зороастризма, Древней Греции и средневекового Азербайджана. М. «Инион», 1987, 295 стр.
79. Азимов К.А. Ценностный мир человека в религиозно-философской доктрины Зороастризма. Баку, «Знание», 1991, 197 стр.
80. Ахмедов Э. Изложение космографических воззрений А.К.Бакиханова. Баку, "Изд. АН. Азерб", 1967, 277 стр.
81. Ахмедов Энвер Мирзакулиевич. А.К.Бакыханов: эпоха, жизнь, деятельность. Баку, «Элм», 1989, 224 стр.
82. Ахмедов Энвер Мирзакулиевич. Философия азербайджанского просвещения. Баку, «Азернешр», 1982, 291 стр.
83. Ахундов Б.Ю. Социально-экономические взгляды Мирза Фатали Ахундов и Гасанбек Зардаби. Баку, «Азернешр», 1961, 323 стр.
84. Абд Ар-Рахман аль-Кавакути. Природа деспотизма и гибельность порабощения. М. АН.СССР, 1964, 332 стр.
85. Алексеев М.П. Из истории английской литературы. М.-Л., «Наука», 1960, 580 стр.
86. Алькаева Л.О., Бабаев А.А. Турецкая литература. М., «Наука», 1967, 466 стр.
87. Аль-Фарухи Х. История арабской литературы (перевод с арабского. Т.1). М, «Наука», 1959, 685 стр.
88. Американские просветители (пер. с. англ.), т.1-2, М.,1968-69, 288-306 стр.
89. Английские материалисты XVIII века. Сборник сочинений в 3 томах. М. «Nauka», 1967 – 1968 t 1. 470 str.

90. Atamanov S.K., N.İ.Kirienko, «Руссо и современники». Sankt-Peterburq, «Mıslğ», 2002, 377 str.

91. Аббальяно, Николо. Мудрость философии и проблемы нашей жизни. (Перевод с итал. Комментарий и имен. Указ. А.Л.Зарина– СПБ.); «Алетейя», 1988, 312 стр.

92. Агахи А. Из истории общественной и философской мысли в Иране (вторая половина VII – первая часть XIX вв.). Баку, «Элм», 1971, 216 стр.

93. Актуальные проблемы истории философии народов СССР. (Сб.ст.) МГУ им. М.В.Ломоносова. Филос. Фак. Москва, «Изд-во МГУ», 1983, 350 стр.

94. Арипов Малик Карабаевич. Социальная утопия как течение общественно-философской мысли в Средной Азии. Ташкент: «Красный Восток», 1989, 207 стр.

95. Афасижев Марат Нурбиевич. Фрейдизм и буржуазное искусство. М, «Наука», 1981, 128 стр.

96. Бабушкин Владимир Ульянович. О природе философского знания: критика современных буржуазных концепций. М, «Наука», 1978, 207 стр.

97. Бакрадзе Константин Спиридонович. Избранные философские труды. Тбилиси, «Кахетия», 1981, 374 стр.

98. Бегиашвили Африл Федерович. Ленинские принципы критики буржуазной философии. М. «Знание», 1969, 101 стр.

99. Богомолова А.С. История зарубежной философии и современность. Москва, МГУ, 1980, 131 стр.

100. Бонгард-Левин, Григорий Максимович. Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М. «Красная заря», 1980, 333 стр.

101. Бондаренко Елена Васильевна. Избранные произведение передовых венгерских мыслителей – вторая половина XIX – XX в. М. «Наука», 1984, 301 стр.

102. Борисов Вадим Николаевич. Классическая немецкая философия концы XVIII – начала XIX веков. Французский материализм XVIII века. Новосибирск, «Новое будущее», 1969, 301 стр.

103. Быгваров М. Краткая история болгарской философской мысли. М. «Прогресс», 1977, 711 стр.

104. Bakixanov A.K. Soçinenie. Zapiski, pisğma. Baku, «Gım», 1983, 344 s.

105. Белинский В.Г. Полный сборник сочинений XII томов. М., «Наука», 1957. 550 стр.

106. Беркман И.Е. К вопросу о просветительском реализме. 1967, №3; 112.

107. Боев Ю.А. Ближний Восток во внешней политике Франции: 1898-1914 годы. Киев, «Современник», 1960, 388 стр.

108. Борох Лилия. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX –XX веков. М. «Наука» 2000, 665 стр.

109. Брагинский И., Комиссаров Д. Персидская литература. М., «Наука», 1963, 377 стр.

110. Бьянко Б. Александр Баумгартен и обоснование эстетической систематики. М., «Мысль», 1996. 408 стр.

111. Васильев А.М. История Саудовской Аравии. М., «Наука», 1982, 608 стр.

112. Вердеева А.Б. Модес Мендельсон и существенное различие между религией и государством. М., «Наука», 1990, 455 стр.

113. Верстман И.Е. К вопросу о просветительском реализме. 1967, «Наука» №3, 419 стр.

114. Вилданов А. Башгырдские просветители-демократы XIX века. М., «Наука», 1981.572 стр.

115. Виленская Э.С., К истории статьи В.И.Ленина «От какого наследства мы отказываемся?», в книге: Источниковедение, М., «Мысль», 1969. 434 стр.

116. Виноградова А.Б. « Гомхольд Эффаум Лессинг и страсть к истине». Санкт-Петербург, «Алтарь», 2002, 475 стр.

117. Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в. М., «Наука»,1958. 476 стр.

118. Волосюк О.В. Проблемы испанской истории. М., «Мысль», 1984.

119. Великовений Самарий. Умозрение и словесность. Очерки французской культуры. М, «Знание», 1999, 709 стр.

120. Вершков Марат Николаевич. Методологический анализ кризиса философского идеализма в Польше конца XIX–первой трети XX в. Киев, Наук думка, 1978, 407 стр.

121. Виноградов Владен Николаевич. Очерки общественно - политической мысли в Румынии (вторая половина XIX – начала XX в). М., «Наука», 1975, 443 стр.

122. Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М. «Наука», 2000, 456 стр.

123. Гобозов И. Современное французское Просвещение и революция. М, «Наука», 1975, 443 стр.

124. Горегляд В.Н. Из истории общественной мысли Японии XVII-XIX вв. М, «Наука», 1990, 210 стр.

125. Грязнев Александр Феодориевич. Философия Шотландской школы. М, «Изд.-во МГУ», 1979, 127 стр.

126. Губман Борис Львович. Смысл истории: очерки современных западных концепций. АН СССР. М., «Наука», 1991, 189 стр.

127. Доврохотов Александр Львович. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М, «Изд. МГУ», 1986. 246 стр.

128. Ерасов Борис Сергеевич. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М, «Наука», 1972, 270 стр.

129. Гасанлы С.Г. Проблемы веры и знания в средневековой религиозно-философской мысли Азербайджана (XIII-XVI вв.). Баку, «Иршад», 1992, 101 стр.

130. Гельвеций К.А. Сочинения: в 2 томах. 2-ой том. М., «Nauka»,1973-1974, 377 str.

131. Гольдберг Н.М.. Свободомыслие и атеизм в США. М.-Л., «Наука», 1965. 338 стр.

132. Гордон Л. Вопросы литературы. М., «Наука», 1961, №3, 361 стр.

133. Горький М. История Русской литературы. М., «Наука», 1939, 355 стр.

134. Григорьевна Т., Логунова Б. Японская литература. М., «Мысль», 1964, 432 стр.

135. Гришвлевн Л.Л. Формирование японской национальной культуры. М., «Наука», 1986, 319 стр.

136. Геюшов З.Б. Мировоззрение Г.Б.Зардаби. Баку, Изд.-во АН. Азерб., 1962, 403 стр.

137. Геюшов З.Б. Философская мысль в Советском Азербайджане. Баку, «Елм», 1979, 210 стр.

138. Гусейнов Г.Н. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджана XIX века. Баку, Изд-во Азернешр, 1958, 430 стр.

139. Гасанбек З. Избранные статьи и письма. Баку, Изд-во АН, Азерб., 1962, 488 стр.

140. Газета «Кавказ», 1883, № 15

141. Дама Б. «Жизнь и творчество Бубьека Дерозио». Санкт-Петербург, «Алтарь», 2000, 318 стр.

142. Дебрин А.М. Социально-политические учения нового и новейшего времени, т.1-2, М., «Наука», 1958-67., 227 стр.

143. Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Публицистика 1870-1914 гг. М., «Наука», 1968. 388 стр.

144. Елистратова А.А. Английский роман эпохи Просвещения. М., «Наука», 1966, 307 стр.

145. Жирмунский В.М. Очерки по истории классической немецкой литературы, Л., «Аврора»,1972, 203 стр.

146. Журнал «Народы Азии и Африки». 1967, №1, стр.181

147. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX-начало XX в.), М., «Наука», 1973. 343 стр.

148. Зарубежная литература XVIII века (Хрестоматия). М., «Наука», 1988, I» том, 414 стр.

149. Зубов А.Б. Политическая культура Ливана: Прошлое и настоящее конфиссиальной системы // Народы Азии и Африки. М. «Наука», 1978, №3, 288 стр.

150. Зотов Анатолий Федорович, Воронцова Толик Васильевна. Буржуазная философия науки. М. «Наука», 1978, 200 стр.

151. Казина М. Гуго Коллантай. М., «Мысль», 1978, 215 стр.

152. Карасев Виктор Георгиевич. «Сербский демократ Живоин Жуёвич. Публицистическая деятельность в России в 60-х годах XIX в. М. «Наука», 1974, 210 стр.

153. Картев Энгель Петрович. М.В.Ломоносов-великий русский ученый-энциклопедист. Ленинград, «Европа», 1996, 130 стр.

154. Катушенко Л. От Данте до Тассо. Каталог писем и сочинений итальянских гуманистов в собрании ЛОИИ СССР. Ленинград: «Наука», 1972, 207 стр.

155. Кийко Евгения Ивановна. В.Г.Белинский. Очерк литературно-критической деятельности. М. «Просвещение», 1972, 176 стр.

156. Козловский Юрий Борисович. История философской мысли Японии. Москва, «Прогресс», 1991, 412 стр.

157. Козловский Юрий Борисович. Современная буржуазная философия в Японии. М. «Наука», 1977, 214 стр.

158. Кузнецов Борис Григорьевич. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Саратов: «Русь», 1984, 190 стр.

159. Кузнецов В.Н. Западноевропейская философия XVIII века. М. «Знание», 1986, 398 стр.

160. Култаева, Мария Дмитриевна. Философско-педагогические тенденции в современном идеализме. Харьков; Харьковское Университетское изд., 1988, 150 стр.

161. Кутявин В.В. Из истории общественной мысли и политических движений в новейшее время. Куйбышев, «КГУ», 1988,, 164 стр.

162. Летиев Артем Борисович. Общественная мысль в Западной Африке. М, «Наука», 1983, 480 стр.

163. Лившиц Гилер Маркович. Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (вторая половина XVII в.). Минск, «Высшая школа», 1975, 383 стр.

164. Литман А.Д. Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. М, «Наука», 1989, 241 стр.

165. Лосев Алексей Федорович. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М, «Мысль», 1998, 750 стр.

166. Мамедов Али. Свободмыслие просветителей Азербайджана. Баку, «Азернешр», 1987, 140 стр.

167. Мамедзаде И.Р. Гражданское общество и национальная идеология: философия политического процесса в Азербайджане. Баку, «Махмудоглы», 1995, 155 стр.

168. Меликова М. История политико-правовых учений в Азербайджане в XIX, начале XX в. Баку, «Элм», 1972, 184 стр.

169. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М, «Полиздат», 1991, 463 стр.

170. Наджафов Этибар Али оглы. Соотношение культуры и цивилизации в общественном развитии. Баку, «Изд.-во Университета Азербайджан», 2000, 207 стр.

171. Нири Криштоф. Философсая мысль в Австро-Венгрии. М. «Мысль», 1987, 190 стр.

172. Плавскин З.И. Испанская цивилизация: пороги и жертвы: исторические очерки. М, «Наука», 2000, 197 стр.

173. Попова Ю.Н. Проблема человека в западной философии. М, Наука, 1988, 552 стр.

174. Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М, «Мысль», 1988, 206 стр.

175. Рустамов Ю.И. Философия. Курс лекций. Баку, «Мутарджим», 1988, 370 стр.

176. Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т.1, М, «Наука», 1953, стр.107

177. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М.-Л., «Наука»,1951. 478 стр.

178. Известия АН СССР. Секция: Философия. М. «Наука»,1967, т.26, вып.6, стр.565

179. Исаев Н. Философско-мировоззренческие идеи Азербайджанского Просвещения (канд. дис.). Баку, 1980. 168 стр.

180. История английской литературы, т.1, в 2, М.-Л., «Наука», 1945, 224 стр.

181. История зарубежной литературы XVIII века. М., «Наука», 1967, 305 стр.

182. История Корейской философии. Т.1, М., «Наука», 1966, стр.370

183. История современной Японской литературы, М., «Наука» 1961, стр.329

184. История философии в СССР, т.1-2, М., «Мысль», 1968. 307-376 стр.

185. История философии. Ростов-на Дону. «Знание», 1999. 287 стр.

186. История французской литературы. Т.1, М.-Л.,1945. 377 стр.

187. Калугина К.С. Истоки итальянского Просвещения. Минск, «Белорусь», 2001. 203 стр.

188. Каменский З.А. Философские идеи русского Просвещения. М., «Наука», 1971. 207 стр.

189. Краснобаев Б.И. Очерки истории русской культуры 18 в., М., «Наука», 1972. 197 стр.

190. Кант И. Сочинения. В 6 –ти томах, М, «Мысль», 1966, 6-ой том, 276 стр.

191. Кеттл А. Введение в историю английского романа. М, «Наука», 1987, 95 стр.

192. Кирилина С.А. Ислам в общественной жизни Египта: вторая половина XIX – начало XX века. М, «Мысль», 1989, 176 стр.

193. Кларков Н.Б. Английский натурфилософ. М, «Наука», 1982, 189 стр.

194. Клименский А. Кристиан Томази: различие между правом и моралью. М, «Наука». 1999. 107 стр.

195. Комиссаров А.. Персидская литература на рубеже XIX и XX веков. М., «Знание», 1994. 208 стр.

196. Комодина Л.Н. Реформированный индуизм. М., «Новый век», 2002, 231 стр.

197. Konoşeynikov İ.A. «Просветительские идеи в Английской этике». М. «Nauka», 1998. 189 стр.

198. Конрад Н.И. Запад и Восток (2 изд.), М., «Наука»,1972. 199 стр. Конрад Н.И. Очерки японской литературы. М., «Наука», 1973. 176 стр.

199. Коренина И.А. Китайский философ Хуан Изунси. М., «Наука», 1995. 143 стр.

200. Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения в арабских странах Азии. М, «Мысль», 1968, 307 стр.

201. Крачковский И.Ю. Новоарабская литература. Избранные сочинения. Т.3, М., «Наука», 1956, 327 стр.

202. Крымский А.Е. История новой арабской литературы. М., «Знание», 1989, 205 стр.

203. Кувакин А. Волтер и современники. М., «Наука», 1992, 177 стр.

204. Кули-заде З.А. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI в.в. (Регион ислама) и проблема Запад-Восток. Б. «Элм», 1983, 284 стр.

205. Кули-заде З.А. Из истории азербайджанской философии, VII – XVI в.в. Б., «Азернешр», 1992. 237 стр.

206. Кули-заде З.А. История Азербайджанской философии в 4 т., т.1, Б. НАН Азербайджана. 2002, 359 стр.

207. Кули-заде З.А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Б., 1987, 227 стр.

208. Кули-заде З.А. О концепции Кавказской Албании. Б., «Элм», 2006, 50 стр.

209. Кузнецов В.Н. Мееровский Б.В. Груозанов А. Р. «Западноевропейская философия XVIII века». М., «Знание», 1986. 287 стр.

210. Кумафин Г.С. Башкирские просетители-демократы XIX века. М. «Наука», 1981, 371 стр.

211. Кямилев Х. У истоков современной турецкой литературы (Турецкие писатели-просветители второй половины XIX в.). М., «Наука», 1967 227 стр.

212. Ламщуков А. Индийские литературы первой половины XIX в. М., «Наука», 1989, 185 стр.

213. Лян Цициао: теория обновленного народа. Восточная литература. Р.А.Н., 2001. 387 стр.

214. Левин З.И. История общественной мысли на Востоке. М., «Наука», 1993. 221 стр.

215. Lomerti J. «Çelovek – maşina» Сочинения. М. «Znanie», 1976. 156 str.

216. Лосев А.Ф. Русская философия. Очерки истории. Свердловск, «Россия», 1991, 233 стр.

217. Локк Д. «Опыт о человеческом разуме» Сборник философских сочинений. 2-ой том, М., «Nauka», 1960. 209 str.

218. Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса». Минск, «Белорусь», 1998. 107 стр.

219. Макагоненко Г.И. Новиков и русское просвещение XVIII в М.-Л., «Знание»,1951. 169 стр.

220. Манухин В.С. «Социально-обличительный роман «Чин, Пин, Мей». М.Г.У., 1964, 211 стр.

221. Маркер Н. «Энциклопедия знаний Кристиана Вольфа». М., «Наука», 2002. 188 стр.

222. Marks K., F. Gnqelğs «Святой абсолютизм» или «Критика критической критики» Сочинения: 2-ой том; Энгельс Ф. Сочинения, 20 с., М., «Наука» 1968, 227 стр.

223. Meerovskiy B.V. Djon Toland. M. «Nauka» ,1979. 194 str

224. Меринг Ф.. Легенда о Лессинге, о его книге. «Литературно-критические статьи», т.1, М.-Л., «Знание», 1934. 275 стр.

225. Меркер Н. Энциклопедия знаний Христиана Вольфа. М., «Наука», 2002. 265 стр.

226. Мийерзечки А.Р. О жизни и заслугах Анджея Снядецкого. М., «Знание», 1955, 155 стр.

227. Митрошенков О.А. Просвещение русское // Политическое энциклопедия. Т.2, М., «Наука», 1999, 287 стр

228. Миттнер Л. Пиетизм и его связи с Просвещением. М., «Наука» 1997. 145 стр.

229. Михалков Т.Н. Герман Самуэль Реймарус: натуральная религия против религии откровения. Минск, «Белорусь» 1998. 187 стр.

230. Mondevilь.B. «Басни о пчелах». М., «Znanie», 1974, 104 str.

231. Моисеев О.И. Музыкальная эстетика Западной Европы XVII-XVIII вв., М., «Наука», 1971, 211 стр.

232. Муминова М.Т. Постановка и решение проблемы соотношения общих и частных интересов в философии Французского просвещения. М., «Наука»,1992, (ден. В ИНИОН), 209 стр.

233. Неустроев В.П., Немецкая литература Просвещения. М., «Наука»,1958 198 стр.

234. Осипова Е.В. Философия Польского Просвещения. М., «Наука», 1961, 221 стр.

235. Оскин Д.Щ. « Китайский философ Ван Фу-Чжи и теория эволюции общества». Санкт – Петербург, «Знание» 2002, 210 стр.

236. Об общественном договоре или о принципах политической мысли. Трактаты. М. «Mislğ», 1969, 261 str.

237. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Избр. Философские произведения, т.1, М. «Наука»,1956, 308 стр.

238. Pol Anri Гольбах. «Система природы или о законах физического и духовного мира» Сочинения. М., «Nauka», 1998, 188 str.

239. Политцер Ж.. «Философия просвещения и современная мысль»; в сборнике: Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию, М., «Политздат», 1953, 244 стр.

240. Проблемы Просвещения в мировой литературе. М., «Наука», 1970, 407 стр.

241. Проблемы русского просвещения в литературе XVIII в. М.-Л., «Знание», 1961, 206 стр.

242. Проблемы реализма и литературы Востока. М., «Знание», 1964, 355 стр.

243. Просветительство в литературах Востока. М., «Наука», 1973, 244 стр.

244. Путкарадзе М.Ю. Сулейман аль-Бустани. М., «Наука», 1997, 210 стр.

245. Резов Б.Г., Итальянская литература XVIII в Л., «Знание». 1966, 200 стр.

246. Россиянов И.Е. Классицизм и сентиментализм: Венгерская литература. М., «Мысль», 2006, 278 стр.

247. Русские просветители. (От Радищева до декабристов), т.1-2, М., «Наука», 1966. 267-275 стр.

248. Руссо Ж.Ж. «Обсуждение о науках и исскуствах» Трактаты. М. «Nauka», 1969. 244 str.

249. Рзаев А.К. Очерки истории политико-правовых учений Азербайджана. Баку, «Азернешр», 1983. 202 стр.

250. Самойлина А.В. Просветители Ломбардии. Санкт-Петербург, «Знание», 2003, 198 стр.

251. Светлогорова Г. Философские дисскусии в эпоху Вольфа. Санкт-Петербург, «Знание», 2000. 233 стр.

252. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., «Наука» 1972, 242 стр.

253. Сардинов А.А. Славянское возрождение. Сборник материалов. М., «Мысль». 1966. 121 стр.

254. Сапрыгин Юрий Михайлович. От Госера до Шекспира: этические и политические идеи в Англии. М. «Изд.во МГУ, 1985, 192 стр.

255. Сафронова Е.А., Хевеши М.А. Антология чешской и словацкой философии. М, «Наука» 1982, 407 стр.
256. Соловьев Э.Ю. Французское Просвещение и революция. М. «Наука», 1989, 271 стр.
257. Степанов Н.Н. А.И.Герцен – исследование и материалы. Ленинград, «Наука», 1974, 244 стр.
258. Чаликова В.А. Утопия и утопическое мышление. М, «Прогресс», 1991. 300 стр.
259. Тагай Г. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., «Наука», 1971, 222 стр.
260. Тань Сы-Тун. Восточный альманах, б..1, М., «Наука» 1997, 240 стр.
261. Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вей. М., «Наука», 1959, 199 стр.
262. Тронская М.А. Немецкая сатира эпохи Просвещения. Ленинград, «Наука», 1962, 211 стр.
263. Тураев С.В.. Введение в западноевропейскую литературу XVIII в., М., «Наука», 1962, 266 стр.
264. Тягой Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., «Знание» 1971, 176 стр.
265. Урикова А.Н. Свами Вивекананда: жизнь и наследие. М., «Наука», 2004, 255 стр.
266. Уткина Н.Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII в., М., «Наука», 1971, 254 стр.
267. Уфоглифические указатели Лйан Чи-Чао. М., «Наука», 2002, 210 стр.
268. Ушаков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., «Знание» 1982, 308 стр.
269. Фассл Г. Самуель Руффендорф: естественное право и проблема разума. М., «Наука», 1997, 287 стр.
270. Фассл Г. Самуель Пуфендорф: проблемы натурального разума и права. М., «Наука» 1997, 189 стр.
271. Филологические науки. М. «Мысль», 1966, №2, 377 стр.
272. Философия культуры. Возникновение и развитие. Sankt-Peterburq, «Noviy vek», 1998, 333 str.
273. Фишман О.Л. Китайский сатирический роман (Эпоха Просвещения). М., «Наука», 1966, 220 стр.

274. Фролова И.Т. Философы Востока. М., «Наука», 1998, 407 стр.
275. Хан Валерий. Корейская философия позднего Часона в 17-первой половине 19 вв. М., «Наука», 1992, 237 стр.
276. Цзун-Цзы. Неофициальная история конфуцианцев. М., «Знание» 1959, 312 стр.
277. Цициао Лян: теория обнавленного народа. «Восточная литература». ПАН, 2001, 388 стр.
278. Чернышевский Н.Г. Полный сборник сочинений, 8 томов, М., «Наука» 1948.
279. Шаститко П.М. События и судьбы: Из истории советского востоковедения. М, «Мысль» 1985, 318 стр.
280. Шипанов И.Я. Философия русского Просвещения (вторая половина XVIII века). М., «Знание», 1971, 388 стр.
281. Эпоха просвещения. Из истории международных связей русской литературы. Л., «Наука», 1967, 342 стр.
282. «Социально- философские взгляды Вольтера, Монтескье и Кондильяка». История философии. М. «Наука», 2002. 397 str.

İngilis dilində

283. Cassirer E. Die Philosophic der Aufkiaring Tubingen. Bern, «Trs», 1932, 245 p.
284. Anchor R., The Enlightenment tradition. N.Y., «Celsi», 1965, 306 p.
285. Gay P. Age of enlightenment N.Y. «N.Amerika», 1966, 245 p.
286. The enlightenment, ed. by J. Lively, N.Y., «N.Amerika», 1966, 189 p.
287. Utopieet institutions au XYIII siecle. Le Pragmatisme des lumieres. P., «Trs» ,1963, 214 p.
288. Hampson N. The enlightenment, Harmondsworth, N.Y. «N.Amerika», 1968, 355 p.
289. Chaunu P. La civilization de l'Europe des lumieres, Grenoble,P., «Comion», 1971, 337 p.
290. Plongeron B. Theologies et politique au siecle des lumierec (1770-1820), Gen., «Kollit», 1973, 244 p.

291. The influence of the enlightenment on the French revolution. Ed. by W.Church, Boston, «Holiday», 1964, 409 p.

292. Frankel C.H. The faith of reason: the idea of progress in the French enlightenment. N.Y. « N.Y.Pass», 1948, 205 p.

293. Hernschaw F.J. C. (ed.). Social and political ideas of same great French thinkers of the age of reason. N.Y., «N.Y.Pass», 1950, 276 p.

294. Motnet D, Les origins intellectual's de la revolution franchise (1715-1787). 2 ed., «D.O.K.», 1934, 288 p.

295. Krauss W. Studied zur deutschen und franzosischen Aufklarung. B., «Trs», 1963, 311 p.

296. Wolff H. Die Weltanschauung der deutshen Auflarung in geschichtlicer Entwicklung, 2 Aufl., Bern, «Auxt», 1963, 265 p.

297. Lin Mou-sheng, Men and Ides, N.Y., «Koito», 1942, 354 p.

298. Goncourt E. el J. Portraits intimes du XVIII sicle. P, «Paris», 1856, 292p.

Kağız formatı:60x84 1/16
Tirajı: 100

Təknur

Nəşriyyat, Poliqrafiya xidmətləri
Tel: 510 03 68; 497 59 64