

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ ОЛИЙ ВА ЎРТА
МАХСУС ТАЪЛИМ ВАЗИРАЛИГИ
ТОШКЕНТ ДАВЛАТ ШАРҚШУНОСЛИК ИНСТИТУТИ



ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ШАРҚ ФАЛСАФАСИ

Ўқув қўлланма

438
1(5-01)(075)
964

1-NUSXA

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ
ОЛИЙ ВА ЎРТА МАХСУС ТАЪЛИМ ВАЗИРЛИГИ

ТОШКЕНТ ДАВЛАТ ШАРҚШУНОСЛИК
ИНСТИТУТИ

Д. ПЎЛАТОВА, М. АХМЕДОВА, М. ҚОДИРОВ,
Ж. СУЛАЙМОНОВ, Ш. ШОЗАМОНОВ

ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ШАРҚ ФАЛСАФАСИ

ЎҚУВ ҚЎЛЛАНМА

Ўзбекистон Республикаси Олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги
томонидан 5А120501- Фалсафа тарихи (йўналишлар бўйича)
мутахассислигининг талабалари учун асосий ўқув қўлланма
сифатида тавсия этилган

INFILANDI

1583640
ТДИТ
ARM (ЎЗБЕКИСТОН)

ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ШАРҚ ФАЛСАФАСИ. Ўқув қўлланма. –Тошкент: «JAHON PRINT». 2013. – 332 б.

Ўқув қўлланма Олий Таълим Давлат Стандарти асосида фаннинг намунавий ўқув дастурига мос равишда Фалсафа тарихи магистратура йўналиши учун тайёрланган. Қўлланмадан шунингдек, барча таълим йўналишлари талабалари, магистрант, илмий изланувчилар, фан ўқитувчилари ҳамда фалсафа тарихини мустақил ўрганмоқчи бўлган ўқувчилар ҳам фойдаланишлари мумкин.

Мазкур қўлланмада «Янги ва энг янги давр Шарқ фалсафаси» фанидан мавзуларга оид асосий саволлар, таянч тушунчалар, тушунтирувчи назарий матн, мантиқий-структуралашган материаллар, мавзуларни мустақил ўзлаштириш учун саволлар, машқлар, тестлар, глоссарий, шунингдек адабиётлар рўйхати берилган.

Ўқув қўлланма Кадрлар тайёрлаш миллий дастурига мувофиқ ҳолда Фалсафани босқичма-босқич ўқитишнинг ягона тизимини яратиш жараёнида ёшларнинг фалсафий тафаккурлаш маданиятини шакллантириш ва ривожлантириш мақсадида, Тошкент давлат шарқшунослик институтининг Фалсафа кафедрасида «ИТД-4-160 Таълим тизимида фалсафа фанини ўқитишнинг такомиллаштирилган ўқув-методик таъминотини ишлаб чиқиш ва амалга татбиқ этиш» лойиҳаси доирасида яратилган.

*Лойиҳа раҳбари – ТДШИ Фалсафа кафедрасининг mudiri
фалсафа фанлари номзоди, доцент Пулатова Д. А.*

Муаллифлар гуруҳи:

Д. Пулатова, М.Аҳмедова, М.Қодиров,

Ж.Сулаймонов, Ш.Шоимонов

Тақризчилар: *фалсафа фанлари доктори, профессор Х.Алиқулов
фалсафа фанлари доктори Р.М. Имомалиева*

Мазкур ўқув қўлланма Ўзбекистон Республикаси Олий ва ўрта махсус таълим вазирлигининг 2013 йил 19 апрелдаги 128-сонли буйруғига асосан 5А120501- Фалсафа тарихи(йўналишлар бўйича) мутахассислигининг талабалари учун асосий ўқув қўлланма сифатида нашрга тавсия этилган (Рўйхат рақами 128-001)

Мазкур ўқув қўлланма ТДШИ ўқув-услугий кенгашида
кўриб чиқиб тасдиқланди ва нашрга тавсия этилди.
(2-сонли баённома. 25.10.2011)

КИРИШ

XXI асрнинг дастлабки ўн йиллиги халқимиз тарихида янги даврни бошлаб берди. Бу давр мобайнида давлатимиз турли соҳаларда олиб бораётган муҳим ислоҳотлардан бири таълим тизимига тааллуқлидир. Унинг бош мақсади мустақил фикрловчи шахс, комил инсонни тарбиялашга йўналтирилган.

Янги ва энг янги давр Шарқ фалсафасини ўқитишдан мақсад таълим тизими миллий дастурининг асосий ғояларидан келиб чиққан ҳолда талабаларга унинг инсоният ҳаётида тутган ўрни, ижтимоий фикр тараққиётига қўшган ҳиссаси ҳақида умумий илмий тушунчалар бериш бўлса, унинг мазмуни талабаларда турли хил фалсафий оқимларнинг ривожини ва йўналишлари тўғрисидаги маърузаларни тинглаб, улар ҳақида тўғри илмий хулосалар чиқара олиш, фалсафий таълимотларни асосли таҳлил қилиш, Шарқ фалсафаси билан Ғарб фалсафасининг ўзаро алоқаларини тўғри англаб етиш кўникмаларини шакллантиришдан иборат.

«Янги ва энг янги давр Шарқ фалсафаси» ўқув қўлланмаси Тошкент Давлат Шарқшунослик институти Фалсафа кафедрасида «ИТД-4-160 Таълим тизимида фалсафа фанини ўқитишнинг такомиллаштирилган ўқув-методик таъминотини ишлаб чиқиш ва амалга татбиқ этиш» лойиҳаси доирасида магистратура босқичи учун яратилган бўлиб, Давлат таълим стандартларига асосан ишлаб чиқилган «Ҳозирги замон Шарқ фалсафаси» фанининг намунавий ўқув дастури асосида ёзилган ҳамда ундаги янги ва энг янги давр Шарқ фалсафасига оид барча мавзуларни қамраб олган. Ўқув қўлланма IV бобдан иборат. Унинг биринчи боби «Янги ҳамда энг янги давр Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафаси» деб аталган бўлиб, унда янги ва энг янги даврда Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатлари халқларининг фалсафий тафаккури тарихи ёритилган.

Иккинчи боб «Янги ва энг янги давр Ҳиндистон фалсафаси» деб аталган бўлиб, унда янги ва энг янги даврда Ҳиндистондаги фалсафий тафаккур тарихи ва фалсафий оқимлар таълимотлари изчил ёритиб берилган.

Учинчи боб мавзуси «Янги ва энг янги давр Хитой фалсафаси» бўлиб, янги ва энг янги даврда Хитой фалсафий оқимларининг таълимотлари ва мутафаккирларининг фалсафий қарашлари таҳлил қилинган.

Тўртинчи боб «Янги ва энг янги даврда корейс ҳамда япон фалсафаси» - икки бўлимдан иборат. «Корейс фалсафаси» деб номланган биринчи бўлимда янги ва энг янги даврда корейс фалсафий тафаккури ва фалсафий оқимларининг таълимотлари ёритилган. Иккинчи бўлим «Япон фалсафаси» деб аталиб, унда ушбу давр мобайнида япон фалсафий оқимлари ва мутафаккирларининг фалсафий қарашлари чуқур таҳлил қилинган.

Ўқув қўлланмадаги ҳар бир мавзу бўйича мантикий-структуралашган материаллар, мустақил таълим учун саволлар ва топшириқлар, адабиётлар рўйхати келтирилган. Қўлланмада боблар бўйича тестлар ва унинг сўнгида глоссарий берилган. Адабиётлар рўйхатини тузишда мавзуга алоқадор нафақат ўзбек ва рус, шунингдек инглиз, араб, форс, корейс, япон, хитой тилларида нашр этилган китоблар ва журналлардаги материалларга алоҳида эътибор қаратилган. Шунингдек, ўқув қўлланманинг тегишли мавзуларини ёзишда М.Аҳмедова, С.Йўлдошев, О.Шоматовларнинг «Ҳинд фалсафаси», М.Аҳмедова ва В.Ханларнинг «Корея фалсафаси» рисоаларидан ҳам фойдаланилган.

Муаллифлар жамоаси томонидан тайёрланган ушбу ўқув қўлланмада янги ва энг янги давр Шарқ фалсафасига – жаҳон фалсафий тафаккури тарихининг ажралмас бир қисми сифатида ёндошилган бўлиб, уни ўрганиш нафақат илмий, ғоявий, балки тарбиявий жиҳатдан ҳам катта аҳамиятга эга.

Ушбу ўқув қўлланма Ўзбекистон Республикаси «Таълим тўғрисида»ги қонун ва Кадрлар тайёрлаш миллий дастури асосида яратилган бўлиб, Олий ва ўрта махсус таълим ўқув юртларининг фалсафа факультетлари, ижтимоий-сиёсий кафедралари галабалари, шунингдек, барча гуманитар йўналишдаги олий ўқув юртларининг магистрантлари, илмий изланувчилари, фан ўқитувчилари ҳамда фалсафа тарихини мустақил ўрганмоқчи бўлган ўқувчилар учун тавсия этилади.

Ҳозирги даврда Шарқ фалсафасига қизиқишнинг тобора ортиб бораётганлиги ҳамда мазкур ўқув қўлланманинг ушбу йўналишда амалга оширилган илк тажриба эканлигини ҳисобга олиб, муаллифлар гуруҳи ҳурматли ўқувчиларнинг фикр-мулоҳазалари, таклифларини қуйидаги манзил орқали кутиб қоладилар: falsafa2009@mail.ru.

I БОБ. ЯНГИ ҲАМДА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ЯҚИН ВА ЎРТА ШАРҚ ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ

АРАБ МАЪРИФАТПАРВАРЛИГИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда Араб Шарқида ижтимоий-сиёсий шароит ва араб маърифатпарварлигининг шакллана бошланиши ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Талабаларда Рифоа ат-Тахтовий, Али Муборак, Носиф ал-Ёзижий, Бутрус ал-Бўстоний ва Журжий Зайдон қарашлари ҳақида тўғри назарий хулоса чиқариш ва фикр юритиш кўникмаларини шакллантириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Усмонли турк салтанати, Сувайш канали, «ан-Наҳда» («Уйғонши»), «ан-Наҳда ал-арабийя» («Араб уйғонлиши»), «Дор ул-кутуб ал-хадивийя» («Хадивнинг китоб саройи»), «Дар ал-улуум бил-мадрис» («Илмлар уйи»), «ал-Мадраса ал-ватанийя» («Миллий мактаб»), «Муҳит ал-муҳит».

Асосий саволлар

1. XIX асрдаги ижтимоий-сиёсий шароит ва араб маърифатпарварлигининг шаклланиши.
2. Рифоа ат-Тахтовий қарашлари.
3. Али Муборак қарашлари.
4. Носиф ал-Ёзижий ва Бутрус ал-Бўстонийларнинг маърифатчилик фаолияти.

1. XIX асрдаги ижтимоий-сиёсий шароит ва араб маърифатпарварлигининг шаклланиши

XVI асрга келиб Усмонли турк салтанати кучайиб, бир қатор араб мамлакатларини ўз таркибига қўшиб олди. Босиб олинган мамлакатларда тирик феодал тузум ҳукм сурар, буни устига турк феодалларининг аёвсиз зулми ва истибдоди остида эзилган араб халқлари ижтимоий-иқтисодий тараққиёт жиҳатидан ниҳоятда

оркада қолиб кетди. Бу давр ижтимоий ва ғоявий ҳаётда ислом дини ҳукмрон бўлиб, тузум мафқурасининг асоси ҳисобланарди.

Европа мамлакатларида XVIII аср охири ва XX аср бошларидан тараққиёт бошланди – капитализмнинг барча жиҳатлари намоён бўлди ва улар ҳар тарафдан оркада қолган араб мамлакатларига нисбатан мустамлакачилик, босқинчилик сиёсатини олиб бора бошлади. Бунга Сувайш каналининг қурилиши (француз инженерни Лессепс ташаббуси билан) ҳам катта туртки бўлди. Британия, Франция ва Миср ўртасидаги битимга кўра молиявий харажатларни займ орқали Британия ва Франция ўз зиммасига олади, Миср эса арзон иш кучлари – фаллоҳлар билан таъминлайди. Натижада, қарзни узиш жараёнида Миср Англияга иқтисодий, бора-бора сиёсий қарам бўлиб қолади. Шу даврдан Европа мустамлакачилари Араб Шарқида кенг экспансия бошлайди.

Турк салтанати эса чуқур инқирозга юз тутган бўлиб, қаршилик кўрсата олмади ва Британия билан Франция бир-бири билан рақобатлашиб, араб мамлакатларига ўз сиёсий ва иқтисодий таъйиқини ўткази бошлади. Натижада, кўпгина араб давлатлари босиб олинди, мустамлакага айлантирилди, бошқалари иқтисодий ва сиёсий жиҳатдан қарам қилинди.

Мустамлакачилик сиёсати арабларнинг ижтимоий-иқтисодий, ғоявий-сиёсий ва маданий ҳаётида анча ўзгаришларга сабаб бўлди. Араблар сиёсий ва иқтисодий мустақиллигини йўқотган сари улар ўртасида мустамлакачиларнинг сиёсати ва зулмига қарши норозилик ва миллий мустақиллик учун кураш ғоялари юзага келди. Бошқа тарафдан араб мамлакатлари бутун дунё капиталистик бозори гирдобига тортила бошландилар ва уларнинг ўзида ҳам капиталистик муносабатлар ривожлана бошлади. Шу билан бирга араб дунёсига Европа фан-техникаси, тафаккури ва маданияти, хусусан Европадаги илғор тафаккур ва маърифат-парварлик ғоялари катта таъсир кўрсата бошлади.

Пировард оқибатда бу қарам мамлакатларда ҳам ғоявий уйғониш даври бошланди. Бу давр араб мутафаккирлари томонидан «ан-Наҳда» («Уйғониш») ёки «ан-Наҳда ал-арабийя» («Араб уйғониши») деб аталади. Шу давр мутафаккир ва адиблари – барча ватанпарвар зиёлилар ижодида диний ислоҳчилик ғоялари, мустақиллик учун кураш, Ғарбнинг илғор фани ва маданиятини ўр-

ганиш масалалари, халқ орасида илм-маърифат тарқатиш ғоялари ўз ифодасини топди.

Миср тарихида Муҳаммад Али подшолик қилган даври ёрқин саҳифаларга айланган. Миср расман Туркия таркибига кирган бўлсада, Муҳаммад Али (1805-1849) даврида нисбий мустақил давлат бўлган. Шу пайт Миср саноати ва қишлоқ хўжалиги бир мунча ривожланди. Ер ислоҳоти натижасида феодаллардан, вақфлардан олинган ерлар давлат ихтиёрига ўтади, ҳарбий ислоҳотлардан кейин кучли армия ва ҳарбий денгиз флоти тузилади ва ҳоказо. Маданият ва маърифат соҳасида ҳам бир мунча ислоҳотлар ўтказилади. Буларнинг барчаси илғор араб тафаккури ривожланишига ҳам маълум даражада таъсир этади.

1840 йилдаги инглиз интервенцияси, Муҳаммад Алининг мағлубияти араб мамлакатларини мустамлака қилиб бўйсундириш ва иқтисодий қарам қилишнинг бошланиши эди.

Мустамлакачилик кучайиши билан озодликка бўлган интилиш чуқурлашди, мустақиллик ва озодликни ҳимоя қилиш ғоялари озодлик учун курашчиларнинг мафкурасига айланди. Мустамлака халқларига хос, мазмун жиҳатидан илғор бўлган маҳаллий миллатпарварлик мафкураси шаклланди. Омма орасига диний, ижтимоий, маданий ислоҳчилик ва маърифатпарварлик ғоялари кенг тарқалди. Бу даврдаги мавжуд оқимлар орасида араб маърифатпарварлик ҳаракати алоҳида ўрин тутади.

Феодал доиралар билан араб жамиятининг илғор кучлари ўртасидаги кураш, чет эл зулмига қарши кураш бу маданий оқартув йўналишининг пайдо бўлишига олиб келди. Чет элда ўқиб келган араб зиёлиларига XVIII асрдаги француз маърифатпарварларининг фалсафаси катта таъсир кўрсатганлиги ҳам намоён бўлди. Сиёсий ва социал муаммоларни ҳал этишга маърифий нуктаи назардан туриб ёндошиш амалда ўша даврдаги барча араб мутафаккирлари учун характерли хусусият бўлди.

Мисрда, кейинроқ Сурия ва Ливанда маърифатпарварлик ғоялари кенг авж олди ва бора-бора катта бир оқимга айланди. Бу оқим араблар ижтимоий ҳаётида муҳим роль ўйнади. Оқим вакиллари Шарқ мамлакатларидаги заифлик ва тушкунлик сабаблари жоҳиллик ва маърифатсизликдир деган ғояни илгари сурдилар. Улар «Шарқнинг барча иллатлари - жаҳолатдандир» деган ғояни асос қилиб олиб диққат-эътиборларини халқ ўртасида маъ-

рифатпарварликни кучайтиришга қаратдилар. Бир қатор маърифатчилар, чунончи, Мисрда Рифоа ат-Тахтовий (1801-1873), Али Муборак (1824-1893), Абдуллох Фикрий (1834-1890), Сурияда Носиф ал-Ёзижий (1800-1871), Бутрус ал-Бўстоний (1819-1888), Франсис Маррош (1836-1873) каби мугафаккир-олимларнинг ижоди алоҳида эътиборга сазовордир. Улар XIX асрнинг ўрталарида бошланган гоъвий ва адабий уйғонишнинг йирик намояндалари эдилар. Араб тили ва адабиётини такомиллаштириш араб мамлакатлари тарихини, ўтмиш маданият анъаналарини ўрганиш ва тиклаш, халқ орасида маърифат ва маданият тарқатиш, матбуот ишларини ривожлантириш ва шу йўсин китоб нашр қилиш ва шунга ўхшаш қатор муаммолар билан шуғулландилар.

2. Рифоа ат-Тахтовий қарашлари (1801-1873)

Миср маърифатпарварлик ҳаракатининг илк вакилларидан бўлмиш Рифоа Бадави Рафи ат-Тахтовий 1825 йилда хадив Муҳаммад Али даврида Францияга боради. Ал-Аҳзар мадрасасида таҳсил кўрган, тўла-тўқис диний маълумотга эга бу шайх Парижда француз тилини ўрганади, маданияти билан танишади, айниқса Вольтер, Руссо, Монтескье асарлари унда чуқур таассурот қолдиради. 1830 йил июль инқилобининг гувоҳи бўлади ва ўзига тегишли хулосалар чиқаради. Мисрда қайтиб келгач, илм-маърифат тарқатиш соҳасида кенг қўлам олган ҳаракатга қўшилади ва унинг таниқли намояндаларидан бирига айланади. Шу кезлари Мисрда «ал-Вақои ал-Мисрия» номи билан илк бор араб тилида рўзнома чоп этила бошлади. Шайх унга муҳаррирлик қилади. Ат-Тахтовий ва унинг атрофидаги илғор зиёлиларнинг фаолияти кўмагида Европа тилларидан 2000 дан зиёд асарлар араб тилига ўгирилади. Улар орасида фан-техника, маданият, санъат, ҳарбий иш, қурилиш, таълим-тарбия ва бошқа қўлаб соҳаларга бағишланган асарлар, ўқув қўлланмалари, қомуслар таржима қилинади ва нашр этилади. Буларнинг ҳаммаси келажак араб зиёлиларини шаклланишига катта туртки бўлган. Франция саёҳатидан олган таассуротларини «Рифоа саёҳати»¹ номли асарида акс эттириб, Рифоа ат-Тахтовий ўзининг илғор мулоҳазаларини тўла намоён қилди.

¹ Бу асар ҳақида қarang: Кахарова Н. "Путешествие в Париж Рифаа ат-Тахтави". - Душанбе, 1968.

Бу асарнинг тўла номи «Париж зиёратидан соф олтин олинимиши»дир («Тахлис ал-ибриз фи талхис Бариз»(1834)). Бунда муаллиф Францияни Миср учун ибратли манба ва ўрнак сифатида тан олиб, у ерда ўрнатилган тартиблар, урф-одатлар, таълим тизими, қўйилган илмий ишлар даражаси ва услублари, жамиятнинг сиёсий ташкил этиш таркиби ҳақида фикр юритади. Ат-Тахтовий мусулмон дунёсини жаҳон маънавий маданияти ўчоғи деб ҳисобласада, лекин француз маориф тизими афзаллигини тан олади ва Европа таълим тизимини ўз мамлакатида қўлланилиши, айниқса, ўқув юртларда рационалистик фанлар киритилиши зарурлигини исботлайди. Асарда Франциядаги мавжуд сиёсий институтлар, либерал ҳаракати ва конституцион бошқариш имкониятлари батафсил ёритилади. Ат-Тахтовий фикрича, Людовик XVIII нинг конституцион хартияси «адолатли»дир. «Унда ёзилган кўп нарсаларни сиз Куръонда ҳам, суннада ҳам тополмайсиз, лекин улар тушунган нарса, яъни *адолат ва қонунийлик давлат равнақи ва халқлар фаровонлигининг воситасидир...* Адолат-тамаддуннинг асоси эканлигини сиз ҳам тушуна оласиз. Французлар «эркинлик» сўзини биз «адолат» тушунчасининг маъносини тушунганимиздек тушунишади»¹. Шу тариқа ат-Тахтовий «эркинлик» деган янги тушунчани англашга ҳаракат қилди ва сиёсий ғоя сифатида талқин этди. Кейинчалик, 70-йилларда ат-Тахтовий биринчи бор «эркинлик» тушунчасини инсон мавжудлигининг муҳим омили сифатида беш кўринишда: эркинлик инсоннинг табиий ҳолати, ўзини тутиш эркинлиги, эътиқод эркинлиги, фуқаровий ва сиёсий эркинлиги сифатида таҳлил этди².

Ат-Тахтовий хартиянинг асосий бандларига батафсил ўз шарҳини беради. Биринчи бандининг («Ҳамма қонун олдида баробардир») шарҳида ундаги бор тамойилни юқори баҳолайди: бу тамойил адолатли жамият ўрнатиш, таҳқирланганга ёрдам бериш, паст табақали инсонга ўз интилишларини қониқтириш, қонун олдида у ҳам баланд турганлигини сезиш учун қаратилгандир. Ат-Тахтовий инсонларнинг қонун олдида баробарлигини тан олади ва бу, унингча, шарқ ҳукмдорларининг ўзини назорат қилмаслигига чек қўяди. Ат-Тахтовий Муҳаммад Алига чин дилдан хизмат қилсада, унинг фикрича Олий ҳукм худодандир, қўл ости-

¹ Қаранг: Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. –М., 1972. – 28-б.

² Қаранг: Левин З.И. Ўша асар. – 27-б.

дагилар сўзсиз ўз ҳукмдорига итоат қилиши керак, лекин ҳукмдор ҳам қонунга бўйсиниши лозимдир.

Китобда Франция сиёсий ҳаёти, парламент ва сайлов тизими батафсил баён этилади. «Халқ ҳукумат бошқарувида фаол қатнашиши зарур» деган гоя ат-Тахтовийнинг бошқа асарларида ҳам ўз аксини топади. Шундай қилиб, ат-Тахтовий араблардан биринчи бўлиб, ҳукмдорлар қонунга бўйсиниши кераклигини, уларнинг асосий вазифаси халқ ҳуқуқлари таъминланганлигини назорат қилишдир деган ғояни илгари сурди.

70-йилларда ат-Тахтовий ўз даври учун янги бўлган – қонунларни ҳаёт талабларига мувофиқлаштириш кераклиги ҳақидаги ғояни кўтарди, бу шариатга ҳам тааллуқли эканлигини таъкидлайди. Кейинчалик, шариатни ўзгараётган шароитларга мослаштириш лозимлигини ислом ислоҳчилари ўзларининг асосий шиорига айлантиришди. Француз хартиясини талқин қилиш борасида муаллиф Араб Шарқида биринчи бор француз инқилоби тамойилларини Қуръон ва сунна билан ҳамоҳанглигини кўрсатишга ҳаракат қилган. Бундай ҳаракатлар 40-йиллардаги араб мусулмон жамияти учун янги бўлган ижтимоий-сиёсий ғоялар анъанавий шаклда қабул этилиши зарур бўлган, Фарбдаги янги ижтимоий – сиёсий фикрлар, тушунчалар ўз ватандошлари учун нақадар муҳимлигини тушуниб, ат-Тахтовий уларни ҳадислар, оятлар, исломий атамалар орқали мусулмонлар тасаввурига сингдиришга ҳаракат қилган. Ат-Тахтовий шундай хулосага келади: француз тафаккуридаги ва араб анъанасидаги эркинлик, тенглик, адолатлик, биродарлик тушунчалари бир маънога эгадир. У табиий ҳуқуқлар ва шариат асослари ўртасида деярли фарқ йўқ, Европа ижтимоий тизимининг шакллари мусулмонларга азалдан таниш ва яқин, исломга зид эмасдир, деб таъкидлайди.

Ўз асарида ат-Тахтовий қайнаб турган Париж ҳаётини таърифлаб, унинг театрлари, кечки сайиллари ҳақида ўз таассуротларини ёзади. Айниқса, француз театрлари уни ҳайратда қолдирарди. «У ерда ҳаётда содир бўлиши мумкин – яхши ва ёмон, қувноқ ва ғамгин нарсаларни акс эттиришади. Одамлар кўришади, эшитишади, кулги ва кўз ёшлари билан бу томоша орқали сабоқ олишади. Французлар иборасига кўра, театр одоб-ахлоқни танқид қилади ва тузатади; намойиш тугаши билан пастга тушадиган пардада тўғ-

ридан-тўғри «Театр – одоб мактабидир» деб ёзилганди¹. Умуман ат-Тахтовий Франциядаги маданият, французларнинг одоб-ахлоқи, уларнинг ҳамма нарсани мукаммаллаштиришга интилишларини тўлиб-тошиб, ҳавас билан акс эттиришга ҳаракат қилади.

Парижда яшаган даврда ат-Тахтовий кўп фалсафий, ижтимоий-сиёсий асарлар билан қизиққан. Фалсафа соҳасида у француз файласуфи, психологи Кондильяк (1715-1783) асарлари билан яқиндан танишган. Айниқса, уч томдан иборат бўлган «Сезгилар ҳақида рисола»си унинг диққат-эътиборини жалб қилган. Ат-Тахтовий фикрича, Кондильяк Аристотель логикасини қайта ишлаб чиққан. XVIII аср француз файласуфлар орасида у Вольтернинг кўпгина асарларини ўқиган ва унинг номини ҳурмат билан тилга олган. Француз беллетрист ва тарихчи файласуфи Монтескье (1689-1755) асарларини катта қизиқиш билан ўқиган, айниқса «Форсий мактублар», «Қонунлар руҳи» унга кучли таъсир этган. Монтескьени ат-Тахтовий француз Ибн Халдуни, ёки *Ибн Халдунни мусулмон Монтескьеси*, деб атаган. Ж.Ж.Руссонинг «Ижтимоий битим» асарига юқори баҳо берган.

Умуман олганда, ат-Тахтовий, ўз ватандошларини Европадаги билимларни ўзлаштиришга даъват этади. Унинг фикрича, *Европа фани Қуръон ва исломга зид эмасдир*.

Рифоа ат-Тахтовий шеърлар ҳам ёзган, уларда француз шеърятининг таъсири сезилади. Ат-Тахтовий машхур *француз гимни «Марсельеза»ни араб тилига таржима қилган*.

Рифоа ат-Тахтовий *Мисрда биринчи аёллар мактабини очди* ва у «Қизлар ва ўғиллар учун қўлланма» (1872) дарслигини ёзди. Бу китобда ёшларни ватанпарварлик руҳида тарбиялашга катта аҳамият берган. Ижтимоий манфаатларни инсон ўз шахсий манфаатларидан устун қўйиши кераклигини таъкидлаган. Ат-Тахтовий Али Муборак билан бирга ўқув дастурига шахсни тарбиялаш зарурлиги масаласини киритишга ҳаракат қилган.

Рифоа ат-Тахтовий халқ оммаси орасида маърифат ва маданият тарқатиш, араб матбуоти ва китоб нашр этишни ташкил қилиш, арабларни бошқа халқлар, хусусан, француз халқининг фантехникаси, адабиёти, ижтимоий-фалсафий тафаккури билан та-

¹Қараиғ. Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX –нач. XX вв. –М., 1971. –С.166.

ништириш ишлари билан танилди. У ўз ижоди орқали Миср ижтимоий тафаккурининг ривожланиши ва маҳаллий зиёлиларининг шаклланишига жиддий таъсир кўрсатган йирик маърифатпарварлардан бири эди.

3. Али Муборак қарашлари (1823-1893)

Миср маърифатпарварларининг йирик вакилларидан ҳисобланади, маданият ва маориф арбоби, истеъдодли ташкилотчи, ёзувчи, олим сифатида танилган Али Муборак фаллох оиласида туғилган. У замон руҳида яхши тарбия олган, шифокор мактабини тугатгач, муҳандислик техникумида ўқиди. 1844 йилда танловдан ўтиб Францияга юборилган. Тўрт йил Париж ва Мецда ҳарбий-техник фанлар бўйича таҳсил олди. 1853-1854 йилларда давом этган Қрим урушида офицер унвонига эга бўлган Али Муборак Туркия тарафида бўлган Миср полкида қатнашди. 1863 йилда ҳадив тахтини Исмоил-поша эгаллаганидан кейин, Али Муборак темир йўл бошқармасида, халқ маориф вазирлигида, жамоа ишларида катта лавозимларда ишлай бошлади. 1869 йилда Сувайш канали битгани шарафига бағишланган ҳамма байрам тадбирларини ташқил этиш ва бошқариш вазифаси унга юкланган эди. У бу топшириқни юқори даражада бажарди.

1865 йилда турк султони Абдул-Азиз (1861-1876) Мисрда ташриф буюрганида унинг диққат-эътиборини қимматли қўлёзма мажмуалари, қадимги араб адабиётининг нодир китоблари Мисрда ҳар хил масжидларда ёйилгани жалб этди ва ҳадивга уларни бир китоб хазинасида жамлаб сақлашни маслаҳат берди. Бу фикр ҳадив Исмоилга маъқул бўлди. Шундай қилиб, 1870 йилда Қоҳирада машҳур ажойиб миллий кутубхона – «*Дор ул-кутуб ал-ҳадивийа*» («*Ҳадивнинг китоб сароёи*») очилди. Бу мураккаб вазифа ҳадив болаларининг тарбиячиси Абдуллох Фикрий пошага юкланган эди. Лекин бу йирик муассасани барпо этишда ва уни тартибга солишда асосан Али Муборакнинг хизмати бўлган. Унда Европа услубидаги кутубхонадан фойдаланиш тартиблари жорий этилган эди. Шу пайтда Али Муборак вақфлар бўйича вазир лавозимида эди. Кейинчалик 7 жидлик «*Ҳадив кутубхонасининг каталоги*» («*Фихрист ал-кутуб*») нашр этилди ва шу орқали Мисрдаги ноёб хазина бойлиги намоён бўлди.

1871-1872 йилларда Али Муборак ҳарбий ўқув юртлари учун геометрия, география, медицина бўйича дарсликлар нашр этди. Бир пайтлар у кадет корпусининг мудирини бўлгани сабабли ҳарбий мактабларнинг эҳтиёжларини яхши билар эди. Маълумки, ўша даврларда кўпгина ўқув юртларида ҳарбий тартиблар ўрнатилган, дунёвий илмларни ўрганиш чекланган эди. Али Муборак фан соҳасининг илгор кишилари – Рифоа ат-Тахтовий, Абдуллоҳ Фикрий, адабиётчи Хусайн ал-Марсафий, фалакиёт илми муаллими Исмоилбек ал-Фалакий, тарихчи Брукеш, фикҳ мударриси шайх Абд ар-Раҳмон ал-Бахровий каби илгор зиёлилар билан биргаликда ўқув юртларини кенг халқ маорифи манфаатларига мослаштириш, мактаб ва ўқув юртларига табиий фанларини киритиш борасида кўпгина самарали ишлар қилди.

Али Муборак ташаббуси билан «Миср мадрасаларининг боғи» номли жарида нашр қилина бошланди ва унинг атрофига илгор фикрли зиёлилар тўпланди.

1873 йили халқ таълим вазирини лавозимида бўлганида Али Муборак «*Дар ал-улум бил-мадарис*» («*Илмлар уйи*») номли университет очди. Али Муборак замон талабларига мос бўлган замонавий ўқув юртларини очиш лозимлигини яхши тушунарди. Ўша пайтдаги ал-Азҳар масжиди қошидаги мадраса университет характерида эга бўлсада, лекин бу схоластик университет ҳаётдан анча орқада қолиб кетган эди. Шунинг учун Али Муборак янги руҳдаги университет очишга эришди. Бу университетда Европа стандартларига мувофиқ дунёвий фанлар ўқитила бошланди. У 35 йилдан кейин 1908 йилда Мустафо Комил ва Қосим Амин саъийи-ҳаракатлари билан очилган Қоҳира университети ўрнини босиб турганди.

Али Муборак 4 жилдли «*Алам ад-Дин*» номли роман ёзган. У 1882 йилда нашр этилган. Унда Миср олими шайх Алам ад-Диннинг ўз ўғли Бурҳон ад-Дин ва юқори маълумотли инглиз шарқшуноси билан бирга Парижга саёҳати ақс этган. Инглиз олими ўз йўлдошларини Европа маданияти ютуқлари билан, шайх эса Шарқ маданияти ва анъаналари билан таништиради. Йўл-йўлакай улар табиат ва ҳайвонот олами, табиат ҳодисалари ҳақида суҳбат олиб боришади. Улар Қоҳирада поездга ўтириб, Искандарияга йўл олишади. Инглиз олими вагонда ота-болага темир йўл техникавий созланиши, жаҳонда қанча шундай темир йўллар борлиги, уларда бўлган ҳалокатлар, бахтсиз ҳодисалар,

статистик маълумотлар ҳақида сўзлаб беради. Танга станциясига етиб келишади. Бу ерда XIII асрда яшаган авлиё Аҳмад Бадавийнинг мусулмонлар хурматига сазовор муқаддас мақбараси бор. Энди инглиз олими саволлар бера бошлайди. Алам ад-Дин бу шахс ҳақида ва унга бағишланган байрамлар ҳақида батафсил гапириб беради. Искандарияга келишганда улар кемага ўтиришади, янги одамлар билан учрашишади, суҳбатлар қуришади ва янги-янги маълумотларга эга бўлишади. Тўрт жилдли китобни охиригача ўқиган киши ҳар соҳа бўйича мусулмон Шарқи ва Европа билимларига эга бўлишади.

Али Муборакнинг фундаментал асарларидан бири «Ал-Хитат ал-жадида» («Янги ер участкалари») ¹ китобидир. У 20 қисмдан ёки 4 жилддан иборатдир. Бунда замонавий Мисрнинг ҳар томонлама тавсифи берилади - кўчалари, даҳалари, масжидлари, мақбаралари, тарихий обидалари, қасрлари, черковлари, ҳаммомлари, бозорлари, каналлари, тўғонлари ҳақида батафсил маълумот берилади. Шарафли бўлган кишилар, уларнинг ҳаёти, суфий тариқатлари, тангалар ишлаб чиқилиши ва ҳоказолар ҳақида сўз юритилади. Умуман бу салмоқли меҳнат асосида яратилган асар бўлиб, кўп араб тарихчилари ва Европа олимларининг тадқиқотларига таянган. У ёзувчилар, тарихчилар учун яхши манба сифатида қўлланилади. Бу асар кўпгина европа шарқшуносларида катта қизиқиш уйғотди.

Бошқа асарлар ичида Али Муборакнинг «*Шарҳ*» асари қизиқарлидир. Бу ерда ҳадислардаги Муҳаммад пайғамбарнинг қуйидаги сўзлари талқин этилади: ҳозирги ҳаёт учун шундай меҳнат қилки, гўё сенга абадий яшаш берилганидек; келажак ҳаёт учун шундай меҳнат қилки, гўё эртага сен ўлмоғинг лозимдек.

Ҳадиснинг моҳияти Европанинг қуйидаги ҳикматида ўз аксини топган: «Гилингда худога илтижо билан, қўлингда меҳнат билан» ². Бу ибора албатта, Баҳовуддин Нақшбанднинг «Дил ба ёру, даст ба кор» шиорини эслатади. Бу асарда Али Муборак мусулмонларни Аллоҳни дилга жо қилиб, тараққиёт йўлида сидқи дилдан меҳнат қилишга даъват этади.

¹ Тўла номи: «Ал-Хитат ат-Тауфиқийа ал-жадида ли Миср ал-Қоҳира ва мундунха л-қадима ва ш-шаҳира»

² Крымский А.Е. История новой арабской литературы. 202-б.

Умрининг охирида Али Муборак 1892 йилда Қоҳирада «Хуласат тарих ал-араб» («Араб тарихи компендиуми») номли асарни нашр этди.

Ўз фаолияти, асарлари билан илғор Миср зиёлиларининг дунё-қараши шаклланишига жуда катта хизмат қилган йирик олим, маориф ташкилотчиси ва маърифатчиси бўлиб, Али Муборак озодликка ва тараққиётга илм-маърифат орқали эришмоқ мумкинлигига ишонч билдирган. Шунинг учун у ўқув юртлар тизимини яхши йўлга солиш учун кўп жонбозлик қилган, ёшларга алоҳида эътибор берган. Халқ таълим вазири бўлганда мактабларга тез-тез ташриф буюрар, уларнинг муаммоларини ҳал этишга интилар, ўқувчиларни яхши ўқишга, билим олишга чорлар ва уларга ёрдам берар, яхши ўқиганларни рағбатлантирарди.

Келажакда миллий озодлик ҳаракатининг йўлбошчисига айланган Мустафо Комил ўқиб юрган пайтларида, мактабга ташрифи чоғида вазир Али Муборак синфларга кириб дарслар қандай ўтаётганлиги билан танишмоқчи бўлган. Мустафо Комил ўқиётган синфга кирган. Шу пайт Мустафо Комил шеър ўқиётганини кўриб Али Муборак ҳайратда қолиб: «Сен ҳақиқатдан Имру л-Қайссан¹, келажакда сен улуг бўласан»², деган. Али Муборакнинг бундай юқори баҳоси Мустафо Комил учун катта далда бўлган ва уни кўп олийжаноб ишларга чорлаган.

4. Носиф ал-Ёзижий ва Бутрус ал-Бўстонийларнинг маърифатчилик фаолияти

Носиф ал-Ёзижий (1800-1871)

Сурия маърифатпарварлик ҳаракати ривожига катта ҳисса қўшган публицист шайх Насиф ибн Абдаллох ал-Ёзижий алоҳида ўрин тутади. У Сурия маърифатпарварлигининг илк ва йирик вакили сифатида танилган. Ал-Ёзижий 1800 йилда Байрут атрофидаги қишлоқда араб христианлари оиласида туғилган. Унинг ота-боболари турк ҳокимиятида икки аср давомида котиблик вазифасини бажарганлари учун туркча ёзижий-котиб номини олишган. Ўқимишли оиладан чиққан Насиф ал-Ёзижийнинг болалари

¹ Исломдан олдин яшаган машҳур шоир.

² Журжи Зайдон. Бунатун “Ан Нахда ал-арабийа”. Мустафо Комил (Араб уйғониш арбоблари). Қоҳира. 56-б.

ҳам кўзга кўринган адиб, ёзувчи, шоир, педагог бўлишган эдилар: ўғиллари Ҳабиб ал-Ёзижий (1833-1870), Иброҳим ал-Ёзижий (1847-1906), Ҳалил ал-Ёзижий (1858-1889) ва қизи Варда ал-Ёзижий (1858-1889). Ал-Ёзижий сулоласи араб маърифатчилигида жонбозлик қилиб катта из қолдирган.

Ўз фаолиятини 1828 йилда Насиф ал-Ёзижий Ливан амири Башир II (1797-1840) девонида котиблик лавозимидан бошлаган, кейинчалик у шоир ва ёзувчи сифатида танилган. У ўқув юртларда дарс беради ва 15 дан ортиқ грамматика, риторика, мантиқ, шеърят, тиббиёт, мусиқа, шариат ва бошқа фанларга оид ўқув қўлланмалар, дарсликлар нашр этади.

1840 йилдан бошлаб ал-Ёзижий маърифатпарварлик фаолиятини кенг қўламда олиб боради. 1847 йилда Байрутда америкалик миссионерлар ёрдамида «*Сурия илмий жамияти*»ни очади ва унда фаол қатнашади. Бу ерда кўп шоирлар, ёзувчилар, адибларнинг илмий чиқишлари уюштирилди. Жамият қошида кутубхона очилади, бунга Насиф ал-Ёзижий ва Танус Ҳаддодлар бош-қош эдилар. 1848 йилдаги уларнинг ҳисоботида биринчи йилдаёқ 756 номли китоблар жамланган, уларнинг ичида 527 араб ва турк тиллардаги қўлёзмалар бўлиб, 229 таси босма китоблар эди. Хазинанинг кўп қисми анъанавий исломий фанларга – фикҳ, тафсир, ҳадис ва бошқаларга бағишланган. Насиф ал-Ёзижий ўзининг фаолияти билан кенг тарқалган «араб тилини христианлаштириш мумкин эмас» деган ғояни инкор этди. Бу даврда араб тилини ўрганишга кўпроқ эътибор берилди. Араб тилида Сурия жамиятида уюштирилган илмий маърузалар жамланиб «Асарлар» номи билан чиқди.

Ал-Ёзижий Бутрус ал-Бўстоний очган миллий мактабда ҳам тил бўйича дарс ҳам берди ва янги усулдаги қўлланмалар яратди.

Насиф ал-Ёзижий мумтоз араб тили ва адабиёти тарихини чуқур билган адиб ва тилшунос эди. У ўз ижодида араб адабий тили ва араб адабиётининг энг илғор анъаналарини тарғиб қилиб, унинг тикланиши, фан, адабиёт ва матбуотнинг умумий тилига айланиши учун катта жонбозлик кўрсатди.

У машҳур шоир ҳам бўлган, кўп қасидалар ва мадҳлар ёзган, ўрта аср йирик араб шоири ва мутафаккири ал-Мутанаббий меросини ўрганиб шеърларига шарҳлар ёзган.

Насиф ал-Ёзижий араб мумтоз адабиётидаги «мақом» жанрининг энг машҳур вакили сифатида Шарқда ва Ғарбда танилган. Унинг машҳур «*Мажма'у л-бахрайн*» («Икки денгиз учрашуви») номли мақомлар тўғлами 1856 йилда чиқди. Бунда ал-Ёзижий ўз

даврининг ижтимоий-сиёсий муаммоларини кўтариб, яхшиликни улуглаб, ёмонликни қоралаб чиққан¹. Биринчи мақоми «Хатиб» номи билан немис тилида 1851 йилда, рус тилида эса 1906 йилда чиққан². Бунда бир хатиб имомни иккинчозламачилигини фош этади. Унда бир мархумни қабристонга олиб келишади, шунда имом хутбасида диндорларни тўғри йўлга чорлайди. Лекин ўзи эса ҳаётда аксини қилади, яъни сўзида бирини айтса, амалда эса бошқа иш тутаяди.

1859 йилда ал-Ёзижий тарихий воқеалар хотирасига бағишлаб сайланма хронограммалар (таварих) - «Нубза таварих муктафа» тўпламини нашр этди. Бу янада унинг адабиётда бўлган донгини кўтарди. Хронограммаларнинг ўзига хос хусусиятлари бор. Бунда муаллиф шеърларининг қаторидаги биринчи ҳарфлар орқали воқеалар содир бўлган йил рақамини ёки йирик шахсларнинг исмини акс эттиради. Ундан ташқари шеърни олдиндан ўқиса бир маъно, охиридан ўқиса, бошқа маъно чиқади ва ҳоказо. Бу сирли фокус-шифровкага ўхшаган мураккаб ишдир ва у янада Насиф ал-Ёзижийнинг моҳир шоирлигини кўрсатади. Бундай хронограммаларни ал-Ёзижий ўзининг ватандошлари, турк султонлари, Миср хадиви Иброҳим поша, француз Наполеон III, инглиз қироличаси Виктория ва бошқаларга бағишлаган.

Бутрус ал-Бўстоний (1819-1883)

Сурия маърифатпарварларининг йирик намояндаси, кўзга кўринган адиб, тарихчи, тарбиячи, маърифатпарвар мутафаккир Бутрус ал-Бўстоний бутун ҳаётини илм-маърифат ва маданият тарқатиш ишларига бағишлади. Ижтимоий тараққиётга интилиш ва маданий ҳаётни янги йўлга қўйиш, унинг асосий мақсадлари бўлган.

1860 йилда у «Нафир Сурия» («Сурия садоси») номли рўзнома нашр этади. 1863 йилда эса Байрутда «*ал-Мадраса ал-ватанийя*» («*Миллий мактаб*») номли ўқув сифати билан яхши қўйилган мактабни очади. Бу бошқа мактаблардан ўзининг кенг қўйилган дастурлари, универсал характерга эгаллиги билан ажралиб турарди. Бу мактаб диний йўналишдан ҳоли бўлиб, асосан у миллийлик тамойилига таянган эди. Бу мактаб араб маърифий ҳаракати ривожига катта ҳисса қўшган. Ал-Бўстоний ажойиб ва кучли

¹ Қаранг: Крымский А. Арабская поэзия. –М., 1976.

² «Мажма ул-бахрайн» тўплами орқали ал-Ёзижий мумтоз, араб адабиёти тилининг билимдони деб қабул этилди ва бу асарга кўп мусулмон уламолари, илоҳиётчилари ҳам юқори баҳо беришган.

Ўқувчиларни жалб этди: араб тилидан шайх Насиф ал-Ёзижий, фикҳдан «Ал-Азҳар»ни тугатган шайх Юсуф Асир дарс беришарди. Ал-Бўстоний америкалик миссионерлар билан яқинлиги туфайли европалик ўқитувчилар ҳам жалб қилинди ва мактабда Европа ўқув усуллари қўлланилди, математика ва табиий фанлар киритилди. Чет тиллар ўқитилишига алоҳида эътибор берилди. Инглиз тилида Мильтон достонлари (XVII аср), Вальтер Скоттнинг (XIX в) тарихий романлари ва бошқалар ўқитиларди. «Робинзон Крузо»ни ал-Бўстоний арабчага ўзи ўгириб, ўқитган. Мактабда ўқувчилар спектакллари сахналаштиришарди. 10 йилдан кейин мактабнинг донғи Байрут, Сурия ташқарисига ҳам тарқалди ва ҳаттоки Басрадан (Ироқ) шунга ўхшаш мактабни очишда ёрдам берадиган бир одам юборишни ҳам илтимос қилишди ва Бутрус ал-Бўстоний бу ишга ўзининг жияни Сулаймон ал-Бўстонийни юборди.

Ал-Бўстоний америкалик миссионерлар очган университет туридаги Сурия протестант коллежида ҳам араб филологиясидан дарс олиб борарди. Яна у америкалик Эли Смит ва Корнилий фан Дейк билан биргаликда ибронийлар «Таврот»ини араб тилига таржима қилган. Араб грамматикаси бўйича (этимология ва синтаксисга оид) қўлланма нашр этган. Аммо ал-Бўстонийнинг энг муҳим ва фойдали асари «*Муҳит ал-муҳит*»- араб тилининг адабий изоҳли қомусидир. Бу икки жилддан ёки 2.308 бетдан иборат бўлган китобдир. Бу иш олдинги эски қомуслардан ўзининг қулайлиги ва Европа усулида ишланганлиги билан ажралиб турарди. Ундан ташқари эски қомусларда ниҳоятда кам ишлатиладиган ва бадавийлар фольклоридан олинган кўп сўзлар мавжуд эди. Олим уларни қисқартириб, охириги асрларда кўп ишлатиладиган янги сўзларни киритган. Бу қомусга машҳур европалик арабшунос олим Р.Дози ўзининг “Supplement” асарининг кириш сўзида юқори баҳо берган. Ал-Бўстоний яратган изоҳли арабча луғат ўша даврдаги етук қомус сифатида тан олинади. Бутрус ал-Бўстоний «Муҳит ал-муҳит» асосида талабалар учун «Қатр ал-муҳит» асарини яратди. У ҳозирда ҳам араб тилини мукамал ўрганиш борасида ўз кадр-қимматини йўқотмаган.

Бутрус ал-Бўстоний илм-маърифат соҳасида баракали хизмат қилган барча ижодкорлар таржимаи ҳолларини жамлаб ибратли китоб яратди. «Даират ал-маориф» номли бу энциклопедик руҳдаги асарни муаллиф атиги олти жилдинигина нашр қилдиришга улгурди холос. Қолган беш жилдини унинг шоғирдлари – ўғли

Салим ва жияни Сулаймон тайёрлашди. Бу адабиёт, тарих, фалсафа, табиий билимлар, араб ва гарб маданияти ва бошқа соҳалардаги муҳим маълумотлар берилган йирик қомусдир. Атоқли маърифатпарвар ёзувчи-романист Журжий Зайдон бу асар ҳақида шундай ёзган эди: «Бутрус ал-Бўстонийнинг бу асари шундай ягона китоб эдики, ҳали ҳеч ким араб тилида бунчалик асар битолмаган эди»¹.

Ундан ташқари ал-Бўстоний «Кашф ал-ҳижаб» («Парданинг очилиши»), ҳисоб ва грамматикага оид «Маск ад-дафотир», «Мифтах ал-мисбаҳ» («Чироқ калити»), «Кишилик жамияти», «Араб байрамларининг Европа байрамлари билан қиёси», «Хотин-қизлар маорифи» каби қатор асарлар яратди.

У «Хотин – қизлар маорифи»да араб аёллари нафақат яхпи она, уй бекаси, балки эл-юрт ривожига нафи тегадиган зиёли кишилар сифатида яшашга ҳақлидирлар, деган ғояни олға суради ва уни амалга ошириш чоралари хусусида кайғуради.

Ал-Бўстоний илмий иш билан бир қаторда ноширликни ҳам давом эттирди. 1870 йилдан олим «ал-Жинан» илмий-сиёсий, адабий жаридасини нашр қила бошлади. У билан бирга «Жаннат» аталувчи рўзнома мамлакат ҳаётида муҳим аҳамият касб этади.

Ал-Бўстоний Сурия илмий жамиятида ҳам фаол қатнашган. 1849 йилда у хотин-қизлар маорифи ҳақида чиқиш қилди. Бунда у маърифатпарварлардан биринчи бўлиб, араб аёллари масаласини кўтарган, уларнинг аҳволи Европа аёллари аҳволидан анча оғирлиги ва ачинарлиги, уларнинг билимини ошириши ҳақида маъруза қилди. Иккинчи чиқишида (1859) араб маданияти, адабиётига тегишли муаммоларни кўтарган. Учинчи чиқиши Европа ва Араб Шарқи халқларининг байрамлари ҳақида эди. Унинг чиқишлари ёрқин ва таъсирчан бўлган.

Ал-Бўстоний ўз гоёлари ва фаолияти билан илғор араб тафаккурининг бутун бир авлодини тарбиялаган эди, ёшларнинг дунёқараши шаклланилишида салмоқли ҳисса қўшган, уларнинг илмли, маърифатли бўлишига жон куйдирган мутафаккир эди.

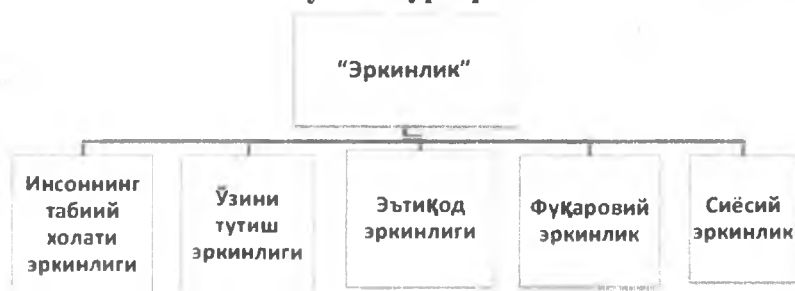
¹ Усмонов М. Бутрус ал-Бўстоний. //Хорижий Шарқ халқларининг илғор ижтимоий-фалсафий фикрлари тарихи очерки. –Т., 1971. –173-б.

**Араб
маърифатпарварлиги**



2-илова

Рифоа ат-Тахтовий таълимотида “эркинлик” тушунчаси ва унинг турлари



Такрорлаш учун саволлар

1. «Ан-Наҳда ал-арабийя» («Араб уйғониши») атамаси нимани англатади?
2. Рифоа ат-Тахтовий эркинлик деганда нимани тушунади?
3. Рифоа ат-Тахтовий фалсафий қарашларининг шаклланишига қайси омиллар таъсир қилган?
4. Али Муборак қаламига мансуб «Шарҳ» асарида қандай ғоялар илгари сурилган?
5. Бутрус ал-Бустонийнинг маърифий қарашлари қайси асарларда ўз аксини топган?
6. «Араб маърифатпарварлик ҳаракати» Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафий тафаккури ривожда қандай аҳамиятга эга?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Такдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. «Араб маърифатпарварлик ҳаракати» бўйича слайд тайёрланг ва такдимот қилинг.
3. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
4. «Журжий Зайдоннинг ижтимоий-фалсафий қарашлари» мавзусида мустақил иш тайёрланг.
5. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириг (3-илова).

3-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш.

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши остонасида. —Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият — енгилмас куч. —Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Ахмедов А.С. Социальная доктрина ислама. —М., 1982.

4. Ёвкочев Ш. *Ислам и политика*. –Т.: «Тошкент ислом университети», 2011.
5. Жданов И.В., Игнатенко А.А. *Ислам на пороге XXI века*. – М., 1989.
6. *Ислам в истории народов Востока*. –М., 1978.
7. *Ислам в современной политике стран Востока*. –М., 1986.
8. *Ислам и современность*. –Т., 2010.
9. Кириллина С.А. *Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX–XX в.)*. – М., 1985.
10. Крымский А.Е. *История новой арабской литературы. XIX – нач. XX вв.* –М., 1971.
11. Крымский А. *Арабская поэзия*. –М., 1976.
12. Левин З.И. *Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте*. –М., 1972.
13. Мухаммад Икбал. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. –М.: Восточная литература, 2002.
14. Степанянц М.Т. *Мусульманская концепция философии и политики XIX–XX в.в.* М., 1982.
15. Фалсафа. М.Аҳмедова *умумий таҳрири остида*. –Т., 2006.
16. *Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век*. –М., 1985.
17. *Философский энциклопедический словарь. В 2-х томах*. –М. 1983.
18. Хорижий Шарқ халқларининг илгор ижтимоий-фалсафий фикрлари тарихи очерки. –Т.: Фан, 1971.

АРАБ МАЪРИФАТПАРВАРЛИК ҒОЯЛАРИНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда Араб Шарқида араб маърифатпарварлиги ғояларининг ривожланиши ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Талабаларда Журжий Зайдон, Қосим Амин, Мустафо Комил, Абдурахмон ал-Кавокибийнинг маърифатпарварликка йўналтирилган дунёқарашлари ҳақида тўғри назарий хулоса чиқариш ва фикр юритиш кўникмаларини шакллантириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

«Ислом маданияти тарихи», «Арабларнинг исломгача бўлган тарихи», «анъаначилар» ва «ислом ислоҳчилари», «ижтиҳод» ва «тақлид», интуитив идрок, «миллат» («умма»).

Асосий саволлар

1. Журжий Зайдон ижодидаги маърифатпарварлик ғоялари.
2. Анъаначилар ва ислом ислоҳчилари ўртасидаги кураш.
3. Қосим Амин қарашларида хотин-қизлар масаласи.
4. Мустафо Комилнинг миллатпарварлик ғоялари.
5. Абдурахмон ал-Кавокибийнинг қарашлари.

1. Журжий Зайдон ижодидаги маърифатпарварлик ғоялари (1861-1944)

Араб мамлакатларида маърифатпарварлик ғояларининг тарқалишиишда Журжий Зайдон алоҳида ўрин эгаллайди.

1882 йили Журжий Зайдон Қоҳирада илмий ва адабий «Ал-Ҳилол» журналининг ташкил этади. Кейинчалик араб тилида чиқувчи журналларнинг энг оммавийсига айланган бу журнал ҳанузгача нашр этилади.

Зайдоннинг ижоди XIX аср охири – XX аср бошларида Миср ва Сурияда юз бераётган иқтисодий, ижтимоий ва сиёсий ўзгаришлар араб мамлакатларида маданият ривожланиши ва араб маърифатпарварлигининг янги даврга қадам кўйиши муҳитида бошланди. Араб маърифатпарварлигининг асосий мақсади илм-

фан ва миллий маданиятни ривожлантириш, халқни маърифатли қилишдан иборат бўлиб, француз маърифатпарварлари каби халқнинг илм маърифатга эришмаганлиги, ижтимоий зулмнинг асосий манбаи деб ҳисоблаб, ўз фаолиятларини билим ва маданият тарқатишга қаратадилар.

Журжий Зайдон ҳам араб халқининг қисмати ҳақида ўйлаган мутафаккирлардан бири эди. Унинг ижодида маърифатпарварлик асосий ўрин олган. Зайдоннинг улкан илмий ва адабий мероси тематик ва жанр жиҳатидан хилма-хилдир. Лекин улар орасида илмий тарихий асарлар муҳим ўрин эгаллайди. У табиатшунослик, тиббиёт, жамиятшунослик ва адабий танқидчиликка доир қатор асар ва мақолалар ёзиб, уларда араб маърифатпарварларининг табиат ва жамият, инсон ва озодлик, илм ва маърифат тўғрисидаги фикрларини ривожлантирган, араб мамлакатларидаги фанатизм ва қоқоқликни қаттиқ танқид қилган.

Зайдон ижодининг асосий қисмини унинг тарихий романлари эгаллайди. Зайдон тарихни адабий шаклда тарғиб қилган ва араб тарихий романига асос солган ёзувчи эди. Зайдон қатор илмий асарлар ҳам яратган. Унинг дастлабки илмий асари «Тил фалсафаси ва араб тили» (1886) китоби бўлиб, муаллиф бу асарда қиёсий тилшунослик тамойилларини араб тилига нисбатан қўллашга ҳаракат қилган. У араб тили тарихини ўрганишда катта аҳамиятга эга бўлган. Ж. Зайдон қатор тарихий асарлар ва ўқув қўлланмалар ҳам яратган. Жумладан, «Миср янги тарихи» (2 жилдлик), «Қадимги арабларнинг генеологияси», «Миср географияси», «Франк масончилик тарихи», «Англия тарихи», «Греция ва Рим тарихи», «Умумий тарих» ва бошқалар. Бу асарлар ўз даври учун муҳим аҳамиятга эга бўлиб, ўрта аср араб тарихчилари ва Ғарб шарқшуносларининг асарлари ҳамда қўлёзмалари асосида ёзилган эди.

1902-1905 йилларда Қоҳирада Ж. Зайдоннинг 5 томлик «Ислом – маданияти тарихи», «Арабларнинг исломгача бўлган тарихи» асарлари нашр этилади. «Ислом маданияти тарихи» йирик асар бўлиб, кўпгина тилларга таржима қилинган. Зайдон христиан бўлгани учун айрим ислом руҳонийлари христиан олими мусулмон дунёси тарихи масалалари билан шуғулланмаслиги керак, деган эътирозлар билан чиққанлар. Лекин улар Зайдонни илм, тадқиқот йўлидан қайтара олмадилар.

Журжий Зайдон 1944 йилнинг 21 августида вафот этди. Араб матбуоти Зайдон вафотини араб миллий маданияти учун оғир мусибат деб баҳолади.

XIX аср охирида араб мамлакатларида ижтимоий ўзгаришлар юз бераётган, феодал институтлар янги шароитга мослашишга интилаётган ҳамда миллий онг ўсаётган бир муҳитда тарих масалалари сиёсий тус касб эта бошлайди. Турли ижтимоий гуруҳлар ўз синфий манфаатлари йўлида тарихдан фойдаланишга интилдилар. Тарихчилар олдида илгари яшаган олимларнинг асарларида келтирилган далилларни умумлаштириш, воқеа ва ҳодисалар ўртасидаги боғланишни аниқлаш йўли билан илмий (араб муаллифлари ўша даврда ишлатган термин) фалсафий тарихни яратиш масаласи турар эди. Зайдон ўзининг асарларида бу мураккаб масалани ҳал этишга интилди.

Араб маърифатпарварлари ажнабий ҳукмдорларга қарши курашда, миллий кучларни бирлаштиришда ўз халқининг ўтмишини ёритиш ва тарғиб қилишни ҳаётий талаб, деб ҳисоблар эдилар. Европаликлар араб тарихини арабларнинг ўзларига нисбатан яхшироқ билишарди. Зайдон ўзининг «*Ислоҳ маданияти тарихи*» асарининг кириш қисмида: «Араб тарихини ўрганишда европаликлар ўзиб кетганликлари учун араблар уялишлари керак»¹, -деб ёзган эди.

Тарихий мавзуларга оид адабиётлар аста-секин пайдо бўлиб, араб халқининг миллий озодлик ҳаракатида муҳим роль ўйнай бошлади. Зайдоннинг тарихий асарлари ўздан олдин ўтган олимларнинг асарларидан фарқ қилган ҳолда, француз маърифатпарварлари изидан бориб, ҳодисаларнинг сабаби ва уларнинг ўзаро боғлиқлиги тамойилига қаттиқ амал қиларди. Зайдон ҳар бир воқеани баён этишда унинг сабабини таҳлил қиларди. *У воқеаларни мутлақо илоҳийлаштирмас, тарихий сабабларини қидирарди*². У оила, давлат, черков, мактаб ва бошқаларни ижтимоий ҳаётнинг асосий институтлари деб қарар, уларнинг бир-бири билан ўзаро боғлиқлигини тушунар эди.

Зайдон *ижтимоий тузумни инқилоб йўли билан ўзгартиришни инкор этади*. У «жамиятнинг структурасини ўзгартириш мумкинми?» деган мақоласида: «Қадимдан жамиятни ўзгартиришга ҳаракат қилган кучлар маглубиятга учраб келганлар, чунки улар тарихнинг табиий йўналишига қарши чиққан эдилар», - деб ёзди. Зайдон урушнинг ашаддий душмани ҳам эди. У ўзининг

¹ Арасли Э. Джиржи Зайдон и арабский исторический роман –М., 1967, 25-б.

² Ўша асар, 28-б.

«Урушни йўқ қилиш мумкинми?» деган мақоласида урушни «ваҳшийликнинг сарқити», деб атайди. Жамият қанчалик тараққий этмасин, халқ урушга интилар экан, у ҳақиқий маданиятдан узок бўлиб қолаверади. Зайдон урушни келтириб чиқарадиган туб сабабларни кўра билмас ва ҳам, лекин уларни қоралайди: «Минглаб кишилар ҳалок бўляпти, улар орасида аёллар ва болалар ҳам бор. Буларнинг ҳаммаси: «фалончи лашкарбоши фалон мамлакатни босиб олган ва фалон халқнинг устидан ғалаба қозонган», - деб айтишлари учун қилинади. Бу нарсани ҳарбий телбаллик деб таърифлаш мумкин»¹, - дейди. Зайдон уруш тарафдорларига қарши чиқади. «Уруш учун сабаблар доим аниқ. Агар бошқа давлат ўз дини ёки тили билан фарқ қилса, улар ватанни ҳимоя қиляпмиз, деб урушадилар. Аслини олганда улар ўзларининг шахсий манфаатлари йўлида ҳамда худбинлик мақсадида уруш олиб борадилар»². Зайдон «Ислоҳ маданиятининг тарихи» асарида «Халқнинг ҳақиқий тарихи бу араб тарихчилари аҳамият берган уруш ва босқинчилик тарихи эмас, балки халқнинг тараққиёти ва маданияти тарихидир», деган ғояни илгари суради.

Зайдон араб мамлакатларининг қисматиға, Миср маориф масалаларига танқидий нуқтаи назардан ёндашади. Миср билан Франция маорифи қанчалик фарқ қилишини алоҳида таъкидлаб, Миср ҳаётини тубдан ўзгартириш учун француз маорифи йўлини тутиш керак, деган хулосаға келади. У ҳукуматдан маориф масаласига, хусусан, аёлларнинг таълим-тарбиясига алоҳида аҳамият беришни талаб қилади.

1908 йили «ал-Ҳилол» журналида Зайдоннинг «Миллат аёллардан ташкил топади, шунинг учун биз уларни тарбияламоғимиз керак» номли мақоласи босилиб чиқади. Унда араб халқи қолоқлигининг асосий сабаби жоҳилликда, деб кўрсатилади. Мақолада кўтарилган асосий ғоя аёллар ўртасида таълим-тарбия ишлари олиб бориш зарурлиги масаласи бўлиб, Зайдон бусиз ҳозирги араб жамияти тараққий этиши мумкин эмас, - дейди. Мутафаккир ўзининг бу фикрини араблар тарихидан олинган қатор фактлар билан исботлайди. У жоҳиллик ва қуллик ҳукм

¹ Зайдон Ж. Мухторот (Танланган асарлар). –Қоҳира, 1937 (араб тилида). 138-б.

² Ўша асар, 133-б.

сурган муҳитда араб халқларининг маънавий ва маданий ўсиши мумкин эмаслиги тўғрисида фикр юритади.

Академик И.Ю. Крачковский кўрсатиб ўтганидек, араб зиё-лилари Европа маданияти ва адабиётига муносабати жиҳатидан 3 гуруҳга бўлинади: биринчи гуруҳ ҳар қандай янгиликларга қарши чиқади ва эскилик қобигига биқинади, иккинчи гуруҳ Ғарб намуналарига ва ғояларига юзаки тақлид қилади ва ҳар қандай эскиликка қарши курашади, учинчи гуруҳ, араб адабиётидаги соғлом куртакларни, унда ривожлана бошлаган илмий методни ва маданият соҳасидаги барча ютуқларни халққа сингдиришга интилади¹. Журжий фойдали нарсаларни қабул қилиш билан бир-га, араблар учун салбий ва кераксиз бўлган элементларни инкор этиш тарафдори эди. У Европадаги таълим-тарбия системасини қабул қилишга даъват этади. Зайдон ўзининг маърифатпарварлик фаолиятида фақатгина илмий-тарихий асарларидан фойдаланиб қолмай, балки тарихий романлардан ҳам фойдаланган. У «Ислом маданияти тарихи» асарининг биринчи нашрига ёзган сўз боши-сида тарихий роман жанрига мурожаат этганлигининг сабабини қуйидагича ёзади: «Биз имкониятдан фойдаланиб, тушуниш мум-кин бўлган ҳамда шу пайтда қизиқтираётган нарсаларни напир этдик. Биз китобхонларнинг онгини, уларнинг ижтимоий шароит-лари, билим даражалари ҳамда тарихий асарларни ўқишга тайёргарликлари турлича бўлишидан қатъий назар, уларни «ал-Ҳилол» журналида ислом тарихига оид романлар билан таниш-тириб бордик. Чунки соф тарихни кенг китобхонларнинг, айниқ-са, бизнинг мамлакатимизда ҳали фан тараққий этмаган шароит-да ўқитиш қийиндир. Шунинг учун биз кишиларнинг ўқишга ҳавасларини ошириш учун фанни тарғиб қилиш йўлида турлича усулларни ўйлаб топишга интилардик. Тарихий роман усули мақ-садимизни амалга оширишда энг яхши усул эди»². Тарих илмини бу шаклда тарғиб қилиш халққа катта таъсир кўрсатади. Зайдон романларини тадқиқ қилувчилардан бири Абдул Фаттох Ибод шундай ёзади: «Унинг тарихий романлари фақат ислом тарихига бўлган ҳавасни орттирибгина қолмай, балки араб ёдгорликларига

¹ Крачковский И. Ю. Новоарабская литература. Избр. произв., Т. III, 69-б.

² Зайдон Ж. Тарих ат-тамаддун ал-исломий (Ислом маданияти тарихи). I том, 12-б. (араб тилида).

бўлган қизиқишни ҳам кучайтирди. Муаллиф ўз романлари орқали кишиларда олий ҳиссиёт ва фикрлаш қобилиятини кенгайтиради».

Зайдоннинг 19 романидан фақат иккитаси XVIII аср охири ва XIX асрнинг биринчи ярмида бўлиб ўтган воқеаларга бағишланган бўлиб, қолган 17 романда хронологик тартибда илк ўрта аср воқеалари – исломнинг келиб чиқиши ва тарқалиши тасвирланган. Бу асарлар силсиласи «Ғассон қизи» (1886-1897) романи билан бошланади. Муаллиф ўзининг бу асарида арабларнинг исломгача бўлган даврдаги урф-одатлари, Муҳаммад тарғиботи, мусулмонларнинг Маккани босиб олишларидан иккинчи халифа Умар давригача бўлган илк ислом тарихига оид воқеаларни тасвирлаган. Бу романда мусулмонларнинг Сурия, Ироқ ва Эронни истило қилганликлари ҳақида батафсил маълумот берилади. Бундан кейинги тарихий воқеалар хронологик тартиб билан «Мисрлик Армануса», «Қурайш қизи», (1898-1899), «Рамазоннинг 17-куни» (1899-1900), «Қарбало қахрамони» (1900-1901), «Ал-Ҳажжож ибн Юсуф» (1901-1902), «Андалузиянинг забт этилиши» (1902-1903) каби романларда ёритилади. Шунини алоҳида таъкидлаш керакки, бу асарлар сериясига кирган «Фаргона келини» романида VII аср охири ва VIII аср бошларида арабларнинг Ўрта Осиёга бостириб кириши, Мовароуннахрнинг араб–мусулмон қўшинлари томонидан босиб олинган воқеалари тасвирланган¹. Журжий Зайдон ўзининг барча романларида асосан тарихий воқеалардан фойдаланади. Зайдоннинг фикрича, инсоният тарихи, инсониятнинг яшаш шакллари, дин ва ҳокимиятнинг эволюцион ўзгаришидан иборат бўлиб, бу эволюция қандайдир гайри табиий кучларнинг таъсирида эмас, балки кишилар фаолияти туфайли амалга ошади.

Мутафаккир тарихни ҳаракатга келтирувчи асосий сабабни икки қарама-қарши куч: *яхшилик билан ёмонлик ўртасидаги курашда* деб билади. Журжий Зайдон тарихий жараённи тарихий мавзуларда ёзган ҳамда тарихий воқеаларни ифодалашга уринган бошқа кўпгина араб адабиётшуносларидан кўра чуқурроқ ва аниқроқ тушунган. Журжий Зайдон асарлари ўз даврида юқори мавқега эга бўлган. Улар бизнинг давримизда ҳам ўз аҳамиятини

¹ Бу роман ўзбек тилига таржима қилиниб, Ғафур Ғулум нашриётида босилиб чиққан.

йўқотгани йўқ. Зайдон тарих ҳаракатини жараён шаклида, яъни ниманингдир пайдо бўлиши, ривожланиши, кейин емирилиб, ўз ўрнини янгиликка бўшатиб берадиган жараён, деб тушунади. Тарихни бундай ёритилиши XIX аср охири ва XX аср бошларида халқ оmmasига ижтимоий-сиёсий воқеаларни тўғри тушуниб етишида катта ёрдам кўрсатган.

XIX аср охири – XX аср бошларида ўтган машҳур араб маърифатпарварларидан бири, араб халқининг миллий озодлик кураши даврида маданий ҳаётда улкан роль ўйнаган Журжий Зайдоннинг ижоди араб тафаккури, адабиёти ва маданияти тарихида жиддий из қолдирган. У арабларнинг ўзлигини англаши, миллий ғурурини шаклланишига улкан ҳисса қўшган.

2. Анъаначилар ва ислом ислоҳчилари ўртасидаги кураш

XIX асрнинг 60-70-йилларида араб маърифатчилиги ва маданий уйғониш Миср, Сурия каби қатор мамлакатларда ҳам ривож топди ва шу заминда мусулмон ислоҳчилик ҳаракати юзага келди. Бу ўз навбатида ижтимоий ҳаётда муҳим ҳодиса бўлди.

Диний ислоҳчилар исломнинг асл моҳиятига путур етказмаган ҳолда, замон талабларидан келиб чиқиб, уни асрлар бўйи қотиб қолган схоластик ақидавий тушунчалардан ва бидъатлардан халос этишга уриндилар. Улар «*ижтиҳод*», яъни Қуръонни эркин талқин этиш тарафдорлари бўлган. Ислоҳчиларда илм-фан, таълим-тарбия ва маданият ривож, шунингдек, ижтимоий ва сиёсий ўзгаришлар, мустамлакачиликка қарши кураш талабларидан келиб чиққан ҳолда исломни ижтимоий-фалсафий тизимини қайта кўриш зарурияти уйғонди. Бошқача қилиб айтганда, *ислоҳчилар* ислом тушунчаларини янгича талқин этиш, уларни замон руҳига мослаштириш тарафдори бўлиб чиқдилар. Мазмунан ислом ислоҳчилиги диний-ахлоқий, сиёсий ва иқтисодий муаммоларни янгича талқин этишни билдиради. Худо ва инсоннинг ўзаро муносабатларидаги онтологик ва гносеологик жиҳатларини ноанъанавий талқин этиши чекланган бўлсада, шахсият ташаббуси, ирода эркинлигига йўл қўйиш, рухсат бериш билан таърифланади.

Анъаначилар ва ислом ислоҳчилари ўртасидаги кураш, айникса, икки бир-бири билан қарама-қарши концепциялар – «*ижтиҳод*» ва «*таклид*» ечимида яққол намоён бўлди. Анъаначи ула-

молар тақлидчилик, яъни ақидаларни, диний тушунчаларни таърифлашда диний уламоларга ишониб, кўр-кўрона бўйсуниб тарафдори бўлиб, «ижтиҳод»ни қатъиян рад қиладилар.

Ислом ислоҳчилари инсон ақлини озод этиш жараёнини араб фалсафий меросини, хусусан, мумтоз мантиқни ўзлаштириш билан боғлайдилар. Уларнинг фикрича, борлиқни билишда инсон ақли имконияти жуда кенг, унинг муайян тажрибасига асосланган. Лекин нарса ва ҳодисани асл моҳиятини тўла-тўқис билиш, англаш, инсон учун чегараланган. Чунки, шу чегарадан у ёғи фақат худога тегишлидир.

Шарқ мутафаккири, жамоат арбоби ва Шарқ файласуфи номи билан танилган Жамолиддин ал-Афғоний (1837-1897) ислом ислоҳчилик ҳаракатига асос солди. Ал-Афғоний дунёқараши шаклланишида Ғарб Европа олимлари И.Кант, Г.Спенсер, Н.Бергсон ва бошқалар, юнон ва Ўрта Шарқ файласуфларининг баракали таъсири бўлган.

Ал-Афғоний давр талабидан келиб чиққан ҳолда, диний қарашларни баъзи бир схоластик тушунчалардан, бидъатлардан тозалаш доирасидан чекланмаган, аксинча, барча муаммоларни дин талаблари асосида ҳал этишга уринган.

Дунёвий фанлар, айниқса, табиат фанлари ютуқлари, хусусан, Чарльз Дарвин кашфиёти, унинг тадрижий ривожланиш назарияси оқибатида Европа фалсафасида пайдо бўлган қарашлар XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб Шарқ тафаккурига таъсир кўрсатди. Шарқ мамлакатларида, айниқса, Ҳиндистонда юзага келган ва «*нитчария*» деб аталган («*natura*» сўзидан олинган) ва «табиёт» фалсафаси маънони англатадиган материалистик оқим машҳур бўла бошлади. Ал-Афғоний ана шу оқимга қарши 1871 йилда Хайдарободда «Даҳрийларга жавоб» («Ар-радд ала д-даҳрийин»), деб номланган рисола ёзади. Бунда ал-Афғоний диний мафкура мақеида туриб, фалсафада пайдо бўлган янги оқимни қоралайди. Шу оқим вакиллари табиат фанлари ютуқларига асосланган ҳолда оламда ягона материя, ундан бўлак нарса мавжуд эмас, барча ҳодисалар эса, ана шу материя билан боғлиқ, ҳатто фикр ва сезги ҳам фақат материя маҳсули, дейдилар. Уларнинг фикрича, материя пайдо ҳам бўлмайди, йўқолмайди ҳам, у доимий ва абадийдир. Янги оқим вакиллари нарса ва ҳодислар фақат ўз шаклларинигина ўзгартирадилар, деган хулосага келадилар, бино-

барин, худо ҳам йўқ, дин ҳам йўқ, жон ҳам йўқ деган мулоҳазани ўртага ташлайдилар. Бундай қараш ислом таълимотига тамоман зид келганлиги учун ал-Афғоний бу назарияга қарши курашди ва уни тарқалишига маълум даражада тўсқинлик қилди.

У диндаги ортодоксал тушунчаларга, бидъатларга қарши чиқди ва шу билан бирга диний ақидаларни эркин талқин қилиш, яъни «ижтиҳод» тарафдори эди. Ал-Афғоний тақлидчиликни қоралади ва барча мусулмонларни диннинг асл моҳиятини тушунишга ва уларга қатъиян амал қилишга даъват этди. Унинг фикрича, ҳар бир мусулмон диний таълимотни ақл билан идрок этиб, руҳан қабул этмоғи лозим.

Ал-Афғоний ҳаётда рўй бераётган ўзгаришларни чуқур англаган ҳолда долзарб муаммоларни ўртага қўйди. Ал-Афғоний Европа фан-техника ривожини кузатар экан, нега Шарқ мамлакатлари ҳам тараққиёт сари юз тутмайди, бунга фақат маърифатчиликнинг сустлиги эмас, диний схоластик тушунчалар, бидъатлар, шунингдек тақлидчилик ҳам сабаб бўлаётганини айтади.

У Европа фани ва техникаси тараққиётидан ўрнак олиш, ўқув, тарбия ишида европача усулларида фойдаланиш, миллий маданиятни ривожлантириш тарафдори эди. Мабодо Ғарб мамлакатлари ўз ютуқларини босқинчилик мақсадларида ишлатсалар, бу уларнинг аҳамиятини йўққа чиқаради, ахлоқий тушкунликка, парокандаликка олиб келади.

Унинг фалсафасида *механистик, интуитивистик ва позитивистик* элементлар учрайди. Айниқса, унинг ўрта асрга хос ислом тасаввурларини янги давр ва техника тараққиёти, табиий фанлар ютуқлари билан келиштиришга уринишлари, жумладан, инсон ва ҳайвонот дунёси ўртасидаги ўхшашликни, кишилик жамияти ва ҳайвонот дунёсидаги ўзгариш ва ривожланишларни эътироф этиши, юқоридаги фикр-мулоҳазанинг далили бўла олади.

Ал-Афғоний ўз фалсафий қарашларида инсон ва унинг еру заминда тутган ўрни ҳақида шундай мулоҳаза этади: худо томонидан яратилган барча мавжудотлар ичида энг олий мавқега эга бўлган инсонга; унинг барча борлик сир-асрорларини идрок этишга қодир ақл-заковатига ишонмоқ керак. Инсон зотига ҳурфикрлик берилган. Шунинг учун, *ўрта аср фалсафий меросини чуқур ўрганиш, айниқса, Ибн Сино асарларига диққат-эътибор қаратиш, унинг мантқиқ — илм мезони, деган тушунчасини*

фалсафага жорий этиш керак. Аммо инсон барча нарса ва ҳодисалар моҳиятини охиригача англаб етолмайди, қолган сирасорлари фақат яратганнинг ўзига айён. Эмпирик олам ҳақидаги билим, бу юксак даражада билиш – англашнинг дастлабки жараёнидир. Юксак даражада билиш эса – илоҳиёт табиатини ички сезги, яъни *интуитив идрок* этиш билан боғлиқ бўлиб, у фақат худо томонидан юборилган пайғамбарларгагина хос бўлган ҳислатдир. Пайғамбарлар эса, мавжуд илоҳ билан инсон ақл-заковатини боғлаб турувчи воситачилардир. Улар инсониятни худо томонидан юборилган диний-ахлоқий қоидалар мажмуаси билан таништирадилар ва бошқалардан ўз маънавий юксаклиги ва қомиллиги билан фарқланадилар.

Инсон ирода ва фаолият кўрсатишда тўла эркинликка эга шахсдир. Аммо худо ўз ҳоҳиш ва чексиз ҳукми билан инсон иродаси ва фаолиятини хоҳлаган томонга буриш қудратига эга.

Ал-Афғоний ижтимоий ҳаётда инсон фаоллиги тарафдори эди, сўфийлик амалиётидаги инсонни лоқайдликка ундаш, тарки дунё қилиш, ҳаёт лаззатларидан воз кечиш каби ҳаракатларига салбий муносабатда бўлган.

У ахлоқий масалаларни ислом дини билан боғлайди. Унинг тушунишича, ахлоқ замирида ислом диний таълимоти ётади ва бу таълимотни қанчалик ўзлаштирилишига қараб, унинг даражаси белгиланади. У яхшилик ва ёмонлик, бахт-саодатга етишиш омилларини излаш муаммоларига ҳам урғу беради. Ал-Афғонийнинг *одоб-ахлоқ ҳақидаги гоёларининг илдизи* ўрта аср фалсафасининг кўзга кўринган вакиллари – ал-Фаробий, Ибн Рушд ижтимоий-ахлоқий қарашларига бориб тақалади. Ал-Фаробий инсонларни ёмонликка қарши кураши, яхшилик сари интилиши уларни порлоқ ҳаётга етаклайди, дейди. Ал-Афғоний шундан келиб чиққан ҳолда, халқни мустабидликка қарши курашга ундайди, халқларнинг эркинлиги ва осуда ҳаёт тарзини фақат уларнинг озодлиги таъминлайди, то мустамлакачиларни араб дунёсидан қувиб чиқармагунча бунга эришиб бўлмайди, дейди.

Ал-Афғоний динларга муносабат билдириб, у фақат ислом динини эмас, умуман динни, унинг асосларини ҳимоя қилишга интилади ва барча мусулмонларни *диний бағрикенгликка*, барча диний мазҳаб вакилларини ўзаро келишмовчиликларни бартараф этиб, ҳамжиҳатлик ва биродарликка даъват этади.

У ижтимоий масалаларни тушуниш ва талқин этиш борасида, аввало халқни илм-маърифатли қилиш лозим ва шу масалага жиддий эътибор берилмоғи керак, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, «инсонларни руҳи ва онгини ўзгартириш биринчи галдаги масала, ижтимоий-сиёсий ислоҳлар эса кейинчалик ҳал бўлаверади». Шунга кўра у фаолиятини ана шу маърифатпарварлик ҳаракати билан боғлайди. Ал-Афғоний меҳнаткаш халқ оммаси илм-маърифатли бўлмагунча, эл-юртда маориф ва таълим-тарбия ишлари юқори савияга кўтарилмагунча, мамлакатда иқтисодий, ижтимоий ва сиёсий силжишлар рўй бермайди, деган хулосага келади. У фан ва техника тараққиётига эътибор беришга чақиради.

Мамлакат мустақиллиги, инсонпарварлик, миллий ва ирқий тенглик масалаларида шахс эркинлиги тарафдори эди. Барча инсонлар, дейди ал-Афғоний, худо томонидан яратилган, уларнинг миллати, ирқи, дини ва бошқа жиҳатларидан қатъиназар, одамлар озод ва ҳур яшашлари керак. Улар *бир-бировларидан фақат ақли ва билим даражаси билан фарқ қиладилар*. Одамлар хурфикр яшашлари учун улар маърифатли бўлиши керак. Бу «кишилар онгини ислоҳ қилишнинг энг мақбул йўли», деб билади.

Муҳаммад Абдо (1849-1905) ислом диний дунёқараши мавқеида турган ҳолда, илм-фан тараққиётини ҳисобга олиб, ислом таълимотидаги баъзи тушунчаларни янгича талқин этиб, замон руҳига мослаштириш тарафдори бўлди. Муҳаммад Абдонинг дунёқараши шаклланишида бир тарафдан унга Шарқ тафаккурининг йирик намояндалари ал-Киндий, Форобий, Ибн Сино, Ибн Рушд, Ибн Халдун ва бошқалар, иккинчи тарафдан Европа тафаккуридаги ижтимоий-фалсафий ва маърифатпарварлик ғоялари И.Кант, Г.Спенсер, А.Бергсон фалсафаси таъсир этган.

Унинг фалсафий қарашларида яратганнинг ягона ва абадий ҳукмронлиги, борлиқни худо яратганлигини, оламнинг объектив воқелигини ва унинг доимий ривожланишдалигини таъкидлайди. Табиат ривожидида илоҳий қонуниятлар асосий роль ўйнайди, бу қонуният табиат ҳодисалари ва барча нарсаларнинг сабабият ва оқибати орқали ўзаро боғланишда намоён бўлади.

Муҳаммад Абдо ал-Афғоний каби инсоннинг ирода ва фаолият эркинлигини тарғиб қилади ва ижтимоий ҳаётдаги лоқайдлик ва ҳаракатсизлик туйғуларини туғдирадиган анъанавий тақдир тушунчасини замон руҳига мослаштириб, рационалистик

фалсафага жорий этиш керак. Аммо инсон барча нарса ва ҳодисалар моҳиятини охиригача англаб етолмайди, қолган сир-асрорлари фақат яратганнинг ўзига айён. Эмпирик олам ҳақидаги билим, бу юксак даражада билиш – англашнинг дастлабки жараёнидир. Юксак даражада билиш эса – илоҳиёт табиатини ички сезги, яъни *интуитив идрок* этиш билан боғлиқ бўлиб, у фақат худо томонидан юбориладиган пайғамбарларгагина хос бўлган ҳислатдир. Пайғамбарлар эса, мавжуд илоҳ билан инсон ақл-заковатини боғлаб турувчи воситачилардир. Улар инсониятни худо томонидан юборилган диний-ахлоқий қоидалар мажмуаси билан таништирадilar ва бошқалардан ўз маънавий юксаклиги ва қомиллиги билан фарқланадилар.

Инсон ирода ва фаолият кўрсатишда тўла эркинликка эга шахсдир. Аммо худо ўз ҳоҳиш ва чексиз ҳукми билан инсон иродаси ва фаолиятини хоҳлаган томонга буриш қудратига эга.

Ал-Афғоний ижтимоий ҳаётда инсон фаоллиги тарафдори эди, сўфийлик амалиётидаги инсонни лоқайдликка ундаш, тарки дунё қилиш, ҳаёт лаззатларидан воз кечиш каби ҳаракатларига салбий муносабатда бўлган.

У ахлоқий масалаларни ислом дини билан боғлайди. Унинг тушунишича, ахлоқ замирида ислом диний таълимоти ётади ва бу таълимотни қанчалик ўзлаштирилишига қараб, унинг даражаси белгиланади. У яхшилик ва ёмонлик, бахт-саодатга етишиш омилларини излаш муаммоларига ҳам урғу беради. Ал-Афғонийнинг *одоб-ахлоқ ҳақидаги гояларининг илдизи* ўрта аср фалсафасининг кўзга кўринган вакиллари – ал-Форобий, Ибн Рушд ижтимоий-ахлоқий қарашларига бориб тақалади. Ал-Форобий инсонларни ёмонликка қарши кураши, яхшилик сари интилиши уларни порлоқ ҳаётга етаклайди, дейди. Ал-Афғоний шундан келиб чиққан ҳолда, халқни мустабидликка қарши курашга ундайди, халқларнинг эркинлиги ва осуда ҳаёт тарзини фақат уларнинг озодлиги таъминлайди, то мустамлакачиларни араб дунёсидан қувиб чиқармагунча бунга эришиб бўлмайди, дейди.

Ал-Афғоний динларга муносабат билдириб, у фақат ислом динини эмас, умуман динни, унинг асосларини ҳимоя қилишга интилади ва барча мусулмонларни *диний бағрикенгликка*, барча диний мазҳаб вакилларини ўзаро келишмовчиликларни бартараф этиб, ҳамжихатлик ва биродарликка даъват этади.

У ижтимоий масалаларни тушуниш ва талқин этиш борасида, аввало халқни илм-маърифатли қилиш лозим ва шу масалага жиддий эътибор берилмоғи керак, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, «инсонларни руҳи ва онгини ўзгартириш биринчи галдаги масала, ижтимоий-сиёсий ислоҳлар эса кейинчалик ҳал бўлаверади». Шунга кўра у фаолиятини ана шу маърифатпарварлик ҳаракати билан боғлайди. Ал-Афғоний меҳнаткаш халқ оммаси илм-маърифатли бўлмагунча, эл-юртда маориф ва таълим-тарбия ишлари юқори савияга кўтарилмагунча, мамлакатда иқтисодий, ижтимоий ва сиёсий силжишлар рўй бермайди, деган хулосага келади. У фан ва техника тараққиётига эътибор беришга чақиради.

Мамлакат мустақиллиги, инсонпарварлик, миллий ва ирқий тенглик масалаларида шахс эркинлиги тарафдори эди. Барча инсонлар, дейди ал-Афғоний, худо томонидан яратилган, уларнинг миллати, ирки, дини ва бошқа жиҳатларидан қатъиназар, одамлар озод ва хур яшашлари керак. Улар *бир-бировларидан фақат ақли ва билим даражаси билан фарқ қиладилар*. Одамлар хурфикр яшашлари учун улар маърифатли бўлиши керак. Бу «кишилар онгини ислоҳ қилишнинг энг мақбул йўли», деб билади.

Муҳаммад Абдо (1849-1905) ислом диний дунёқараши мавқеида турган ҳолда, илм-фан тараққиётини ҳисобга олиб, ислом таълимотидаги баъзи тушунчаларни янгича талқин этиб, замон руҳига мослаштириш тарафдори бўлди. Муҳаммад Абдонинг дунёқараши шаклланишида бир тарафдан унга Шарқ тафаккурининг йирик намояндалари ал-Киндий, Форобий, Ибн Сино, Ибн Рушд, Ибн Халдун ва бошқалар, иккинчи тарафдан Европа тафаккуридаги ижтимоий-фалсафий ва маърифатпарварлик ғоялари И.Кант, Г.Спенсер, А.Бергсон фалсафаси таъсир этган.

Унинг фалсафий қарашларида яратганнинг ягона ва абадий ҳукмронлиги, борлиқни худо яратганлигини, оламнинг объектив воқелигини ва унинг доимий ривожланишдалигини таъкидлайди. Табиат ривожда илоҳий қонуниятлар асосий роль ўйнайди, бу қонуният табиат ҳодисалари ва барча нарсаларнинг сабабият ва оқибати орқали ўзаро боғланишда намоён бўлади.

Муҳаммад Абдо ал-Афғоний каби инсоннинг ирода ва фаолият эркинлигини тарғиб қилади ва ижтимоий ҳаётдаги лоқайдлик ва ҳаракатсизлик туйғуларини туғдирадиган анъанавий тақдир тушунчасини замон руҳига мослаштириб, рационалистик

руҳда тушунтиришга уринади, муътазилийлар таълимоти руҳида талқин этади. Худо ўзи яратган оламнинг қонуниятларини белгиласа ҳам, инсон фаолиятига аралашмайди, шу доирада инсонга эркинлик берилади, лекин ўз хатти-ҳаракатлари учун худо олдида жавоб беради.

Муҳаммад Абдонинг қарашларида диний ислоҳчилик асосий ўрин эгаллайди. Ислом дини ақлий диндир, у инсон ақли-заковатига таянади. Инсон ўз ақли билан яхши-ёмонни ажратади. Инсон ҳаётини фақат охиратда эмас, балки бу дунёда ҳам яхшилаш керак, савоб ишлар қилиш, камбағалларга ёрдам бериш керак. Ислом дини инсонни шу олийжаноб ишларга ундайди. Уни маросимлари ҳам шундай тарбияга қаратади. Муҳаммад Абдо Қуръон сураларини диний ислоҳчилик руҳида талқин этиб, ижтимоий ҳаёт муаммоларини, инсоннинг туғилиши, табиат ривожланиши, аёллар ва эркаклар тенг ҳуқуқлилиги, кўп хотинликни ман этилиши масалаларини Қуръон оятлари орқали исботлашга интилади.

Рационалистик қарашлар Муҳаммад Абдонинг «Қуръон тафсири» «Рисолат ат-Тавҳид» асарларида намоён бўлади.

Муҳаммад Абдонинг ижтимоий қарашлари ўрта аср фалсафаси, айниқса Ибн Халдун таъсирида шаклланган. Жамият тўхтовсиз ривожланади, у маълум тараққиёт босқичларидан иборат. Бу босқичларда ҳокимият шакллари, фалсафий ва диний қарашлар ўзгариб туради. Инсон ижтимоий ҳаётда ёлғиз яшай олмайди, бир-бири билан биргаликда яшашга муҳтож. У жамият билан доимо алоқадор бўлиб яшашга мажбур, жамиятни қўллаб-қувватлашига эҳтиёжи ошаверади. Жамиятда ўзаро ёрдам, шафқат, қонунчилик, муҳаббат бўлиши керак, таълим-тарбия, ахлоқ ва ҳоказо шунга қаратилиши кераклигини билдиради Муҳаммад Абдо.

Муҳаммад Абдонинг қарашларида миллий мустақиллик, илм-маърифат учун кураш асосий ўрин эгаллайди. У Европа фани ва техникаси тараққиётидан, таълим-тарбия услубларидан фойдаланиш керак деб ҳисобласада, лекин уларнинг турмуш тарзини кўр-кўрона қабул қилишга қарши эди. Муҳаммад Абдо кўп илмий, публицистик асарлар ҳам ёзган.

3. Қосим Амин қарашларида хотин-қизлар масаласи (1865-1908)

Жамолиддин ал-Афғоний ва Муҳаммад Абдонинг издошлари, уларнинг ишларини давом эттирувчилар араб оламида жуда кўп бўлган. Улар орасида Рашид Рида, Адиб Исҳақ, Абдуллаҳ Надим, Абд ар-Раҳмон ал-Кавокибий, Салим Наққош ва бошқалар. Ҳаётдаги бор муаммоларни улар ислоҳчилик нуқтаи назардан ёндошиб, ечишга интилардилар. Араб дунёсининг эркинлик, тенглик учун курашган илғор кучлари хотин-қизлар масаласини ҳам четда қолдирмадилар. Биринчилардан бу масалани кўтарган араб маърифатпарвари Бутрус ал-Бўстоний бўлган. 1843 йилда Сурия илмий жамиятининг йиғилишида у «Хотин-қизлар таълими ҳақида» маъруза қилган. Агар хотин-қизлар саводли бўлиб, она тилини яхши ўзлаштириб тарих, арифметика, география, педагогика, уй бошқариш бобида билим орттирса бу оиллага, эрига, айниқса болалар тарбиясига катта фойда беради, деб шу ғояни кўтарган.

XIX асрнинг 50-йилларида Фарис Шидьяк «Фарьяк саргузаштлари» китобида ва Стамбулда чиқадиган ўз газетасида Шарқ хотин-қизлари аҳволини танқид қилиб, уларни ҳаётини яхшилашлигини, уларни саводли қилиш кераклигини таъкидлаб, бу эса уй бошқаришга, болаларни тарбия этишга катта ёрдам беради, деб уқғирган. Мисрда биринчи бўлиб аёллар таълими учун жон куйдириб, хадив Исмоил даврида биринчи хотин-қизлар мактабини очишга муваффақ бўлган.

Кейинчалик Сурия, Мисрда хотин-қизлар жамияти пайдо бўлди, улар учун жариди ҳам нашр эта бошлади. Чодра тутиш, кўп хотинликка қарши талаблар билан асарлар ёзилади.

«Хотин-қизлар озодлигининг классиги» деб ном олган Қосим Амин (1865-1908) ҳам бу масалани ҳал этишда ўзининг катта ҳиссасини қўшган.

Қосим Амин хотин-қизлар масаласини ислом динини ислоҳ қилиш нуқтаи назаридан, кенг ёритиб берган биринчи араб мутафаккири ва публицисти эди. Барча араб маърифатпарварлари каби Қосим Амин ҳам араб маданиятининг уйғониш йўллари ҳақида ўйлаш зарур, деб ҳисобларди. У бу масалани ҳал қилишга маърифатпарварлар томонидан тўлон қилинган инсоннинг табиий ҳуқуқи ҳисобланган эркинлик таълимотига жамиятнинг барча аъзолари

Ўртасида тенг ҳуқуқлик тамойилига таянган ҳолда ёндашади. Қосим Амин масалани тарихий нуқтаи назардан таҳлил қилиб, хотин-қизларнинг аянчли аҳволини турли шароитда аста-секин вужудга келганлигини кўрсатишга уринади ва бу ҳол абадий, ўзгармас бўлиб қолмайди, чунки ҳаётнинг табиий қонунларига биноан ҳар бир нарса узлуксиз ҳаракатда ва ривожланишда, деб ҳисоблайди.

Қосим Амин хотин-қизларнинг аянчли ҳаётига дин сабабчи эмас, бу ҳол Аллоҳ томонидан яратилган табиий қонунларга зид, деб исботлашга уринади. У мусулмонлар назарида аёл ҳақиқий инсон ҳисобланмаслигини, ҳар қандай эркинликдан маҳрум эканини, ота ўз қизини унинг розилигисиз хоҳлаган эркакка бериши, қиз эса, у ҳақда ҳеч нарса билмаслиги ҳам мумкинлигини, бўлажак куёв қизга қанчалик жирканч туюлмасин ундан ҳеч қандай йўл билан қутула олмаслигини кўрсатади. Лекин бундай ҳолга ислом дини сабабчи эмас деб, бу ҳолнинг сабабини урф-одатлар, анъаналар ва жамиятда мустаҳкам ўрин эгаллаган муносабатлардан кидиради.

Қосим Амин ҳар бир мамлакатдаги сиёсий тузум билан оилавий муносабатлар ўртасида бевосита алоқа бор, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, сиёсий зўравонлик ва оилавий ҳаётдаги қолоқлик ўзаро чамбарчас боғлиқдир.

Хотин-қизларнинг ижтимоий ҳаётдаги мавқеи миллат характери билан белгиланган олиб келади, - дейди у. Хотин-қизларнинг ижтимоий ўрнига тўғри муносабат, уларни тарбиялашнинг асосини ташкил қилиши керак. Чунки оёқ ости қилинган ва жирканч маҳлуқ, деб қараладиган шахсдан оилага қандай наф тегиши мумкин?

Қосим Амин ўзининг «Хотин-қизларни озод қилиш» ва «Янги аёл» асарларида миллий уйғониш ва тараққиёт учун кураш хотин-қизлар аҳволини ўзгартиришдан, оилани қайта қуришдан бошланади, деган ягона ҳулосага келади.

Унинг фикрича, уй ва оилада муваффақиятларга олиб келувчи хусусиятларга эга бўлган инсонни тарбиялаб етиштирувчи муҳит бўлмаса, илғор миллатлар ўртасида катта обрўга эга бўлишга, инсоният маданиятидан ўрин олишга ҳеч қандай умид бўлиши мумкин эмас. Бунинг учун эса хотин-қизларнинг оила ва ҳаётдаги ўрни ва ролини миллий тараққиёт талабларига ҳамда ислом қонунларига мос равишда аниқ белгиламоқ зарур.

Ўзининг бутун диққат-эътиборини фақат бир масалага, хотин-қизлар озодлиги масаласига қаратган Қосим Амин бу масалани мутлақлаштириш даражасига етади. У мусулмон мамлакатларидаги қолоқликнинг асосий сабаби, уларнинг оилавий ҳаётида мавжуд бўлган нуқсонларидан иборат, деб билади. У ижтимоий ҳаётдаги барча нуқсонларни хотин-қизлар масаласи билан боғлайди.

Қосим Аминнинг таъкидлашича, аёлларни ҳар томонлама жисмоний, ахлоқий, ақлий тарбиялаш зарур. Уларни жисмоний жиҳатдан тарбиялаш келгуси авлоднинг соғлиғи, ахлоқий тарбия эса, боланинг характерини вужудга келтириш ва шакллантириш учун зарур. Ақлий тарбиялашдан мақсад, - дейди Қосим Амин, - дунёни билишдан иборат. Аёллар дунёнинг ривожланиш қонунларини билиш учун улар табиий, ижтимоий-тарихий фанларнинг асосларини ўрганишлари зарур. Бундай ўрганиш уларда ҳақиқатга интилишни уйғотади. Бундан ташқари, аёллар уй-рўзғор ишларини ҳам бошқара билишлари керак. «Хотин-қизларни озод қилиш» китобида хотин-қизларнинг ижтимоий ҳаётдаги энг асосий хизмати никоҳ, фарзандни дунёга келтириш ва тарбиялашдан иборат, деб кўрсатилади. Лекин Қосим Амин бу билан чегараланиб қолмайди. У хотин-қизлар мустақил ҳаёт учун ҳам тайёр бўлмоқлари, бунинг учун эса бирор касбни эгаллашлари зарур, деб ҳисоблайди.

Қосим Амин хотин-қизларга сиёсий ҳуқуқ берилишини талаб қилмайди, чунки «ҳозирча Миср хотин-қизлари бу нарсага мутлақо тайёр эмаслар», - деб ҳисоблайди. Лекин шундай вақт келадими, билим ва тажриба билан қуролланган Миср хотин-қизлари ижтимоий фаолият майдонида эркаклар билан мусобақалашадилар, дейди.

«Хотин-қизларни озод қилиш» асарида Қосим Аминнинг хотин-қизларнинг оиладаги ҳуқуқи билан боғлиқ бўлган барча масалалар биттафисл биён этилган. Бунда биринчи ўринда ҳижоб (ёшиғлик ва умуман аёлларнинг эркаклардан беркиниши) масаласини таҳлил қилди. Аёлларни ичкарида сақлаш ва беркинишга мижбур этиш, эркаклар уларни сотиб ёки ўғирлаб юрган вақт (ёввойилик дистри) сарқитидир. Чодра эса, ўша қадимий ҳаётнинг тимсоли, ёввойилик урф-одатларининг жирканч қолдигидир. Қосим Амин чодра мусулмон халқларининг ижтимоий турмушига захаран тиббир ўтказди, шунинг учун уни йўқ қилиш керак, дейди. Қосим Амин ўз фикрини асослаш учун диний ислоҳчи

сифатида динга мурожаат қилади. У Қуръон оятларини, ҳадис ва шарият кўрсатмаларини шарҳлаб «Аллоҳ таоло аёлларга юзларини ва даст-панжаларини очиб юришига руҳсат берган» деган хулосага келади. Шунингдек «ҳижоб» атамасини «ичкари» мазмунида шарҳлайди. Унинг талқин этишича, «ичкари» фақат пайғамбар хотинлари учун хос бўлиб, бу бошқа аёлларга алоқадор эмас, деб Қуръондан хотин-қизлар пайғамбар хотинларига баробар эмас, - деган оятни келтиради. Оддий хотин-қизларнинг ёш эркаклар билан хилватда бўлишини ман қилувчи ҳадис бор, лекин бу ман қилиш ичкарида сақлашни билдирмайди, балки унинг бошқалар билан бузукчилик қилишини тақиқлаш маъносида тушуниш керак, деб ҳисоблайди.

Қосим Амин Мисрда ҳижобни бирдан бекор қилиш мумкин эмас, бунинг учун узоқ вақт ва аста-секин тайёрланиш зарур. Фақат шундагина мақсадга эришиш мумкин, дейди у.

Қосим Амин «Хотин-қизларни озод қилиш» асарида никоҳ ва талоққа оид қонунларни танқид қилади. Унинг кўрсатишича, Қуръонда Аллоҳ эр ва хотин ўртасида «севги ва меҳр» яратган, лекин никоҳланаётганлар бир-бирларини билмасалар, ҳеч қандай сеvgи бўлиши мумкин эмас, пайғамбар ҳам ҳадисларнинг бирида келин билан куёвнинг никоҳдан илгари танишишлари лозимлигини тавсия қилади. Шунинг учун, дейди у, никоҳ тартибини шундай йўлга қўйиш керакки, хотин-қизлар ўз тақдирларини ўзлари белгилаб, ўзлари хоҳлаган эрни танлашлари мумкин бўлсин.

Қосим Амин хотин-қизлар ҳуқуқини оёқ ости қилишнинг қонунлаштирилган шакли бўлган кўп хотинликни кескин танқид қилади. У Қуръонда кўп хотинликка фақат чорасиз (хотин узоқ вақт касал, бефарзанд бўлса) ҳоллардагина ижозат берилган, деб кўрсатади.

Қосим Амин эркаклар учун жуда енгил, хотинлар учун эса, ғоят оғир бўлган талоқ тартибини ҳам танқид қилади. У муқаддас китобларга суянган ҳолда талоқнинг янги тартибини олдинга суради. Бунга кўра, «сен талоқсан» дейишнинг ўзи кифоя қилмайди, балки яраштириш мумкин бўлмаган ҳолда, эр ёки хотиннинг аризаси асосида талоқ қонуний ҳужжатлаштирилиши керак.

Қосим Аминнинг ижтимоий ва шахсий ҳаётнинг турли фактлари асосида ёзилган «Қосимбек Амин сўзлари» номли мулоҳа-

залари шуни кўрсатадики, у инсон ҳаётининг турли хил масалаларига жавоб беришга ҳаракат қилган.

«Қосимбек Амин сўзлари» унинг қимматли адабий васиятидир. Бу васиятда унинг маънавий ҳаёти ёрқин акс этган. «Қосимбек Амин сўзлари»да фалсафий мулоҳазалар, тажрибанинг роли ва оламни билиш, инсон муносабатлари ва ахлоққа оид ҳикматли сўзлари ҳам бор. Унинг бутун фикр-мулоҳазалари гуманизм руҳи билан суғорилган, у одамларнинг тўғри яшашини, маънавий юксалишини истарди. Қосим Аминни қизиқтирган масала «ҳис-туйғуларни тарбиялаш» эди. Унинг таъкидлашича, ҳаётнинг мазмуни бойлик ва насл орттириш, юқори мансабга эришиш эмас, балки «одам дунёда абадий из қолдирувчи куч бўлиши керак». У моддий бойликни инкор қилиб, унинг ўрнига маънавий бойликни тарғиб қилгани ҳолда тинчлик учун, ҳаёт ғоялари учун хизмат қилувчи гуманистик фикрларни илгари суради. Бу ғоялар билан у севги ва никоҳ масалаларини ҳам боғлашга интилади.

Қосим Аминнинг «Хотин-қизларни озод қилиш», «Янги аёл» асарларида диний ва ижтимоий ислоҳчилик масалалари асосий ўрин олган бўлса, «Сўзларда» ахлоқ масалалари катта ўрин олган. У ахлоқ категорияларида севги ва садоқат масалаларига кўп тўхтади. Унинг таърифлашича, севгида асосий нарса ҳис-туйғулар билан лазизланиш «маънавий ҳаётнинг тўлалигидир». Севги инсонни олийжаноб қилади. Қосим Амин севилган кишини дунёда ҳавас қилса арзийдиган ягона одам, деб ҳисоблайди. «Сўзлар» Қосим Аминнинг жўшқин қалби ҳўрланган ва эзилган аёлларга қараб талпинишини янада тасдиқлайди.

Қосим Аминнинг хизмати хотин-қизлар масаласини биринчи марта изчил ва мунтазам равишда ишлаб чиқди ва унинг дастури хотин-қизлар озодлиги учун курашаётган арабларни кўп йиллар давомида руҳлантирди.

4. Мустафо Комилнинг миллатпарварлик ғоялари (1874 - 1908)

Араб халқининг миллий онги уйғониши араб ижтимоий тафаккурининг энг муҳим йўналишларидан биридир. Араблар Ғарб мустамлакачилигига қарши, чет эл зулмига, талон - тарожликка, ноҳақликка қарши курашга отланди. Аввало миллий озодлик учун кураш ғоялари аста-секин пайдо бўлиб, кейин бора-бора

ривожланиб, катта бир миллий озодлик ҳаракатининг мафкурасига айланди.

Маърифатпарвар мутафаккир, публицист, сиёсий арбоб Мустафо Комил шу мафкуранинг шаклланишида алоҳида ўрин эгаллаган ва қуйидаги ғояларни илгари сурган:

1. Барча Миср мусулмонларини Британия зулмига қарши курашда бирлаштириш ва инглиз оккупациясини бартараф этиш;
2. Мамлакатдаги миллий ҳаракатни барча усул ва воситалар билан фаоллаштириш ва тарқатиш;
3. Миср миллатини сиёсий тарбиялаш;
4. Мисрда омманинг фикрини конституцион тузум ва ижтимоий ислоҳчилик томонга йўналтириш;
5. Ислом эътиқодини Европа мустамлакачилиги ҳужумларидан ҳимоя қилиш;
6. Турк салтанати суверенитетини (Миср автономияси сақланган ҳолда) тан олиш;
7. Таълимни мамлакат бўйлаб тарқатиш;
8. Қишлоқ хўжалиги, саноат ва тижоратни ривожлантириш, иқтисодий мустақилликни қўлга киритиш;
9. Мусулмонлар ва христианларни яқинлаштириш;
10. Халқни сиҳат-саломатлигини яхшилаш ва ҳоказо.

Мустафо Комил фикрича, Британия ҳар тарафлама христиан халқларини мусулмон халқларига қарши гижгижлатарди. У мусулмон мамлакатларининг диний масалаларига аралашшишдан диний манфаатларни эмас, балки ўз сиёсий манфаатларини кўзларди. Дин эса, Миср ички сиёсий ишларига аралашшиш учун бир баҳона эди. Мусулмонлар билан христианларнинг ўзаро низолари эса, инглиз ҳукуматининг ғаразли сиёсатидир. Бу сиёсат – «Бўлиб ташла ва ҳукмронлик қил!», деган тамойилга асосланган эди.

Мустафо Комил «умма» тушунчасини секуляристик руҳда тушунарди, яъни дунёвий маъносига яқинлаштирган ҳолда «миллат» («умма») тушунчасини тарғиб қиларди. Унингча, «миллат» («умма») - географик, иқтисодий, тил ёки дин жиҳати билан бирлашган бир гуруҳ кишилардир. Бу ерда диний омил охириги ўринга ўтади. «Миллат»ни бундай тушунилиши Мисрда ҳар хил диний эътиқодли кишиларни, яъни «миллат» аъзоларини бирлаштиради ва ватанпарварлик руҳига йўналтиради. Бу Мисрда яшайдиган мусулмон ва христиан копларни инглиз босқинчиларига қарши курашга

бирлаштиради. Мисрликлар деганда қайси динга мансуб бўлишидан қатъиназар, Мисрда яшайдиган халқ тушунилади.

Мустафо Комил ўзининг инглизлар зулмига қарши сиёсий курашини маърифатпарварлик фаолияти билан боғлай олган шахсдир. У Мисрдаги аянчли аҳволнинг муҳим сабаблари – халқнинг жаҳолат ва ўқувсизлигида, деб билади. Ва шундан келиб чиқиб, Миср мустақиллиги, иктисоди, ва маданияти юксалиши халқнинг маърифатли бўлишига боғлиқ масала, деб ҳисоблайди.

Мустафо Комил болаларни умумий мактабларда ўқитилишига алоҳида эътибор беради. Инглизлар таъсири остида қолган давлат мактабларидан кўра, миллий мактабларда ўқигани яхши. Битта мустақил мактаб, 20 та давлат мактабидан аълодир, - дейди у. Биринчи шундай миллий мактаб 1898 йилда очилган. Мустафо Комил қурби етадиган мисрликларга мурожаат қилиб, шундай мактабларни очишга ёрдам беришларини сўрайди.

Мустафо Комил миллий кадрлар тайёрлаш мақсадида миллий Қоҳира университети очилишига асос солди. Университет 1908 йилда унинг вафотидан кейин очилган. Мисрда ягона бўлмиш «ал-Азҳар» университети диний кадрлар етиштирса, энди Қоҳира университети дунёвий таълим бериб, миллий кадрлар етиштирадиган бўлди.

Умуман олганда, Мустафо Комилнинг маърифатпарварлик қарапларида икки йўналиш сезилади. Бири, Ғарб ютуқлари, яъни Европа таълим-тарбия ва маданиятини Мисрда қўллаш, иккинчиси – миллий маданият, анъаналар, урф-одатлар ва она тилини сақлашдир.

Мустафо Комил давлатни бошқаришнинг энг қулай услуби парламент ва конституция деб қарайди. Унинг фикрича, конституция халққа давлат ишларини назорат қилиш ва ҳукуматдан ўз фаолияти тўғрисида ҳисоб олиб туриш имконини беради. Конституция шундай бўлиши керакки, мисрлик ҳам, чет эллик ҳам, умуман бирор кимса қонун ва тартибни буза олмасин. Бу ерда Мустафо Комил араб маърифатпарварлигининг тенглик ва озодлик, инсоннинг табиий ҳуқуқи ҳақидаги ҳулосаларига таянади. У халқ маърифатини ҳам шубҳасиз миллий озодлик ҳаракати билан боғлайди. Шунинг учун Мустафо Комил мамлакатда таълим-тарбия ишларининг яхши йўлга қўйилишига катта эътибор беради. Буни энг катта муҳим масала деб қарайди.

Мустафо Комил илгари сурган ғоялар Лутфи ас-Сайид (1872-1953) томонидан давом эттирилди. У «миллат» («умма») тушунчасидан дин омилини олиб ташлаб, унга тамоман секуляристик тус берган. Лутфи ас-Сайид либерал миллатчилиги концепцияси муаллифи сифатида миллатчиликни шакллантирувчи омиллардан тил ва дин эмас, балки худудий бирлик ва миллатга хос миллий характер (хусусиятлар) ташкил топади, деб таърифлаган.

Мустафо Комил фаолияти араб халқларининг озодлик учун олиб борган кураш тарихининг ёрқин саҳифаларидан биридир.

5. Абдурахмон ал-Кавокибий қарашлари (1849-1902)

Абдурахмон ал-Кавокибий Сурияда Ҳалаб шаҳрида кўп маъмурий лавозимларда ишлади. У оддий халқнинг илм-маърифатдан четда, зулмат ва кашшоқликдаги ҳаёти билан чуқур танишадди, ноҳақликка, халқ устидан зулм ўтказувчиларга қарши кураш олиб борди, оддий кишиларни, эзилган меҳнаткашларни ҳимоя қилди. Натижада у халқ орасида катта обрў қозонди ва «Абу-л-Зуафо» (Заифлар ҳомийси) лақаби билан машҳур бўлди.

У турк феодалларининг зулми ва истибдодига қарши кураш олиб боргани учун Сурияни тарк этишга мажбур бўлади. 1900 йилдан бошлаб Қоҳирада илғор зиёлилар билан бирга «ал-Манар», «ал-Муаййад» рўзномаларида ўз даврининг долзарб муаммоларига оид мақолалар ёзишар, диний ислоҳчилик, маърифатпарварлик, ижтимоий ислоҳотлар, хотин-қизларнинг озод қилиниши, мустамлакачиликка қарши кураш ва миллий мустақиллик ғояларини тарғиб қиладилар.

1901 йилда ал-Кавокибий «Истибоднинг табиати ва қулликнинг ҳалокати»¹ («Табаиъ ал-истибдад вал-масариъ ал-истибдад») асари билан Шарқ мамлакатларида мутафаккир сифатида танилади. Бунда мутафаккир Шарқ тафаккури тарихида биринчи маротаба *ижтимоий тенглик* ғояларини илгари сурган. Умуман бу ерда унинг ижтимоий-фалсафий ва сиёсий қарашлари, маърифатпарварлик ва ислоҳчилик ғоялари акс эттирилган.

Абд ар-Раҳмон ал-Кавокибийнинг ижтимоий-фалсафий, сиёсий қарашлари ва истибдодга қарши ғоялари Ғарбда феодал

¹ Қаранг: Абд ар-Раҳман ал-Кавокиби Природа деспотизма и гибельность порабощения. Перевод с арабского Левина З.И. —М., 1964.

абсолютизмига қарши пайдо бўлган фалсафий адабиёт, француз маърифатпарварлиги ва ўрта асрдаги илғор араб тафаккури таъсирида шаклланган. Унинг «Табанъ ал-истибдад» асарида баён этилган гоёларида Абул Аъла ал-Мааррий, ал-Мутанаббий, Ибн Халдун, Монтеस्कье, Фурье, Руссо, Гельвеций ва бошқаларнинг таъсири сезилиб туради. Ал-Кавокибий итальян маърифатпарвари Витторио Альфиери (1749-1803)нинг 1898 йилда турк тилига таржима қилинган «Истибдод тўғрисида» асари орқали француз маърифатпарварлари гоёлари билан танишган.

Ал-Кавокибий инсон туғилишидан табиатан тенглиги ва унинг табиий ҳуқуқлари, шахс ва жамият, шахс, ҳукумат ва қонун ўртасидаги муносабатлар ва шахснинг жамиятга бўйсунуши, жамиятда моддий бойликларни тақсимлаш, айрим шахслар қўлида тўпланадиган бойликларнинг меъёри ва уни назорат қилиш йўллари каби шунга ўхшаш қатор ижтимоий ҳаёт муаммоларига оид фикрларида Жон Локк ва Томас Гоббсдан тортиб, француз маърифатпарварлари ва ҳаёлий социалистларгача Европа тафаккурининг маълум таъсири борлиги сезилиб туради.

Ал-Кавокибий ўз қарашлари билан деизмга яқинлашиб келади. Унинг фикрича, олам тараққиёти ва ҳаракати олам билан боғланса-да, Худо олам ҳодисаларига вақти-вақти билан ўзи хоҳлаганда аралашади, шунинг учун қазо ва қадар, яъни тақдир ва унинг олдиндан белгиланиши доимий эмас, у қисқа вақтли хусусиятга эга. Шундай қилиб, у дин қобигидан чиқмаган ҳолда ақл, идрок, ирода ва билимнинг ўрнини оширади, лекин билим билан илоҳий кудратни таққослаш орқали фан билан динни келиштиришга уринади. Чунончи, Қуръоннинг мазмуни чексиз, лекин бу инсон билишининг чексизлиги билан боғлиқ, тақдирнинг олдиндан белгиланиши, инсоннинг билиш имкониятларини чеклайди.

Инсон илоҳий яратилган ва ижтимоий муҳитнинг маҳсули, у бахт учун яратилган, шунинг учун инсоннинг бахтга, ижтимоий фойдали нарсага интилиши ҳаётнинг мазмунидан иборат. Инсон илоҳий қонун ва тақдир қобигида ўз фаолият эркинлигига эга. Тақдир қисқа вақт ичидагина таъсир этгани сабабли, инсон ўз бахтини ўзи яратади. Ал-Кавокибий ирода ва фаолият ахлоқ билан боғлиқ бўлгани учун ахлоқий тарбия масаласини биринчи ўринга қўяди. Унингча, яхшилик ва ёмонликка бўлган мойиллик инсонга унинг туғилишиданок тенг берилган, қайси бирининг кучлироқ ўрин эгаллаши тарбияга боғлиқ.

Ал-Кавокибийнинг фикрича, инсон шахсининг шаклланишига қўйидаги уч асосий омил таъсир қилади:

- яхшиликка ҳам, ёмонликка ҳам бўлган мойиллик;
- шариат ва қонун талабларининг таъсири;
- муҳит, урф-одат ва ибратнинг таъсири.

Унингча, учинчи омил асосий ва ҳал қилувчи аҳамиятга эга. Чунки муҳит, одат ва ибрат асосида билим ва тажриба, фан ва меҳнат ётади. Бундан инсоннинг шаклланиши учун асосий роль ўйнайдиган омил – илм-маърифат ва тарбия, деган хулоса ўз ўзидан келиб чиқади. Илм-маърифат ва тарбия жамиятда адолат ўрнатиш учун керак. Шу сабабли истибдод уни таъқиб қилади, халқ ўртасида жаҳолат ва кучсизликни саклашга уринади, бунда унга расмий ислом мафқураси ёрдам беради.

Ал-Кавокибийнинг истибдодга қарши фикрлари араб мамлакатларининг ички ижтимоий муҳити билан чекланган эмас, балки мустамлакачиликка қарши қўйилган эди. У Европа мамлакатлари ва уларнинг сиёсатини истибдоднинг энг разил шакли сифатида фош қилади. Ал-Кавокибий «Табаиъ истибдад»да адолатли ҳукуматни боғбон билан таққослайди. Боғбон ўз боғидаги дарахтларни меҳр билан парвариш қилиб ўстиради. Улар билан фахрланади ва маҳсулидан лаззатланади. У истибдодга суянган ҳукуматни дарахт ва меваларни кесиб ўтин қилувчи ўтинчи билан таққослайди. Агар боғбон мустабид хорижийлардан бўлса, у мева ва дарахтларга ачинмайди, кўпроқ фойда олиш мақсадида дарахтларни таг-томири билан қўпориб ташлашдан ҳам қайтмайди.

Абдурахмон ал-Кавокибий XIX аср охири -XX аср бошларида Шарқ тафаккурида алоҳида ўрин эгаллаганига асосий сабаб, у ўз давридаги ижтимоий тенгсизлик ва адолатсизликни танқид қилиш билан чекланмайди, адолатли ва идеал жамият ҳақидаги қарашларни илгари суради.

Ал-Кавокибий ҳам Руссо каби бойликларни «меъёрида жамғариш» ғоясини ёқлаб чиқади. Қуръондаги пулга фойда олишни таъқиқлаш ҳақидаги оятга асосланиб, меҳнатсиз тўпланган мулкни таъқиқлаш, ортиқча мулк жамғармаслик ва исроф қилмаслик тамойилларини илгари суради.

Сиёсий ҳокимият масаласида у ўзига хос халқ ҳукмронлиги ҳақидаги фикр юритади. Унингча, ҳукумат халқ вакилларидан

иборат бўлиб, халққа хизмат қилиши, ҳокимиятда халқ қатнашиши, халқ ҳукумат фаолияти устидан назорат қилиши керак. Буни ё демократик республика ёки конституцион монархия шаклидаги ҳокимият таъминлаши мумкин. Бошида халифалик тузиш ғоясини тарғиб этган ал-Кавокибий умрининг охирида халқ ҳокимияти, республика тарафдори даражасига кўтарилди.

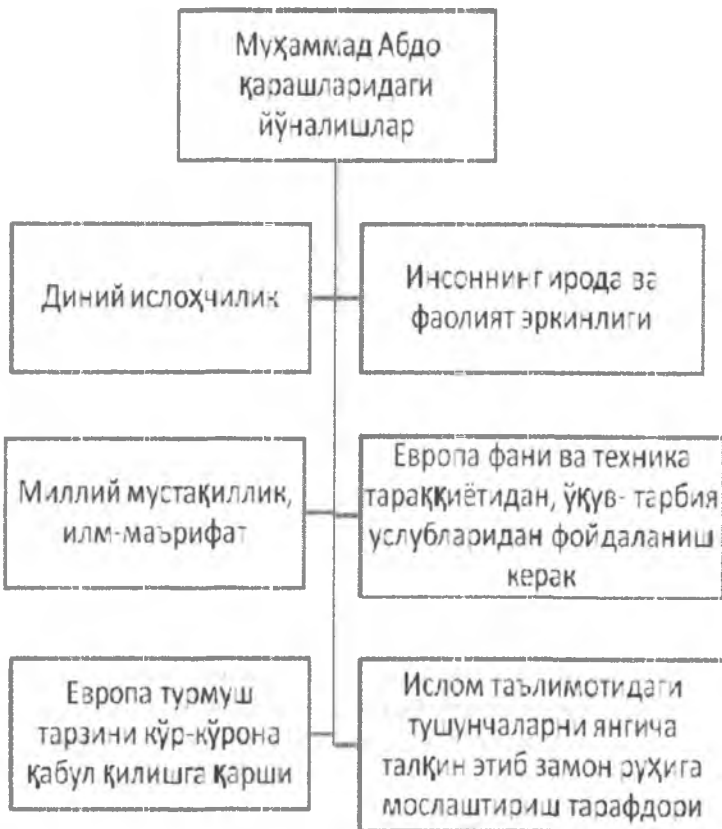
Ал-Кавокибийнинг «Умм ал-Қуро» асарида мусулмон мамлакатларидаги қолоқлик ва тушкунликнинг асосий сабабларини очиб бериш, уларнинг тикланиши ва ривожланиши учун лозим бўлган асосий йўл ва воситаларни аниқлаш асосий масала қилиб қўйилган. У ислом мамлакатларида юз берган тушкунликнинг диний, ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий сабаблари бор, деб ҳисоблайди.

Ал-Кавокибий маънавий тушкунликнинг ахлоқий сабабларига тўхталиб, бунда илмсизлик ва жаҳолатни биринчи ўринга қўяди, шунингдек, маориф, диний ва ахлоқий тарбиянинг бузилиши, хусусан, хотин-қизлар ўртасидаги илмсизлик ва жаҳолат, унинг тарбияга таъсири каби ҳолатларга алоҳида аҳамият беради.

Ал-Кавокибийнинг диний ислоҳчилик қарашлари шахс эркинлиги, тенглик, миллий мустақиллик Ғарб мустамлакачилари ва Турк феодаллари зулмига қарши кураш ғоялари билан боғланган эди.

Ал-Кавокибий мусулмон оламининг тикланиши учун икки соҳада – мусулмонча бошқариш, илм-маърифат соҳаларида ислоҳот ўтказиш лозим, деб ҳисоблайди. У маърифатпарварлик ишини кенг мазмунда талқин қилиб, ўқитиш ва таълим-тарбиядан ташқари дам олиш кунини белгилаш, байрамларни ўтказиш, театр ташкил қилиш, мактабларда тарих, тил, табиий фанлар ўқитишни жорий этиш каби талбирларни илгари суради, жамиятдаги зоҳидлик ва сўфийликни, тарки-дунёчиликни, ҳаракатсизликни қоралайди.

Муҳаммад Абдо қарашларидаги йўналишлар



Мустафо Комилнинг миллатпарварлик ғоялари

Мустафо Комилнинг
асосий ғоялари

Барча Миср муслмонларини Буюк
Британия зулмига қарши курашда
бирлаштириш

Мисрдаги миллий ҳаракатни барча усул
ва воситалар билан фаоллаштириш ва
тарқатиш

Миср миллатини сиёсий тарбиялаш

Миллат фикрини конституцион тузум ва
ижтимоий ислоҳчилик томонга
йўналтириш

Ислам эътиқодини Европа
мустамлакачилиги ҳужумларидан
ҳимоя қилиш

Муслмон ва христианларни
яқинлаштириш

Таълимни мамлакат бўйлаб тарқатиш

Қишлоқ хўжалиги, саноат ва тижоратни
ривожлантириш, иқтисодий
мустақилликни қўлга киритиш

Такрорлаш учун саволлар

1. Журжий Зайдон инқилобий ўзгаришларга қандай муносабат билдирган?
2. Анъанавийлик ва ислом ислоҳчилиги деганда нимани тушунаси?
3. «Ижтиҳод» ва «тақлид» атамалари қандай маънони англатади?
4. Муҳаммад Абдонинг дунёқараши қандай омиллар таъсирида шаклланган?
5. Қосим Аминнинг ижтимоий қарашларида асосий уринни қайси масала эгаллайди?
6. Мустафо Комил қандай гояларни илгари сурган?
7. Абдураҳмон ал-Кавокибий фикрича, маънавий тушқунликнинг ахлоқий сабаблари нималардан иборат?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Такдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Қосим Аминнинг ижтимоий қарашлари” бўйича слайд тайёрланг ва такдимот қилинг.
3. “Муҳаммад Абдонинг ислом ислоҳчилигида тутган ўрни” мавзусида мустақил иш тайёрланг.
4. Мавзу юзасидан инсерт жадвалини тўлдириг (2-илова).

3-илова

«Инсерт» жадвали

1. “V” - мен билган маълумотларга мос;
2. “-” - мен билган маълумотларга зид;
3. “+” - мен учун янги маълумот;
4. “?” - мен учун тушунарсиз ёки маълумотни аниқлаш, тўлдириш талаб этилади.

V	+	-	?

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши остонасида, –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Ёвкочев Ш. Ислам и политика. –Т.: «Тошкент ислом университети», 2011.
4. Жданов И.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. – М., 1989.
5. Ислам в истории народов Востока. –М., 1978.
6. Ислам в современной политике стран Востока. –М., 1986.
7. Ислам и современность. –Т., 2010.
8. Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX–XX в.). – М., 1985.
9. Крачковский И. Ю. Новоаравская литература. Избр. произв., Т. III. –М.–Л., 1957.
10. Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX–нач. XX вв. –М., 1971.
11. Крымский А. Арабская поэзия. –М., 1976.
12. Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. –М., 1972.
13. Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в Исламе. –М.: Восточная литература, 2002.
14. Степанянц М.Т. Мусульманская концепция философии и политики XIX–XX в.в. М., 1982.
15. Фалсафа. М.Аҳмедова таҳрири остида, –Т., 2006.
16. Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век. –М., 1985.
17. Философский энциклопедический словарь. В 2-х томах. –М., 1983.
18. Хорижий Шарқ халқларининг илгор ижтимоий фалсафий фикрлари тарихи очерки, –Т.: Фан, 1971.
19. Зайдон Ж. Мухторот (Танланган асарлар). –Қоҳира, 1937 (араб тилида).

3-МАВЗУ

АРАБ ФАЛСАФАСИДА ПЕРСОНАЛИЗМ, МАНТИҚИЙ ПОЗИТИВИЗМ ВА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ҒОЯЛАРИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда Араб фалсафасида персонализм, мантиқий позитивизм ва экзистенциализм оқимлари ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Талабаларда Муҳаммад Лаҳабий, Заки Нажиб Маҳмуд ва Абдурахмон Бадавийларнинг қарашлари ҳақида тўғри назарий хулоса чиқариш ва фикр юритиш кўникмаларини шакллантириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Персонализм, реалистик персонализм, Мукулмон персонализми, персоналлаштириш, шахслар иерархияси, мантиқий позитивизм, Австрия мантиқ мактаби, ақл-идрокнинг устунлиги, экзистенциализм, экзистенциал вақт, экзистенциализмда ўлим муаммоси, ўлим, эркинлик, имконият.

Асосий саволлар

1. Муҳаммад Лаҳабий араб персонализмининг вакили.
2. Заки Нажиб Маҳмуд араб мантиқий позитивизмининг намояндаси.
3. Абдурахмон Бадавийнинг экзистенциал фалсафаси.

1. Муҳаммад Лаҳабий араб персонализмининг вакили

(1922 йилда туғилган)

Замонавий араб фалсафий тафаккурида персонализм оқими ҳам мавжуд. Араб персонализм оқими вакиллари Муҳаммад Лаҳабий ва Рене Хабаший таниқли ҳисобланадилар. Муҳаммад Лаҳабий Францияда таълим олиб, 1954 йилда Сорбонна университети гуманитар фанлари доктори унвонини олди. Муҳаммад Лаҳабий 1954 йилда «Борлиқдан шахсиятга (реалистик персонализм очерки)» мавзусида докторлик диссертациясини ҳимоя қилди ва ушбу диссертацияни ўзининг илк илмий асари сифатида нашр эттирди. Кейинроқ Лаҳабий «Озодликми ёки ҳалоскорликми?»

номли асарини нашр қилди ва бу асар Марокаш қироли Муҳаммад V томонидан маъқулланди. Бундан ташқари, Лаҳбабий Ғарб мамлакатларининг замонавий цивилизацияси, ирқчилик ва мустамлакачи сиёсатини танқид қилиб кўплаб мақолалар чоп эттирди. Мутафаккир ушбу мақолаларини 1961 йилда «Ёпиқ жамиятдан очиқ жамият сари» номли тўпلامда чоп эттирди. Муҳаммад Лаҳбабийнинг 1964 йилда «*Мусулмон персонализми*» асари нашрдан чиқди. Лаҳбабий ўзининг илғор қарашлари билан Мағриб мамлакатлари ижтимоий-сиёсий ва маданий ҳаётида муҳим роль ўйнади.

Лаҳбабийнинг фалсафий гоялари француз персонализм оқими таъсирида шаклланди. Персонализм оқимининг асосчиси Э.Мунье бўлиб, у 1929-1933 йиллардаги иқтисодий инқироз натижасида Ғарб жамиятининг баъзи жиҳатларини танқид қилиб, ўзининг идеал жамият тараққиёти таълимотини шакллантиришга ҳаракат қилди.

Муҳаммад Лаҳбабий «Борлиқдан шахсиятга (реалистик персонализм очерки)» асарида ўзининг «реалистик персонализм» таълимоти Муньенинг «персоналистик реализм» таълимотидан фарқ қилишини изоҳлайди. Мунье таълимотида кишилик жамияти шахслар иерархиясининг юқори қисмида Худо туради. Муҳаммад Лаҳбабийнинг «*реалистик персонализм*» таълимоти кишилик жамиятининг шахслар иерархияси юқори қисмида Худони эмас, балки Инсонни қўяди. Лаҳбабийнинг ушбу фикрлари Хайдеггер таълимоти таъсирида шаклланган. Мутафаккирнинг «реалистик персонализм» таълимоти шахснинг ҳаётини жамиятдан ташқарида мавжуд бўлишини рад қилади, жамият шахсни туғилишидан шакллантиради. Лекин Муҳаммад Лаҳбабий шахснинг билиш имкониятини рад қилади. Унинг таълимотига кўра, инсонни энг олий кадрият деб билувчи бундай даврда шахсни озодликни мақсад қилган доимий шахслаштириш жараёни қамраб олади. Бунда жамиятни муайян маънавий-руҳий кадриятларга эътиқод бирлаштириб турган шахслар йиғиндиси ташкил қилади. Муҳаммад Лаҳбабий инсоннинг ҳақиқий борлигини унинг муайян тарихий мавжудлигидан ташқарида эканлигини илгари сурувчи экзистенциализм оқими таълимотига қарши ўз таълимотини илгари сурди. Лаҳбабий бунга қарши шахснинг ички ва ташқи

фаолияти бирлиги, ички рухий-маънавий фаолияти, шахснинг «Мен»и ва ақлий тажрибасини қарши қўйди.

Лаҳбабий жамиятдаги инқирозли ҳолатдан чиқишнинг воситаси сифатида қуйидагиларни келтиради:

- тамаддунларнинг моддий ва маънавий жиҳатларини мувоzanатга келтириш учун инсониятни «шахсий ўзлигини англатиш» (персоналлаштириш);
- халқлар ва миллатларнинг замонавий ахлоқий талабларга риоя қилишини таъминлаш;
- жаҳон миқёсида ахлоқий ва ижтимоий ислохотларни амалга ошириш.

Лаҳбабийнинг таъкидлашича, Ислом ва Яҳудийлик динлари маънавий ва моддий ҳаёт ўртасида тўлиқ мувоzanатни шакллантиришга йўналтирилган персонализм гоёларини илгари сурмоқда. Мутафаккирнинг қарашлари кейинчалик ўзгарди. Лаҳбабийнинг «*Мусулмон персонализи*» асаридаги гоёлар бунинг яққол исботидир. Мутафаккир кишилик жамиятининг шахслар иерархияси юқори қисмига Аллоҳни қўйди. Лаҳбабий шахсият масаласига ёндашувини Қуръон ва Суннага асосланган ҳолда ишлаб чиқди. Баъзи ҳолатлар ва масалаларда Хайдеггерга мурожаат қилишда давом этди.

Лаҳбабийнинг «Борлиқдан шахсиятга (реалистик персонализм очерки)» асарида инсон борлиғи биринчи ўринга қўйилган бўлса, «Мусулмон персонализи» асарида биринчи ўринга Аллоҳ борлиғи қўйилган. Мутафаккирнинг таъкидлашича, шахс ислом динини қабул қилгач, у Аллоҳ ва унинг бандалари олдида тенг маъсулиятга эга бўлади.

2. Заки Нажиб Маҳмуд араб мантиқий позитивизмининг намояндаси (1905-1993)

Мисрлик файласуф Закий Нажиб Маҳмуд ҳозирги замон ва қадимий араб фалсафий тафаккурида алоҳида ўринга эга.

Закий Нажиб Маҳмуднинг номи мантиқий позитивизм фалсафий оқими билан чамбарчас боғлиқ. Нажиб Маҳмуд бутун ҳаёти давомида мантиқий позитивизм гоёларини ижтимоий ва маданий ҳаёт воқелигига тадбиқ қилишга ҳаракат қилди, шунинг-

дек, мутафаккир қадимий араб тафаккури меросини таҳлил қилишда ҳам мантиқий позитивизмдан фойдаланди.

Закий Нажиб Маҳмуднинг қарашлари *Австрия мантиқ мактаби* таъсирида шаклланди. Мутафаккир ўз даври маданиятининг алоҳида хусусияти сифатида фаолият юритиш, ҳаракат қилиш маданияти ғоясини илгари суради. Бу фаолиятда *тажриба ва амалиёт ҳақиқатнинг муҳим ўлчови* сифатида белгиланган, Закий Нажиб Маҳмуд араб тафаккури ўз даврининг ушбу хусусиятини тушунишга муҳтож деб таъкидлайди.

Мантиқий позитивизм тил, мантиқ ва математика соҳаларини қамраб олди. Закий Нажиб Маҳмуд ҳиссий тажрибани ҳақиқатни билишнинг ягона манбаи деб ҳисоблади. Мутафаккир ҳиссий тажрибани ўзида ифода этмаган масалалар билан шуғулланувчи таълимотларни сохта муаммолар билан шуғулланувчи таълимотлар деб атади. Закий Нажиб Маҳмуд Буюк Британияда таълим олган вақтида мантиқий позитивизм таълимотига қизикқан эди. Мутафаккир мантиқий позитивизм ғояларини араб дунёсига тарғиб қилди, у Ғарб файласуфларининг мантиқий позитивизмга бағишланган асарларини араб тилига таржима қилди ва ўз асарларини нашр эттирди. Закий Нажиб Маҳмуд мантиқий позитивизм таълимоти тарафдори сифатида «Метафизиканинг мавҳумлиги» (1951 й.), «Мантиқий позитивизм» (1961 й.), «Илмий фалсафага кириш» (1962 й.) каби асарларни, шунингдек, мантиқий позитивизмни тарғиб қилиш мақсадида ташкил қилган «Ҳозирги замон тафаккури» (1962 й.) журналида мақолаларни нашр эттирди.

Закий Нажиб Маҳмуд Ғарбнинг илмий-техникавий жиҳатдан тараққий этиши, араб дунёсининг эса тараққиётдан ортда қолиши сабабли, араб дунёси Ғарбга тақлид қилиши ва ғарбнинг илмий-техникавий ютуқларидан фойдаланиши зарур деб ҳисоблайди.

Закий Нажиб Маҳмуд мантиқий позитивизм ғоялари замонавий араб фалсафий тафаккури доирасида кенг тарқалмади, мутафаккир ижодининг биринчи босқичида яратилган асарлар танқид қилинди. Чунки, Закий Нажиб Маҳмуд мантиқий позитивизмни тарғиб қилиш жараёнида араб тафаккурининг ўзига хос хусусиятларини, ислом динининг араб тафаккури ва жамиятидаги мавқеини ҳисобга олмаган эди.

Араб мамлакатларининг 1967 йил июнь ойида Исроил томонидан мағлуб этилиши бутун араб дунёсига салбий таъсир

қилди, жамиятда ва ижтимоий тафаккурда таназзул ва инқироз аломатларини келтириб чиқарди. Июнь мағлубияти Закий Нажиб Маҳмуднинг ғоявий таълимотида ҳам кескин бурилишга, ўзгартиришга сабаб бўлди. Араб жамоатчилигида, хусусан, зиёлилар қатламида ўша даврда араб жамиятида урф бўлган ғоявий, мафкуравий ва фалсафий таълимотларга нисбатан шубҳа шаклланди. Мағлубиятнинг рухий, ғоявий ва ижтимоий асоратларига қарши туриш учун аксарият олимлар ва зиёлилар ислом динига мурожаат қилди. Абдуллоҳ ал-Арвий ва Жобирий каби мутафаккирлар араб тафаккурини, унинг араб жамиятидаги йўналишларини танқидий таҳлил қилишни таклиф қилдилар. Закий Нажиб Маҳмуд ҳам ўзининг фалсафий таълимотини қайта кўриб чиқишга мажбур бўлди. Маҳмуд араб воқелигини янгилаш ва ўзгартиришда фақат мантикий позитивизмдан фойдаланиб бўлмаслигини, бунинг учун араб тафаккуридан келиб чиқадиган яна бошқа йўналишлардан фойдаланиш зарурлигини тан олди. Закий Нажиб Маҳмуд араб тафаккурини янгилаш учун арабларнинг исломий меросига, ислом динига мурожаат қилиш керак, деган хулоса келди. Мутафаккир қуйидаги фикрларни билдириб ўтади: «Аждодларимиз ўзига хос фалсафий нуқтаи назарига эга бўлганлиги билан ажралиб турганлар. Бугунги кунга келиб, бу соҳада ўз тадқиқотларимиз, изланишларимиз бўлмаганлиги учун тафаккуримизда бўшлиқ шаклланган. Шунинг учун ҳам биз Европа ва Америка фалсафий оқимлари таълимотларидан фойдаланишга мажбурмиз». Маҳмуд асл араб фалсафий тафаккури маҳсулини топишга ҳаракат қилади.

Маҳмуд ҳозирги кунда араб маданияти давр талабларига жавоб бермаслигини тан олади, лекин араб фалсафий тафаккури ва меросига асосланмасдан тараққиётга эришиб бўлмаслигини таъкидлаб ўтади. Шунингдек, у давр талабларига мувофиқ келмайдиган араб кадриятлари ва анъаналарига кўр-кўрона эргашишни ҳам рад этади. Маҳмуд фалсафа муаммоларни таҳлил қилишда фан билан мутаносибликда фаолият олиб бориши зарурлигини таъкидлайди. Фан, унинг фикрича, - араб маданиятини назарий баҳслардан амалий тараққиёт томон йўналтиради. Тафаккур воқеликни ўзгартурувчи фаол бирликка айланиши учун эса, араб тили ўз мавқеини тиклаши керак, деб ҳисоблайди.

Маҳмуд янги араб маданий ва ғоявий лойиҳасини ҳаётга тадбиқ қилиш учун, XX аср 70-йилларида маданий ва ғоявий масалаларга бағишланган бир қанча асарларни нашр эттирди. Уларнинг орасида «Араб тафаккурининг янгиланиши», «Маданиятимиз ва ҳозирги давр зиддияти», «Интеллектуал ҳаётимиз ҳақида», «Манتيкийлик ва номантикийлик» кабилари алоҳида аҳамиятга эга.

Закий Маҳмуднинг назарий ва амалий фалсафасида ақл муаммоси асосий баҳс мавзуси ҳисобланади. Маҳмуд таълимотида ақл-идрокнинг муайян тарихий ёки ижтимоий моҳиятга мансуб эмаслиги баён қилинади. Унинг фикрига кўра, ақл-идрок жамият маданий тараққиётининг асосий мезони ҳисобланади, унинг намунаси сифатида Европа ва Американинг баъзи мамлакатларини мисол келтириш мумкин. Бунда мақсадга эришиш учун қандай воситаларнинг танланиш ҳақидаги аниқ билим ва тасаввурга эга бўлиш муҳим роль ўйнайди, шунингдек, сиёсий, иқтисодий, мафкуравий йўналишдаги зиддиятларга эътибор берилмайди. Маҳмуд Ғарб ижтимоий-фалсафий тафаккуридан фарқли равишда фақат ақл-идрокка эмас, балки маънавий-руҳий жиҳатга ҳам алоҳида эътибор қилиш кераклигини таъкидлайди. Мутафаккир араб-ислом маданияти меросига таяниб фаолият юритди.

Закий Нажиб Маҳмуд фалсафий таълимоти дин ва диний тамойилларга асосланган ҳолда ақл-идрокнинг устунлигини ғоявий ва ижтимоий йўналишда ҳимоя қилишда ижобий роль ўйнади. Мутафаккир фалсафий таълимоти ҳозирги кунда ҳам давом этаётган араб тафаккури ва дунёсидаги мутаассиблик ва турғунликка қарши курашмоқда.

3. Абдурахмон Бадавийнинг экзистенциал фалсафаси (1917-2002)

Абдурахмон Бадавий замонавий араб фалсафасидаги экзистенциализм оқимининг вакили ҳисобланади. Бадавий замонавий араб фалсафий тафаккурига экзистенциализм ғояларини олиб кирди. Мутафаккир қадимги юнон фалсафаси, ўрта асрлар христиан фалсафасини мукамал ўрганди. Бадавий янги давр фалсафий таълимотларини, хусусан, немис фалсафаси ва экзистенциализмининг ҳам тадқиқ қилди. Шунингдек, мутафаккир ислом фалсафаси муаммоларини ҳам ўрганди. Бундан ташқари, Бадавий мантиқ, фан методологиясига оид асарлар нашр эттирган, шеъ-

рийат билан ҳам шуғулланган. Лекин Бадавий таълимотининг асосий баҳс мавзуси экзистенциализм ҳисобланади.

Бадавий Хайдеггер таълимотига эргашаган ҳолда, объектларнинг ноҳақиқий борлиғи тушунчасига субъектнинг ҳақиқий борлиғи тушунчасини қарши қўяди. Субъектнинг ҳақиқий борлиғи индивиднинг эркин танлови шаклидаги ижодий фаолиятида намоён бўлади. Ҳақиқий борлиқ, яъни, субъект борлиғини тафаккур, ақлий тушунча воситасида англаб бўлмайди, у интуиция воситасида анланади. Бадавий интуицияни нарсани, борлиқни ҳиссиёт ва ирода воситасида англаш лаёқати, деб тушунади.

Бадавийнинг фалсафий қарашлари унинг 1941 йилда Қоҳира университети филология факультетида ҳимоя қилган «Экзистенциализмда ўлим муаммоси» магистрлик диссертациясида, 1943 йилда ҳимоя қилган «Экзистенциал вақт» мавзусидаги докторлик диссертациясида шакллантирилган ва баён қилинган.

Бадавий ўзининг экзистенциал қарашларида ўлимга қийинчилик ва муаммо сифатида қарайди. Ўлим – қийинчилик сифатида ўзида зиддиятларни, имконият ва турли бошқа жиҳатларни ифода этади. Ўлимни ҳаётнинг интиҳоси ва имкониятларни амалга оширишнинг якуний босқичи сифатида баҳолаш мумкин. Айни вақтда ўлим орқага сурилган, лекин бўлиши муқаррар бўлган имконият бўлиб, уни амалга ошиш вақтини аниқлашнинг имконияти йўқ. Бу ҳодиса барча инсонларга хос бўлиб, ҳамма учун шахсий ҳодиса ҳисобланади. Юқоридаги жиҳатлардан келиб чиқиб, ўлим экзистенциал қийинчилик сифатида баҳоланади. Қачонки инсон ўлимнинг аччиқ қийинчилик эканлигини ҳис қилса, у муаммога айланади. Лекин бу ҳолат ўзлигини англаган, маданиятли инсонлар ва шахслар учунгина хос. Шунинг учун Бадавий ўлимни ҳис қилиш ва у ҳақида мушоҳада қилишни бир маданий босқичнинг якунланиши ва бошқа маданий босқичнинг бошланиши, деб ҳисоблайди.

Бадавийнинг таъкидлашича, шахс – эркинлик ва озодлик тушунчалари билан тенгдир, чунки шахс эркинликсиз мавжуд эмас, эркинлик эса танлаш имкониятидир. Агар шахс эркинликни тақозо этса, ўлим шахсни тақозо қилади, яъни ўлим эркинликни тақозо қилади. Ўлим эркинликни англагач, демак ўлим имкониятдир; эркинлик имконият сифатида ўзида эзгу ва ёвуз ишларни амалга ошириш имкониятини ифода этса, у ҳолда эркинлик

гуноҳнинг мавжуд бўлиш зарурияти билан боғлиқ, демак ўлим гуноҳ билан ҳам боғлиқдир.

Бадавий Аристотель, Кант, Бергсон, Ньютон ва Эйнштейн каби олимлар ва мутафаккирларнинг вақт ҳақидаги қарашларини танқид қилади. Бадавий вақт ҳақида қуйидаги хулосаларга келади:

– вақт икки кўринишда, физик вақт ва субъектив, яъни экзистенциал вақт кўринишида мавжуд;

– вақт субъектив борлиқнинг асосий омилидир;

– борлиқ нарсалар ва инсон борлиғига (тирик ва нотирик борлиққа) бўлинади, эркинлик эса имконият тушунчасига таянган ҳолда шахс мавжудлигининг биринчи сифати ҳисобланади;

– зиддият экзистенциализмнинг асосий гоёларидан биридир;

– назарий ақл – инсоннинг борлиқ ҳақиқатини англаб етиши учун ягона воситаси эмас. Борлиқ ҳақиқатини англаб етишга фақат интуиция ёрдам бера олади. Интуиция ақл шакллантирадиган билим тизимидан фарқ қиладиган билим тизимини шакллантиради, лекин уларнинг иккаласи ҳам мустақил эмас. Ақлий билиш, интуитив билиш, англаш дунёсига хизмат қилади.

Ақл ўз категорияларига эга бўлганидек, интуиция ҳам ўз категорияларига эга. Интуиция категориялари диалектик характерга эга, чунки борлиқда ўзаро қарама-қарши бўлган имкониятлар мавжуд. Бадавий Аристотель ва Кантнинг ақлий ва мавҳум категорияларига қарши ўзининг интуитив категориялар тизимини ишлаб чиқади. Бадавий ушбу категорияларни икки қисмга бўлади: биринчиси - сезги, ҳиссиёт билан боғлиқ қисми; иккинчиси - ирода билан боғлиқ қисми бўлиб, улар ҳаммаси ўзаро бир-бири билан боғлиқдир. Бу экзистенциал категориялар Бадавийнинг янги мантиқий тизими – қарама-қарши ва ижодкор ақл мантиғининг асосини ташкил қилади. Бу қарама-қаршилик мантиғидир, чунки унинг баҳс иавзуларидан бири бўлган вақт мавжудлик ҳақиқатини ўзида ифода этади. Мавжудлик турли зиддиятлар, қарама-қаршиликларни ўзида ифода этади, вақт эса мавжудликнинг энг асосий элементларидан ҳисобланади.

Муҳаммад Лаҳабий таълимотида жамиятдаги инқирозни бартараф этиш воситалари



Закий Нажиб Маҳмуднинг фалсафий қарашларида ақл муаммоси



Абдурахмон Бадавийнинг фалсафий қарашлари



Такрорлаш учун саволлар

1. Персонализм атамаси нимани англатади?
2. Абдурахмон Бадавий «эркинлик» деганда нимани тушунади?
3. Муҳаммад Лаҳабий фалсафий қарашларининг шаклланишига қайси омиллар таъсир қилган?
4. Закий Нажиб Маҳмуд мантиқий позитивизм таълимотида динга қандай муносабат билдирган?
5. Абдурахмон Бадавийнинг «экзистенциал вақт» ва «физик вақт»га муносабатини аниқланг?

6. Абдурахмон Бадавийнинг экзистенциал фалсафаси шаклланишига қандай омиллар таъсир қилган?
7. Закий Нажиб Маҳмуд мантиқий позитивизм таълимоти нима сабабдан ўзгаришга учради?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Закий Нажиб Маҳмуднинг мантиқий позитивизм таълимоти” мавзуси бўйича слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
4. “Абдурахмон Бадавийнинг экзистенциал вақт ва ўлим ҳақидаги қарашлари” мавзусида мустақил иш тайёрланг.
5. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириш (3-илова).

3-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши остонасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Африканские мыслители XX века. Глава четвертая. «Лахбаби: поэт и прозаик, философ». СПб., 1996.
4. Ахмедов А.С. Социальная доктрина ислама. –М., 1982.
5. Власова О.В. Лахбаби. Аль-Хабиби Мухаммед Азиз // Африка. Энциклопедический справочник. –М., 1987.
6. Жданов И.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. – М., 1989.
7. Ислам и современность. –Т., 2010.
8. История философии. В 6-ти томах. –М., 1956-1965.

9. Кляиторина В.Б. Иран 60-80-х г.г.: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей.// Идеология. Политика. Литература. –М., 1990.
10. Левин З И. Основные течения общественно-политической мысли в Сирии и Египете. –М., 1972.
11. Мунье Э. Манифест персонализма. –М., 1999.
12. Поэзия Магриба. –М., 1976.
13. Сагадеев А.В., Филиппов Л.И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Философская и социологическая мысль в странах Востока. –М., 1965.
14. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. –М., 2000.
15. Современная философская и социологическая мысль стран Востока. Ответ.ред. Григорян С.Н. –М.1965.
16. Современные литературы Африки: Северная и Западная Африка. –М., 1973;
17. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. –М., 1997.
18. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX веков. –М., 1982.
19. Фалсафа. М.Ахмедова умумий тахрири остида –Т., 2006.
20. Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век. –М., 1985.
21. Философский энциклопедический словарь. В 2-х томах. –М. 1983.
22. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. –М., 1983.
23. Хайдеггер М. Время и бытие. –М., 1993.
24. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998.
25. Хайдеггер М. Статьи и выступления. –М., 1993.
26. Хромов К.А. Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С.Х. Насра // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. –М., 1980.

4-МАНВУ

ЭРОНДА МАЪРИФАТПАРВАРЛИК ҒОЯЛАРИ ВА ФАЛСАФИЙ ТАФАККУРНИНГ РИВОЖИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда XIX асрнинг иккинчи ярми – XX аср бошида Эронда ижтимоий фикр тарихи ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Талабаларда Мирзо Абдураҳим Толибов ва Зайн ал-Обидин Мароғайӣ, Шамс ул-Урафо ва Тоқий Эронийнинг маърифий қарашлари ва ғоялари ҳақида тўғри назарий хулоса чиқариш ва фикр юритиш кўникмаларини шакллантириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

«Нохбейи сенехрий» («Самовий намуна»), «Ресолаеи физик ёки ҳикмате табиий» («Физика ҳақида рисола ёки табиий ҳикматлар»), «Кетобе Аҳмад» («Аҳмад китоби»), «Изоҳот дар хусусе озодий» («Озодлик ҳақида изоҳлар»), «Сиёсате толибий» («Толибий сиёсат»), «Саёҳатномаи Иброҳимбек» («Иброҳимбек саёҳатномаси»); «шамсия» тариқати, пантеизм, теизм, ақида-парастлик, тарихий тараққиёт, қонуният, «ахлоқли ва маърифий ҳукумат», «илоҳий ҳокимият», эволюцион тараққиёт йўли, диалектика, диалектик тафаккурлаш методи.

Асосий саволлар

1. Мирзо Абдураҳим Толибовнинг борлик ҳақидаги қарашлари.
2. Зайн Ал-Обидин Мароғайӣнинг ижтимоий қарашлари.
3. Шамс ул-Урафонинг маърифатпарварлик ғоялари.
4. Тоқий Эронийнинг фалсафий қарашлари.

1. Мирзо Абдураҳим Толибовнинг борлик ҳақидаги қарашлари (1834-1910)

Мирзо Абдураҳим Толибов 1834 йилда Табризда дурадгор оиласида дунёга келади ва бошланғич маълумотни ўша ерда олади. XIX асрнинг 50-йиллари ўрталарида Эронда чет эл мустамлакачиларининг тазийқи кучайган ва мамлакатнинг иқтисодий

хлётида оғир аҳвол юз берган даврда, Толибов Эронни тарк этиб, Тибриздан Тбилисига келади. Бу ерда у кўп вақт яшайди, ўз билимини оширади, рус тили ва адабиёти билан танишади. Бу ерда Эрон халқининг озодлик куйчиси сифатида танилади. Кейинчалик Мирзо Абдурахим Толибов Тбилисидан Доғистоннинг Хасавюрт шаҳрига, у ердан эса Темирхон шўра(ҳозирги Буйнакск) шаҳрига келади ва умрининг охиригача шу ерда яшайди.

Мирзо Абдурахим Толибов Эронда ижтимоий ислохотлар ўтказиш, давлатни боқаришда адолат ўрнатиш, халқни жаҳолат уйқусидан уйғотиш ва маърифатли қилиш, мамлакат озодлиги учун кураш ишига катта ҳисса қўшган ватанпарвар олимлардан бири эди.

XIX асрнинг охириларида Эрон ижтимоий-сиёсий ва фалсафий фикр тараққиётида, ҳамда 1905-1911 йиллардаги Эрон инқилобини гоявий жиҳатдан тайёрлашда муҳим роль ўйнаган бу мутафаккирдан илмий, ижтимоий-сиёсий ва бадиий асарлар мерос бўлиб қолган. Жумладан: «Ал-ҳимор яхмулу осор» («Китоб юкланган эшак»), «Нохбейи сепехрий» («Самовий намуна»), «Ресолаей физик ёки ҳикмате табиий» («Физика ҳақида рисола ёки табиий ҳикматлар»), «Кетобе Аҳмад» («Аҳмад китоби»), «Масолике муҳсинин» («Тақводролар йўли»), «Изоҳот дар хусусе озодий» («Озодлик ҳақида изоҳлар»), «Сиёсате Толибий» (Толибий сиёсати) каби асарларни кўрсатиш мумкин. Бундан ташқари Толибий бир қанча асарларни рус тилидан форс тилига таржима қилди.

Мутафаккир моддий дунёни бир бутунликдан иборат деган тамойилдан келиб чиқиб, табиатдаги ҳодисалар бир-бири билан узвий боғлиқ деб кўрсатади. «Агар сен барча мавжуд нарсаларнинг бир-бирини тақозо этишини, нарсаларнинг бир-биридан ажралган ҳолда яшаш имконияти йўқлигини ва дунёдаги ҳамма нарсалар бир-бири билан ўзаро боғлиқлигини билмоқчи бўлсанг, у ҳолда мана бунга қара: дон сувсиз, ерсиз, Қуёшсиз ва иссиқликсиз униб чиқмайди. Ер, сув ва иссиқлик эса донсиз на новда, на ҳосил беради. Сув ерсиз донни чиритади, сувсиз иссиқ ҳамма нарсани қовжиратиб, йўқ қилади»¹.

Толибов *деист* сифатида худонинг табиат ва жамиятнинг қундушлик ишларига аралашувини инкор этади, табиат ва жамиятнинг ўзгариш, ҳаракат ва ривожланишни эътироф этади. «Ҳамма

¹ «Тақводролар йўли» 87-б. (форс тилида).

нарса ҳаракатда, турғунлик ўлим демакдир. Агарда ҳаракат ва тараққиёт бўлмаганда моддий жисмлар пайдо бўлмас эди. Агарда моддалар пайдо бўлмаганда ва ўзгармаганда барча нарсалар қотиб қолган бўларди»¹.

Мутафаккир табиатда ҳамма нарса бир-бири билан узвий равишда боғланган моддий заррачалардан ташкил топган, деб таъкидлайди. «Дунёдаги мавжуд нарсаларнинг ҳаммаси моддий заррачалардан ташкил топган, барча заррачалар эса ўз хоссасига эга бўлиб, бошқа заррачалар билан муайян муносабатда бўлади. Ҳар бир заррачанинг бир-бирига ўтувчанлик кучи бир-биридан фарқ қилади. Кучсиз ва майда заррачалар доимо катта ва кучли заррачалар таъсири остида. Агар суяқ ва буғ ҳолатдаги жисмлар ўз йўлида қаршиликка учрамаса, ўз-ўзидан емирилади ва олдинги шаклини йўқотади, янги шакл қабул қилишда у ўз кучига доимо қарамдир. Қаттиқ ва мустақил жисмлар эса, аксинча, ўз махсус шаклларига эга. Ҳар бир қаттиқ ва мустақил жисмлар атомларининг тортиш кучи турлича, инсон бу жисмларнинг айрим шакллари яратишга қодир. Масалан: пўлат, кумуш, мис ва бошқаларни эритганда бу жисмларнинг шакли ва ички боғланувчи кучлари ўзгаради. Моддий жисмларнинг барча заррачалари ўзига хос хоссага эга ва махсус шакллари билан бир бутунликни ташкил этади»².

Толибов ҳаракатни бир модданинг бошқа моддага айланиши барча табиат ҳодисаларининг метаморфозаси сифатида тушуниб, ҳаракат ва ўзгариш моддий дунёнинг умумий қонуни деб ҳисоблайди. «Маълумки, дунёда ҳамма нарса бир лаҳзада ўзгариб туради. Ҳозир мавжуд бўлган нарса бунгача мавжуд бўлган нарсадан фарқ қилади, дастлабки ҳолатда мавжуд бўлган нарса кейинги ҳолатда ё бирор нарса йўқотади, ёхуд янгидан қабул қилади, ё пайдо бўлади, ёхуд йўқолиб кетади. Бинобарин, бу буюк метаморфоза бир модданинг йўқ бўлиб кетиши, бошқа бир модданинг яратилишини, бир энергиянинг барҳам топишини, бошқа бир энергия пайдо бўлиш ҳолатини, яъни мавжудлик ва йўқ бўлишлик ҳолатини четлаб ўта олмайдилар»³.

¹ «Саёҳатномаий Иброҳимбек». 88-б. (форс тилида). Бу асар 1963 йилда рус тилига таржима қилиб нашр этилган.

² «Аҳмад китоби», 115-б. (форс тилида).

³ «Ҳаёт масалалари», 29-б. (форс тилида).

Толибовнинг моддий дунёни билиш тўғрисидаги фикрлари Эронда прогрессив роль ўйнади. У инсон ақли ўзини қуршаб олган дунёни, табиатда ва жамиятда рўй берадиган ҳодисаларни билишга қодир деган фикрни илгари сурди. Унинг қарашлари материалистик сенсуализмга яқиндир. «Бизнинг ҳамма маънавий бойлигимиз кўриш, эшитиш, ҳид билиш, маза сезиш аъзолари сезадиган нарсалардан иборат ёки авлодлар томонидан шу сезги аъзолари ёрдамида қўлга киритилган тажрибаларининг натижалари бўлиб, улардан бизга мерос сифатида қолган. Агарда бизнинг ташқи сезги аъзоларимиз ҳодиса ва воқеаларни сезмас экан, яъни туташиш, қўшилиш, алмашиш ва акс этиш бўлмас экан, у ҳолда бизнинг ақлимиз ҳам бу ҳодиса ва воқеаларни қамраб олишга қодир бўлмай қолади»¹.

Мутафаккир ислом дини дунёни билишда чексиз имкониятларга эга дейиш билан бирга инсон ақли дунёни билишда ожиз, деб жар солувчи ислом таълимотига қарши курашади. Толибовнинг фикрича, ислом фалсафаси эски ижтимоий тузумни абадий ва ўзгармас деб исботлашга ва дин ақидаларини ҳимоя қилишга қаратилган.

Толибов *антропоцентризм назариясини* ғайри илмий таълимот сифатида танқид қилиб, шундай ёзади: «Ўсимлик ва минераллар дунёси қандай ривожланиб камолатга етишса, ҳайвонот дунёси ҳам шундай ривожланиб балоғатга етади. Инсоннинг имтиёзли вазиятга қўйиш христиан таълимотидаги инсонни илоҳийлаштиришга ўхшайди. Бу улуғ жараён инсонсиз, жонли нарсаларсиз ва жисмларсиз минг йиллар давом этиб келгандир. Шундай бўлгандан кейин, инсоннинг коинот маркази деб ҳисоблаш учун қандай асос бор? Бу, шубҳасиз, далилларни эшитганингиздан кейин, одамни олам маркази деб ҳисобламасангиз керак»².

Мутафаккирнинг юқоридаги фикрлари, умумий ўзгариш ва ривожланиш ҳақидаги ғоялари Эронда эмас, балки бутун мусулмон Шарқида феодал тузумини абадий ва ўзгармас, деб ҳимоя қилувчи реакцион назарияларга қаттиқ зарба берди. Толибовнинг фаолияти Эрон ижтимоий-фалсафий тафаккури тарихида катта аҳамиятга эга. Чунки у мамлакатнинг иқтисодий-сиёсий ва мада-

¹ «Саёҳатномаи Иброҳимбек». 33-б.

² «Ҳаёт масалалари». 28–29-б. (форс тилида).

ний қолоқлигини тугатиш учун курашга, Эрон маърифатчилиги, ижтимоий-сиёсий ва фалсафий ғояларнинг ривожланишига катта ҳисса қўшган олим эди.

2. Зайн ал-Обидин Мароғайининг ижтимоий қарашлари (1837-1910)

Эроннинг кўзга кўринган маърифатпарвар мутафаккири Зайн ал-Обидин Мароғайи Расулов 1837 йили Мароға шаҳрида савдогар оиласида дунёга келган. Унинг отаси ўглини ҳам савдо ишларига жалб этади. Зайн ал-Обидин савдогарчилик ишлари билан Ардабилда, Кутаисида бўлади. Бу вақтга келиб Шимолий Эрон шаҳарлари Кавказ билан темир йўл орқали боғланган эди. Кўпчилик эронлик фуқаролар Кавказга иш ахтариб келарди.

Зайн ал-Обидин Кутаисига Эрон бош консулининг вакили қилиб тайинланади. Бу ерда у Эрондан келган муҳожир ва бошпанасиз қолган камбағалларга ёрдам беради ва тез орада меҳнаткаш омма ўртасида катта обрў қозонади. У бор маблағини бевабечораларга тарқатиб ўзи қарзга ботади.

Зайн ал-Обидин Россия фуқаролигини қабул қилади ва доимий яшаш учун Қримга боради. У Ялтада эътиборли ва йирик савдогар сифатида Россия императори Александр II ва генерал Воронцов оилалари билан яқинлашади.

Зайн ал-Обидин рус тилини ўрганади, рус тарихи ва адабиёти билан яқиндан танишади, рус тилида чиқадиган газета ва журналларни мунтазам ўқиб боради. У «Саёҳатномаий Иброҳимбек» («Иброҳимбек саёҳатномаси») номли асарида Пётр I ислохотларини Россия давлатини мустақамловчи намунали тadbирлардан бири деб кўрсатади. У Пушкин асарларини ҳам севиб ўқийди. Зайн ал-Обидин Пушкин асарларини юқори баҳолаб, шоир тўғрисида шундай ёзади: «У давлат иллатлари ва камчиликларини ўз халқига биринчи бўлиб фoш этиб кўрсатган шоирлардан биридир»¹.

1904 йилда Зайн ал-Обидин Истанбулга кўчиб кетади, умрининг охиригача ўша ерда яшайди ва 1910 йилда вафот этади.

Зайн ал-Обидин «Саёҳатномаий Иброҳимбек»дан ташқари бир қанча китобларни Европа тилларидан форсчага таржима қилган. Мароғайи XIX аср охири – XX аср бошларида маърифат-

¹ «Саёҳатномаий Иброҳимбек». 141-б.

парвар мутафаккир сифатида Эрон ижтимоий ҳаётида мавжуд бўлган иллатларни танқид остига олади. Мутафаккир бугун Шарқ халқларининг қашшоқ ҳаёт кечираётганлигига саводсизлик ва жаҳолатни сабаб қилиб кўрсатади. У мамлакатдаги феодал тартибларни, шоҳ ва феодалларнинг ҳукмронлигини, ўзбошимчалик ва қонунсизликни кескин танқид қилади. «Подшоҳ бугун ёзги қароргоҳида бўлса, эртага овда. Шаҳарга қайтганда ҳафталаб ўзининг ҳарамидан чиқмасдан вақтини айш-ишратда ўтказди. Давлат манфаатини ўйламаган, разилона хушомад қилишдан бошқа нарсани билмаган, истеъдодсиз ва бепарво вазирлар бўлса фурсатдан фойдаланиб, ҳоинлик ва сотқинлик билан шуғулландилар. Бировни куч ва ёлғон воситаси билан талон-тарож қилиш, бошқаларга эса тилётламалик ва қабихлик билан хушомад қилиб, кўнглини олиш Эрон ҳукмрон доираларининг асосий фазилатларидан биридир», - деб ёзади. «Эрон вазирлари, - дейди Марогаий – ўз мамлакатини моҳирлик билан таламоқдалар, она-ватани билан ўз халқини фойдалироқ сотишдан ташқари ҳеч нарсани билмайдилар ва билишни ҳам хоҳламайдилар»¹.

Зайн ал-Обидиннинг «Саёҳатномаий Иброҳимбек» асари Эрон ижтимоий тафаккури ўсишига катта таъсир кўрсатди, Туркия, Ҳиндистон, Сурия, Миср ва бошқа кўпгина Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалди.

Эрон воқелигини ёрқин ва ҳаққоний баён этувчи, ватанпарварлик руҳи билан суғорилган бу асар форс танқидий реалистик адабиётида муҳим ўрин эгаллайди. Асар қаҳрамони Иброҳимбек Тибризда ўқиган, эркин фикрли савдогар бўлиб, ўз ватанининг келижаги тўғрисида фикр юритади. У савдо ишлари билан шўхирма-шаҳар кезиб, Европа ва бошқа маданий мамлакатларда бўлиди. У мактаб, университет, маданий уйлар, театр, фабрика, заводлар ўз ватанида ҳам бўлишини орзу қилади.

Дин ахллари муқаддас китоблар ёрдами билан ўз манфаатларини, шунингдек, ҳукмронлар манфаатини ҳимоя қилганини фош қилиб, руҳонийлар табақасининг вакилларини кескин танқид остига олиди, уларнинг иккиюзламачи ва сотқинликларини очиб ташлади: «Рухонийлар ва муллалар жоҳил ва саводсиздирлар, - деб ёзиш у, - бордию, ким уларнинг айтганига ишонмаса, тезда уни

¹ «Саёҳатномаий Иброҳимбек», 88, 191-бетлар.

кофирга чиқарадилар. Агарда уларга пул берсангиз, улар сизни, динга хилоф равишда бўлса ҳам ҳимоя қилишади»¹.

«Саёҳатномаий Иброҳимбек»да руҳонийлар номуссиз, ёлгончи, бидаът ва иллагларга ботган фақат текин даромад қилиш нияти билан яшаб келаётган кишилар эканлиги тасвирланган. Зайн ал-Обидин Эрон ва Шарқ мамлакатларида дин ҳукмрон бўлган бир шароитда руҳонийларнинг очкўзлиги ва номуссизлигини танқид қилиш билан бирга «соф» ислом динини ҳимоя қилади. Бундай қарашлар XIX аср охири – XX аср бошларида барча мусулмон мамлакатларидаги маърифатпарварларга хос эди.

XX аср бошида Мароғайий фаолияти ва қарашлари Эрон халқининг миллий ўзлигини уйғонишида, шунингдек, Британия ва Россиянинг Эрон иқтисодиёти ва унинг ички ҳаётига таъсир этиш сабабларини фош этишда муҳим аҳамиятга эга бўлган.

Зайн ал-Обидин давлат арбобларининг ташқи ва ички сиёсатига қарши чиқиб, уларни мустамлакачи давлатларнинг малайи, деб билади. У чет эл заёмлари Эронни асоратга солаётганини фош этиш билан биргаликда рус ва инглиз сармоядорларининг Эронга бераётган миллион миллион пулларининг нималарга сарф бўлаётганини кўрсатиб беради.

Мутафаккирнинг сиёсий қарашлари маълум даражада тараққийпарвар эди. У давлат тузуми масаласида «маърифатли» конституцион монархия тарафдори бўлиб, асосий қонун лойиҳасини ишлаб чиқади. Унинг фикрича, бу қонун миллий маданият ва саноат тараққиёти ҳамда эркинлик ва халқнинг умумий тинчлигини таъминлаши керак эди. Бу лойиҳа қуйидаги 4 асосий қисмдан иборат бўлиб: биринчи қисмда Эрон ҳукуматининг асосий вазифаси ва бурчи – мамлакат эркинлиги ва мустақиллигини таъминлашдан иборат; иккинчи қисмда Эрон ҳукуматининг ўз фуқаролари олдига асосий вазифаси – шахснинг даҳлсизлиги ва хусусий мулкнинг ҳимоя қилиниши; учинчи қисмда қонун чиқарувчи ва ижроия органларининг таркиби ва ҳуқуқлари; тўртинчи қисмда халқнинг ҳуқуқи ва бурчи ҳақида гапирилади. Зайн ал-Обидин «давлатнинг асосий таянчи халқдир» – деган фикрга келади.

«Халқ – давлатнинг қўли ва оёғи, шунинг учун ҳам уларни қирқиш ўрнига рағбатлантирмоқ керак. Халқ давлатни ҳимоя

¹ «Саёҳатномаий Иброҳимбек», 247-б.

қилувчи кучдир, агар у шу кунларда ожиз ҳолатда бўлса, беш кундан кейин бу куч сизларни тушкунликка ва бош эгишга олиб келувчи асосий сабаблардан бири бўлади, чунки давлат худосиз яшай олади, лекин жабр-зулм билан яшай олмайди», - деган эди у.

Машхур Эрон тарихчиси Аҳмад Касровий Зайн ал-Обидиннинг «Саёҳатномаий Иброҳимбек» асари ҳақида шундай ёзган эди: «Ўз ҳаётига кўникиб қолган ва бошқа ҳаётни тасаввур қила олмайдиган кўп эронликлар бу асарни ўқиб, кўп асрлик уйқудан бедор бўлишар ва уларнинг кўпчилиги яхши ҳаёт учун кураша бошлар эди. Бу китоб халққа катта таъсир кўрсатганлиги учун ҳукмрон доиралар ва руҳонийлар томонидан таъқиқланди ва маълум вақтгача яширин тарқатилди»¹.

Зайн ал-Обидин Мароғайй Эроннинг иқтисодий ва маданий ривожланиши, муствомлакачиликка қарши кураши ва озодликка эришиши, илм ва маърифатни ривожлантириш, иқтисодий-сиёсий илоҳотлар ўтказиши учун кураш ғояларини илгар суради. Унинг қарашларига ҳос бўлган баъзи чекланишларга қарамасдан унинг ғоялари ва фаолияти янги давр Эрон тафаккури тарихида муҳим ўрин эгаллайди.

3. Шамс ул-Урафонинг маърифатгарварлик ғоялари (1870-1931)

Эроннинг XIX аср охири – XX аср бошларидаги энг машхур диний арбобларидан бири бўлган Саид Ҳасан Ҳусаний Техроний 1870 йилда Техронда савдогар оиласида тугилди. Шамс 1875 йилда мадрисага ўқинишга кириди ва ўн йил давомида у ерда таълим олади. У ўқиниш давомида Шарқ мутафаккирлари ва Европа файласуфларининг машхур асарлари билан танишади. Шамснинг 1885 йилда машхур файласуф сўфий Абдул Қуддус Кирмоншоҳий билан танишуви унинг ҳаётини ўзгартириб юборади. Шамс унинг содиқ шогирдига айланади ва Незматулло Валий сўфийлик тариқатига мурид бўлади. У умрини Техрон марказидаги шиаларнинг муқаддас Нуриulloхон хонлиқида ўтказди. Кирмоншоҳийнинг ўлиmidан сўнг Шамс унинг тариқатини бошқаради, кейинчалик эса ўзининг «Шамсия» тариқатига асос солади.

¹ Аҳмад Касровий «Эрон конституцион ҳаракатининг тарихи», –Техрон, 1954. 160-б (форс тилида).

Шамс ул-Урафонинг таълимоти ўша даврдаги сўфийлар тариқатидан фарқ қилар эди. Унинг таълимотида руҳонийликнинг сифат жиҳатдан янги йўналишлари ўз аксини топган. У ижтимоий йўналишларга, ижтимоий адолат муаммоларини ҳал қилишга эътиборини қаратади. Унинг қарашлари «Китоби асрор» («Сирлар китобида») баён қилинган.

Шамс ул-Урафо анъанавий диний тафаккур усули ва анъанавий таълим тизимига нисбатан танқидий муносабатда бўлди. У мадрасада ва Кирмоншоҳийнинг хонақоҳида таълим олган вақтда диний ва фалсафий қарашларни изчил ўрганди. Шамс ул-Урафо Эрондаги таълимнинг анъанавий ва диний тизимини жамият тараққиёти ва давр талабига мос келмаслигини англади. У расмий диний тартибот ва анъанавий таълим тизимидан ҳафсаласи пир бўлиб, диний арбоб фаолиятини рад этди.

Шамс ул-Урафо диний муассасаларнинг фаолият юритишига қарши чиқмади, балки мусулмонларни ахлоқий-эстетик тарбиялаш воситаси бўлган таълим тизимини замонавийлаштиришга чақирди. Мутафаккир фан, маданият ва маърифатга қарши бўлган диний хурофотлар ва ақидапарастликни танқид қилди. Шунингдек, у диний бағрикенгликни тарғиб қилди. Шамс ул-Урафонинг бу ҳаракатлари ислом файласуфлари ва Европа маърифатпарварлари қарашларининг таъсири натижасида шаклланган.

Шамс ул-Урафонинг пантеизмга асосланган қарашлари, теизм фалсафасига характерли бўлган, борлиқнинг ибтидоси худо эканлигига ишончни ҳам ўзида акс эттиради ва олам яратилишининг илоҳий принципларини тан олади.

Шамс ул-Урафо фикрича, худо алоҳида инсонлар ва халқларга муайян вазифалар белгилаган. Лекин мутафаккир Эрондаги воқеаларга илоҳий ирода сабаб эмас, балки «тарихий тараққиёт қонуниятлари» сабаб бўлганлигини таъкидлайди. Мутафаккир тараққиёпарвар қарашларини реакцион илоҳиёт вакиллари ва жоҳил оммадан сир тутишга мажбур эди.

Шамс ул-Урафо Эрондаги воқеаларни дунёдаги тарихий жараённинг бир қисми бўлган, Шарқдаги мазлум халқларнинг озодлик курашларининг давоми сифатида баҳолади ва буни худонинг иродаси, деб билди. Бу мақсад йўлида инсонларнинг онгли хатти –ҳаракатлари маърифатдан келиб чиқиши зарур. Инсоният тақдирини белгиловчи илоҳий ирода, ислом ва адолат қонунларига асосланган ахлоқий норма ва тамойилларни четлаб ўтган миллатлар ва халқларни жазолайди. Шамс ул-Урафонинг юқоридаги тарихий тараққиёт ҳақидаги қарашлари, Эрон халқ-

лари ижтимоий онги дунёвий таълим ва маърифатни, жамият тараққиёти қонунларининг илмий тушунчаларини қабул қилишга тайёр эмаслиги билан изоҳланади.

Шамс ул-Урафо фикрича, Эрон халқи тараққиётга эришиш учун муайян маърифий ва маънавий тамойилларни қабул қилишлари лозим. Мутафаккирнинг ахлоқий дастури, халқни маърифатли қилиш ва «Ахлоқли ва маърифий ҳукумат»ни шакллантириш орқали Эроннинг келажагини таъминлашни кўзда тутар эди.

Шамс ул-Урафо маърифатчилик тушунчасини кенг маънода изоҳлади. Маърифатчилик тушунчаси замирида, биринчи навбатда, ахлоқий ва сиёсий мақсадлар ётади. Мутафаккир маърифатчиликнинг асосий мақсадини, ақлий салоҳиятни ошириш зарурияти билан белгилайди. Бунинг учун дунёвий таълим тизимини модернизациялаш ва такомиллаштириш, инсонийлик ва фуқаролик хусусиятларини тарбиялаш, ҳар бир фуқаронинг ўз сиёсий ҳуқуқлари ва бурчларига нисбатан онгли муносабатини шакллантириш, халқни ҳақиқат ва илм йўлига йўналтириш каби вазифаларни бажариш лозим.

Шамс ул-Урафонинг фикрича, озодлик ҳаракатини яқунига етказиш, мустақилликни сақлаб қолиш ва келажақда демократик ислохотларни ўтказишнинг кафолати бу – ақл ва адолат қонунлари асосида фаолият юритувчи маърифатли ҳукуматни шакллантиришдир. Бундай ҳукумат инсон, жамият ва давлат ўртасидаги муносабатларда уйғунликни вужудга келтиради. Ҳукумат фуқароларга сиёсий ҳуқуқлар ва демократик эркинликларни тақдим қилади, шахсий хавфсизлик, фаровонлик ва мукамал таълим тизими билан таъминлайди. Фуқаролар ўз навбатида давлат қонунларига бўйсунди, муқаддас исломий ақидаларга риоя қилади.

Шамс ул-Урафонинг «Маърифий ҳукумат» ғояси ўнг кайфиятдаги анаънавийчилар мавқеини заифлаштириш учун жорий қилинган эди. Мутафаккир жамиятда радикаллар ва ўнглр ўртасида қарама-қаршиликнинг хавотирланиб, ижтимоий зиддиятларни ахлоқий омиллар ёрдамида изоҳлашга ҳаракат қилди. Хусусан, у ҳукмрон доираларни илоҳий ҳокимиятни шахсий манфаатлар учун фойдаланишда ва халқ олдидаги маънавий бурчни унутишда айблади.

Шамс ул-Урафо Эроннинг тараққиётдан ортда қолаётгани сабаби сифатида илмсизлик ва маърифатсизликни кўрсатди.

Шамс ул-Урафо миллий мафқурани ислом дини билан бирлаштириб, янги мафқуравий оқимни шакллантирди. Мутафаккир жамиятдаги инқилобий ўзгаришларга қарши чиқди, инқилобий

Ўзгаришлар миллатнинг яхлитлигига салбий таъсир ўтказишини таъкидлайди. Шамс ул-Урафо Эрон учун асосий хавф сифатида ижтимоий муносабатларнинг эскирганлигини ва мустамлакачиликни эмас, балки Эроннинг миллий ўзлигини йўқотишида, деб билди. Эрон зиёлилари ва ёшларининг муайян қисми Европа маърифатчилиги гоёлари асосида тарбияланган бўлсада, Шамс ул-Урафо мамлакатнинг сиёсий ва иқтисодий мустақиллиги сари биринчи қадам сифатида миллатчилик гоёларини тарғиб қилади.

Шамс ул-Урафо ислом ахлоқига таянган ҳолда, европалик мустамлакачиларга нафрат ва ватанпарварлик тарбиясига алоҳида аҳамият берди. Мутафаккир Малкумхон ва Толипов каби, халқ таяниши керак бўлган энг олий маънавий тамойиллар – Ватанга муҳаббат ва Ватан бахти учун қурбон бўлишга тайёрлик эканлигини таъкидлайди.

Шамс ул-Урафо ижтимоий тараққиётнинг муқаррарлигини исботлаган ҳолда, ҳар бир инсон туғилганидан муайян табиий ҳуқуқларга эга бўлади, улардан энг асосийси – тенглик ва эркинлик эканлигини таъкидлайди. Мутафаккир тенглик деганда, инсонларнинг моддий ҳолати, ижтимоий келиб чиқиши, ақлий даражасидан катъий назар, Аллоҳ олдида тенглигини назарда тутати.

Шамс ул-Урафо инсоннинг шахсий эркинлиги, инсоннинг ўз халқи ва Ватани фаровонлиги учун исломий ақидалар асосида олиб борадиган фаолияти ва фикр юритишига, яшашига яратилган шароит, деб таъкидлайди.

Шамс ул-Урафонинг ахлоқий нормалари ислом ахлоқи ва тасаввуфий таълимотларга асосланган бўлиб, «Шамсия» жамиятининг дастурида ифодаланган. Шамс ул-Урафонинг сиёсий ва ғоявий қарашлари шаклланишига Яқин ва Ўрта Шарқдаги миллий озодлик ҳаракатларининг авж олиши таъсир кўрсатди. Унинг фикрича, жаҳон халқларининг тарихи кўлчиликнинг озчиликка ёки аксинча, курашлар занжиридан иборат. Шамс ул-Урафо шундай деб ёзади: «Зўравонлик доимо зўравонликни туғдирган ва келажакда ҳам зўравонлик натижасида зўравонлик вужудга келади». Мутафаккир ижтимоий-сиёсий қарашлари тизимида Эроннинг тадрижий йўл билан зўравонликсиз тараққий этиши кераклигига алоҳида эътибор қаратади. Шамс ул-Урафо тадрижий тараққиёт йўли мамлакатни ривожлантиришнинг ягона йўли, деб таъкидлади. Мутафаккир халқни уйғотишнинг ягона воситаси мукамал таълим тизимини жорий қилиниши, деб белгилади. У инсон ҳаётида ёвузликнинг мавжудлигини ижтимоий омиллар билан исботлади. Унинг таъкидлашича, инсон эҳтиёжларининг

Ўсиб бориши, инсоннинг тараққиётга интилиши натижасида амалга ошади. Шамс ул-Урафо ҳукуматнинг халқни ҳимоя қилиш ва маърифатли қилиш ўрнига, худо берган ҳоқимиятни ўз манфаати йўлида, суистеъмол қилиши натижасида, жамиятда ижтимоий зиддиятлар ва муаммолар келиб чиқишига сабаб бўлади, деб таъкидлайди. Шамс ул-Урафо фикрича, жамиятни маърифатли қилиш ва маърифат орқали тараққиётга эришиш барча халқлар учун муқаррар жараён дир. У Эрондаги феодал тартибот ва мустамлакачиликка қарши инқилобий ҳодисаларни сиёсий, моддий ва маънавий мустақиллик учун ҳаракат, деб баҳолади.

Шамс ул-Урафонинг қарашлари Эрон миллий озодлик ҳаракати ва ижтимоий ўзгаришларида алоҳида аҳамият касб этди.

4. Тоқий Эронийнинг фалсафий қарашлари (1902-1940)

Тоқий Эроний 1902 йилнинг 5 сентябрда Табриз шаҳрида бадавлат оилада дунёга келади ва Техрон шаҳридаги «Шараф» номли мактабда бошланғич маълумот олади, 1920 йилда у «Дор ул-фунун»ни тамомлайди, 1922 йилгача Техрон медицина институтида ўқийди.

У 1922 йили Германияга ўқишга жўнайди. Берлин университетида химия ва фалсафа фанлари буйича маърузалар эшитади. 1927-1928 ўқув йилининг охирида Эроний докторлик диссертациясини муваффақият билан ҳимоя қилади ва 1930 йилгача Берлин университетининг шарқ факультетида форс, озарбайжон, араб мантиқи ва риторика (нотиклик санъатининг назарияси)дан дарс беради. Эроний талабалик йилларида материалистик фалсафа билан қим танинади. Германиянинг олий ўқув юртларида ўқиб юрган эронлик ёшлар орасида ташкил қилинган сиёсий тўғаракка аъло бўлиб кириди. Шу йиллари эронлик талабалар «Ризо шохнинг тузалмига қарши кураш иттифоқи» ташкилотини туздилар. Тоқий Эроний эса шу ташкилотнинг раҳбари қилиб сайланади.

Эронийнинг ижтимоий-сиёсий ва адабий-педагогик фаолияти 30-йилларни ўз ичига олади. Шу даврда Эронда сиёсий вазият янада кескинлашди. 1937 йилнинг апрелида Тоқий Эронийни зиндонга ташлайдилар. У билан бирга унинг сафдошларидан 52 киши полиция томонидан камокка олинади. 1940 йилнинг январида у вафот этади.

Эроний кўпгина китоб ва мақолаларнинг муаллифи, жумладан: «Инсон аз назар-е материализм» («Инсон материалистик нуқтаи

назардан»), «Озодий ва зарурийят» («Эркинлик ва зарурийят»), «Диалектик материализм» каби фалсафий асарлар, «Усул-е илм-е физик», («Физика фанининг асослари»), «Усул-е илм-е кимё» («Химия фанининг асослари»), «Усул-е умумий ва хусуси-е илм-е псикулужи» («Умумий ва хусусий психология фанининг асослари»), «Усул-е илм-е биалужи» («Биология фанининг асослари») каби дарслик ва ўқув қўлланмаларини ёзиб қолдирган.

Эроний асарларида моддиончилик назария диалектик тафаккурлаш методи билан чамбарчас боғланган. Унинг фикрича, «Материализм ва диалектика бир бутун яхлит назарияни ташкил қилиб, бирдан-бир тўғри, ниҳоятда чуқур инқилобий таълимотдир. Материализм диалектика билан чамбарчас боғланганидагина инсон қўлида энг қучли қурол бўла олади».

Ўзининг «Ресола-е тийуриҳо-е илм» (Илмлар назарияси ҳақида рисола) очеркида механистик ва метафизик материализмни танқид қилади, ҳамда XX асрнинг бошларида фанда содир бўлган янгилик ва ундаги зиддиятларни кўрсатиб ўтади.

«Диалектик материализм» асарида фалсафа тарихини ёритишга кенг ўрин беради ҳамда материализм ва идеализмнинг Ҳиндистон, Хитой, Эрон, Греция ва бошқа мамлакатлардаги тарихий курашини таҳлил этади.

Унинг фикрича, жамиятнинг келиб чиқишини тушуниш учун одамнинг табиат ва атрофдаги муҳитга бўлган алоқа ва муносабатини ўрганмок лозим.

Шундай қилиб, Эроний ўзининг табиатшуносликка оид асарларида моддиончилик ғоялари билан фалсафий фикр тарихида ўзига хос из қолдирди.

Мирзо Абураҳим Толипов ва Зайн ал-Обидин Мароғайининг қарашлари

Мирзо Абураҳим Толипов нинг қарашлари

назарий жиҳатдан абсолют монархия тузумини куч билан ағдариш масаласини қўйган бўлса-да, лекин амалда зўрлик йўли билан мавжуд муносабатларни ўзгартиришга қарши

ислом фалсафаси эски ижтимоий тузумни абадий ва ўзгармас деб исботлашга ва дин ақидаларини Ҳимоя қилишга қаратилган

инсон ақли ўзини қуршаб олган дунёни, табиатда ва жамиятда рўй берадиган ҳодисаларни билишга қодир

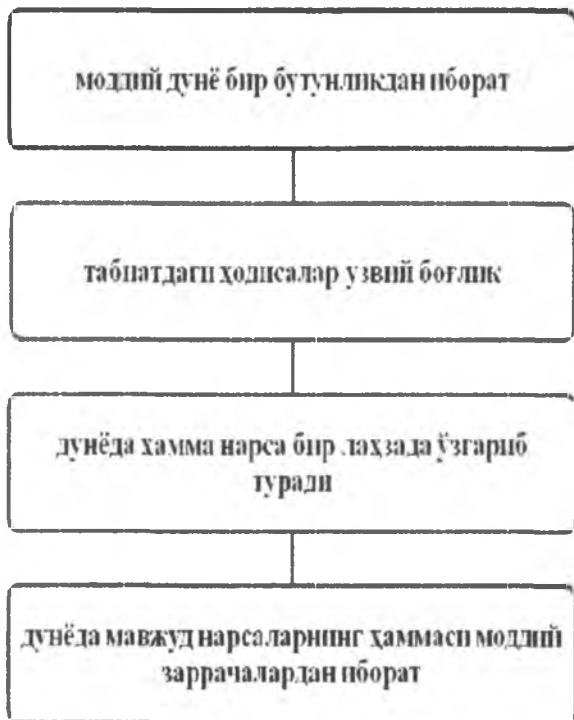
Зайн ал-Обидин Мароғайининг қарашлари

“маърифатли” конституцион монархия тарафдори

мустамлакачиликка қарши кураши, илм ва маърифатни ривожлантириш, иқтисодий-сиёсий ислоҳотлар ўтказиш учун кураш ғояларини илгари суради

ислом ва шариатни конституция ва бошқа қонунларни барпо этишда энг мустаҳкам таянч

Мирзо Абдурахим Толибовнинг фалсафий қарашлари



Шамс ул-Урафонинг асосий ғоялари

Шамс ул-Урафонинг асосий
ғоялари

анъанавий диний тафаккур
усули ва анъанавий таълим
тизимига нисбатан танқидий
муносабатда бўлди

мусулмонларни ахлоқий-эстетик
тарбиялаш воситаси бўлган
таълим тизимини замо-
навийлаштиришга чақирди

диний бағрикенгликни
тарғиб қилади

халқни маърифатли қилиш ва
“Ахлоқли ва маърифий
ҳукумат”ни шакллантириш
орқали Эроннинг келажagini
таъминлаш

миллий мафқуранинг ислом
дини билан бирлаштириб, янги
мафқуравий оқимни
шакллантирди

эволюцион тараққиёт йўли
мамлакатни
ривожлантиришнинг ягона йўли

халқни уйғотишнинг ягона
воситаси мукамал таълим
тизимини жорий қилишдир

ҳар бир инсон тутилганидан
муайян табиий ҳуқуқларга эга
бўлади, улардан энг асосийси –
тенглик ва эркинлик

ахлоқий нормалари ислом
ахлоқи ва тасаввуфий
таълимотларга асосланган

Жамиятдаги инқилобий
ўзгаришларга қарши чиқади,
инқилобий ўзгаришлар
миллатнинг яхлитлигига салбий
таъсир ўтказишини таъкидлайди

Такрорлаш учун саволлар

1. Мирзо Абураҳим Толибов жамиятни ислоҳ қилиш ҳақида қандай гояларни илгари сурган?
2. Мирзо Абураҳим Толибовнинг қарашларини қайси фалсафий оқимга киритса бўлади?
3. М.А.Толибовнинг борлиқ ҳақидаги қарашларини тушунтириб беринг?
4. М.А.Толибовнинг дунёқарши қандай омиллар таъсирида шаклланган?
5. Зайн ал-Обидин Мароғайининг динга муносабатини аниқланг?
6. Зайн ал-Обидин Мароғайи давлат бошқарувининг қайси усулини таклиф этади?
7. Зайн ал-Обидин Мароғайининг “Саёҳатномаий Иброҳимбек” асаридаги гояларни изоҳланг?
8. Шамс ул-Урафонинг анъанавий диний тафаккурга муносабатини аниқланг?
9. Шамс ул-Урафо инсон шахсий эркинлиги тушунчасини қандай изоҳлайди?
10. Шамс ул-Урафонинг инқилобий ҳодисаларга муносабати қандай бўлган?
11. “Шамсия” тариқати ҳақида маълумот беринг?
12. “Маърифатли ҳукмдор” деганда нимани тушунасиш?
13. Тоқий Эронийнинг материализмга муносабатини аниқланг?
14. Тоқий Эроний қандай ташиқлот раҳбари бўлган?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Такдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача консепт ёзинг.
2. Мавзу юзасидан 10 та тест ва 15 саволли кроссворд тузинг.
3. “Зайн ал-Обидин Мароғайининг ижтимоий-сиёсий қарашлари” мавзусида слайд тайёрланг ва такдимот қилинг.
4. “Мирзо Абураҳим Толибовнинг борлиқ ҳақидаги таълимоти” мавзуси асосида мустақил иш тайёрланг.
5. “Шамс ул-Урафонинг ижтимоий-маърифий қарашлари” мавзусида слайд тайёрланг ва такдимот қилинг.

6. Шамс ул-Урафо ва Мирзо Малкумхоннинг маърифий қарашларини қиёсий таҳлил қилинг ва шу асосда мустақил иш тайёрланг.
7. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
8. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириг (5-илова).

5-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш.

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

1. Мавзу юзасидан инсерт жадвалини тўлдириг (6-илова).

6-илова

«Инсерт» жадвали

1. “V”- мен билган маълумотларга мос;
2. “-” - мен билган маълумотларга зид;
3. “+” - мен учун янги маълумот;
4. “?” - мен учун тушунарсиз ёки маълумотни аниқлаш, тўлдириш талаб этилади.

V	+	-	?

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши оstonасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Агахи А.М. Из истории общественной и философской мысли в Иране. –Баку, 1971.
4. Анталогия мировой философии т.2. –М., 1970.
5. Ахмедов А.С. Социальная доктрина ислама. –М., 1982.

6. *Ислам в современной политике стран Востока.* –М., 1986.
7. *Ислам и современность.* –Т., 2010.
8. *Талипов Н. А. Общественная мысль в Иране в XIX-начале XX в.* –М., 1988.
9. *Фалсафа. М. Аҳмедованинг умумий таҳрири остида.* –Т., 2006
10. *Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век.* М.1985.
11. *Философский энциклопедический словарь.* –М., 1983.
12. *Хорижий Шарқ халқларининг илгор ижтимоий фалсафий фикрлари тарихи очерки.* –Т., Фан, 1971.

I БОБГА ОИД ТЕСТЛАР

1. Шарқ мамлакатларида ижтимоий-иқтисодий ҳаёт ривожининг янги ва энг янги даври нечанчи асрларга тўғри келади?

- A) XIX асрнинг иккинчи ярми - XXI аср
- B) XVIII - XX асрлар
- C) XIX - XX асрлар
- D) XX - XXI асрлар

2. Араб маърифатпарварлари ижодида диний ислоҳчилик, мустақиллик учун кураш, Ғарбнинг илғор илм-фани ва маданиятини халқ орасида тарқатиш ғояларининг намоён бўлиши қандай номланган?

- A) “Ан-нақда ал-арабийя”
- B) “Ижтиҳод”
- C) “Ислом экзистенциализми”
- D) “Маърифатпарварлик”

3. Ал-Афғоний ўз ватандошларини нимага даъват этган?

- A) маърифатпарварликка
- B) диний комиллика
- C) ижтимоий тенгликка
- D) диний бағрикенглик, ҳамжиҳатликка

4. Қосим Амин қайси асарларида никоҳ ва талокқа оид қонунларни танқид қилади?

- A) “Қосимбек Амин сўзлари”
- B) “Хотин-қизларни озод қилиш”
- C) “Янги аёл”
- D) тўғри жавоб йўқ

5. “Ижтиҳод” тушунчасини Ал-Афғоний қандай тушунган?

- A) диний анъаначилик сифатида
- B) диний ақидаларга сўзсиз итоат этиш маъносида
- C) диний ақидаларни эркин талқин қилиш сифатида
- D) эътиқод эркинлиги маъносида

6. «Адолат ва қонунийлик давлат равнақи ва халқлар фаровонлигининг воситасидир», деган ғоя кимга тегишли?

- A) Рифоа ат-Тахтавий
- B) Мустафо Комил

- C) Журжий Зайдон
- D) Абдуллоҳ Надим

7. «Халқ ҳукумат бошқарувида фаол қатнашиши зарур», деган ғоя кимнинг ижодига мансуб?

- A) Рифоа ат-Тахтавий
- B) Мустафо Комил
- C) Муҳаммад Азиз Лаҳабий
- D) Журжий Зайдон

8. Рифо ат-Тахтовий “эркинлик”ни қандай тушунган?

- A) мавҳум тушунча сифатида
- B) инсон мавжудлигининг муҳим омили сифатида
- C) инсоннинг хоҳлаган ишини қилиши мумкинлиги

маъносида

- D) тўғри жавоб йўқ

9. Араб тарихий романига асос солган мутафаккирни аниқланг.

- A) Абд ар-Раҳмон ал-Кавокибий
- B) Мустафо Комил
- C) Журжий Зайдон
- D) Абдуллоҳ Надим

10. Ал-Кавокибий яшаган йилларни кўрсатинг.

- A) 1850-1904
- B) 1849-1905
- C) 1848-1900
- D) 1849-1902

11. Ал-Кавокибийнинг диний ислоҳчилик қарашлари асосан унинг қайси асаарида ёритилган?

- A) “Умм ал-Қуро” (“Шаҳарлар онаси”)
- B) “Табаиъ ал-истибодод”
- C) “Ал-Манор”
- D) тўғри жавоб йўқ

12. Ал-Кавокибий ирода ва фаолият ҳақида гапирганда қайси масалаларни биринчи ўринга қўяди?

- A) фалсафий
- B) диний
- C) илмий
- D) ахлоқий тарбия масалалари

13. Миллий уйғониш ва тараққиёт учун кураш хотин-қизлар ахволини ўзгартиришдан, оилани қайта қуришдан бошланади, деган ғояни ким илгари сурган?

- A) Мустафо Комил
- B) Журжий Зайдон
- C) Қосим Амин
- D) тўғри жавоб йўқ

14. Ат-Тахтавий қачон Мисрда биринчи аёллар мактабини очди?

- A) 1853 йилда
- B) 1872 йилда
- C) 1954 йилда
- D) 1951 йилда

15. Мустафо Комил давлатни бошқаришнинг қайси усулини ёқлаб чиққан?

- A) парламент ва конституция
- B) монархия ва авторитаризм
- C) президентлик республикаси
- D) демократик республика

16. «Театр – одоб мактабидир», деган ғоя қайси араб маърифатапарварига тегишли?

- A) Рифоа ат -Тахтавий
- B) Мустафо Комил
- C) Муҳаммад Азиз Лаҳаббий
- D) Журжий Зайдон

17. Ал-Кавокибий ижтимоий қарашлари шаклланишига кимларнинг ғоялари таъсир этган?

- A) инглиз эмпириокритицизми
- B) француз маърифатпарварлари ва утопик социалистлари
- C) антик материализм
- D) немис мумтоз фалсафаси

18. Ал-Кавокибийнинг фалсафий қарашлари қайси нуқтага назарга яқинроқ?

- A) диалектика
- B) материализм
- C) метафизика
- D) деизм

19. Маърифатпарварлардан ким Ибн Халдунни мусулмон Монтеस्कьеси деб атаган?

- A) Журжий Зайдон
- B) Қосим Амин
- C) Ат -Тахтавий
- D) Мустафо Комил

20. Ким француз гимни “Марсельеза”ни, араб тилига таржима қилган ?

- A) ат-Тахтавий
- B) Қосим Амин
- C) Журжий Зайдон
- D) Мустафо Комил

21. Араб миллатпарварлик мафкурасининг мазмун-моҳияти қандай?

A) ғарбона турмуш тарзи ва анъаналарининг кириб келишига қарши

B) ғарбнинг мустамлакачилик сиёсатига, турмуш тарзи ва анъаналарининг кириб келишига қарши

C) ислохотларни ҳимоя қилади

D) ислохотларни танқид қилади

22. Қоҳирада машҳур миллий кутубхона – «Дор ул-кутуб ал-ҳадивийа» («Ҳадивийинг китоб саройи») қачон очилди ?

A) 1853 йилда

B) 1872 йилда

C) 1954 йилда

D) 1870 йилда

23. Кимнинг ташаббуси билан 1873 йили Мисрда «Дар ал-улум бил-мадарис» («Илмлар уйи») номли университет очилди?

A) Журжий Зайдон

B) Қосим Амин

C) Али Муборак

D) Мустафо Комил

24. Мисрда «Дар ал-улум бил-мадарис» («Илмлар уйи») номли университетига қандай фанлар ўқитилган?

A) Европа стандартларига мувофиқ дунёвий фанлар ўқитилган

B) диний таълим берилган

- C) диний ва дунёвий фанлар ўқитилган
- D) тарих ва фалсафадан таълим берилган

25. Байрутда «Сурия илмий жамияти» қачон ташкил топган?

- A) 1847 йилда
- B) 1872 йилда
- C) 1954 йилда
- D) 1870 йилда

26. «Муҳит ал-муҳит»- араб тилининг адабий изохли қомусининг муаллифини аниқланг?

- A) ал-Бўстоний
- B) Журжий Зайдон
- C) Али Муборак
- D) Қосим Амин

27. «Тил фалсафаси ва араб тили» асарининг муаллифини аниқланг?

- A) ал-Бўстоний
- B) Журжий Зайдон
- C) Али Муборак
- D) Қосим Амин

28.«Араб тарихини ўрганишда европаликлар ўзиб кетганликлари учун араблар уялишлари керак», деган фикр кимга тегишли?

- A) ал-Бўстоний
- B) Али Муборак
- C) Журжий Зайдон
- D) Қосим Амин

29. Журжий Зайдоннинг «Ислом маданияти тарихи» асари қандай усулда ёзилган?

- A) воқеалар илоҳийлаштирилган
- B) қиёсий таҳлил этилган
- C) герменевтик усулдан фойдаланилган
- D) воқеалар мутлақо илоҳийлаштирилмаган ҳолда. уларнинг тарихий сабаблари қидирилган

30. Журжий Зайдон жамият ривожининг қайси усулини инкор этган?

- A) инқилоб йўли билан ўзгартиришни
- B) ислохотлар йўли билан ўзгартиришни
- C) қонунчилик тизимини ривожлантириш ёрдамида
- D) сиёсий тизимни мустақкамлаш ёрдамида

31. Журжий Зайдон фикрича, жамият ривожининг сабабини қандай куч ташкил этади?

- A) яхшилик билан ёмонлик ўртасидаги кураш
- B) ходисалар ўртасидаги алоқадорлик
- C) янгилик ва эскилик ўртасидаги кураш
- D) тўғри жавоб йўқ

32. Шарқда араб мусулмон ислохотчилигининг асосчиси ким?

- A) Муамар Қаддафий
- B) Мустафо Комил
- C) Абд ар-Раҳмон ал-Кавокибий
- D) Жамол ал-Дин ал-Афғоний

33. Араб миллатпарварлигининг асосчисини кўрсатинг

- A) Ёқуб Сарруф
- B) Бутрус ал-Бустоний
- C) Ал-Кавокибий
- D) Маҳмуд Амин ал-Алим

34. Араб Шарқда “Аёллар эмансипацияси” ғоясининг асосчиси ким?

- A) Қосим Амин
- B) Рифоа ат-Таҳтавий
- C) Абдуллоҳ Надим
- D) Мустафо Комил

35. Мазмунан ислом ислохчилиги нимани билдиради?

A) диний-ахлоқий, сиёсий ва иқтисодий муаммоларни янгилаш талқин этишни

- B) диннинг маънавий жиҳатларига эътибор қаратишни
- C) диний хурофотни танқид қилишни
- D) динни замонавийлаштиришни

36. “Халқ урушга интилар экан, у ҳақиқий маданиятдан узок бўлиб қолаверади”, деган фикрнинг муаллифини кўрсатинг.

- A) Жамол Абдул Носир
- B) Журжий Зайдон
- C) Қосим Амин
- D) Рифоа ат-Тахтавий

37. Араб экзистенциал файласуфини кўрсатинг.

- A) Рифоа ат-Тахтавий
- B) Журжий Зайдон
- C) Абдурахмон ал-Бадавий
- D) Қосим Амин

38. Анъаначилар ва ислом ислоҳчилари ўртасидаги кураш қандай концепциялар ўртасидаги курашда намоён бўлган?

- A) материализм ва идеализм
- B) метафизика ва диалектика
- C) мўтазилия ва тасаввуф
- D) «ижтиҳод» ва «тақлид»

39. Бадавий таълимотининг асосий баҳс мавзусини кўрсатинг.

- A) экзистенциализм
- B) прагматизм
- C) диний ислоҳчилик
- D) глобал муаммолар

40. Бадавий таълимотига кўра, эркинлик нима?

- A) анланган заруриятдир
- B) танлаш имкониятидир
- C) кўнгилга келган ишни қилиш демакдир
- D) тўғри жавоб йўқ

41. Бадавий шахс моҳиятини қандай тушунчалар орқали очиб беришга интилади?

- A) тил ва тафаккур
- B) эркинлик ва озодлик
- C) зарурият ва тасодиф
- D) имконият ва воқеълик

42. Ал-Афғонийнинг ахлоқий қарашлари қайси мутафаккирларнинг ахлоқ фалсафасига асосланган ҳолда шаклланган?

- A) Форобий ва Ибн-Рушд
- B) Форобий ва Беруний
- C) Ибн Арабий ва Имом Ғаззолий
- D) Ибн-Сино ва Ибн-Рушд

43. Бадавий таълимотига кўра, вақт қандай кўринишларда мавжуд?

- A) физик вақт ва субъектив, яъни экзистенциал вақт
- B) объектив ва объектив бўлмаган вақт
- C) абадий ва ўткинчи вақт
- D) ўтган, ҳозирги ва келажак замон

44. Шамс ул-Урафо таълимотига кўра, мамлакатнинг ривожлантиришнинг ягона йўли қайси?

- A) халқаро алоқалар
- B) ижтимоий битим
- C) ижтимоий инқилоб
- D) тадрижий тараққиёт

45. XIX асрдаги биринчи араб маърифатпарвари....

- A) Бутрус ал-Бустоний
- B) Али Муборак
- C) Насиф Язижий
- D) Рифоа ат-Таҳтавий

46. Мисрлик мусулмон ислоҳотчиси....

- A) Муҳаммад Абдо
- B) Қосим Амин
- C) Абдуллоҳ Надим
- D) Мустафо Комил

47. Миср мантиқий позитивизмининг ёрқин номаёндаси...

- A) Абд ар-Раҳмон ал- Бадавий
- B) Заки Нажиб Маҳмуд
- C) Мустафо Комил
- D) Муаҳмад Абдо

48. Шамс ул-Урафо нималарни танқид қилди?

- A) миллий ва диний бағрикенгликни
- B) жамиятдаги илғор ғояларни
- C) фан, маданият ва маърифатга қарши бўлган диний хурофот ва ақидапарастликни
- D) Европа маърифатпарварларининг қарашларини

49. Мирзо Абдураҳим Толибов антропоцентризм назариясини қандай баҳолайди?

- A) “илмий концепция”
- B) “бошқа фанларнинг асоси”
- C) “янгича қараш”
- D) “ғайри илмий таълимот”

50. Қайси араб файласуфи фалсафа муаммоларни таҳлил қилишда фан билан мутаносибликда фаолият олиб бориши зарурлигини таъкидлайди?

- A) Закий Нажиб Маҳмуд
- B) Абдуллоҳ Надим
- C) Журжий Зайдон
- D) Бутрус ал-Бустоний

51. “Уруш—вахшийлик сариқити”, деган ғоя қайси бир араб маърифатпарварига тегишли?

- A) Журжий Зайдон
- B) Зайн Ал-Обидин Мароғайй
- C) Абдуллоҳ Надим
- D) Бутрус ал-Бустоний

52. Тажриба ва амалиёт ҳақиқатнинг муҳим ўлчови, деган ғоя кимнинг ижодига тегишли?

- A) Бутрус ал-Бустоний
- B) Закий Нажиб Маҳмуд
- C) Журжий Зайдон
- D) тўғри жавоб йўқ

53. Мантиқий позитивизм ғояларини замонавий араб фалсафий тафаккури доирасига олиб кирган мутафаккирни кўрсатинг.

- A) Бутрус ал-Бустоний
- B) Журжий Зайдон

- C) Закий Нажиб Маҳмуд
- D) Тўғри жавоб йўқ

54. “Диний ислоҳчилар” қандай ғояларни илгари сурганлар?

- A) динни жамиятга мослаштириш
- B) динни янги замонга мослаштириш
- C) динни янгича талқин этиш
- D) инсон ақлини озод этиш жараёнини араб фалсафий меросини, хусусан, мумтоз мантиқни ўзлаштириш билан боғлаш

55. Мантиқий позитивизм ғояларини Араб шарқида биринчи бўлиб ким тарғиб этган?

- A) Абду ар-Раҳмон ал- Бадавий
- B) Заки Нажиб Маҳмуд
- C) Зайн Ал-Обидин Мароғайи
- D) Шамс ал-Арафа

56. Заки Нажиб Маҳмуд дунёқарашига қайси ғарб фалсафий мактаби таъсир этган?

- A) Немис фалсафий мактаби
- B) Австрия мантиқий мактаби
- C) Франция экзистенция мактаби
- D) Инглиз фалсафий мактаби

57. “Воқеликдан шахсиятга” асарини ким ёзган?

- A) Муҳаммад Абдо Лахбабий
- B) Рене Хабаший
- C) Маҳмуд Амин ал-Алим
- D) Заки Нажиб Меҳмуд

58. Муҳаммад Азиз Лахбабий қарашларига қайси ғарбий оқим таъсир этган?

- A) Француз персонализми
- B) Австрия мантиқий мактаби
- C) Немис фалсафий мактаби
- D) Инглиз экзистенциал мактаби

59. Араб фалсафаси ривожда персонализм таълимотини ким биринчи ишлаб чиққан?

- A) Зайн Ал-Обидин Мароғайи
- B) Абд ар-Раҳмон Бадавий

C) Муҳаммад Абдо Лахбабий

D) Заки Нажиб Маҳмуд

60. Экзистенциализм вакили, араб файласуфи ким?

A) Абд ар-Раҳмон Бадавий

B) Закий Нажиб Маҳмуд

C) Юсуф ал-Хаж

D) Рене Хабаший

61. “Араб тафаккурида гуманизм ва экзистенциализм” (1947й.) номли асарни қайси миср файласуфи ёзган?

A) Рене Хабаший

B) Закариё Иброҳим

C) Маҳмуд Амин ал-Алим

D) Абд ар-Раҳмон Бадавий

62. “Фарғона келини” асарини қайси араб тарихчи-романисти ёзган?

A) Қосим Амин

B) Амин ар-Райҳоний

C) Журжи Зайдон

D) Муҳаммад Амин

63. Мисрда шов-шув кўтарган “Янги аёл” ва “Хотин-қизларни озод қилиш” асарлари қайси миср мутафаккири қаламига мансуб?

A) Қосим Амин

B) Мустафо Комил

C) Бутрус ал-Бустоний

D) Анвар ал-Жундий

64. “Шарқ масаласи” асарини қайси миср мафкурачиси ёзган?

A) Мустафо Комил

B) Қосим Амин

C) Бутрус ал-Бустоний

D) Муҳаммад Абдо

65. Абд ар-Раҳмон Бадавий дунёқарашига кимнинг таълимоти таъсир этган?

A) Мунье таълимоти

B) Хайдеггер таълимоти

С) Поль Сартр таълимоти

Д) Кант таълимоти

66. Бадавийнинг экзистенциализм таълимоти қайси диний - фалсафий оқимга бориб тақалади?

А) конфуцийчилик

В) пантеизм

С) буддавийлик

Д) тасаввуф

67. Ар-Раҳмон ал-Қавокибий фикрича, инсон ким?

А) жамиятдаги иқтисодий-сиёсий муносабатлар маҳсули

В) ижтимоий муносабатлар маҳсули

С) биосоциал мавжудот

Д) илоҳий яратиш ва ижтимоий муҳитнинг маҳсули

68. Жамол ад-Дин ал-Афғоний Ибн Синонинг қайси фикрини фалсафага жорий қилиш керак, деб ҳисоблайди?

А) Таълим ва тарбиянинг ўзаро уйғунлиги

В) Вожиб ул-вужуд ягона ва барча нарсанинг асосидир

С) Борлиқни мукамаллик ва номукамаллик нуқтаи назаридан тушунтириш

Д) Мантиқ – илм мезони

93. “Саёҳатномаи Иброҳимбек” кимнинг қаламига мансуб?

А) Зайн ал-Обидин Мароғайӣ

В) Али Шариатӣ

С) Мирзо Малқумхон

Д) Сайид Али Муҳаммад

II БОБ. ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ҲИНДИСТОН ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ

МИЛЛИЙ УЙҒОНИШ ДАВРИ МАФКУРАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда Ҳиндистонда миллий уйғониш даврида ижтимоий-фалсафий тафаккур тарихи ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Рам Моҳан Ройнинг маърифий қарашлари, Саид Аҳмад Хон, Алтаф Ҳусайн Ҳолий, Шибли Нўъмоний, Муҳаммад Иқбол, Абул Калом Озод каби ижтимоий-фалсафий тафаккур намояндаларининг қарашлари, таълимотлари ҳақида маълумот бериш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Ҳиндуизм ва Ислом дини, ижтиҳод, «Тухфат-ул-Муваҳҳиддин» («Ягона худога ишонувчиларга туҳфа»), «Ведантанинг қисқача мазмуни», диний ислоҳотчилик, ахлоқий деградация, сати, кастачилик, «Тахзибул-ахлоқ», «Инглиз ва ҳинд ассоциацияси», «гарбдан эсаётган янги гоялар», «Исломнинг кўтарилиши ва пасайиши», «Шамс ул-уламо», («Олимлар кўеши»), Муслмон лигаси, Миллий Конгресс, «Свараж»—«Ўз-ўзини бошқариш», «Свадеши», «Рух бирлиги», диний бирлик, панисломизм, космик шахс ёки универсал «Мен», «Ислом динининг ислоҳоти», «аралаш миллат», «жаҳон фуқаролиги» гояси.

Асосий саволлар

1. Рам Моҳан Ройнинг маърифий қарашлари.
2. Саид Аҳмад Хон – миллий озодлик ҳаракатининг мутафаккири.
3. Алтаф Ҳусайн Ҳолийнинг маърифий фалсафаси.
4. Шибли Нўъмонийнинг маърифий қарашлари.
5. Муҳаммад Иқбол – маърифатпарвар мутафаккир сифатида.
6. Абул Калом Озоднинг фалсафий қарашлари.

Бу давр Ҳиндистонда маҳаллий халқларнинг ижтимоий адолатга интилиши, барча инсонларнинг Яратган олдидаги тенглиги, иймон-эътиқоднинг пок бўлиши каби ғояларидан келиб чиққан ҳолда Ҳиндуизм ва Ислом дини намоёндалари томонидан тарғиб этилган янги мафкуралар билан ажралиб туради. Бу мафкура илк Синкхизм ва шу даврда кенг тарқалган Бҳакти ҳамда маҳдийлик таълимотларидан илҳомланган эркпарвар шахслар фалсафий қарашларида ўз аксини топган. Воқеликдаги давлат тузуми ва унинг қадриятларини инкор этиш натижасида ушбу мутафаккирлар ноилож ўтмиш идеалларини улуғлаш йўлига ўтадилар.

Булар орасида «янги давр даъватчиси» бўлган Жанубий Ҳиндистондаги *Андхра* давлатида ижод қилган файласуф шоир *Велана* (1700–1750) ўз шеърларида ортодоксал руҳонийларга қарши чиқиб, кастачилик тизимидаги чекланишларни, улар илоҳийлаштиргани туфайли шиваитлар ва вишнуитлар орасидаги низоларни қоралаб чиқади.

Унинг замондоши бўлган *Шоҳ Валиуллоҳ* (1703–1762) ислом тарихида биринчи бўлиб «ижтиҳод», яъни «*мустақил фикрлаш*» тушунчасини илгари суриб, ислом тамойилларини янгича талқин қилиш йўллари очиб берди.

Ҳиндистонни инглиз мустамлакасига айланиши эса, бундай жараёнларга яна бир жиддий туртки бўлди ва халқнинг миллий онгини шакллантиришга ўз таъсирини ўтказди.

Шулар натижасида тубдан янги зиёлилар тоифаси ҳам юзага кела бошлади. Булар қаторида Ғарбдан келган янги ғоялардан озуқа олган дастлабки ҳинд ҳуқуқшунослари, тиббиётчилар, журналистлар ва инглиз маъмурий муассасалари ходимлари мамлакатнинг ижтимоий ҳаётидаги ўзгаришларга ўз ҳиссаларини қўшдилар. Бунда шубҳасиз замонавий матбуот воситаларининг вужудга келиб, ўсиши миллий тилларда газета ва журналларнинг чоп этилиши салмоқли роль ўйнади.

Ғарбдаги ривожланишлардан фарқли ўлароқ, Ҳиндистондаги ижтимоий ислохотлар ва маърифатпарварлик босқичлари кетма-кет бўлмасдан бир хил пайтда содир бўлди. Ушбу йўналишлар мобайнида ҳиндулардан *Рам Моҳан Рой* ва мусулмонлардан *Саид Аҳмад Хонлар* алоҳида ўзига хос ўрин тутдилар.

1. Рам Моҳан Ройнинг маърифий қарашлари (1772–1833)

Ҳиндистоннинг ижтимоий-сиёсий, маданий-маърифий тарихидаги буюк сиймолар ичида Рам Моҳан Ройнинг алоҳида ўрни бор. Ватандошлари унга «*Бугунги Ҳиндистоннинг отаси*», деган унвонни берганлар. Ҳақиқатан ҳам буюк маърифатчи Рам Моҳан Ройнинг фаолияти кўпқиррали бўлиб, у Ҳиндистоннинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида нуқулмас из қолдирган.

Рам Моҳан Рой 1772 йилда Ғарбий Бенгалияда брахман кастасига мансуб мансабдор ҳинду оиласида дунёга келди. Рам Моҳан Рой ўзининг келиб чиқиши бўйича, бир вақтнинг ўзида юқори лавозимли феодал ҳокимият, ҳамда олий табақали ҳиндулар раҳномалари авлодига мансуб бўлган. У ёшлигидаёқ форс тилини пухта ўрганган бўлиб, ўсмирлик чоғида Ҳиндистоннинг Ўрта асрлардаги илм-фан марказларидан бири – Бихар Штатидаги Патна шаҳрига ўқишга юборилган. У ерда у араб тилини ўрганиши ва мусулмон Шарқи файласуфларининг асарларини мутолаа қилди. Шунинг таъкидлаш лозимки, Рам Моҳан Ройнинг олган ушбу сабақларининг таъсири унинг ижтимоий фаолиятида яққол сезилиб турди. 16-17 ёшларда Рам Моҳан Рой яққо художлик ҳақида рисола ёзди ва унда ҳиндуларнинг бу соҳадаги ортодоксал фикрларини танқид қилди¹. У қатор йиллар давомида, афтидан санъаси-қаландар сифатида Тибетда бўлиб, у ерда буддавийлик билан яқиндан танишади, кейин эса бир неча йил Банорасда яшаб санскрит ва ҳиндуизм фалсафасини ўрганади².

Рой ўз замонасининг – Бобурийлар империясининг таназзули ва Ҳиндистоннинг инглиз мустамлакачилари томонидан забт этилиши даврининг диний ислохотчилик таълимотлари таъсири доирасида ҳукм сурган маънавий муҳитда бўлиши шубҳасиз эди. Ўша даврда у Ҳиндистонда ажнабий инглиз ҳукмронлигининг ўрнатилишига қарши ҳинд жамиятидаги барча қатламларга мансуб аҳоли ўртасидаги норозиликни кўллаб-қувватлади.

¹ Комаров Э.Н. Рам Моҳан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии. //Общественно-политическая и философская мысль в Индии. –М.: Изд-во вост. лит-ра. – 1962. 18-б.

² Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. –М.: Наука.- 1981.10-б.

Инглизлар хизматида юрган пайтларида Рам Моҳан Рой инглиз тилини ўрганиб, Европа адабиёти билан таниша бошлади. У Европа файласуфлари ва социологлари, хусусан Бэкон ва Бентам, асарлари билан танишади. Бундан ташқари у қадимги яҳудий ва юнон тилларини ўрганиб, Христиан дини билан яқиндан танишади.

1815 йилга келиб Рам Моҳан Ройнинг диний-фалсафий қарашлари шаклланиб бўлган ва у ҳақиқий ижтимоий фаолиятини бошлаган, деб айтиш тўғри бўлади. Ўзининг унча кўп сонли бўлмаган тарафдорлари билан бирга Рам Моҳан Рой ҳиндуизмни рационалистик руҳда ислоҳ қилиш ва баъзи Ўрта асрларга тегишли қоидалар ва урф-одатлардан юз ўгиришни оғзаки ва ёзма нашрлар орқали тарғиб қилди, ҳамда дунёвий таълимни кенг жорий қилишга чақиради ҳамда Ҳиндистоннинг давлат бошқаруви ва иқтисодий масалалари бўйича ҳам чиқишлар қилади.

Рам Моҳан Ройнинг адабий мероси унинг қизиқишларининг энциклопедик тарзда серқиррали бўлганидан дарак беради. Улар диний-фалсафий ва ҳуқуқий тадқиқотларни, Браҳмага – якка худога айтилган мақтовларни ва ижтимоий-сиёсий масалалар бўйича публицистик мақолаларни, ҳинду ва христианларнинг муқаддас китобларидан таржималар ва бенгал тилида грамматика, жўтрофия, геометрия ва астрономияга оид ўқув қўлланмаларини ўз ичига қамраб олганлиги билан ажралиб туради. Ниҳоят, у янги замондаги биринчи миллий ижтимоий ташкилотни тузувчи шахс бўлди.

Рам Моҳан Рой биринчи бор ўзининг диний-фалсафий қарашларини системали равишда «*Тухфат-ул-Мувахиддин*» («*Ягона худога ишонувчиларга тухфа*») деб номланган рисоласида баён қилди. Ушбу асар 1803 йилда араб ва форс тилларида босилиб чиққан эди¹.

Асарда унинг таълимотидаги асосий қоидалар жой олган бўлиб, уларни Рам Моҳан Рой кейинчалик янада ривожлантирди. Шу билан бирга асарда унинг диний ислоҳотчилигининг ижтимоий йўналиши ҳамда маълум даражада Европа маданияти ва фанидан хабардор бўлганлиги ҳам акс этган. 1815 йилда унинг «*Ведантинг қисқача мазмуни*» номли китоби нашр қилинди.

¹ Комаров Э.Н. Рам Моҳан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии. 20-б.

Рус олими Э. Комаровнинг фикрича – «Рам Моҳан Ройнинг диний-фалсафий қарашларининг асосий мазмунини дунёни рационал тарзда тушуниб етиш тенденцияси ташкил этади»¹. Худди шу сабабдан унинг қарашлари ҳинд фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикри ривожидида илгари силжишга олиб келди. Лекин Рам Моҳан Ройнинг дунёқараши шаклланаётган тарихий шароитда, ижтимоий онг соҳасида дин танҳо ҳукмронлик қилар эди.

Ана шу сабабдан Рам Моҳан Ройнинг олиб борган мафкуравий кураши ҳамда кўп жиҳатдан унинг ижтимоий фаолияти ҳам диний ислоҳотчилик характериға эға эди. Расмий жиҳатдан олғанда унинг *диний ислоҳотчилиғи* Ўрта асрлардағи ислоҳотчиликнинг ўзгинаси эди, яъни у диний таълимотни софлиғини сақлаш мақсадида, унга кейинчалик қўшилган қатламлардан тозалашни талаб қилар эди. Демак, у Ведаларда бошланғич даврда ёзилган диний-фалсафий қонунларни «кейинги даврларда қўшилган қатламлардан» тозалашни назарда тутган эди². Рам Моҳан Рой таъкидлашича, у ўз ватандошларига «ҳиндулар муқаллас китобининг асл руҳини тушунтириб беришни хоҳлар эди», чунки унинг мақсади «ушбу китобда ёзилган фалсафий таълимотларға нисбатан хато фикрларнинг усунлик қилиб кетганлиғини тузатиш эди»³.

Рам Моҳан Рой, бир томондан қараганда ўзидан олдин Ҳиндистонда диний-ислоҳотчилик ғояларини илгари сурган буюк сиймолар меросига таянган ҳолда фаолият олиб борганлиғига ҳеч шубҳа йўқ. Унинг таъкидлашича, Ўрта аср дин ислоҳотчиларига эргашган сиймолар ичида «Гуру Нанак, Даду, Кабир ва бошқа кўпгина ватандошларини кўради». Улар унинг ўзи ва сафдошлари каби худди шу динни тан олганлар ва унга амал қилиб келганликларини таъкидлайди⁴.

Рам Моҳан Ройнинг диний ислоҳотчилиғидағи энг муҳим ва энг аниқ таъриф тавсифи унинг онгли равишда ижтимоий муносабатларни ўзгартиришға йўналтирилганлиғидадир. Ҳукмрон диннинг муайян қонунларининг Ведалар таълимотига нафақат мос келмаслиғи, балки «*жамият ҳаёти учун хавфли*» ҳам эканли-

¹ Комаров Э.Н. Рам Моҳан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии. 20-б.

² Rajah Ram Mohan Roy. The English works, vol. I. –Pp. 35, 90.

³ Ўша асар 90-б.

⁴ Общественно-политическая и философская мысль Индии. 27-б.

ги тўғрисидаги фикр Рам Моҳан Ройнинг теология соҳасида ёзган асарларида яққол кўриниб туради ва вақт ўтиши билан янада қатъий намоён бўлиб боради. Масалан, «Тухфат-ул-Мувахиддин» рисоласида Рам Моҳан Рой шундай ёзади: «Эътиқоднинг иккита энг муҳим тамойилларига қўшимча равишда турли қоидалар киритилган бўлиб, улар муҳтожлик туғдиради ва озор етказди; шундай қилиб, улар жамият ҳаёти учун зарарли ва ҳалокатли бўлиб қоладилар, жамият ҳаётидаги шароитни яхшилашга ёрдам бериш ўрнига кишиларга қийинчилик ва жудолик келтиради»¹. Шундан 25 йил ўтгандан кейин, Рам Моҳан Рой ўзининг диний-ислоҳотчилик фаолиятини нафақат ижтимоий турмушда ўзгартиришлар қилиш эҳтиёжи билан, балки ҳинд халқининг миллий бирлашуви каби ватанпарварлик ғояси билан ҳам бевосита боғлаган эди. 1828 йилда Англияда ёзган хатларидан бирида у шундай деб ёзади: «Ҳиндулар риюя этиб келаётган ҳозирги дин тизими, уларнинг сиёсий манфаатларига кераклигича ёрдам беришга мўлжалланмаган. Ўзларида саноксиз гуруҳлар ва бўлимларнинг мавжуд бўлишига шароит яратган касталар айирмачилиги, улардаги барча ватанпарварлик хисларини йўққа чиқаради. Турли диний расм-русумлар ва урф-одатларнинг ниҳоятда кўп бўлиши эса, уларни ҳар қандай қийин ташаббусни амалга оширишга лаёқатсиз қилиб қўяди... Мен ҳеч бўлмаганда ўзларининг сиёсий манфаатлари ва ижтимоий равнақи учун уларнинг динида баъзи ўзгаришлар бўлиши керак деб ҳисоблайман»². Рам Моҳан Рой каби мутафаккирнинг ўткир идрокига тан бермасдан иложи йўқ, чунки у ўз идроки билан ўша даврда ҳинд жамиятининг энди намоён бўла бошлаган янги эҳтиёжларини тушуниб етди ва онгли равишда уларга ўз фаолиятини бўйсиндиришга ҳаракат қилди.

Рам Моҳан Рой диний-фалсафий таълимотининг асосида изчил *монотеизм* ётади. 1823 йилда у ўз «диний дунёқарашини» қуйидаги тарзда қисқача таърифлаб беради: «Муқаддас Ведангадан ўрин олган бизнинг қадимий динимиз таълимотига асосан, баъзи замондошларимиз кўпинча уларни писанд қилмасаларда, биз ягона жонзотга мурожаат қиламиз, унда биз бутун борлиқдаги барча мавжудотларни жонлантирувчи ва тартибга солувчи негизни ва

¹ Rajah Rammohan Roy. The English works, vol. II. –Pp. 929-930.

² Ўша асар. 829-б.

барча индивидуал жонларнинг бош манбаини кўрамиз... Биз бут-парастликни, у қайси шаклда ва софистиканинг қандай ниқобида намоён бўлмасин – сунъий, табиий ёки тасаввур қилинган объектга сажда қилинишидан қатъиназар, ҳеч қабул қилмаймиз»¹.

Рам Моҳан Ройнинг диний-фалсафий қарашларида қарама-қаршилик, *ноизчилик* сезилиб туради. У ўша даврда ҳукмрон бўлган динни танқид қилиш билан бирга ўзи бутунлай *диний-идеалистик* позицияда қолади. Айни вақтда Рам Моҳан Ройнинг фалсафий таълимотида қарама-қаршилик билан суғорилган жонли фикрлар туғён уради. Ягона шахсиз жонзот дунёни вужудга келтирган ва «дунё ўзининг вужудга келишини олий мавжудотдан олганлиги» ҳақида таъкидлаб турган бир чоғда у «моддий дунёнинг абадийлиги ва уни вужудга келтириб бўлмаслиги, дунёнинг икки руҳий ва моддий асоси борлиги, ҳамда руҳий асосга, худога идора қилувчилик ёки буйруқ берувчилик роли берилганлиги» ҳақида ҳам сўз юритилади².

Рационализм нуқтаи назаридан туриб ва фан ютуқларига асосланиб Рам Моҳан Рой *дунёни билиш* мумкинлиги ҳақидаги саволга ижобий жавоб берган. Бу борада у билиш жараёнида ҳиссий идрок қилиш, амалий тажриба ва абстракт тафаккур ўртасидаги алоқа ва ўзаро қонуний муносабат борлигини таъкидлайди. Унинг фикрича, «У ёки бу ҳодисани қонуний инкор қилиш мумкин»³, - бунинг учун унинг мавжудлиги ҳақидаги хулоса ҳиссий идрок қилиниши ва ақлий асосланган бўлиши лозим.

Анъанавий ҳиндуизмни танқид қилишни Рам Моҳан Рой ҳам рационализм нуқтаи назаридан, ҳам ахлоқий позициялардан туриб олиб боришга ҳаракат қилган. Унинг фикрича, ҳиндуизмнинг ҳукмрон амалиёти «*ахлоқий деградация*»га олиб келади. Айниқса у ахлоқий нормаларни бузилиши ҳолларини тавба қилиш йўли билан, яъни ҳиндуизмдаги турли диний расм-русмлар, одатларни бажариш билан жавобгарликдан қутулиб кетиш ҳолларига қарши қаттиқ курашди. Бундай амалиёт ҳиндуизм ва бошқа динларда ҳам мавжуд эканлигини таъкидлаб ўтади⁴.

¹ Rajah Rammohan Roy. The English works, vol. I. –P.198-6.

² Ўша асар. 155-б.

³ Ўша асар. 116-б.

⁴ Ўша асар. 71-б.

Рам Моҳан Рой турли диний таълимотларнинг яккахудолик ва ўхшаш ахлоқий нормалар асосида бирлигини таъкидлашга интилди. Унинг диний универсализмида, худди ахлоқий қарашларидоги каби, одамларнинг қайси миллат, дин ва ирққа мансуб эканликларидан қатъиназар тенг эканликлари ўз ифодасини топган. «Касталарга бўлиниб яшашни у Ҳиндистоннинг чет эл мустамлакачиларига осонликча тобе бўлиб қолишининг сабабларидан бири деб ҳисобларди. Барча инсонларнинг ўзаро тенг бўлиши кераклиги ҳақида гапириб, Рам Моҳан Рой бошқа динларга нисбатан тоқатли бўлиш (толерантлик) Ҳиндистон ва Ҳиндуизмнинг алоҳида хусусияти эканлигини таъкидлайди»¹.

Динни ислоҳ қилиш орқали Рам Моҳан Рой одамларнинг турмуши, кундалик ҳаётини Ўрта аср расм-русумлари ва ахлоқий нормаларидан тозалашга ҳаракат қилди. Рам Моҳан Ройнинг Ўрта асрлардан қолган урф-одатларни танқид қилишида ва ижтимоий фаолиятида унинг доимо ваҳший одатлардан бўлган «*сати*» хавфи остида яшаган аёллар ҳуқуқи учун кураши катта ўрин тутганлигини таъкидлаш зарур.

Сати одатига биноан бева қолган аёл эрининг жасади ёндирилаётган гулханда бирга ёндиришлиги керак бўлган ва бу одат олий касталар орасида сезиларли даражада тарқалган эди². У ушбу сати одатини тақиқланишини ҳукуматдан талаб қилиб оммавий ҳаракат бошлади. Бу компания 1829 йилгача давом этди ва ниҳоят ҳокимият томонидан таъқиқланди. У аёлларнинг маънавий жиҳатдан эркалар билан тенг бўлиб қолмасдан, балки қонун олдида ҳам тенг ҳуқуққа эга бўлиши кераклигини исботлашга ҳаракат қилди.

Демак, Рам Моҳан Рой динни умуман инкор этмаган ҳолда ундаги айрим урф-одат ва анъаналарга қарши курашиб диннинг муқаддаслик доирасини ўраб турган чегарани бузиб кирди. Рой биринчи марта *турли диний таълимотларни таққослаш ва танқид қилишига* қўл урди ва маълум даражада уларга ижтимоий ҳаёт ҳодисаси сифатида ёндошди.

¹ Rajah Rammohan Roy. The English works, vol. I, 148-6.

² Маълумотларга қараганда 1815-1818 йиллар мобайнида Бенгалияда 2365 сати воқеаси қайд қилинган.

Хулоса қилиб айтганда, яна бир бор таъкидлаш лозимки, Рам Моҳан Ройнинг ҳам диний-фалсафий, ҳам ижтимоий-сиёсий қарашларида илғор ватанпарварлик ғоялари устунлик қилар эди. Унинг дунёқарашида ислохотчилик ва маърифатчилик элементлари ўзига хос равишда уйғунлашиб кетган эди. Ижтимоий ва фалсафий фикрнинг бундай изчил тарихий ривож, айниқса ушбу буюк мутафаккир қарашларида яққол намоён бўлиши, XIX асрдаги Ҳиндистоннинг ўзига хос реал тарихий шароити – Ўрта аср ва янги замоннинг бевосита тўқнашувини акс эттирди. Рам Моҳан Рой Ҳиндистон тарихида *биринчи ҳинд маърифатчиси* ва миллий-озодлик ҳаракатининг башоратчиси ролини ўйнаган сиймо бўлиб қолди.

2. Саид Аҳмад Хон – Миллий озодлик ҳаракатининг мутафаккири (1817–1898)

Мутафаккир ва маърифатпарвар *Саид Аҳмад Хон* Ҳиндистонда катта ижтимоий ўзгаришлар содир бўлган XIX асрнинг иккинчи ярмида ижод этди.

XIX аср ўрталарида Ҳиндистон Британиянинг мустамлакасига бутунлай айланиб булган эди. Шу боис бу даврда Ҳиндистон колониал зулмга қарши кураш олиб бора бошлади. 1857 ва 1869 йилги кўзғолонлар ана шу курашларнинг муҳим даврларидан бири бўлди. Кўзғолон бостирилиши билан мустамлакачиликка қарши курашнинг янги даври бошланди, яъни феодал ватанпарварлиги даври тугаб, унинг ўрнига буржуа ватанпарварлиги учун ҳаракат даври бошланди. Бу даврда миллий озодлик ҳаракатига энди пайдо бўлиб келаётган янги ижтимоий кучлар бошчилик қила бошлади ва мустақиллик учун кураш ғояси жамиятдаги етакчи ғоялардан бири бўлиб қолди.

Ҳиндистонда миллат мустақиллиги назарияси мустамлакачилик зулми ҳукмрон бўлган шароитда шаклланди. Ҳиндистонликларнинг мусулмон қисми айрим ижтимоий-сиёсий сабабларга кўра ҳинду қисмидан орқада қолган эди. Унда ҳали миллий ва савдо табақаларга бўлиниш содир бўлмаган эди. Бундан ташқари мусулмонларнинг кўпгина намояндалари феодал синфга мансуб бўлиб, феодал жамиятининг асос ва аънанагарига боғланиб қолган эдилар. Ана шу мусулмон арбобларининг йирик намоянда-

ларидан бири Саид Аҳмад Хон эди. Унинг қарашларида ўз синфнинг ижобий ва салбий томонлари акс этди.

Саид Аҳмад Хон 1817 йилида феодал оиласида туғилди. 1837 йилда вафот этган отаси Бобурийлар саройининг яқин кишиларидан эди. Аҳмад Хон отасининг ўлимидан сўнг инглизларнинг суд системасида ишлашга мажбур бўлди. 1857 йилгача шу вазифада ишлайди ва оддий судьяликдан округ бош судьяси вазифасига кўтарилди. У 1857 йили «*Бижнаур шаҳридаги галаён тарихи*» асарини ёзади. Ўша йили Муродобод шаҳрида янги мактаб очади. 1863 йили Ғозипур шаҳрида Ҳиндистоннинг биринчи маърифат ўчоқларидан бири бўлган «*Илмий жамият*»ни ташкил қилади. Яна бир йилдан сўнг ўрта мактаб очади. 1864 йили Саид Аҳмад Хон Алигарх шаҳрига кўчади. У бу ерда 1866 йилнинг май ойида Ҳиндистонни парламент йўли билан бошқариш учун курашган «*Инглиз ва ҳинд ассоциация*»сини тузади. 1866 йилдан бошлаб «*Алигарх институтининг газетаси*»ни нашр эттиради. Саид Аҳмад Хон 1859 йилда Англияга сафар қилади. У 1870 йили Британиядан қайтиб келганидан сўнг «*Таҳзиб-ул-Ахлоқ*» ҳафталик журнали нашрини ташкил этади. Журнал 1876 йили инглизлар томонидан тақиқлаб қўйилади, чунки журнал Саид Аҳмад Хоннинг ижтимоий-сиёсий фаолиятининг кўпгина илғор гояларини тарғиб қилишга киришган эди.

1877 йили Саид Аҳмад Хон Алигарх шаҳрида янги усулдаги коллеж очади. Кейинчалик 1921 йилда бу коллеж университетга айланади. Файласуф 1872 йили «*Тафсир ул-Қуръон*»ни ёзади. Саид Аҳмад Хон 1878 йили «*Қонун чиқарувчи кенгаши*»нинг аъзоси қилиб тайинланади. Саид Аҳмад Хон 1898 йилнинг 27 мартида Алигарх шаҳрида вафот этади. Унинг дунёкараши ва ижтимоий-сиёсий фаолиятининг тараққиёт йўлини шартли равишда уч даврга бўлиш мумкин.

Биринчи давр 1833–1857 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда Саид Аҳмад Хон XVIII ва XIX аср миллий озодлик ҳаракатининг таъсири остида бўлганлигини, феодал ватанпарварлигидан буржуа ватанпарварлиги томон силжиб бораётганлигини кўриш ҳам мумкин.

Иккинчи давр 1857–1885 йиллар. Саид Аҳмад Хон ҳаёти ва ижодий фаолиятининг сермахсул даври ҳисобланади, чунки бу даврда С. Аҳмад Хон Ҳиндистоннинг мустақил тараққиёт йўлини ёқлаб

чиқиб, мамлакатда маърифат тарқатиш учун кураш олиб боради, диний мутаассибликни қоралайди. Натижада файласуф Ҳиндистон миллий буржуазиясининг мусулмонлар орасидаги ватанпарварлик ғоялари тарғиботчиси сифатида танилади. Бундан кейинги даврдан умрининг охиригача бўлган давр *Учинчи давр* саналади.

Саид Аҳмад Хон фалсафий қарашларида объектив идеалист эди. Чунки унинг фикрича олам асосини идеаллик ташкил этади. Модда, табиат ва хатто инсон худо қўли билан пайдо этилган - дейди. Лекин Худо С. Аҳмад Хон учун абстракт бир тушунчадан иборатки, у на Куръонда кўрсатилган ва на уламолар тарғиб қилган Худо тушунчасига ўхшайди. Ҳақиқатда С. Аҳмад Хон оламдаги мавжуд қонуният ва муносабатни илоҳийлаштиради десак тўғрироқ бўлади. У худонинг моҳияти табиат қонунларидир ва аксинча, - деб ҳисоблайди.

Саид Аҳмад Хон бир томондан Худонинг борлигини ва унинг абадийлигини тан олса, иккинчи томондан борлиқни таърифлаётганда Худога ҳеч жой қолдирмай бундай дейди: *«Табиат қонунлари шу даражада кучли ва мустаҳкамдирки, уларни ҳеч ким ҳатто Худонинг ўзи ҳам буза олмайди»*. Шундай қилиб, файласуф Худони таърифлашда *деизм* билан *пантеизм* ўртасида иккиланиб туради: гоҳо Худони табиатга сингдириб юборади, гоҳо унинг моҳиятини чеклаб қўяди.

Саид Аҳмад Хон табиат ва моддий борлиқ масалалари тўғрисида материалистик фикрларни ҳам баён қилади. Масалан, модда тушунчасининг натурфилософик тавсифини очиб беради. У модданинг бирламчилиги ва объективлигини тан олиб, табиатшунос олимлар аввал фақат модда мавжуд бўлганлигини исботлаб берганлар, деб ҳисоблайди. У моддани ифодалар экан, бу борада қадимий юнонларнинг зарра тўғрисидаги таълимоти, Ўрта аср Шарқ тафаккурининг илгор ғоялари ва табиий ва илмий фанларининг ютуқларидан фойдаланишга уринади.

Мутафаккир билиш назариясида ҳам қатор ўткир фикрларни айтиб ўтади. У «ақлни инсонга худо томонидан ато этилган» дейишга қарши ўлароқ ақлни диндан юқори қўяди. Унинг фикрича, ақл – инсоннинг ўз мақсадига эришиш ва билим олиш куралидир. Билим орттириш эса ўз навбатида билишни англайди. Шу билан бирга у мазкур воситаларни ички ва ташқи воситаларга ажратади. Ички воситаларга тахайюл, ҳофиза, тасав-

вур, ҳис ва идрокни, ташқи воситаларга эса кўриш, сезиш, таъм билиш, эшитиш ва ҳид билишларни киритади.

Саид Аҳмад Хон уламоларни танқид остига олиб табиатни билиш мумкинлигини уқдириб ўтади. У ҳақиқат мезонини тўғри таҳлил қилиб «*ҳақиқат ҳаёт ва таҷриба орқали синалади*», - дейди. Аҳмад Хон борликни билиш ҳақида рационалистик ва сенсуалистик ғояларни илғари суради.

С. Аҳмад Хон ўзининг бутун ҳаёт йўли давомида маърифат-парварлик ғояларини илғари сурди ва шу соҳада салмоқли фаолият кўрсатди. У ташкил қилган «*Илмий жамият*» урду тилидаги биринчи ижтимоий-сиёсий ва оммавий журнал «*Тахзибул-ахлоқ*» Ҳиндистонда илм-фанни тарғиб этувчи маърифат ўчоғига айланди. Айниқса «*Алигарх коллежи*» Ҳиндистоннинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида катта аҳамиятга эга бўлди.

3. Алтаф Ҳусайн Ҳолийнинг маърифий фалсафаси (1837–1914)

Алтаф Ҳусайн Ҳолий XIX асрнинг иккинчи ярми ва XX асрнинг биринчи ярмида яшаб ижод этган машҳур шоир, танқидчи, публицист ва адиб. Ҳиндистоннинг Панипат шаҳрида хўжа Изодбахш хонадониди дунёга келган.

Ҳолий шеърятнинг сирларини Ғолибдан ўрганган бўлса, Иқбол эса Ҳолийдан ўрганган. Ҳолий озодлик ҳаракатининг йирик раҳбарларидан бири бўлган Саид Аҳмад Хон билан яқиндан танишиб, адабий фаолиятини янада ривожлантиришга муваффақ бўлади. Натижада таниқли публицистга айланиб, бир томондан инглиз босқинчиларини олиб бораётган сиёсатларини қоралаб, газеталарда мақолалар билан қатнашган бўлса, иккинчи томондан гарбдан эсаётган янги ғояларга ўз хайрихоҳлигини билдира бошлади. У гарб таълим тарбиясини ўз ватандошлари орасида кенг тарғиб қилишда фаол иштирок эта бошлади. Она-Ватаним Гарб демократияси асосида қайта қурилиши лозим деган қатъий қарорга келади. Ўзининг «*Фалсафаи тараққий*» («*Тараққиёт фалсафаси*») асарида инглизларнинг Ҳиндистондаги ҳукмронлиги диний сарқитларга барҳам бериб, янги ҳаёт ғарбдан келмоқда деган.

Ҳолийнинг инглиз адабиётлари билан яқиндан танишиши, унда фалсафага бўлган қизиқишни уйғотди. Ҳолий антик давр файласуфлари Афлотун, Арасту ва Сукротларнинг фалсафий таълимотлари

билан яқиндан таниш бўлган ва айниқса Афлотуннинг фалсафасини катта қизиқиш билан ўрганиб, унинг айрим фикрларига қўшилмай балки қарши ҳам чиққан. Масалан, Холий Афлотуннинг ғоялар дунёси таълимотини танқид қилиб, олам Аллоҳ томонидан яратилган ва моддий олам Аллоҳнинг маҳсули эканлигини тан олган. Фалсафадаги интуитив ҳиссиёт уни қизиқтира бошлади. Оламни билишда ақлий ва интуитив билиш нуқтаи назарида турган.

Маърифатпарварлик ижодида у Она Ватанини куйлайди. У ватандошларини бирлашишга чорлайди. Фақат бирлик Ҳиндистонга эзгу умидни рўёбга чиқишига ёрдам беради. У ўз халқини ўтмиш саркитларидан халос бўлиши учун курашга чорлайди. Унинг шеърларида очикдан-очик «Бундай яшаш мумкин эмас», деган фикр қайта-қайта такрорланади. Холий қўрқмай жамиятдаги ижтимоий қолоқликни танқид остига олади. У қарам, қолюқ Ҳиндистонни инглиз босқинчиларига қарши кўйиб, эркинлик ва тенглик учун курашга даъват этиб келди.

Холийнинг «Исломнинг кўтарилиши ва пасайиши» асари ижодининг гултожи ҳисобланиб, унда муаллифнинг эстетик ва ижтимоий-сиёсий қарашлари ўз аксини топган. Мазкур асарнинг ғояси унга Сайид Аҳмад Хон томонидан айтилган бўлиб, унда Ҳиндистон мусулмонларининг тақдири туради. Бу асар нафақат Ҳиндистон мусулмонлари орасида балки Шимолий Ҳиндистондаги ҳиндулар жамоаси ўртасида ҳам кенг акс-садо бўлди. Холий жамиятни қолюқликдан, ватандошларни зулматдан олиб чиқиш учун Ғарбнинг ютуқларига таяниш лозим, дейди.

Бунга эришиш учун инглиз ва бошқа Европа тилларини ўрганиш керак, деб таъкидлайди. Ислом қадриятларини ҳозирги замон шакли билан мулоқотда бўлишга даъват этди. Бу асарни ёзишдан муаллифнинг мақсади халқини оғир уйқудан уйғотиш, уларнинг онги ва қалбларини қўзғотиб, ўрта аср мутаассибчилигидан халос этиш муаммоси турар эди. Унинг педагогик ва маърифатпарварлик фаолияти шоирлик фаолиятининг кучига куч қўшди.

1889 йили Холий Дехлини тарк этиб, ўзининг она шаҳри Панипатга қайтиб келади ва умрининг охиригача шу ерда яшайди. 1904 йили Ҳиндистон ҳукумати Холийнинг маърифат соҳасидаги фаолиятини юқори баҳолаб, унга «Шамс ул-уламо» («Олимлар қуёши») деган унвон берилади. 1907 йилнинг 23 декабрида мусулмонлар

конференциясининг 21-сессиясида иштирок этиб ушбу сессияга раислик қилади. У Карачида ўтказилган сессия ишида ҳам қатнашади. Холийнинг сессияда сўзлаган нутқи Саид Аҳмад Хон ва унинг сафдошларининг фаолиятига берилган якуний хулоса бўлди.

Холий Ҳиндистоннинг тараққий этиши ва гуллаб-яшнаши учун мусулмонлар билан ҳиндулар ўртасидаги ҳамкорликни кучайтиришга, ватандошларини қолоқликдан қутулиши учун илм олишга, савдо-сотиқ ва хунармандчиликни ривожлантиришга, ўз келажаги учун курашга даъват этди.

Тарихий тараққиётнинг асосий манбаи бу онг, халқнинг онги ўсишида илм асосий роль ўйнайди, дейди мутафаккир. Холий ўз ватандошларини оғир аҳволдан қуонади, ундан қутулиш йўлини саноат ва савдо-сотиқни ривожлантиришда, маърифатни тарғиб қилиш ва иқтисодий ижтимоий тараққиётда кўрди.

4. Шибли Нўъманийнинг маърифий қарашлари (1857–1914)

Мусулмон зиёлиларнинг ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланишида Ҳиндистонда 1905–1908 йилларда бўлиб ўтган инқилобий воқеалар катта роль ўйнаган. Ватанпарвар Ҳиндистон зиёлилари Ҳиндистон халқини ўз мустақилликлари ва демократик ҳуқуқларини тиклаш йўлида онгли равишда оммавий сиёсий курашга дастлабки қадамларини қўйган эдилар.

Лекин мамлакатнинг ижтимоий онгига, шунингдек ўртаҳол мусулмон зиёлиларининг мафқурасига инглизларнинг реакцион «*Ажрат ва ҳукмронлик қил*» сиёсати ва Мусулмон лигасининг фаолияти салбий таъсир ўтказган эди. Бу диний эътиқодига қўра мамлакатдаги миллий кучларнинг ажралишига олиб келди.

Бу даврдаги ўртаҳол мусулмон зиёлиларининг умумий томонлари уларнинг ҳаракати антиколониал ва демократик йўналишда бўлган бўлса, унинг заиф томони диний чекланганликда эди.

Ҳиндистондаги ўртаҳол мусулмон зиёлиларининг мафқуралари Шибли Нўъманий, Абул Калом Озодларнинг қарашларида ўз ифодасини топган. Улар маърифатпарварлик руҳида тарбияланганликлари учун инглиз колонизаторларига уларнинг сиёсатини қўллаб-қувватловчи маҳаллий раҳбарларни танқид қилиб, Миллий Конгресс Партияси фаолиятини қўллаб келдилар.

Шибли Нуъмоний ўз ҳаёти ва фаолияти давомида ўртаҳол мусулмонларнинг манфаатларини ҳимоя қилган ва ҳинд буржуа-демократларининг илғор фикрларини қўллаб-қувватлаганлардан бири бўлган.

Шибли Нуъмоний европача таълим-тарбия олган хонадонда вояга етди. Унинг отаси адвокат бўлганлиги сабабли ҳам ўз фарзандига анъанавий исломий ва европача таълим-тарбия берди. Бўлажак мутафаккир дастлабки таълим-тарбияни йирик мусулмон илоҳиётчиларидан олган. Адвокатликка имтиҳон топшириб, бир неча йил давомида ҳуқуқдан амалиёт ўтказиб юради.

Шибли Нуъмоний Саид Аҳмад Хоннинг маслаҳатига биноан машҳур мусулмон алломаларининг ҳаёти ва ижодий фаолиятларини ақс эттирувчи тарихий асар ёзишга киришади. У бир қатор тарихий асарларни нашр эттиради. 1887 йили «*Ал-Маъмум*» асарини, 1898 йили «*Ал Фарзи*» асарини, кейинчалик «*Сиират ун Наби*» («*Пайгамбар ҳаёти*») ва бошқа асарларини чоп этди.

Осиёдаги мусулмон мамлакатларга сафарга чиқиб, ўз дунёқарашига катта таъсир ўтказган *панисломизм* ғоялари билан яқиндан танишди. 90-йилларидан бошлаб, бир неча йил давомида Ҳайдорободдаги мусулмон университетида санъат ва адабиёт бўлимига бошчилик қилиб келади. Шибли Нуъмоний классик араб таълимотини Европа таълим тизими билан боғлиқ ҳолда олиб бориш ғоясини илгари сурган ва бу борада ўзининг таълим тизимини эълон қилган. Унинг бу ғоялари мусулмон жамоасининг зиёлилари томонидан қўллаб-қувватланади.

Шибли Нуъмоний дунёқарашида ватанпарварлик ғоялари билан буржуа-демократик ва ижтимоий утопия (ҳаёлий) ғоялари ўзаро қоришиб кетган эди. Унинг қарашлари фалсафий ва илоҳий асарларида, шунингдек кўпгина мактубларида ва шеърларида ақс этган. Уларда бир пайтнинг ўзида мустақилликка интилиш, ўз мамлакатини буржуа-демократик ўзгариш йўлидан олиб бориш билан бирга мустақилликнинг рамзи бўлмиш динларга содиқлик ғоялари ўз аксини топган.

Шибли Нуъмонийнинг ижтимоий, сиёсий, фалсафий қарашлари диний йўналишда бўлган. «*Рух бирлиги*», «*Диний бирлик*»ни

конференциясининг 21-сессиясида иштирок этиб ушбу сессияга раислик қилади. У Карачида ўтказилган сессия ишида ҳам қатнашади. Холийнинг сессияда сўзлаган нутқи Саид Аҳмад Хон ва унинг сафдошларининг фаолиятига берилган якуний хулоса бўлди.

Холий Ҳиндистоннинг тараққий этиши ва гуллаб-яшнаши учун мусулмонлар билан ҳиндулар ўртасидаги ҳамкорликни кучайтиришга, ватандошларини қолоқликдан қутулиши учун илм олишга, савдо-сотик ва ҳунармандчиликни ривожлантиришга, ўз келажаги учун курашга даъват этди.

Тарихий тараққиётнинг асосий манбаи бу онг, халқнинг онги ўсишида илм асосий роль ўйнайди, дейди мутафаккир. Холий ўз ватандошларини оғир аҳволдан қуонади, ундан қутулиш йўлини саноат ва савдо-сотикни ривожлантиришда, маърифатни тарғиб қилиш ва иқтисодий ижтимоий тараққиётда кўрди.

4. Шибли Нўъмонийнинг маърифий қарашлари (1857–1914)

Мусулмон зиёлиларнинг ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланишида Ҳиндистонда 1905–1908 йилларда бўлиб ўтган инқилобий воқеалар катта роль ўйнаган. Ватанпарвар Ҳиндистон зиёлилари Ҳиндистон халқини ўз мустақилликлари ва демократик ҳуқуқларини тиклаш йўлида онгли равишда оммавий сиёсий курашга дастлабки қадамларини қўйган эдилар.

Лекин мамлакатнинг ижтимоий онгига, шунингдек ўртаҳол мусулмон зиёлиларининг мафқурасига англизларнинг реакция «*Ажрат ва ҳукмронлик қил*» сиёсати ва Мусулмон лигасининг фаолияти салбий таъсир ўтказган эди. Бу диний эътиқодига қўра мамлакатдаги миллий кучларнинг ажралишига олиб келди.

Бу даврдаги ўртаҳол мусулмон зиёлиларининг умумий томонлари уларнинг ҳаракати антиколониал ва демократик йўналишда бўлган бўлса, унинг заиф томони диний чекланганликда эди.

Ҳиндистондаги ўртаҳол мусулмон зиёлиларининг мафқуралари Шибли Нўъмоний, Абул Калом Озодларнинг қарашларида ўз ифодасини топган. Улар маърифатпарварлик руҳида тарбияланганликлари учун англиз колонизаторларига уларнинг сиёсатини қўллаб-қувватловчи маҳаллий раҳбарларни танқид қилиб, Миллий Конгресс Партияси фаолиятини қўллаб келдилар.

Шибли Нуъмоний ўз ҳаёти ва фаолияти давомида ўртаҳол мусулмонларнинг манфаатларини ҳимоя қилган ва ҳинд буржуа-демократларининг илғор фикрларини қўллаб-қувватлаганлардан бири бўлган.

Шибли Нуъмоний европача таълим-тарбия олган хонадонда вояга етди. Унинг отаси адвокат бўлганлиги сабабли ҳам ўз фарзандига анъанавий исломий ва европача таълим-тарбия берди. Бўлажак мутафаккир дастлабки таълим-тарбияни йирик мусулмон илоҳиётчиларидан олган. Адвокатликка имтиҳон топшириб, бир неча йил давомида ҳуқуқдан амалиёт ўтказиб юради.

Шибли Нуъмоний Саид Аҳмад Хоннинг маслаҳатига биноан машҳур мусулмон алломаларининг ҳаёти ва ижодий фаолиятларини акс эттирувчи тарихий асар ёзишга киришади. У бир қатор тарихий асарларни нашр эттиради. 1887 йили «*Ал-Маъмун*» асарини, 1898 йили «*Ал Фарзи*» асарини, кейинчалик «*Сийрат ун Наби*» («*Пайғамбар ҳаёти*») ва бошқа асарларини чоп этди.

Осиёдаги мусулмон мамлакатларга сафарга чиқиб, ўз дунёқарашига катта таъсир ўтказган *панисломизм* ғоялари билан яқиндан танишди. 90-йилларидан бошлаб, бир неча йил давомида Ҳайдорободдаги мусулмон университетидан санъат ва адабиёт бўлимига бошчилик қилиб келади. Шибли Нуъмоний классик араб таълимотини Европа таълим тизими билан боғлиқ ҳолда олиб бориш ғоясини илгари сурган ва бу борада ўзининг таълим тизимини эълон қилган. Унинг бу ғоялари мусулмон жамоасининг зиёлилари томонидан қўллаб-қувватланади.

Шибли Нуъмоний дунёқарашида ватанпарварлик ғоялари билан буржуа-демократик ва ижтимоий утопия (ҳаёлий) ғоялари ўзаро қоришиб кетган эди. Унинг қарашлари фалсафий ва илоҳий асарларида, шунингдек кўпгина мактубларида ва шеърларида акс этган. Уларда бир пайтнинг ўзида мустақилликка интилиш, ўз мамлакатини буржуа-демократик ўзгариш йўлидан олиб бориш билан бирга мустақилликнинг рамзи бўлмиш динларга содиқлик ғоялари ўз аксини топган.

Шибли Нуъмонийнинг ижтимоий, сиёсий, фалсафий қарашлари диний йўналишда бўлган. «*Рух бирлиги*», «*Диний бирлик*»ни

мутафаккир миллий ва ижтимоий фарқлардан устун қўйган ва уни колониал зулмга қарши курашнинг асосий шарти деб билган.

Шибли Нуъмоний фикрича, жамиятни ҳаракатга келтирувчи куч - *ижтиҳод*, яъни мустақил фикрлашдир. У ҳар бир мусулмон мамлакатларидаги мусулмонларга мурожаат этиб, шариат қонунлари, уларнинг миллий хусусиятларига ва ҳаёт тарзларига мос келадими йўқми, шунга алоҳида эътибор беришларига даъват этган, - деб ёзади машҳур файласуф олим В.А. Дар ўзининг «*Саид Аҳмад Хоннинг диний фикрлари*»¹ асарида.

Шунинг билан бирга, у Ҳиндистондаги барча ватанпарвар кучларнинг қандай динларга мансуб бўлишларидан қатъиназар Миллий Конгресс атрофида жипслашишга даъват этиб келди. Ўз нутқларида ва мақолаларида ватандошларини Миллий Конгресс илгари сурган «*Свараж*» – «*Ўз-ўзини бошқариш*» ва «*Свадеш*» инглиз матоларига байкот эълон қилиш шиорларини қўллаб-қувватлашга даъват этди. Шунингдек «*Мусулмон лигаси*» партияси асосчиларининг Миллий Озодлик ҳаракатидан четда турганликларини каттиқ танқид қилди.

Шибли илгари сурган озодлик мафкураси ҳинд мусулмонлари ўртасида ижтимоий фикрлар ривожига ижобий роль ўйнади.

Мутафаккир ўз асарлари, мактублари, мақола ва нутқларида бир қанча мусулмон зиёлиларини ватанпарварлик, ўз диний эътиқодларида мустаҳкам туриш руҳида тарбиялаб келган. Шунинг билан бирга, Шибли Нуъмоний дунёқараши мусулмонлар ўртасида панисломистик ғояларини ёйилишида ва динларнинг сиёсат билан бирлашишга даъват этиб келди. Унинг дунёқараши ўртаҳол мусулмонларни мамлакатнинг сиёсий ҳаётида фаол иштирок этишига, колониал тузумни парчалаб ташлаш ғоялари атрофида бирлашишга қаратилган.

¹ Dar B. A. Religions thouns thought of Sayyid Ahmad Khan. –Lahore, 1957.

5. Муҳаммад Иқбол – маърифатпарвар мутафаккир (1877–1938)

Шарқнинг таниқли маърифатпарвар мутафаккири, шоири, йирик жамоат арбоби *Муҳаммад Иқбол* ўз элининг миллий онги ҳамда Жанубий Осиё зиёлиларининг сиёсий фаоллиги жўш урган бир даврда яшаб ижод этди.

Муҳаммад Иқбол Ҳиндистоннинг Панжоб ва Кашмир штатлари яқинидаги Сиалкот шаҳрида майда хунарманд оиласида дунёга келди. Унинг аждодлари Кашмирнинг таниқли брахманлар тоифасидан бўлиб, XVII асрда ислом динини қабул қилишган. Муҳаммад Иқболнинг отаси Шайх Нурмуҳаммад мутаассиб, диндор киши бўлганлигидан, ўғлини ёшлигидан араб тили ва Қуръонни мутولاа қилишга алоҳида эътибор беради. Иқбол калом ва ислом динига оид асарларни ўрганади. М. Иқбол европача таълим ҳам олади. У фалсафа магистри дипломини олишга муяссар бўлади. Араб, форс тилини, араб-форс адабиётини, шунингдек, мусулмон фалсафаси, дини, ҳинд тарихи ва фалсафасини ўрганади. Шу билан бирга ғарбнинг ижтимоий фикрлари, фалсафаси ва адабиёти билан яқиндан танишади.

1905 йили ўз билимини янада ошириш мақсадида Европага сафар қилади. У Британия ва Германиядаги университетларда таҳсил олади. У ерда Ғарбнинг йирик файласуфлари – Гегель, Кант, Бергсон, Лейбниц асарларини чуқур ўрганади.

М. Иқбол Европадан қайтгач, миллий озодлик ҳаракатида фаол иштирок эта бошлайди, Ҳиндистонда миллий озодлик ҳаракати авж олган 1918–1920 йилларда ҳинд ва мусулмонларни инглизларга қарши курашга чорловчи шеър ва дostonлари билан руҳлантириб туради. Ана шу йилларда М. Иқбол миллий озодлик ҳаракатининг баъзи масалалари бўйича Махатма Гандийнинг сиёсий қарашларига қарши чиқади. Хусусан, у Гандийнинг «куч ишлатмаслик» назариясига қарши чиқиб, Ҳиндистоннинг озодлиги йўлида лозим бўлса, иккиланмай куч ишлатмоқ даркор, дейди.

Уни «Мусулмонлар лигаси»нинг Аллоҳобод шўбаъсига раис қилиб сайлашади. У бу лавозимда ишлаб юрган чоғида Ҳиндистон мусулмонларини ягона бир давлат тузиб, бирлаштиришни ўз олдига мақсад қилиб қўяди. Кейинчалик, Ҳиндистон иккига бўлиниб, Покистон давлати вужудга келганидан сўнг у покистонликларнинг дохийсига айланади.

Шоир-файласуф М. Иқбол ўзидан кейин улкан мерос қолдирди. У ўнта шеърӣй-фалсафӣй ва тўртта насрий асар ёзиб қолдирган. 1908 йили у ўзининг дастлабки илмий асари «Эронда тасаввуф тараққийети»ни Европада нашр эттирган. Мутафаккир бу асарида Шарқда бир неча асрдан бери мавжуд бўлган қатор фалсафӣй, диний мактабларни ва уларнинг таълимотларини таҳлил қилади. Асар олти бобдан иборат бўлиб, икки қисмга бўлинган. Асарнинг биринчи қисмида М. Иқбол исломгача бўлган Эрон фалсафасини (Эрондаги дуалистик оқим, зороастиризм ва монизм, маздакизм оқимларини), иккинчи қисмида юнон фалсафасини таҳлил қилади. Унда Эронда неоплатоник аристотелизм, ислом рационализи, тасаввуф ва форс фалсафӣй фикрлар тарихи яхши ёритилган. Асарда Абу Али ибн Синонинг фалсафӣй таълимоти, Ашъарийнинг атомистик таълимоти, шунингдек, суфизм намояндalари Ал-Жилӣй, Ал-Ишроқийларнинг дунёқарашлари таҳлил қилинган.

М. Иқболнинг 1915 йили ёзган иккинчи йирик лирик-фалсафӣй асари «Асрор-е-худий» («Шахс сирлари»)дир. Адиб бу асарида шахс масаласини кўтариб чиқади. Асарда шахснинг чексиз ижодкорлик имкониятлари тараннум этилади. «Асрор-е-худий»да шахснинг ёвузликка, тобеликка, итоатга қарши жасурлиги ва метин иродаси куйланади.

1918 йили М. Иқболнинг «Рамуз-е-беҳуди» («Шахс сирларининг очилиши») асари нашр этилади. Муаллиф ўзининг бу асарида ватандошлари миллий онгининг шаклланиши ва жамият билан шахс ўртасидаги муносабатни тасвирлайди.

М. Иқболнинг «Паяме машрик» асари 1922 йили нашр этилади. Бу асар Ғарбнинг машҳур шоири Гётенинг Ғарб-Шарқ девонига жавоб тарзида ёзилган бўлиб, унда инсон ва унинг табиатга ҳамда Яратганга бўлган муносабати, шунингдек, ишқ-ақл, Шарқ-Ғарб каби масалалар кўтарилган. Иқбол бу асарида Ғарб эришган илмий, техникавий ютуқларни мақтайди, лекин шу билан бирга у ердаги ахлоқсизлик, айёрлик, юлғучлик каби иллатларни қоралайди.

М. Иқбол «Бонг-е-Даро» («Карвон қўнғироғининг бонги»), деб номланган шеърлар тўпламида ватанпарварлик, ҳинд ва мусулмонларни бирликка чақирувчи гоёлар ўрин олган.

М. Иқбол 1928 йили ўзининг «Забур-е-Ажам» («Ажам забури»), «Ислом динининг ислоҳоти» номли илмий-фалсафӣй асарларини чоп этади.

М. Иқболнинг фалсафӣй қарашлари ниҳоятда мураккаб ва ноизчилдир. Файласуф баъзи масалаларни ҳал этишда ислом нуқ-

таи назарида турса, айрим масалаларни ҳал этишда ғарб файласуфлари – Гегель, Кант, Бергсон, Александер, Уордсворт ва Эйнштейнлар нуқтаи назарида туради.

М. Иқбол фалсафасида етакчи ўринни – онгнинг табиатга муносабати ва табиатнинг онга муносабати эгаллаган. Яратган, шахс, билиш назариясини асосан идеалистик нуқтаи назардан туриб ҳал этади. У Худо ҳақидаги тушунчани конкретлаштириб Худо якка, акциденция эмас, уни сезиб ҳам бўлмайди, у абсолют, абадий дейди. Иқболнинг фикрича, Худо ўз-ўзича мавжуд абсолют, космик шахс ёки универсал «Мен»дир.

Иқбол табиат, жамият ва инсонни доимий ҳаракатда, тараққиётда ва пайдо бўлишда деб билади. Дунё майда заррачалар, жавохирлардан иборат. Худо мавжуд нарсаларни эмас, балки у нарсаларни ташкил этган атомларни яратган, - дейди. Унингча, доимо янги атомлар пайдо бўлади ва дунё ҳам доимо тараққий этади.

«Биз ашё деб атаганимиз атомлар бирикмасидан иборат. Улар карама-қаршиликлар бирикмасидан тузилган бўлиб, мавжуд янги ҳаёт, ўлим, ҳаракат ва турғунликлар вақт ва фазода чегараланмаган. Ўзгармас ҳеч бир нарса йўк»¹, - дейди у. М. Иқбол дунёни билиб бўлмайди деган ғояни инкор этади. У билиш жараёнида сезги, онг, мантикий тафаккурнинг ролига юқори баҳо беради.

Шу билан бирга, билиш жараёнида интуициянинг аҳамиятини юксак баҳолайди. Интуиция билиш жараёнининг юқори шакли, дейди у. Шуни айтиш керакки, Иқболнинг интуицияси мистик ёки иррационал эмас, балки у рационал тафаккурнинг олий маҳсулидир.

Муҳаммад Иқбол ижтимоий қарашларининг марказида ижтимоий-ахлоқий муаммо – шахс, инсон муаммоси туради.

«Агар ҳаёт бирдан-бир ҳақиқат бўлса, у ҳолда ҳаёт ўзининг икки томонига, яъни шахсий ва ижтимоий томонига эга. Шунинг учун инсон ҳаётнинг ана шу икки томонини ҳамоханликда тараққий эттириши керак. Шахс ўзини жамиятнинг ажралмас бир қисми деб билиб, унинг тараққий этишига ўз ҳиссасини қўшса, абадий барҳаёт бўлиб қолади»², - дейди у.

Иқболнинг фикрича, шахс ва жамият бир-бирисиз мавжуд бўла олмайди. Улар ўзаро биргаликда ривожланади ва камолотга эришади. Кураш ва интилиш шахснинг яшаш шакли ва озодликка эришиш усулларида бири. Озодлик – шахснинг камолотга етишишида зарурий шароитдир.

¹ Iqbal M. Reconstruction of religious thought in Islam. Lahore, 1973. –P.13.

² Ўша асар. 94-95-б.

Ижтимоий тенгсизлик, диний ва ирқий адоват ҳукм сурган жамиятда инсон камолотга эриша олмай, мутаассиб анъаналарнинг қурбони бўлиб қолади. Шунинг учун жамиятда ижтимоий тенглик, адолат ўрнатиш учун диний, ирқий адоватга барҳам бермоқ лозим. Инсон қандай дин, мазҳаб ва миллат вакили бўлишидан қатъиназар, у аввало инсондир.

Ҳақиқий «комил инсон» учун меҳнатсиз, мақсадсиз яшаш, алдамчилик, юлғичлик, пасткашлик билан топилган бир бурда нон заҳар, деб таъкидлайди шоир.

Муҳаммад Иқбол меҳнаткаш омманинг қонини канадек сўрувчи, юлғич, ўғри, пасткаш сармоядор ва ер эгаларини «фақир» деб атайди. Шоир «фақир» тимсолида очликдан қўл чўзиб, тиланчилик қиладиган кишиларни эмас, балки меҳнат қилмай, халқ ҳисобига яшаб, айшу ишрат суриб, бойлик тўпловчи сармоядор ва заминдорларни кўради.

Жамиятдаги мавжуд адолатсиз тузумни ағдариш учун инсон ўзининг маънавий ва ахлоқий қиёфасини ўзгартмоғи лозим, дейди у. Жамиятнинг асосини ижтимоий адолат ва тенглик ташкил этиши лозим. Иқболнинг фикрича, бу нарсалар ижтимоий ва иқтисодий ўзгаришлар ёрдами билан эмас, балки ахлоқий ва маънавий юксалиш ҳамда диннинг ўзгариши туфайли амалга ошади.

Файласуф-шоир М. Иқбол қарашларининг улуғворлиги шундаки, у Шарқда, жумладан Ҳиндистонда, инсонни қарамликдан, тобеликдан қутулишга, ҳаётда ўз ўрнини топишга ва яратувчилик қобилиятини ривожлантиришга даъват этган.

Бу ҳақда тараққийпавар хинд адиби Мулк Роҷ Ананд шундай ёзади: «Муҳаммад Иқбол замонамизнинг мусулмон адабиётида ажойиб шахсдир. Улуғ шоир, теран файласуф билвосита фақатгина Ҳиндистон адабиётини мустаҳкамлашга ва унинг миллий қайта тикланиши билан чегараланиб қолмай, балки Туркия, Эрон, Миср, Афғонистон каби давлатларда поэтик ва фалсафий фикрларнинг тараққий этишида илҳом манбаи бўлиб келган»¹.

6. Абул Калом Озоднинг фалсафий қарашлари (1888–1958)

Абул Калом Озод мусулмон уламолар хонадонидида таваллуд топган. Унинг волиди Мавлоно Хайридин фарзандини анъанавий мусулмон таълимотига ўргатиб, уни мусулмончилик руҳида тарбиялади. Абул Калом Озод мадрасада ўқиб юрган кезлари-

¹ Муҳаммад Иқбол. Шеърлар. –Т., 1973. 3-б.

даёк, инглиз колонизаторларига қарши салбий қараш руҳида вояга етди ва ўз Она-Ватанини чет эл босқинчиларидан озод қилиш хоҳиши билан яшади. Шу билан бирга Саид Аҳмад Хон асос солган маърифий ҳаракат билан танишгач, унда европа фанларига ва европанинг демократик институтларига қизиқиш уйғонди.

Озод томонидан ташкил қилинган журналларнинг антиколониял руҳда бўлганлиги учун, уларни нашр этиш тақиқланади. Ўзи эса, Калькуттани тарк этишга мажбур бўлади.

1920 йилда Абул Калом Озод Ҳиндистон Миллий Конгресси ижроия қўмитасининг аъзоси бўлди. Ўша даврдан умрининг охиригача партиянинг турли лавозимларида етакчи лавозимларни эгаллаб келди. У доимо мусулмон ва ҳиндулар ўртасида ҳамкорликни мустаҳкамлашга даъват қилди. 1940–1946 йилларда Ҳиндистон Миллий Конгресси президенти, 1947–1958 йилларда дастлаб Ҳиндистон маориф вазири, кейин маориф, табиий ресурслар ва илмий тадқиқот ишлари вазири лавозимларида ишлаб келди. 1951 йилдан 1958 йилгача Парламентда Конгресс фракцияси раҳбарининг ўринбосари лавозимида ишлади.

Мамлакатдаги воқеаларнинг ривожидан Озод амин бўлдики, курашда ғалаба қозониш учун бутун Ҳиндистон халқи динлар ва тилларнинг турли-туманлигидан ва бошқа фарқлардан қатъиназар, яқдил бўлишлари лозим. Унинг фикрича, жамоавий зиддиятлар масаласи Ҳиндистон сиёсий мустақиликка эришгач, ҳал этилиши мумкин. Мамлакатнинг диний нуқтаи назардан тақсимланиши унинг фикрича, ҳинду ва мусулмонлар ўртасидаги қарама-қаршиликларни бартараф этилиши ўрнига, янада чуқурлашиб кетишига олиб келиши мумкин. Икки бир-бирига қарама-қарши турган мамлакатларнинг ташкил топиши, дейди у, уларнинг ҳар биридаги мавжуд озчилик муаммосини ҳал эта олмайди. Кўпгина ўз ватандошларидан фарқли ўларок, Абул Калом ҳинду ва мусулмонлар ва умуман жамоалар ўртасидаги зиддиятларнинг асосида диний ҳиссиётлар эмас, балки ижтимоий-иқтисодий сабаблар ётишини тўғри англай олган. Бу ҳақда шундай дейди: «Мамлакат олдида турган ҳақиқий муаймо диний жамоалар ўртасидаги ихтилофлар эмас, балки иқтисодий характерга эга муаммолардир. Қарама-қаршилик жамоалар ўртасида эмас балки синфлар ўртасида юзага

келган. Мамлакат ўз озодлигига эришган куннинг эртасигаёк ҳиндулар, мусулмонлар ва сикхлар барчалари долзарб муаммоларнинг ҳақиқий маъносини тушунган бўладилар ва диний қарама-қаршилик бартараф этилган бўлар эди»¹.

Икки миллат ғоясини илгари сурган Мусулмон лигасининг раҳбарлари Ҳиндистоннинг иккига бўлинишининг тарафдори бўлишган. Озод эса бунга қарама-қарши «*аралаш миллат*» ғоясини илгари сурди.

Агарда ўспиринлик йилларида у ўз мақолалари ва нутқларида мусулмонларни алоҳида бўлинишига фикр билдирган бўлса, исломнинг бошқа динлардан, жумладан ҳиндуизмдан устун қўйган бўлса, XX асрнинг 20-йилларидан бошлаб асрлар бўйи бирга яшаб келган, ижтимоий ва сиёсий манфаатлари умумий бўлган ҳинд мусулмонлари билан ҳиндуларнинг ажралмас тақдирлари ҳақидаги ғояларни илгари сура бошлади.

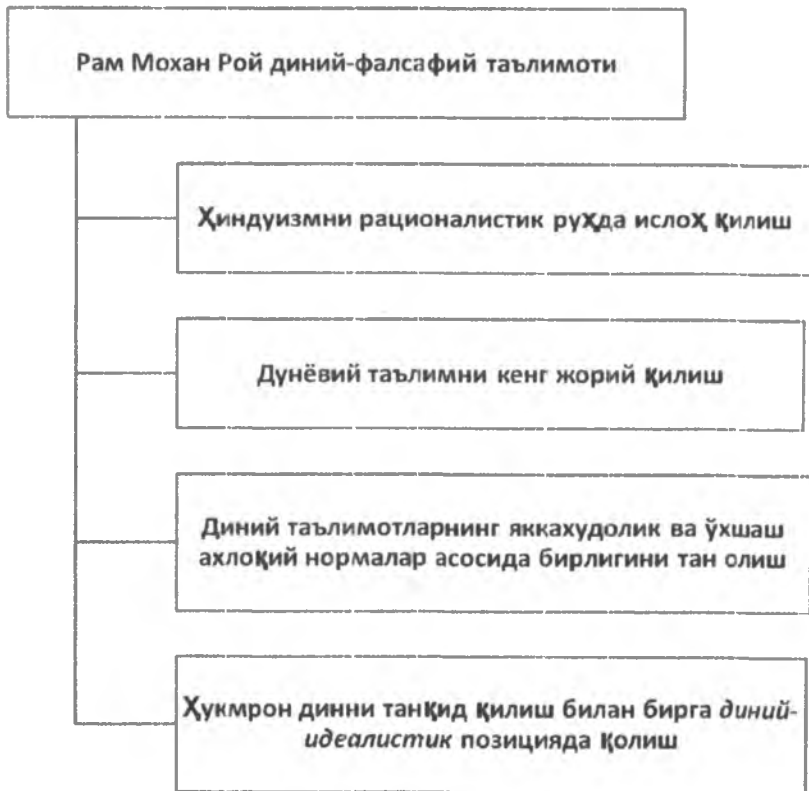
Абул Калом Озод ўзининг миллатчилик позициясини худуд бирлиги, халқларнинг тарихий ва маданий бирлиги асосида қурди. Миллий бирлик, дейди у, оилавий ёки қариндошлик ришталаридан, бир қишлоқ кишилари ўртасидаги боғлиқликдан устун туради. Ғарб миллатчилик тарихини таҳлил қилиш оқибатида шу нарса унга аён бўладики, миллатчилик даставвал инсоннинг озодлиги ва ҳуқуқини ҳимоя қилган бўлса, кейинчалик инсоннинг озодлиги ва ҳуқуқини ҳимоя қилиш йўлида қатта зулмга айланади².

Умрининг охириги йилларида Озод қайта-қайта, айниқса халқаро йиғинлардаги чиқишларида *жаҳон фуқаролиги* ғоясини илгари сура бошлади. Жаҳон фуқаролиги ғояси, аслини олганда мантиқан Озоднинг ваҳдат (якка худолик) ва диний плюрализм концепциясидир. Бу концепция халқаро низоларни таълим ёки маданиятларни синтез қилиш йўли билан амалга оширишдаги содда ва ҳаёлий умидларни акс эттирган эди.

¹ Абул Калом Озод. Индия добивается свободы. – М., 1961, 265-б.

² Ўша асар. 110-б.

Рам Моҳан Ройнинг диний-фалсафий таълимоти



Саид Аҳмад Хоннинг билиш назарияси

**Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар**

1. Рам Моҳан Рой диний-фалсафий таълимотининг асосида нима ётади?
2. Саид Аҳмад Хон фалсафий қарашлари қайси фалсафий оқимга мансуб?
3. Алтаф Ҳусайн Ҳолийнинг сиёсий идеали қандай тузум бўлган?
4. «Свараж» ва «свадешӣ» тушунчаларини изоҳланг?
5. Муҳаммад Иқболнинг фалсафий қарашлари қайси йуналишида?
6. «Аралаш миллат» гоёсининг муаллифи ким?
7. Абул Калом Озоднинг асосий гоёси нимадан иборат?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача концепт ёзинг.
2. “Ҳиндуизм таълимоти: вишнуизм ва шиваизм” мавзусида слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.

3. Интернетдан мавзуга оид янги маълумотлар кидиринг, уларни ўрганиб, мавжуд маълумотлар билан қиёсланг.
4. Мавзуга оид 10 та савол, 15 та тест ва 10-12 сўзли кроссворд тузинг.
5. Инсерт усулидан фойдаланиб, қуйидаги жадвални тўлди-ринг (2-илова).

«Инсерт» жадвали

1. “V” - мен билган маълумотларга мос;
2. “-” - мен билган маълумотларга зид;
3. “+” - мен учун янги маълумот;
4. “?” - мен учун тушунарсиз ёки маълумотни аниқлаш, тўлдириш талаб этилади.

V	+	-	?

АДАБИЁТЛАР:

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
2. Абул Калом Озод. Индия добивается свободы. –М., 1961.
3. Аникеев Н.П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. –М., 1959.
4. Аникеев Н.П. Древнеиндийские традиции. –М., 1966.
5. Беруний урта асрнинг буюк олими. –Т., 1950.
6. Беруний А.Р. Ҳиндистон. 2-том. –Т., 1965.
7. Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Танланган асарлар. I. –Тошкент, 1968.
8. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. –М., 1980.
9. Бродов В.В. Философия Индии нового времени. –М., 1978.
10. Вафа А.Х., Питман А.Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру. –М., 1987.
11. Ганди М.К. Моя жизнь. –М., 1969.
12. Древнеиндийская философия. –М., 1963.

13. Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. – М.: Восточная литература, 2000.
14. Из истории прогрессивной общественно-философской мысли Индии. – Т.: Фан, 1976.
15. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002.
16. Икбал М. Избранное. – М., 1981.
17. Ирисов А. Беруний ва Хиндистон. – Т., 1963.
18. Йулдошев С. Муҳаммад Иқбол ижодиди хазрати инсон ва Ватан мадҳа // Шарқишунослик, 2002, № 1.
19. Йулдошев С.А. Марказий Осий Муҳаммад Иқбол ижодиди // «Индо-ираника» тўплам. – Т., 2002.
20. Комаров Э. Рам Мохан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль в Индии. – М., 1962.
21. Костниченко В.В. Классическая Веданта и неоведантизм. – М., 1986.
22. Кутина М.М., Салимова Ф.С., Йулдошев С.А., Обидов Б.Т. Хиндистон: динлар, анъаналар, урф-одатлар, байрамлар. – Т., 1985.
23. Литман А.Д. Современная индийская философия. – М., 1985.
24. Литман А.Д. Философия в независимой Индии. – М., 1988.
25. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. – М., 1986.
26. Мировоззрение Джавахарлала Неру. – М., 1973.
27. Муҳаммад Иқбол шеърлари. – Т., 1973.
28. Муҳаммад Иқбол – Шарқнинг буюк файласуф шоири. – Т.: Фан, 1977.
29. Муминов И. Мирзо Бедил. – Т.: Фан, 1964.
30. Неру Дж. Автобиография. – М., 1955.
31. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю (в 3-х томах). – М., 1977.
32. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х томах. – М., 1987.
33. Общественно-политическая и философская мысль Индии. – М., 1962.
34. Питман А.Д. Философская мысль независимой Индии. – М., 1966.

35. Пригарина Н.И. *Поэзия Мухаммада Икбала*. – М., 1976.
36. Радохришнан С. *Индийская философия (в 2-х томах)*. – М., 1956-1957.
37. Рой М. *История индийской философии*. – М., 1958.
38. Рыбалов Р.Б. *Буржуазная реформация в Индии*. – М., 1981.
39. Степаняну М.Т. *Философия и социология в Пакистане*. – М., 1967.
40. Тагор Р. *Танланган асарлари. 8 томлик*. – Т., 1957–1958.
41. Тагор Р. *Творчество и жизнь*. – М., 1917.
42. Тагор Р. *Воспоминания. Собрание сочинений. Т.12*, – М., 1965.
43. Хашимов И. *Рабиндранант Тагор*. – Т., 1961.
44. Хумаюн Катир. *Индийская философия*. – М., 1966.
45. Чаттопадхья Д. *Локаята Даршана*. – М., 1961.
46. Чаттопадхья Д. *История индийской философии*. – М., 1966.
47. Dar B.R. *Religions thouth of Sayyid Ahmad Kha.* – Lahore, 1957.
48. Candhi M.K. *Truth is God*. – Ahmedabad, 1952.
49. Candhi M.K. *All men are Brothers*. – Ahmedabad, 1952.
50. Candhi M.K. *Satyagracha*. – Ahmedabad, 1958.
51. Chaudhari P.J. *The business of Philosophy*. – Delhi-Patna, 1978.
52. Chaudhari P.J. *Science, Art and Religion. The Vishvabharati Quarterly*, 1958.
53. Gandhi M.K. *My religion*. – Ahmedabad, 1955.
54. Iqbal M. *The development of metaphysics in Persia*. – London, 1908.
55. Iqbal M. *The Secrets of the Self*. – London, 1977.
56. Iqbal M. *Reconstaction of religious thouth in Islam*. –Lahore, 1973.
57. Payah Rammohan Roy. *The English works. Vol.I*.
58. Pyarelal. *Mahatma Gandhi*. – Ahmedabad, 1956.
59. Rahman A. *Trimurti. Science, Technology and Society*, 1972.
60. Rahman A. *National Basis for scientific Reasearch || Science Policy Studies*. – Bombay-Delhi, 1974.
61. Zal B.K. *Contempotary Indian Philosophy. Delhi-Patna*, 1978.
62. Yuldashev S.A. *About some gnosiological questions in Philosophy of Abu Ali ibn Sino and Muhammad Iqbal. //Allama Iqbal Sangsad*. – Bangladesh, Dhaka, 2003.

НЕОҲИНДУИЗМ ФАЛСАФАСИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ ВА РИВОЖЛАНИШИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда неоҳиндуизм фалсафасининг шаклланиши ва ривожланиши ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Уларга Рамакришна, Свами Вивекананда ва Ауробиндо Гўшнинг фалсафий таълимотлари ҳақида маълумот бериш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Диний ислоҳотчилик, «Шри Рамакришна инжили», «Рамакришна миссияси», «Аллоҳ», «Рама», «Брахма», худони билиш, майя ёки сароб, «дайя», видйя майя (билиш майяси) ва авидйя майя (билмаслик майяси), «Шакти, «Кали», «Бхакти», «Жнана», двайта, вишиштва-адвайта ва адвайталар, акаша, прана атма «махат» ёки «космик фикр», «динлар парламенти» конгресси, универсал оин, аирам, «фикрлар ҳукамоси», «интеграл веданта», инсон «коинотнинг синтези», «илоҳий ҳаётга», «фалсафада учинчи йул», «ижтимоий тараққиёт психологияси», XX аср «субъективизм асри», ноаниқ Брахма, маълум Брахма ва руҳ, мутлақ онг ва жон сифатидаги аниқ Брахма, миллатларнинг «дунёвий иттифоқи», «Ҳақиқий инсон».

Асосий саволлар

1. Рамакришнанинг дунёқараши.
2. Свами Вивекананданинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари.
3. Ауробиндо Гўшнинг интеграл ведантаси.

1. Рамакришнанинг дунёқараши (1836–1886)

Рамакришна Парамаханса ҳиндуизмда ислоҳотчилик ҳаракатига салмоқли ҳисса қўшган. Унинг ҳаёти Ҳиндистон тарихида ниҳоятда мураккаб ва зиддиятли давр бўлган феодализм муносабатларининг емирилиши ва мустамлака ҳукмронлиги пайтидаги миллий онг уйғониши билан диний ислоҳотчилик босқичига тўғри келади.

Унинг мухлислари ва шогирдлари, жумладан, энг яқин маслакдоши Свами Вивекананда хизматлари туфайли Рамакришна вафот этганидан бир неча йил ўтгач, унинг порлоқ номи бутун дунёга ёйилиб кетади. Рамакришнанинг рамзий ҳикоялари ва ўғитлари унинг тўрт жилдли «*Шри Рамакришна Инжил*» деб аталган асарда даставвал бенгал, сўнгра инглиз тилларида чоп этилган эди. Свами Вивекананда ташаббуси билан яратилган «*Рамакришна миссияси*» деб номланган ижтимоий-диний ташкилот нафақат Ҳиндистонда, балки АҚШ ва Ғарбий Европанинг кўп шаҳарларида ҳам тармоқларини очган.

Рамакришна таълимоти умуман бир томондан, анъанавий тамойилларни ўзича талқин қилиб ўрта асрлардан қолган халқ орасидаги бидъат билан суғорилган ғояларнинг, иккинчи томондан, уйғониб келаётган миллий онгнинг диний шакл-тамойили бўлган ва энг яқин шогирди *Свами Вивекананда* асарларида ривожлантирилган буржуа ислохотчилик фикрларининг ўта мураккаб ва баъзан бир-бирига зид турган қоришмасидан иборат.

Унинг халқ орасидаги машҳурлиги қадимги анъаналарда янги ғояларни тарғиб этишига боғлиқ. Оддий халқ оғзаки тилида баён этилган фикрлари қадимги санскрит ҳикматлари сингари туюлиб кетган бўлиб, буларни Рамакришна шогирдлари тўплаб бир тизимга солинган таълимот шаклига келтирганлар.

Унинг ушбу қарашларини қуйидагича изчилликда баён этиш мумкин.

1. Худо ягона бўлса-да, одамлар уни турлича аташади, турлича тасаввур қилиб, турли-туман хусусиятларни бахш этадилар. Ҳовуздан олинаётган сувни ҳиндулар, мусулмонлар ва насронийлар ўз тилларида ҳар хил сўзлар билан атагандек, худони ҳам бирлари «Аллоҳ», бошқалари «Рама», яна бошқалари «Брахма» - деб айтганда ҳам, у ягонадир.

Бу фикр ўша давр учун Ҳиндистондаги турли ақидаларни тенг деб тасаввур этиб, уларнинг мухлисларини бирлаштиришга қаратилган эди.

2. Ҳар бир дин моҳияти ва инсон ҳаётининг мақсади *Худони билиш*дан иборатдир. Эътиқодли одам ўз динининг барча қонунқоидаларига шак келтирмасдан риоя қилиши керак, чунки Худонинг ўзи уни адашишига йўл қўймайди. Аммо Худони билишда турли билмаган йўлларга кирмаслик керакки, бу мақсаддан узоқлаштиради.

3. Худо ёхуд Рамакришна эътиқод қилган Веданта атамаларига кўра *Брахма* ҳамма ердадир, у кўздан ғойиб бўлса-да, у қалбадир. Худо ва инсон орасида *майя* ёки сароб (мираж, иллюзия) ётади.

4. *Майя* туфайли инсон дунё ва худони нотўғри тасаввур этиб, реал ва нореалликларни аралаштиради. Жумладан, бунинг натижасида одам ўзини иш-ҳаракат эгаси деб нотўғри тушунчага чалғиб қолади. Ваҳоланки инсоннинг ҳаракатларини худонинг ўзи бошқаради.

5. *Майя*, Рамакришна талқинича, ташқи дунё ва «манманлик» васвасаларидир. Бунга «аёллар», «тилля» ва «инсоннинг манмалиги» киради.

Мутафаккир тамагирликни қоралаб чиқади ва бойлик ортиришни гуноҳ деб билади. Манманликка келганда, унинг тасаввурида, бу такаббурликка ва шухратпарастликка олиб келади, худди сув сатҳидаги ёғоч сувни иккига бўлаётгандек туюлса-да, аслида сув яхлитдир. Манманликдан кечиш Брахманни ўзининг ички онги билан билиш пайтида юз беради. Бундай ҳолатни «*самадҳи*» дейилади ва бу ҳолатни балиқни сувга қайта қўйиб юбориш ҳолати билан қиёслаш мумкин.

6. «*Майя*» тушунчасидан ташқари «*дайя*» тушунчаси ҳам киритилади. Иккаласи худонинг неъматини бўлса-да, *майя* худони яширса, *дайя*, аксинча, худо томонга йўналтиради. *Майя* севишининг алоҳида танланган турлари, масалан, фарзандларга, ота-онага ва ватандошларга бўлган меҳр бўлса, *дайя* бутун инсониятга меҳрли бўлишни англатади.

7. *Майя* Рамакришна талқинида икки кўринишдан ташкил топади, яъни *видйя майя* (билиш майяси) ва *авидйя майя* (билмаслик майяси). Биринчиси бу таркидунёчилик, номоз, мушоҳада, авлиёлар билан мулоқот, худони улуғлаш бошқача айтганда худони билиш воситасидир. Иккинчиси эса «инсон қалбидаги олти тимсоҳ» – қаҳр, ғурур, адашиш, бахллик, шаҳват ва хасисликдир. Иккала тушунча ҳам инсон руҳининг Брахмага етмаган босқичини билдиради.

8. *Худони билишга барча одамлар қодир эмас*. Бу жиҳатдан одамларнинг уч хил тури ажратилади. Биринчиси *туздан ясалган қўғирчоқ* сингари сувда бутунлай эриб кетар экан, яъни ўз «менлигини» дунё «менлигида» сингдириб, *Худони билишга*

эришган ҳисобланади. Иккинчиси, *латтадан ясалган қуғирчоқ* каби кўп сувни ўзига шимиб олса-да, ўз шаклини йўқотмайди. Яъни, Худога эътиқод қилувчи инсон, унга севги билан тўла бўлиб, менлигини сақлаб қолади. Учинчи хили эса сувни ўзига олмайдиган *тошдан ясалган қуғирчоққа* ўхшаб, тақводор насихатларга лоқайд бўлган одамдир.

9. Худо ҳақида гапирганда Рамакришна уни *Брахма* ва *Кали* атамалари билан таъбирлайди. Улар бир-бирига мутлақо тенгдир. Дастлабкиси қувват бўлиб, у фаол ҳолатда бўлмаса уни «Брахма» деб аталади, ваҳоланки у яратувчилик, сақловчилик ёки емирувчилик фаол ҳолатига кирса, уни *Шакти* ёки Кали деймиз. Ўт ва унинг ёниш қобиляти сингари буларни бир-биридан ажратиш бўлмайди.

10. Гарчи назарий жиҳатдан Рамакришна «худо йўлидаги воситаларнинг барчасини» ҳақиқат деб тушунган бўлса-да, ўз маслаҳат ва насихатларида у *Бхакти* йўлини энг афзал деб кўрсатади. Билиш йўлини у «*Жнана*» деб атайди. «*Жнана*» ўз навбатида «менликни» Брахмада тўлик эриб боришини талаб қилади.

11. Рамакришна ўғитлари асосан дунёвий одамларга қаратилиб, *дунёнинг реаллигини* тан олинишидан келиб чиққан. Таълимотининг ушбу қирраси энг оригинал ҳисобланади, чунки дунёвий ҳаётнинг айби йўқ, фақат васвасалардан воз кечиш керак – деб уқтиради у.

Инсон бошқалар фойдаси учун меҳнат қилиши лозим. Бу меҳнат шухратпарастлик, ўзини қутқариш учун эмас, балки Худони севиш учун холос.

12. Юқорида кўрсатилган тамойиллардан шуниси аёнки, унинг таълимоти анъанага бутунлай хилоф эмас, балки унинг янгича талқинидир. Гарчи Рамакришнани Веданта мухлиси деб тан олинса ҳам, у ўзини баъзан *шиваит* ёки *вишнуит* эканлигини эътироф этади. Бунда унинг ҳиндуизмда мавжуд бир-бирига қарама-қарши йўналишларни ўзаро яқинлаштиришга йўналтирилган саъй-ҳаракатлари акс этади.

13. Жумладан, нафақат Веданта, Кали маъбудасига сифинишни ва тажассумлар (аватаралар – худонинг кўринишлари) таълимотини бирлаштирмоқчи бўлиб, Ведантанинг уч хил мактаби – *двайта*, *вишиштва-адвайта* ва *адвайталарни* бир-бирига зид эмас, деб эълон қилади.

14. Шу жараёнда у «босқичма-босқичлик» усулини олдинга суради. Жумладан, инсон томонидан худони аниқ шаклга эга, деб тушуниш, биринчи, дастлабки босқичдан далолат беради, ваҳоланки, у худо мутлақо бирор шакл ёки хоссаларга эга бўлмаслигини тан олишни, иккинчи, нисбатан юқорироқ босқич бўлганини тарғиб этади.

15. Бу назария, мутахассислар фикрича, *ҳиндуизмнинг асосий тамойилларини ўзгартирмасдан ислохотчиликнинг* турли тамойилларини бир-бирига яқинлаштиришга тўғридан-тўғри қаратилган. Бошқа ислохотчилар ҳиндуизмнинг у ёки бу догма ёки урф-одатларини рад этган бўлса, Рамакришна амалда барчасини сақлаб қолишга интилади.

16. Барча васваса ва кулфатлардан бирдан-бир даво сифатида Рамакришна *эътиқодни* тан олиб, у инсонни покловчи мўъжизаларни тан олади. Жумладан, брахманни ёки муқаддас сигирни ўлдирган одам бир мартагина худонинг номини тилга олса, унинг гуноҳи кечиради.

Рамакришна *руҳ*, руҳнинг қайта туғилиши масаласида мужмаллик қилиб, очикдан очик уни рад этмайди, уни қўллаб қувватламайди ҳам. Айни пайтда у *муқаддас битиклар* нуфузининг мустаҳкамлигига қатъиян қарши чиқади. Брахманни сўзлар билан тавсиф қилиб бўлмаслигидан келиб чиқиб, у Ведалар, Пураналар, Тантралар ва ҳинд фалсафасидаги олтита тизимларининг барчаси *сўз билан булганган* деб эълон қилади. Бундай ёндашувда ҳиндуизмни оддийлаштириб, биринчи ўринга ички психологик омил, эътиқод этувчининг худо билан мулоқоти қўйилади.

Шундай қилиб, Рамакришна таълимотининг асосий тамойиллари *кастачиликка қарши* қўйилган. Жумладан, яратган олдида барча инсонлар тенглиги, унда барча инсонлар учун билиш йўли очиклиги, эътиқод орқали қутилиш тамойили, инсонни баҳолашда унинг яратган худони севиш эҳтиросининг чуқурлигини ҳисобга олиш каби тамойиллар бунга мисол бўла олади. Касталараро фарқлар унинг назарида, худони англаган сари йўқолиб боради. Умуман, бу таълимот ўз даврининг муҳим ҳодисаси сифатида ўрин олган.

2. Свами Вивекананданинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари (1863–1902)

Свами Вивекананда ҳинд халқининг миллий гою ва назариясига асос солганлардан бири ҳисобланади. Унинг фалсафий ва ижтимоий қарашлари бугунги Ҳиндистоннинг маънавий дунёсига ўз таъсирини ўтказиб келмоқда.

Вивекананданинг фалсафий, ижтимоий-сиёсий фаолияти XIX асрнинг сўнгги ўн йилларига тўғри келади. Ҳиндистон тарихида бу давр капиталистик тузумнинг гуллаган даврига тўғри келади. Колониал зулм ўзининг дастлабки кунлариданоқ ҳинд халқи томонидан қаттиқ қаршиликларга учраган эди. Бу йулда жуда кўп оммавий чиқишлар, иш ташлашлар ва қуролли кўзғолонлар ҳам бўлиб ўтгани тарих саҳифаларидан бизга маълум.

Бу курашларда етакчи ролни халқ оммаси, яъни ишчи-деҳқонлар, хунармандлар, шаҳарлардаги майда буржуазия вакиллари ўйнаган. Ўзининг ташкилотчилиги суст, сиёсий онги етарли бўлмаганлиги туфайли бу кучлардан бирортаси бу ҳаракатга раҳбарлик қилишни ўз қўлига ола олмаган. Фақат миллий буржуазиягина бу ҳаракатга бошчилик қилишни ўз зиммасига ола олганди. Лекин миллий буржуазия бу ҳаракатга бошчилик қилишда биринчи навбатда ўз манфаатларини кўзлаган эди. Миллий озодлик ҳаракатида Ҳиндистоннинг ватанпарвар зиёлилари фаол иштирок этишди.

XIX асрнинг охири чорагида етакчи ролни Ҳиндистон миллий мафқураси ўйнаган. Ҳиндистондаги буржуа миллатчилиги диний характерда эди. Ҳиндистон миллатчилигининг мафқурасида ва умуман Ҳиндистоннинг ижтимоий ҳаётида маълум даражада ҳиндуизм ва ислом динларининг ўзига хос хусусиятларининг ҳам таъсири бўлган.

Ҳиндистонда юз бераётган миллий озодлик ҳаракатининг барча жараёнларида кўзга кўринарли ва масъул ролни Свами Вивекананда ўйнаган.

Нобиндранатх Дотто Вивекананда Калькутта шаҳрида бой адвокат оиласида таваллуд топган. У Калькутта университетиде таҳсил олади. Фарб ва Шарқ мамлакатларининг фалсафасини ўрганади. У яхши европача таълим-тарбия олган. Вивекананда ўз

фалсафий қарашларида ҳинд фалсафаси ва диний фикрлар тўғрисидаги қадимий меросни сақлашга, уни ҳозирги замонга тадбиқ этишга интилади. Шунга биноан у бир томондан Упанишад ва Шанкаранинг идеалистик йўлини ривожлантирган бўлса, иккинчи томондан Веданта фалсафасидаги рационалистик ва реалистик йўналишларни ривожлантириб борди. Бу ўз навбатида, унинг фалсафий қарашларида қарама-қаршиликларнинг юзага келишига сабабчи бўлган.

Вивекананда таъкидлашича, *дунёнинг субстанцияси* ҳақидаги масала, яъни оламнинг асоси ва ибтидоси ҳақидаги масала Ригведадаёқ: «*Ким ёки нима олдин мавжуд*» деган савол, Ведантада «*Атма*»ни¹ ташкил этади деб таъкидланган. Олам, Вивекананда фикрича, абадий, атма эса унинг асоси сифатида оламнинг ибтидоси ҳисобланади. У (Атма) дунёни бирон бир нарсадан яратмайди, балки унга айланади.

Вивекананда таъкидлашича, оламдаги барча нарсалар дастлабки материя, яъни *акашадан* келиб чиқади. Бутун куч-гравитационли ёки тортилиш ва итарилиш кучими ёки ҳаётнинг ўзи дастлабки куч «*прана*»дан юзага келади. «Прана» ўз ҳаракати жараёнида «акаша»дан қўпол (дағал) шаклларини-ўсимликларни, инсонларни, юлдузларни ва ҳоказоларни яратади. Беҳисоб вақтдан кейин эволюцион жараён тўхтайди ва яна қайтадан янги жараён бошланади. Барча нарсалар дастлабки «Прана» ва «Акаша»га қадар янада нафис шакллارга айланади. Булар янги цикл бошлангунга қадар амалга ошади. «Акаша» ва «Прана» ортида қандайдир учинчи «*Махат*» ёки «*Космик фикр*» мавжуд. Бу космик фикр на «Акаша»ни ва на «Прана»ни яратмайди, балки унинг ўзи уларга айланади².

Шундай қилиб, коинот дастлабки материядан юзага келади. Вивекананда буни Афлотун сингари салбий категория, деб билмайди. Балки у абадий бўлиб, руҳий субстанцияга боғлиқ, лекин у руҳ томонидан яратилмайди.

Унинг фикрича, оламнинг субстанциясини моддий ўзгарувчи нарса эмас, балки қандайдир ўзгармас нарса ташкил этиши

¹ Selection from Swami Vivikananda, 1946, –P.59.

² Из истории прогрессивной общественно-философской мысли в Индии. – Т., 1976. 74-6.

мумкин. Ўзгармас нарса моддий субстанция бўлиши мумкин эмас, у руҳий субстанция бўлиб, парчаланмайдиган, ўзгармайдиган, замон ва макондан ташқарида бўлиб, сабабият қонунига бўйсунмайди. Табиат қонуни ҳодисалар дунёсига бўйсуннади. Шундай қилиб, Вивекананда *адвайтаведанта* позициясида туради.

Яккалик ва умумийлик муомаласини ҳал этишда файласуф: *ҳиссий оламдаги барча нарсалар умумийликнинг кўрилишидир, умумийлик ва яккалик табиатнинг режасидир*, - деган хулосага келади.

Умумийликни Вивекананда оламдаги барча ҳодисаларнинг сабаби деб билади. Уни Брахма, Атма, яъни оламнинг руҳий моҳияти деб билади. Лекин баъзан у умумийликни коинотни яратувчи принцип, унинг тараққиёт ғоясини ташкил этувчидир дейди. Худо оламни доимо яратиб туради. Яратилиш ва яратувчи бу икки параллел йўналиш бўлиб, улар тўхтовсиз ҳаракатда бўлади. Бизни ўраб турган дунё абсолютнинг эволюциясидир. Коинот ўзгаради, лекин абсолют ўзгармаслик моҳиятидир.

Оламни билиш, дейди Вивекананда, ҳодисаларнинг бевосита сезги аъзоларимизга таъсир этиши орқали содир бўлади. Веданта фалсафий таълимотида *бешта ташқи сезги* аъзолардан ташқари яна бир *ички сезги* аъзоси мавжуд, у *Манас* деб аталади. Ҳиссий қабуллашни Вивекананда материалистик жараён деб билади. Мантиқий тафаккурни у тажрибавий билим деб атайди. Бизни ўраб турган дунёни ҳиссий қабуллаш ва мантиқий тафаккур орқали билинади.

Инсоннинг *ички дунёсини билиш* анча мураккаб, уни кузатиш бир мунча оғирроқдир. Уни билиш учун махсус аъзолар йўқ. Бу *билиш ташқи оламни билишдан муҳимроқдир*. Инсоннинг *ички дунёсини йога амалиётининг медитацияси* орқали билиш мумкин. Бошқача айтганда, инсоннинг *ички дунёсини билиш бу диннинг ишидир*. Вивекананда билимнинг *уч усули* ҳақида гапиради: 1) *инстинкт* – ҳайвонларга хос усул; 2) *ақл* – инсонларга хос усул. 3) *медитация* – тафаккурдан юқори турувчи *олий билимдир*. Медитация орқали билиш бу мистик илоҳий кузатиш билан боғлиқ бўлиб, ташқи оламдан ўзини олиб қочишга ундайди.

Билимни Вивекананда *ҳақиқатни* билиш жараёни деб билади. Ҳақиқатга эришиш фақат ақлдан, олий билим асосида амалга ошади. Ҳар бир киши учун билишдан мақсад фақат Худони

билиш билан чекланмай, олий ҳақиқатни билишдан иборат, бу инсоннинг Худо билан бирликда бўлишидир. Шундай қилиб, оламнинг моҳиятини билиш, яъни худони билиш билиш жараёнида асосий мақсаддир, деб ҳисоблайди Вивекананда.

Мутафаккирнинг фалсафий қарашларига яқун ясайдиган бўлсак, унинг фалсафаси зиддиятли бўлишига қарамай, нафақат ўз даврида балки бугунги кунда ҳам ҳозирги замон ҳинд файласуфлари томонидан чуқур ўрганилиб татбиқ этиб келинмоқда.

Вивекананда ижодининг дастлабки даврида Ғарб мамлакатларига (АҚШ ва Британияга) умид кўзи билан қарарди. Файласуф-олим тасавурида: *Америка ва Британияда омма қашшоқликни билмайди ва Ҳиндистондаги аҳвол билан уларни хабардор қилинса, улар ҳинд халқига ёрдам қўлини чўзадилар.*

1893 йили сентябрда АҚШда «Динлар парламенти» Конгресси очилди. Вивекананда бунда иштирок этиб, *универсал динни вужудга келтириш* ғоясини илгари суради. Файласуф фикрича, «*Ҳиндуизм дини дунёда универсал динни яратиш учун асос бўла олади*», дейди. Вивекананданинг фикрича, ер юзидаги барча кишилар дин орқали бир-бирлари билан бирлашмоқлари керак, шунинг учун ҳар бир дин «ўзаро кураш»га эмас, балки «ўзаро ёрдам»га амал қилмоғи керак.

Вивекананда умрининг охиригача динга садоқатли бўлиб қолади. Унинг фикрича, динда бутун башариятнинг таъсир этувчи кучи ва олий мақсади аниқ кўринади. Вивекананда йоганинг назарий ва амалий машғулотлари билан тинимсиз шуғулланади, тез орада атрофига садоқатли шогирдлар ва издошларни тўплайди. 1897 йили у «*Рамакришна Миссияси*» номли жамиятни тузади. У тузган мазкур жамият бугунги кунга қадар ўз фаолиятини олиб бормоқда. Унинг бўлимлари Европа ва АҚШда мавжуд.

Вивекананданинг *ижтимоий қарашлари* ўзига хос хусусиятларга эга. Вивекананда жамият аъзоларини икки қисмга *бўлган*:

1. Бойлар (олий синф вакиллари)га.
2. Камбағаллар (қуйи синф вакиллари)га.

Келажак, Свами Вивекананда фикрича, қуйи синф вакилларикидир. Халқ оммаси, дейди у, Ҳиндистоннинг якка-ю ягона умидидир. У жамиятни қайта қуриш керак деган. Табиат қонунига биноан тўрт тоифа вакиллари, яъни брахманлар, кшатрийлар, вай-

шйалар, шудралар жамиятни бошқарадилар. Ҳокимлик қилувчи ҳар бир тоифанинг ўзига хос камчиликлари мавжуд.

1. Брахманлар ақл кучига таянадилар.

2. Кшатрийлар ҳарбий санъатга катта эътибор берадилар. Улар ҳокимият тепасида ўтиришганда санъат ва маданият гуркираб ривожланади.

3. Вайшйалар (савдогарлар, ҳунармандлар) ҳокимият тепасида туришганида брахманлар, кшатрийлар даврида қўлга киритилган билимларни кенг тарғиб қиладилар.

4. Шудралар (паст табақа вакиллари) ҳокимият тепасига келганида моддий бойликларни оқилона тақсимлайдилар. Ижтимоий тенглик вужудга келади. Кастачиликка барҳам берилади.

Тўрт тоифадаги ижобий томонлар ўзаро бирлашсалар, яқдил бўлсалар, одил жамият юзага келади. Ҳиндистонликларнинг инглизлар асоратига тушиб қолишларида ўзлари сабабчидир. Чунки улар аввалги туғилганларида нотўғри ишлар қилиб катта гуноҳларга ботганлар, деб *танассух* назариясини илгари сурган.

3. Ауробиндо Гҳошнинг интеграл ведантаси (1872–1950)

Ауробиндо Гҳош XIX аср охири XX бошларида Ҳиндистонда бошланган миллий озодлик ҳаракатининг кўзга кўринган йирик арбобларидан бири бўлган. Ауробиндо Гҳош Калькуттада туғилган.

Унинг отаси Кришна Дҳан Гҳош Британияда ўз таълим олади. У ўз ўғлига ҳам европача таълим беришга интилади. 1879–1893 йилларда Гҳош Британияда инглиз, француз, немис, испан, итальян, қадимги юнон ва лотин тилларини ўрганиб Ҳиндистонга қайтади. Гҳош Британияда ўқиб юрган кезларида Гераклит ва Платонларнинг ҳамда қадимги ҳинд фалсафий тизими Веданта билан яқиндан танишиб чиқади. Ўз Ватанига қайтгач, Ҳиндистоннинг ижтимоий ҳаётида фаол иштирок эта бошлайди.

У мустақилликка эришиш йўлида ҳатто «*олов ва қон билан*» ҳаракат қилиш керак деган. *Свараж* (ўзини-ўзи бошқариш) ва *Свадеши* (инглиз товарларини бойкот қилиш) шиорларини тарғиб қилади.

Ауробиндо Гҳош 1908 йили инглизлар томонидан қамокқа олинади. У қамокда фалсафий масалалар, хусусан ҳинд фалсафаси билан шуғулланади. 1920–1950 йилларгача у асосан фалсафа

ва илоҳиёт билан шуғулланади. Диний жамоа булмиш «*Ашрам*»ни тузиб унга раҳбарлик қилади. Унинг фикрича, диний жамоа (Ашрам) инсониятнинг келажакдаги жамиятидир. Бу жамоа аъзолари зоҳидлик тамойили асосида ҳаёт кечирар эдилар.

Гҳош Ҳиндистонда буюк мутафаккир ва миллий озодлик ҳаракатининг арбоби сифатида катта шуҳрат қозонади. Жавоҳарлал Неру Ауробиндо Гҳошга «*Фикрлар ҳукамоси*» деб баҳо берган. У ўзидан кейин қатор асарларни қолдирди.

1947 йили 15 августда ҳинд халқига мурожаат қилиб, ўзининг *тўртта ҳаётий орзусини* эълон қилади.

Унинг биринчи орзуси инқилобий ҳаракатлар билан боғлиқ бўлиб, бу ҳаракат озод ва бир бутун Ҳиндистонни ташкил этишга олиб келиши керак.

Иккинчи орзуси. Осиё халқларини озодликка чиқариш ва уларни қайта тиклаш орқали Осиё илгариги муносиб мавқега эга бўлиб, ҳозирги замонда тарихий ўрнини топиб олсин. У ҳинд халқини ўз миллий мустақиллиги учун кураш олиб бораётган Осиё халқлари орасида карвонбошилиқ қилишга даъват этди.

Учинчи орзуси. Миллатларнинг дунёвий иттифоқини тузиш ва бу иттифоқ бутун инсониятнинг ёруғ ва гўзал ҳаётининг асосини ташкил этсин. Бунинг учун Гҳош ҳинд халқини бутун дунёдаги давлатлар ўртасидаги тинч ва дўстона муносабатларни мустаҳкамлашга даъват этди. Ўз орзу умиди рўёбга чиқишида диний ва маънавий ғояларга таяниб, руҳий жиҳатдан қайта тикланишга умид боғлади.

Тўртинчи орзуси. Комил инсонлар жамиятини қуриш, у орқали тарих жумбоқларини ечиш, инсониятнинг асрий орзу-умидларини ҳаётга тадбиқ этиш.

Буларни амалга оширишда Гҳош ҳинд халқини одил ижтимоий тузумни *интеграл йога* йўлидан боришга даъват этиб келди. Гҳошнинг фалсафий таълимоти «*интеграл веданта*» номи билан шуҳрат қозонди. Веданта ҳинд фалсафий тизими ичида учта асосий оқим мавжуд, яъни *чекланмаган монизм (адвайта)*, *чекланган монизм (вишишта двайта)* ва *плюрализм ёки дуализм (двайта)* оқимларидир. Бироқ, бу оқимлар А. Гҳош фикрича, бир томонлама, чеклангандир, чунки материализм ва идеализм, рационализм ва мистицизм, монизм ва плюрализм бир бирига қарама-қаршиликда намоён бўлиб, ўзаро келишмаслик курашида

юзига келади. А. Гҳош нуқтаи назарича «*интеграл веданта*» бу барча қарама-қаршиликларнинг «*тўлиқ келиштирилганлиги*дир».

Ауробиндо Гҳош фалсафий масалаларни умуман объектив идеализм позициясидан ҳал этади. Унинг фалсафасининг асосида Веданта таълимоти ётади. Унинг фикрича, нарса, ҳодисалар *Яратган худо (Брахма)*дан келиб чиқади ва охир оқибатда Брахмага, яъни унинг ўзига айланади. Брахма табиатга, қуйи борлиққа гушади. Қуйи борлиқ, табиат эса Брахмага – Олий борлиққа кўтарилади. Бу хил ҳаракатнинг субъекти – *руҳ*дир.

Унинг фикрича, нарсалар дунёси объектив реаллик бўлиб, Брахмадан пайдо бўлади ва қонуний равишда Брахмага айланади. У *ноаниқ Брахма, маълум Брахма* ва руҳ, мутлақ онг ва жон сифатидаги *аниқ Брахма* мавжуд дейди.

У *субстанция* деб *ноаниқ Брахмани* тушунади. Бу Брахма ўз-ўзидан мавжуд, моддий ҳам эмас, руҳий ҳам эмас, унга вақт, фазо, ҳаракат, сифат, сон каби категориялар тааллуқли эмас. Брахма буларнинг барчасидан юқори туради. Брахма барча нарсаларнинг асосидир. Унинг реаллиги муайян атрибутларда, материя ва руҳда гавдаланади.

«*Брахма – материя*» маълум *Брахма* бўлиб, дунёнинг моддий сабаби ва барча нарсаларни келтириб чиқаради. *Брахма – руҳ*, мутлақ онг, мутлақ ақл, жондир. Брахманинг бу *икки атрибуди* бир-бирига катта таъсир кўрсатади ва бирининг ичига бири сингиб кетади. Натижада нарса ва ҳодисалар дунёси, муайян даражада онг (Брахма) билан нурланади, яъни предмет ва ҳодисада, у ёки бу даражада онг мавжуд.

Гҳош ҳинд мутафаккирлари Шанкара (VII аср), Раманужа (XII аср)ларнинг Веданта таълимотини қаттиқ танқид қилади. Масалан, у Шанкаранинг нарсалар дунёси иллюзиядир деган фикрини рад этиб, бу дунё реал мавжуд, деган ғояни асослашга интилади.

Гҳош фикрича, *инсон «Коинотнинг синтези»*, яъни инсон кичик кўринишдаги коинотдир. Ўсимликларга хос ҳаётий куч, ҳайвонотларга хос сезиш ва ҳоҳиш, олий ҳайвонга хос оддий инстинкт инсонга ҳам тааллуқлидир. Жон эса «*Ҳақиқий инсонни*» ташкил этади. Унинг фикрича, инсон танаси руҳий куч учун макон бўлиб, тана саломатлиги эса шу кучнинг билишдаги фаолияти учун шароитдир.

ГҲош фикрича, инсон пастга қараб тушаётган Брахма заррачаларини аралашмасидир. У инсоннинг социал моҳиятини инкор этади ва бу масалада анъанавий ведантизм доирасида бўлади.

У билишни инсон ўз ички дунёсини тушуниш ва унинг илоҳий мазмунини кашф этиш жараёни сифатида тушунади. «Билмоқ учун биз ўз ичимизга кириб, ички мушоҳадага берилишимиз керак»¹, деган эди у. Инсон ўзини билиши, ўрганиши орқали Брахма даражасига кўтарилиши, у билан қўшилиши ва ниҳоят «илоҳий ҳаётга» эришиши мумкин.

Брахманинг биздаги заррачаси – жон актив ҳаракат қилиб яна қайта Брахмага қайтишни таъминлаш учун интилиш керак. Жон онгга, ақлга эга. У *танассух* назариясига ишонади.

Фалсафадаги бир ёқламаликка қарши кураш орқали Ауробиндо ГҲош материализм ва идеализм устидан юқори турувчи ўзининг интеграл ведантасини «*фалсафада учинчи*» йўл деб илгари суришга ҳаракат қилди. У ўз даври учун илғор фикрларни илгари сурди. У традицион Ведантага қарши чиқиб, оламнинг реал мавжудлигини тан олади.

ГҲошнинг *жамият ва шахс* ҳақидаги фикрлари фалсафий қарашлари билан боғлиқ. ГҲошнинг фикрича, *индивид* жамиятнинг асосини ташкил этади. Жамиятдаги барча муассасалар индивид учун ташкил этилган. Оила, турли ижтимоий муассасалар, миллат, индивиднинг талабларини қондириш учун бир воситадир, холос. *Оилада* индивид ҳам, руҳ ҳам жисмоний жиҳатдан озиқланади. *Миллатда* эса индивид жамиятга, сиёсатга бўлган ўсиб боровчи эҳтиёжини қондиради.

ГҲош инсонни ижтимоий мавжудот эмас, балки якка ҳолдаги автоном мавжудот деб ҳисоблайди. Инсон борлигини моддий амалиёти ва тафаккурини ижтимоий борлиқни аниқ шакли деб ҳисобламай, балки ўз ҳаёти ривожланишининг айрим ҳолатлари деб ҳисоблайди. Бу ҳолатлар эса, унинг ички ақл-заковатини тақозо этади. Унинг «*Ижтимоий тараққиёт психологияси*» мақоласида бу фикрлар батафсил ёритиб берилган. У жамият ва шахс масаласини талқин қилади. Унинг фикрича, ҳақиқат дин ва санъат орқали етиб келган. Миллат табиатнинг объектив қонуни асосида пайдо бўлади. Уни йўқ қилиб бўлмайди. Табиат қонунига биноан

¹ Sri Aurobindo, *The life divine*, Pandishery, 1955, –P 40.

барча кишилар *тенг ҳуқуқли*, чунки ҳар бир шахснинг қалбида бирдан-бир илоҳий олов Брахма заррачаси ёниб туради, дейди Гҳош.

Ауробиндо Гҳош фикрича, XX аср «*субъективизм асри*» бўлиб, бу даврда миллат асосий роль ўйнайди. Чунки бу даврда миллатда индивидларнинг «*уйғунлашган психик бирлиги*» ўз аксини топади. Миллат халқни ўз манфаати йўлида жисмоний ва сиёсий жиҳатдан жипслаштиради. Инсонлар ўртасидаги тенгсизлик, жамиятдаги иқтисодий, сиёсий ва бошқа бирлашмалар, техниканинг такомиллашмаганидан далолат беради. Шу туфайли ирқий камситишлик, зулм ўтказишлик, ҳуқуқсизлик, қашшоқлик вужудга келган, деб куйинади файласуф.

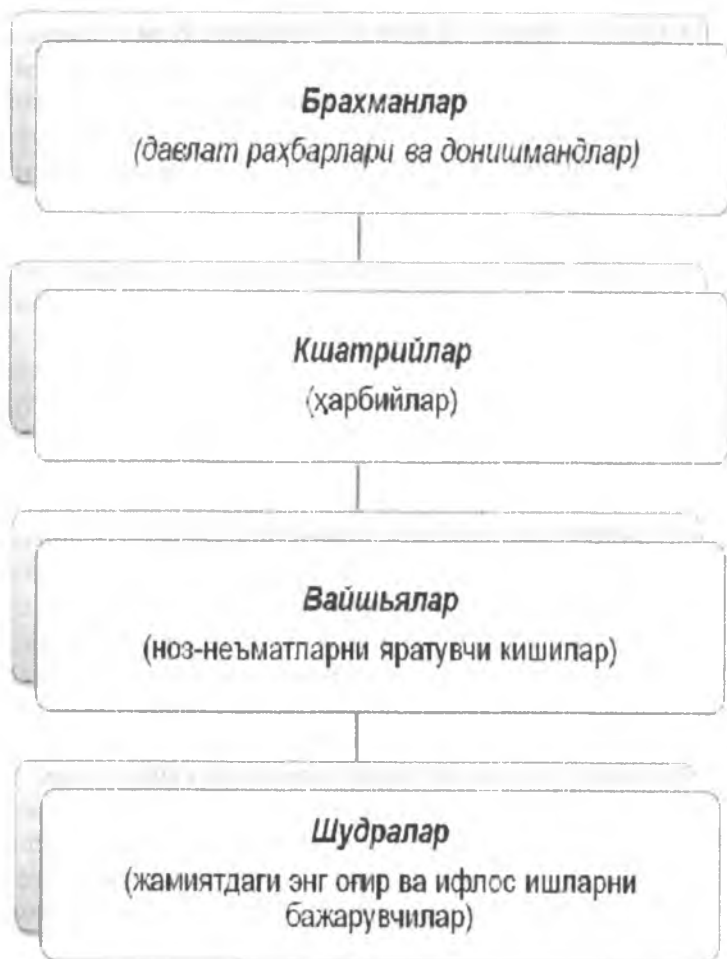
Гҳош инсон ҳаётидаги асосий зиддиятни *шахс билан жамият ўртасидаги зиддият* деб билади. Бундан қутилмоқ учун ҳар бир киши онгли, билимли бўлмоғи зарур. Инсонларнинг онги қанча юқори бўлса, яъни баркамол бўлса, жамият ҳам шунча равақ топади. Гҳошнинг фикрича, *идеал жамият* тузиш учун миллатларнинг «*Дунёвий иттифоқи*»ни тузиш лозим. «*Дунёвий иттифоқ*»ни *адолат ва эркинлик тамойили асосида тузиш керак*»¹, - дейди Гҳош. Гҳош капиталистик тузумни, унинг маданиятини танқид қилади. У илгари сурган *идеал жамиятда* ҳар бир фуқаро қобилиятига яраша иш билан таъминланиши лозим. Жамиятнинг барча аъзолари дам олиш ҳуқуқига эга. Жамият аъзоларининг эҳтиёжлари қондирилиши зарур. Бунинг учун ҳар бир шахс онгли, билимли бўлиши даркор. Фуқароларнинг онги қанча юқори бўлса, жамиятдаги ижтимоий муассасалар, ижтимоий муносабатлар шунчалик баркамол бўлади.

Идеал жамиятда сиёсий жиҳатдан ҳар бир шахснинг ҳуқуқлари ҳимоя қилинади, ҳар қандай зўравонликка чек қўйиш лозим. Идеал жамият синфларнинг ўзаро келишуви асосида тузилиши лозим.

Гҳош фикрича, дин билан фалсафа бир-бирини тўлдириши керак. Унинг бу фикрлари ҳозирги замон ҳинд файласуфларининг диққат марказидан ўрин олган. Мустақил Ҳиндистоннинг бугунги кундаги фалсафий ижтимоий ва сиёсий равақида Гҳош илгари сурган ғоялар муҳим аҳамиятга эга.

¹ Sri Aurobindo. The deal of Ruman unity Pondishveru. 1950, –P.234-238.

Ҳинд жамиятидаги касталар



Рамакришна талқинида майя тушунчаси

Майя – Худо ва инсон орасидаги сароб



Ауробиндо Гхоппинг тўрт ҳаётий орзуси

Озод ва бир бутун Ҳиндистонни ташкил этиш

Осиё халқларини озодликка чиқариш

Миллатларнинг дунёвий иттифоқини тузиш ва бу иттифоқ бутун инсониятнинг ёруғ ва гўзал Ҳаётининг асосини ташкил этсин.

Комил инсонлар жамиятини Қуриш, у орқали тарих жумбоқларини ечиш, инсониятнинг асрий орзу-умидларини Ҳаётга тадбиқ этиш

Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. *Майя атамасини изоҳланг?*
2. *Рамакришна диний-фалсафий қарашлари қайси таълимотга асосланади?*
3. *«Прана» ва «акаша» тушунчаларига изоҳ беринг?*
4. *Вивекананда субстанция сифатида нимани тан олади?*
5. *Вивекананданинг ижтимоий қарашлари нимага асосланади?*
6. *Гҳош субстанция деганда нимани тушунади?*
7. *Гҳош ўзининг интеграл ведантаси аҳамиятини нима билан изоҳлайди?*

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Такдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Рамакришна фалсафаси” бўйича слайд тайёрланг ва такдимот қилинг.

3. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
4. “Ауробиндо Г’хош фалсафий таълимоти” мавзусида мустақил иш тайёрланг.
5. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириш (4-илова).

4-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш.

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши остида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йуқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. Т.3. – Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
5. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2. –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
6. Абул Калом Озод. Индия добивается свободы. – М., 1961.
7. Анিকেев Н.П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. – М., 1959.
8. Анিকেев Н.П. Древнеиндийские традиции. –М., 1966.
9. Беруний урта асрнинг буюк олими. –Т., 1950.
10. Беруний А.Р. Ҳиндистон. 2-том. –Т., 1965.
11. Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Танланган асарлар. I. –Тошкент, 1968.
12. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. – М., 1980.
13. Бродов В.В. Философия Индии нового времени. – М., 1978.
14. Вафа А.Х., Питман А.Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру. – М., 1987.
15. Ганди М.К. Моя жизнь. –М., 1969.

16. Древнеиндийская философия. – М., 1963.
17. Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. – М.: Восточная литература, 2000.
18. Из истории прогрессивной общественно-философской мысли Индии. – Т.: Фан, 1976.
19. Икбал М. Избранное. – М., 1981.
20. Ирисов А. Беруний ва Ҳиндистон. – Т., 1963.
21. Йўлдошев С. Марказий Осиё маданият меросини урганишининг баъзи масалалари (Покистон материаллари буйича) // Шарқшунослик, 2002, № 2.
22. Йўлдошев С. Муҳаммад Иқбол ижодида хазрати инсон ва Ватан мадҳи // Шарқшунослик, 2002, № 1.
23. Йўлдошев С.А. Марказий Осиё Муҳаммад Иқбол ижодида // «Индо-ираника» тўплам. – Т., 2002.
24. Комаров Э. Рам Мохан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль в Индии. – М., 1962.
25. Коствиченко В.В. Классическая Веданта и неоведантизм. – М., 1986.
26. Кутина М.М., Салимова Ф.С., Йўлдошев С.А., Обиоов Б.Т. Ҳиндистон: динлар, анъаналар, урф-одатлар, байрамлар. – Т., 1985.
27. Литман А.Д. Современная индийская философия. – М., 1985.
28. Литман А.Д. Философия в независимой Индии. – М., 1988.
29. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атонизм школы вайшешика. – М., 1986.
30. Мировоззрение Джавахарлала Неру. – М., 1973.
31. Муҳаммад Иқбол шеърлари. – Т., 1973.
32. Муҳаммад Иқбол – Шарқнинг буюк файласуф шоири. – Т.: Фан, 1977.
33. Муминов И. Мирзо Бедил. – Т.: Фан, 1964.
34. Неру Дж. Автобиография – М., 1955.
35. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю (в 3-х томах). – М., 1977.
36. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х томах. – М., 1987.
37. Общественно-политическая и философская мысль Индии. – М., 1962.

38. Питман А.Д. *Философская мысль независимой Индии*. – М., 1966.
39. Пригарина Н.И. *Поэзия Мухаммада Икбала*. – М., 1976.
40. Радхакришнан С. *Индийская философия (в 2-х томах)*. – М., 1956-1957.
41. Рой М. *История индийской философии*. – М., 1958.
42. Рыбалов Р.Б. *Буржуазная реформация в Индии*. – М., 1981.
43. Степаняну М.Т. *Философия и социология в Пакистане*. – М., 1967.
44. Тагор Р. *Танланган асарлари. 8 томлик*. – Т., 1957–1958.
45. Тагор Р. *Творчество и жизнь*. – М., 1917.
46. Тагор Р. *Воспоминания. Собрание сочинений. Т.12*, – М., 1965.
47. Хашимов И. *Рабиндранант Тагор*. – Т., 1961.
48. Хумаюн Катир. *Индийская философия*. – М., 1966.
49. Чаттопадхьяя Д. *Локаята Даршана*. – М., 1961.
50. Чаттопадхьяя Д. *История индийской философии*. – М., 1966.
51. Dar B.R. *Religions thouth of Sayyid Ahmad Kha.– Lahore, 1957.*
52. Candhi M.K. *Truth is God*. – Ahmedabad, 1952.
53. Candhi M.K. *All men are Brothers*. – Ahmedabad, 1952.
54. Candhi M.K. *Satyagracha*. – Ahmedabad, 1958.
55. Chaudhari P.J. *The business of Philosophy*. – Delhi-Patna, 1978.
56. Chaudhari P.J. *Science, Art and Religion. The Vishvabharati Quarterly, 1958.*
57. Gandhi M.K. *My religion*. – Ahmedabad, 1955.
58. Iqbal M. *The development of metaphysics in Persia*. – London, 1908.
59. Iqbal M. *The Secrets of the Self*. – London, 1977.
60. Iqbal M. *Reconstaction of religious thouth in Islam*. – Lahore, 1973.
61. Payah Rammohan Roy. *The English works. Vol.I*.
62. Pyarelal. *Mahatma Gandhi*. – Ahmedabad, 1956.
63. Rahman A. *Trimurti. Science, Technology and Society, 1972.*
64. Rahman A. *National Basis for scientific Reasearch || Science Policy Studies*. – Bombay-Delhi, 1974.
65. Zal B.K. *Contempotary Indian Philosophy. Delhi-Patna, 1978.*
66. Yuldashev S.A. *About some gnosiological questions in Philo-sophy of Abu Ali ibn Sino and Muhammad Iqbal. //Allama Iqbal Sangsad*. – Bangladesh, Dhaka, 2003.

ҲИНДИСТОНДА МИЛЛИЙ ОЗОДЛИК ҲАРАКАТИ ВА МУСТАҚИЛЛИК ФАЛСАФАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда Ҳиндистонда миллий озодлик ҳаракати ва мустақиллик фалсафасининг ривожланиши ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Талабаларда Маҳатма Гандий, Рабиндранат Тагор ва Жавоҳарлал Нерунинг фалсафий қарашлари ва таълимотлари ҳақида тўғри назарий хулоса чиқариш ва фикр юритиш кўникмаларини шакллантириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Ҳинд миллатчилиги, Гандийчилик таълимоти, «амалдаги идеалист, «сокин ички товуи», «худо элчиси», «куч ишлатмаслик», «ахимса», «севги» ва «раҳмдиллик», «тапаси́а», «брахмачария», «сатйаграха», «анариграха», «гоявий бўшлиқ», «сарводайя» «ялти фаровонлик жамияти», бирламчи воқелик гоёси, олий илоҳ, «садхана», пантеизм, Брахма, олий шахс, стихияли диалектика, агностицизм, скептицизм, абадий ҳақиқат, «синтез фалсафаси ёки учинчи мафкура», «фожиавий беъманилик».

Асосий саволлар

1. Маҳатма Гандийнинг фалсафаси.
2. Рабиндранат Тагорнинг инсонпарварлик фалсафаси.
3. Жавоҳарлал Нерунинг фалсафий қарашлари.

Назарий-гоявий жиҳатдан қараганда, ҳинд миллий озодлик ҳаракатига хос таълимотнинг кўзга ташланадиган томонларидан бири, унинг диний-ақидавий мазмунидир. Бунинг сабаби шундаки, динийлик-мустамлакага қарши кўзғалган ҳинд халқининг ижтимоий руҳиятидаги етакчи элементлардан биридир. Шунинг учун, ушбу ҳаракат раҳбарлари диний омилга *Ҳинд миллатчилигининг* назарий асоси ва унинг тамойилларини ижтимоий онга етказиш воситаси сифатида фойдаланиб келганлар. Ж. Неру бу ҳақда шундай деган: *«Янги миллатчилик бутун Шарқдагидек, Ҳиндистонда ҳам диний тусда намён бўлишига маҳкум эди»*¹.

¹ Неру Ж. Автобиография. –М., 1955. 33-б.

Ҳинд миллий озодлик ҳаракати жараёнида диний-фалсафий таълимотларни долзарб сиёсий муаммоларга мослаштириш мақсадида уларни замонавийлаштириш ва ушбу ҳаракат талабларига мувофиқлаштириш, айниқса, ўта долзарб вазифа бўлиб юзага келган эди. Жумладан, анъанавий диний-мистик ғоялар, уларнинг мавҳум шакллари ватанпарварлик ва ҳатто мустамлакага қарши руҳда суғоришга қаратилган фаолиятлар хусусан фаоллашади.

Барча қадимги ҳинд фалсафий мактабларидан Веданта мактаби ўзининг тургун ва кенг қамровли хусусиятлари туфайли ҳозиргача бутун ғоявий-мафкуравий жараёнга ниҳоятда кучли таъсир ўтказиб келмоқда. Шу билан бирга, С. Радхакришнан каби ҳинд файласуфлари хорижий ғоявий оқимлар билан миллий маънавий меросни уйғунлаштириш йўлида «синтез» шаклидан унумли фойдаланишга ҳаракат қилган ҳинд файласуфларининг даъватлари Ж. Неруга ўхшаган атоқли давлат арбоблари томонидан ҳам қўллаб-қувватланиб келинди.

Ўз миллий анъаналари билан ёнма-ён турган ҳозирги ҳинд фалсафасининг ривожланишига Ғарб ижтимоий-фалсафий тафаккурининг таъсири ниҳоятда салмоқлидир. Бу эса инсоният ҳаётининг моддий, сиёсий ва маънавий жабҳаларини байналмилаллаштиришда бевосита самарали ҳисобланади. Аммо бунинг жадаллашувига, шубҳасиз, энг кўп салмоқли таъсирини ўтказган омил – бу Ҳиндистоннинг мустамлакага айлантирилиши бўлган эди, чунки бу жараёнда у нафақат умуман Ғарб маданияти билан, балки хусусан европача ижтимоий-фалсафий қарашлар билан алоқадор бўлишга мажбур бўлган эди.

Шуниси ҳам муҳимки, ғоявий ва кўпинча ташкилий жиҳатдан ёндашганда баъзи «дунёвий-фалсафий» тизимлар, диний-фалсафий таълимотларга яқин турадилар. Чунки уларга хос тушунчалар ҳиндуизм руҳи билан суғорилган миллий маънавий анъаналардан илҳом олади. Жумладан, уларнинг асосчиларидан бўлган Ауробиндо Гҳош тузган Ашрамларнинг бошлиғи ҳам бўлган. Иккинчи томондан қараганда диний арбоб бўлмаган баъзи файласуфлар (масалан, М. Иқбол) ўз диний-идеалистик тизимларини ислохлаштириш тамойилларига таянган ҳолда тузганлар. Шунинг учун «дунёвий тизимлар ва диний-фалсафий таълимотлар» орасидаги чегара шартли ва кўчма характерга эгадир.

1. Маҳатма Гандийнинг фалсафаси (1869-1948)

Ҳинд миллий озодлик ҳаракатининг мафкурасида етакчи оқим сифатида *гандийчилик* таълимоти ташкил топа бошлади. Ушбу мафкуравий тизим тубдан мураккаб, зиддиятли ва ижтимоий жиҳатдан комплекс характерга эга бўлган ҳолда узоқ ва кўп қиррали эволюцияга юз тутди.

М. Гандий фалсафий қарашлари *гандийчилик мафкураси* билан бирга Ҳиндистоннинг XIX аср охири ва XX аср биринчи чорагидаги тарихий шароитлар самараси бўлди. Ҳа давр Ҳиндистоннинг маънавий ва ижтимоий-сиёсий ҳаётида энг умумий ва ўзига хос томони *диний омил* бўлиб, бу омил нафақат халқнинг кенг оммаси онгида асосий ҳодиса бўлибгина қолмай, балки омманинг миллий ва ижтимоий жипслашувига хизмат қилди ва мустамлакага қарши курашда таъсирчан восита эди.

Аммо Гандий таълимотида объектив равишда асосий мақсад миллий озодликка эришиш бўлиб, диний омил иккиламчи бўлиб қолди. Гандий нақадар диний эътиқоди кучли шахс бўлмасин ҳамда ҳиндуизмга қанчалик фидокор ва садоқатли бўлмасин, санатана-ҳинду, яъни соф ҳиндуизм муҳлиси бўлишга интилишига қарамасдан, унинг дунёқараши ва фаолияти шуни кўрсатадики, *диний эътиқод* гарчи унинг тафаккурининг асосини ташкил этса-да, *аниқ сиёсий мақсад ва вазифалар сари йўналтирилган эди*. Гандий айнан диний ақидалардан илҳомланиб, ўз сиёсий дастурини ифодаловчи шакллар ва воситаларни ўша манбалардан ўзлаштириб олар экан, унинг ушбу дастури Ҳиндистоннинг кенг оммаси онгига тез етиб борди ва ҳинд халқи кўнглига йўл топа олди. Диний ақидалар ва уларнинг тамойилларидан Гандий мустақилликка эришиш дастурини амалга ошириш йўлида фойдаланди ва бунга кенг халқ оммасини сафарбар қилди. У шундай деган эди: «*Амалий ишларни назарга олмасдан, уларни ҳал қилиш учун қўл келмайдиган ақида, бу ақида эмас*»¹. Ушбу тушунчага таянган ҳолда у ўзини «*амалдаги идеалист*» деб эълон қилиб, турли фалсафий муаммоларга нисбатан ўзининг ёндашувида ақидани бошланғич нуқта, олий мезон ва назарий тузилмалар учун доимий асос деб ҳисоблади.

Гандийнинг *фалсафий гояларидаги* дастлабки тамойили *Худони* объектив равишда инсон иродаси ва онгидан ташқарида мавжуд

¹ Gandhi M.K. My religion. Ahmedabad, 1955, –P.4

бирламчи воқелик деб тан олишдир. Гандийнинг тасавурида Худо бу шаклсиз мутлақ, дунёнинг асоси, бутун дунёнинг сабаби ва сарчашмасидир. «Худо бу одам эмас, у ўзига хос куч-қудрат. У ҳаётнинг моҳияти. У пок ва беғубор онгдир. У мангудир» - деб айтади Гандий¹. Яна ўз фикрини давом эттириб: «Менинг учун Худо бу ҳақиқат ва севги; ахлоқ ва одоб; Худо бу довораклик. Худо нур ва ҳаёт манбаи ва айни пайтда у буларнинг барчасидан ҳам ташқаридадир...»,² деган фикрларни ҳам баён этади.

Ушбу тарздаги Худонинг моҳиятини бирламчи реаллик деб баҳолашининг боиси шуки, унинг баёнлари ҳолис эътиқодга асосланади. Гандий, тўғридан-тўғри «Мен Худо деб айтганим сабабли, мен унга ишонаман... Идрок уни англаб олишга ожиздир... Менинг мантиқимда турли-туман тахминлар пайдо бўлиб, рад этилиши ҳам мумкин. Мубоҳасада балки мени атеист енгиб чиқиши ҳам мумкин. Аммо менинг эътиқодим онгимдан анча кучлироқки, мен бутун дунёга ўз даъвоим билан мурожаат қилиш ва «Худо бор ва у мангу» деб айтишим мумкин»³.

У буни «инсоннинг охириги мақсади Худони англаш ва бутун фаолиятида – у сиёсий, ижтимоий ёки диний бўлмасин, Худони назарда тутиш охириги мақсад бўлиши керак»,⁴ - дейди.

Илоҳий субстанционал ғоя Гандий дунёқарашининг дастлабки нуқтаси бўлса, Худога тенглаштирилган ҳақиқат тушунчаси, унинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий тушунчаларининг марказий нуқтаси бўлиб гавдаланади. Ҳақиқат муаммоси айни пайтда мутафаккирнинг деярли барча асарларини ўз ичига қамраб олади. У ҳақиқат тушунчасини асосан диний-этик категория сифатида тушунади.

Илоҳий жинс ёхуд мутлақ ҳақиқатни очиб, унга эга бўлишнинг бирдан бир яккаю-ягона воситаси, бу Гандий таъбирича, «сокин ички товушдир». «Худо элчиси» мақоласида Гандий очиқдан-очиқ эълон қиладики, илоҳий жинс кунда инсонга очилиб туради, ваҳоланки буни ҳамма тушуна олмаса керак, чунки бунинг яккаю ягона сабаби биз «сокин ички товушни тинглаш ўрнига қулоқларимизни ёпиб оламиз». Гандий айни пайтда «ҳа-

¹ Pyarelal. Mahatma Gandhi. The Last Phase, vol. 1, Ahmedabad, 1956. –P. 599.

² Gandhi M.K. All men are Brothers. Paris (UNESCO), 1958, –P. 58.

³ Gandhi M.K. Truth is God. Ahmedabad, 1957, –P.11.

⁴ Gandhi M.K. All men are Brothers, Ahmedabad, 1957, –P.11.

қиқатни ўз ичидан излаб топши, унга амал қилиш»да ушбу муъ-
жизакор» «сокин ички товуш»га ниҳоятда муҳим роль ажратади.

Ўша «товуш»ни тинглаш жараёнига олиб борувчи воситага эса, Гандий тахминича, «куч ишлатмаслик» умумий йўл вази-
фасини ўтайди. Аммо бошқа мулоҳазаларида, Гандий ҳақиқат ва
куч ишлатмаслик тушунчаларини бир-бирига тенглаштиради.
Масалан, у «*ҳақиқат ва куч ишлатмаслик худонинг бошқа ном-
лариدير...*»¹, «*барча юмушларнинг негизи ҳақиқатда бўлса, бу ўз
навбатида менга куч ишлатмасликдек туюлади*»² - дейди.

Гандийнинг ахлоқ концепциясида марказий ва етакчи ғоя бу
жайнизм диний ақидаси ва фалсафасининг аҳимса, яъни тирик
жонга озор етказишдан ўзини тийиш асосий тамойили Гандий
томонидан ўзига хос тарзда талқин қилиниб, бетакрор тушунчага
айланган ҳолда юзага келади. «Ахимса» Гандий қўллашида
сиёсий ғояларни ғоявий-маънавий исботлаш ва асослаш учун
ифода этилиб, жиддий сиёсий куч, деб эълон қилинади.

Гандийнинг фалсафий-этик концепциясининг энг муҳим ка-
тегорияси сифатида эса *севги* олиниб, бу категория «ахимса»нинг
ниҳоятда аҳамиятли хусусияти ва унинг амалда ҳал қиладиган
илҳомлантирувчи усулига айланади. «*Севги*» ва «*раҳмдиллик*»,
Гандий фикрича, барча инсоний муносабатларнинг пойдевори
бўлиши керак, «*нафрат*» ҳаётдан буткул олиб ташланиши лозим.
«*Севиш*» тамойилига таянган ҳолда Ҳиндистонда ҳиндулар ва
мусулмонлар орасидаги алоқалар барқарор бўлиши керак – деб
таъкидлайди Гандий.

Ахимсанинг иккинчи ажралмас элементи бу «*азоб чекиш*»
қонуниятидир. Шу ҳақда Гандий айтган сўзларига биноан,
«ахимса»га фаол амал қилиш жараёнида истар-истамас азоблар
пайдо бўлиши муқаррарки, «ахимса» мухлиси буларга онгли
равишда тайёр бўлиши керак. Борди-ю одам ўз душманига зарар
етказмайдиган ва унга куч ишлатмасдан, «севиш» ва «мураса»дан
келиб чиқадиган бўлса, шунда у душман томонидан кутиладиган
азобларга барҳам бериб, «севиш» куч-қудрати билан бутунлай
енгилмагунча ўз ўрнида маҳкам туриши керак.

¹ Tendulkar D.G. Mahatma, vol. 4, –P.190.

² Ўша асар. vol. 8, –P.157.

1920 йил 16 июнда эълон қилган «Азоб чекиш қонуниятини» мақоласининг бошида «*Ҳеч бир мамлакат азоб чекишининг покловчи утидан*» ўтмасдан ўз йўлини топа олмагандир – деб баён қилади. Қанчалик азоб чекиш пок бўладиган бўлса, эришув ҳам шунчалик кучли бўлади. «Бундай азоб чекишсиз, эркинликка эришиш мумкин бўлмайди»¹.

Маълумки, азоб чекиш қонуниятини, яъни «*tapasya*»ни бу қадар кенг тушуниб қўллаган Гандий ўз ижтимоий-сиёсий таълимотларини асослаш ва тадбиқ этиш мақсадида Ҳиндистоннинг маънавий ҳаётида асрлар оша чуқур идиз отиб ривожланган диний-фалсафий анъаналарга таянади ва шу боис унинг илгари сурган ғоялари халқ оммасида ҳам кенг ёйилиб борди. Бу ҳақда Ж. Неру шундай дейди: «Тапасья, бу ўз нафсини тийиш хусусидаги фикр барча ҳиндлар тафаккурига хосдир. Улар хоҳ саводти мутафаккир бўладими ёки саводсиз оддий фуқаро бўладими. Бу фикр худди минг йил илгаридек, ханузгача ҳам тирик, шунинг учун, Ҳиндистонни ларзага солувчи Гандий бошчилигидаги оммавий ҳаракатлар замирида ётувчи руҳиятни тушуниш учун унга тўғри баҳо бериб, қадрига етиш керак»².

Тараққиётнинг энг умумий мақсадларидан бири, Гандий таъбирча, маънавий-маърифий «камолот»дир. Ушбу хусусиятга илоҳий тус бериб, у айни пайтда унга инсоннинг интилиши ҳам мумкин эканлигини ва хатто амалда бу эришувнинг ҳам эҳтимоллигини инкор этмайди.

Бу йўлда у биринчи ўринда меъёр ва тамойил сифатида *брахмачарья* деб аталувчи жайнизмнинг диний ва фалсафий тамойиллини ўзлаштириб олган ҳолда илгари суради. Унинг моҳияти ожиз,заиф хатти-ҳаракатларга йўл қўйишдан ўзини тийиш ҳамда инсонда ўз фикру ҳаёллари, сўзлари ва ҳаракатларини қатъиян идора этишидан иборат бўлади.

Яна бир бошқа воситалардан унинг фалсафий-этик концепциясига кўра, *жасорат*, *довюраклик* муҳим ҳисобланади. Мутафаккир ўғит насихатига кўра, аҳимсага эришиш ва ҳақиқатга етишиш учун инсондаги довюракликни тарбиялаш керак. «*Ахимса*»-

¹ Gandhi M.K. Satyagraha (Куч ишлатмасдан қаршилик кўрсатиш) Ahmedabad, 1958, –P 115.

² Неру Дж. Открытие Индии. –М., 1955. 95-6.

да «қўрқув» сўзига мутлақо ўрин йўқ - деб қайд қилади Гандий¹. Довюраклик ва жасорат инсонда бўлмаса, барча бопқа эзгуликлардан фойда йўқ, деган мулоҳазани Гандий алоҳида тилга олади. Аммо жасорат категорияси ўз душманларига ва ёвузликка қарши чиқиш эмас, балки ўзини қурбон қилиб, азоб-уқубатларни кўнгилли равишда ўз буйнига олишдир. Гандий шуни такрорлайдики, чинакам, жасур одам жисмоний куч ишлатишга муҳтож эмас, чунки у ўзини «*Ҳақиқат кучи ёки идрок кучи*» билан ҳимоя қила туриб, ҳар қандай хавф-хатарга тик қараб туриши мумкин.

Маънавий тараққиётда «*ҳақиқатсўйлик*» ва «*адолат*» категориялари ҳам тан олинади. Биринчисига мувофиқ ижтимоий турмушдаги ахлоқий интизом ва меъёрларга амал қилиш талаб қилинади.

Шу билан бирга маънавий тамойилларни амалга ошириш ва синаб олиш жабҳаларида одамлар аро мулкчилик муносабатларининг аҳамияти жуда ҳам ошади, деб тушунтиради Гандий. Шунинг учун бу ерда у жайнлар ишлаб чиққан «*анариграха*», яъни (бахил бўлмаслик) тамойилини мезон қилиб олади. Бойбадавлат бўлишдан албатта айш-ишрат ва бекорчилик келиб чиқади, деб тан олиб, у таъкидлайдики, миллионлаб халқ ҳаёт кечиришга энг оддий имкониятдан маҳрум бўлган ҳолда *ахлоқий бойликни* ҳаддан ташқари орттириш брахмачария тамойилига мосдир ва бу бахил бўлмасликдир².

Гандий томонидан олдинга сурилган тамойиллар «*рўза тутиш этикаси*», - деб номланган тушунчада ўз инъикосини топади. Рўза тутиш ва шунга ўхшаш маънавий тадбирларни у ҳам этик, ҳам сиёсий жиҳатдан жоиз, деб ҳисобларди, чунки бу нафақат инсоннинг аниқ вазиятдаги муомала меъёри, балки сиёсий курашнинг қудратли воситасидир. «*Сатйаграха*» ҳаракатида рўза тутишнинг роли ўта аҳамиятли, деб билиб, ўзининг кундалик фаолиятида Гандий аниқ сиёсий мақсадларга эришувнинг ҳал қилувчи усули, деб тушунган.

Гандийнинг бутун фалсафий-этик таълимоти тизимидаги энг асосий тамойил бу «*куч ишлатмаслик*» тамойили бўлиб, унинг ахимсани талқин қилишидан келиб чиқиб, нафақат дунёқараш, балки ижтимоий-сиёсий фаолияти учун етакчи тамойил вази-

¹ Tendulkar D.G. – Mahatma, vol. 5. –P.38.

² Pyarelal, Mahatma Gandhi. The Last Phase, vol. 1. Ahmedabad, 1956, –P.599.

фасини ўтаб келади. Ушбу таълимот фалсафий ва ижтимоий-сиёсий тамойилларнинг мажмуасида кенг қамровли ва универсал характерга эга бўлиб, уни талқин қилиш ҳанузгача ноаниқ бўлиб келмоқда. Жумладан, Гандий буни гоҳо «ахимса», гоҳо «*севиш категорияси*» билан тенглаштиради, хақиқат йўлини эса куч ишлатмаслик йўли, деб таърифлайди.

Умуман олганда, ушбу тамойил гандийчилик кўламида шахс ва жамиятнинг фаолиятида мустақил, барчага тегишли ва универсал тамойил бўлиб гавдаланади. Гандийнинг таъкидлашича, бу тамойил одамзодга мажбуран аллақердан туширилмаган ва аксинча, унинг табиатига хос имманент (ички) ҳодисадир. Яъни бу тушунча одамзод қонунияти бўлса, зўравонлик эса ҳайвон зотининг қонунияти. Боз устига, куч ишлатмаслик ўшандай қонуният бўлгани туфайли айрим ҳаракатларда қўлланмасдан *бутун бोरлиқни қамраб олади*¹. Шунда файласуф бу ҳодисанинг фаол характерига алоҳида урғу бериб, уни сусткашлик ва бекорчиликка қарши қўяди. У эълон қилади: «*Куч ишлатмаслик, бу одамзод хизматидаги буюк кучдирки, одамзод даҳолари томонидан ихтиро этилган энг қудратли емирувчи қурол-яроғдан ҳам кучлироқдир*»².

Фалсафий-этик тамойил сифатида бу тушунча, Гандий карашида, даставвал *сиёсий фаолият* соҳасига тадбиқ этилади ҳамда сатйаграханинг белгиловчи хусусияти, деб кўрсатилади. Айни пайтда бу концепция мазкур восита (сатйаграха)нинг ғоявий-назарий асоси қилиб олиниб, Гандий томонидан Ҳиндистон мустақиллиги учун кураш жараёнидаги барча бошқа усулларга муқобил сифатида илгари сурилган.

Шуни алоҳида таъкидлаш керакки, ҳиндлар Гандийнинг шахсияти ва обрўсидан таъсирланган ҳолда ушбу тамойилни кўркўрона ва ихлосан қабул қилишди. Натижада бу шиор дуч келган сиёсий масалани ечими тарикасида қўлланиб, бир мавҳум тамойилга айланди. Ж. Неру сўзлари билан айтганда – «*Шундай қилиб, куч ишлатмаслик гоёси қотиб кетган догмага айланиб қолмоқда ва бунга бирон шак-шубҳа билан қараб бўлмайди*»³.

¹ Gandhi M.K. All men are Brothers, Paris (UNESCO), 1958. –P.58.

² Ўша асар. –P.85.

³ Неру Дж. Автобиография. 531-б.

Бундан чиқди, ушбу усул *ақидалаштириш* ва *догмалаштириш* натижасида назарий жиҳатдан берк кўчага кириб қолгандек туюлади. Шуниси қизиқки, буни ўз ҳаётининг охирида Гандий ҳам англаб етган эди. Жумладан, тарихий таракқиёт йўналишига қараб, у ўша тамойилни қўллашдаги доирани бироз чеклашга мажбур бўлди. Айниқса, иккинчи жаҳон уруши пайтида тиш-тирноғигача қуролланган фашистларнинг инсониятга қарши қаратилган очикдан-очик жабр-ситамларига нисбатан куч ишлатмаслик гоёсининг қўйилиши бемаънилик эканлигини кўргач, Гандий борган сари *ушбу усул ҳар доим ҳам иш бера олмаслигига ўзи амин бўлди*. Унинг Ҳиндистон озодлигига интилиши ушбу тамойилдан устун келиб, ватанига япон босқинчлари бостириб киришининг бевосита хавфи остида қолган кезде Гандий ҳатто уларни қурол билан қарши олишга ҳам рози бўлган эди.

1947 йилда эса Ҳиндистон икки давлатга бўлинганда ва диний-жамоавий қонли тўқнашувлар бошланиб кетган чоғда, Гандий шаънига куч ишлатмаслик тамойилига кўр-кўрона догматик ёндашуви хусусида таъналар ёғила бошлаган эдики, тамойилнинг ўзи бутунлай асоссиз, деб эълон қилина бошланди. Бунга жавобан у ёзган эди: «Буларга жавоб берар эканман, куч ишлатмаслик тамойилининг эмас, балки ўзимнинг шарманда бўлишимни тан олишим лозим. Илгари ҳам айтганимдек, ўттиз йилдан буён қўлланиб келинган куч ишлатмаслик жараёни заифлар томонидан ишга солинган... Ваҳоланки, Ҳиндистон ҳанузгача кучлилар томонидан шу тамойилни ишлатишдан тажрибага эга бўла олмаган»¹.

Умуман Гандийнинг маънавий қарашларига келганда, булар бир томондан, ўткир ижтимоий сезгирлик ва реаллик, ва иккинчи томондан, гоёвий консерватизм ҳамда жаҳолат элементлари билан суғорилган эди. Бундай қарашлар унинг баъзи бир сафдошларига тўғри келмагач, улар мустақилликка Ҳиндистон эришганидан сўнг, гандийчиликдан воз кеча бошладилар. Боз устига, улар мамлакатда «*гоёвий бўшлиқ*» пайдо бўлмоқда, деган гапларни тарқатиб, Ҳинд Миллий Конгресси партиясининг гоёвий хазинасини янгилашга даъват қила бошладилар.

Аммо шунга қарамасдан, Гандий тарғиб этган таълимот, чунончи, унинг диний-фалсафий қарашлари ўз аҳамиятини ҳо-

¹ Tendulkar D.G. Mahatma, vol. 8 –P.22-23.

зирги Ҳиндистонда йўқотганича йўқ. Ҳатто Жавоҳарлал Неру унинг ўзига Гандий таълимоти қанчалик таъсир ўтказгани ҳақида фикр билдирган. Бундай таъсир бир қатор ҳозирги замон ҳинд файласуфларининг қарашларида ҳам ўз аксини топиб келмоқда. Масалан, *С. Радхаркришнан* ўзининг «Мангулик дини» тизимида Гандий ишлаб чиққан «севиши» ва «куч ишлатмаслик» категорияларига салмоқли ўрин ажратган эди.

Шундай қилиб, ушбу тарздаги диний-фалсафий ва этик ғоялар туфайли Гандий фаолиятининг излари «сарводайя» номли ижтимоий ҳаракатнинг шаклланишида ўз аксини топади. Унинг замирида «ялли фаровонлик жамияти», деб номланган Гандий тузган концепция ётадики, назарий жиҳатдан унинг асосини ишлаб чиқаришнинг аксилмарказлаштириш (децентрализация) ҳамда қўл меҳнати, хунармандчилик ва жамоавий-матлубот ишлаб чиқариши ва тақсимотларни жорий этиш натижасида қарор топадиган, «ҳақиқат, севиши ва куч ишлатмаслик» каби маънавий-маърифий кадриятларга асосланадиган «турмуш тарзи»нинг шаклланиши ҳақидаги ғоялар ташкил этади.

2. Рабиндранат Тагорнинг инсонпарварлик фалсафаси (1861–1941)

Р. Тагор изчил ва яхлит фалсафий концепцияни яратмаган бўлсада, унинг фалсафий масалаларга бўлган муносабати барча асарларида ўз аксини топган. Масалан, Тагор шеърляти ва насрчилигини батафсил кузатганда соф идеалистик ва ҳаттоки мистик (бу нарса хусусан шеърлятга хос бўлган) кайфиятлар билан бирга натуралистик ёндашувлар ҳам йўқ эмас. Бунинг заминида Тагорнинг қадимги ҳинд фалсафий таълимотларга танқидий муносабати ётади.

Тагор дунёга олим ёки файласуф эмас, балки авваламбор, ижодкор сифатида қарашга интилган. Бу жиҳатдан воқеликни фалсафий изланишдан кўра, уни ҳис-туйғуга асосланган эстетик завқланиш нуқтаи назаридан ўрганади. Бунда у Упанишадларда тарғиб этилган тамойилларни асос қилиб олади. Бунинг сабаби шуки, улар воқеликни фалсафа воситасида англаш имкониятини рад этган ҳолда Брахма ёки Атма, деб аталувчи воқеликни на мантқан тушуниб олиш, на идрок билан қамраб олишга илож бор,

деб ҳисоблашади.¹ Шу билан бирга, Тагор воқеликни англаш ва ифодалаш жараёнлари фалсафий категориялар ёки илмий усуллар у ёқда турсин, ҳатто диний воситалар билан ҳам амалга ошириб бўлмайди, деган хулосага келади.

Шунга қарамасдан, ўзининг машҳур фалсафий публицистик асари «Садхана»нинг дастлабки сатрларда тафаккурнинг борлиққа ёки гидрокнинг табиатга бўлган муносабатини ечишга ҳаракат қилади.

Р. Тагор Упанишадлар таълимотини ривожлантирар экан, дунёнинг борлиғи сифатида бирламчи воқелик гоёсини такомиллаштириб боради. «Воқелик» деб у *Брахма*, *Олий Шахс*, дунёвий ўзлик деганда, *олий илоҳни* назарда тутати. Бу илоҳий жинс, унинг тасаввурига кўра, табиат ва инсондан бирор узил-кесил чегаралар билан ажратилган бўлмасдан, аксинча, табиат ва инсон ҳаётининг барча нарсалари ва ҳодисаларида мужассам бўлади. Тагорнинг Худо ва Дунё ҳамда уларнинг ўзаро алоқасини кўзда тутган ҳолда бўрттириб кўрсатишга интилишлари натижасида баъзан унинг фалсафий қарашлари *пантеистик* тусга киришини таъкидлаш лозим.

Гносеологик нуқтаи назардан қаралганда, Тагор дунёқарашида дунёни *эмоционал-эстетик* қабуллаш илмий-фалсафий англашдан анча устун туриши кўзга ташланади.

Тагор гносеологик қарашларида *агностицизмга* қатъиян қарши чикқан. Жумладан, у шундай деган: «Баъзи файласуфлар ҳукмига қарши турган дунёни англашдаги ўз имкониятларида инсон биронта мутлақ чекланишни тан олмайди...»². Мутафаккирлар фикрича, инсон кундалик ҳаётда англаш жараёнида илгари бутунлай ўрганилмаган ва тадқиқ этиб бўлмайдиган соҳаларни ҳам қамраб олади. Тагор шундай қилиб, атрофдаги дунёни англаш жараёнининг туганмаслиги ҳақидаги хулосага келади.

Р. Тагор *ҳақиқат* мезонини кўпинча гоёларнинг оммавий тан олинishi ва уларга амал қилинишига боғлаб келади. Унинг айтишича, «*илму фанга келганда, илмий ютуқларнинг кенг тарқалиши ва муваффақиятли ҳаётга тадбиқ этилишидаёқ бу масала ечилди деб ҳисобласа бўлади*»³.

Борлиқнинг моҳияти ва уни англаш масаласида Тагор воқеликка ўзига хос ёндашувни ҳамда уни талқин қилиш ва англаш услубини

¹ Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1, 1956, 143-144-б.

² Тагор Р. Творчество жизни (Садхана), –М., 1917, 178-б.

³ Тагор Р. Предмет литературы. –Соч., т.8, 295-б.

ишлаб чиқишга ва аниқлашга ҳаракат қилади. Гарчанд, у *тараққиёт*нинг бир бутун ва мукамал назариясини яратмаган бўлса-да, лекин қадимги ҳинд фалсафаси таълимотларининг таъсири остида, улардаги *содда диалектика* элементларини ва айниқса, Буддизм ва Веданталарнинг диалектик ғояларни ўзлаштирган.

Масалан, мутафаккир фикрича, *борлиқ* – буткул қотиб қолган ва бутунлай ўзгармас эмас. Дунёнинг ривожланиши ғояси унинг «ҳаётнинг доимий ҳаракати, унинг жонли ўйини», борлиқ моҳияти ҳақидаги фикрларига ҳамоҳанг бўлиб келади. Унинг машҳур тўплами «*Гитанжали*»да: «*Менинг томирларимда туну кун оқиб турган ҳаёт сарчашмаси жаҳонда бир маромда рақсга тушиб туради*»¹. Ўзининг бошқа фалсафий эстетик рисоласи «*Шахсий*»да у шундай дейди: «*Оламнинг ҳаракатдан иборат эканлиги мутлақо аён*дир». У ўз ҳаракати туфайли бизга ўзининг мангулигини намоён этади.

«*Борлиқ*»нинг ривожланиши ўта мураккаб эканлигини Тагорни қадимги ҳинд фалсафасидаги анъанавий «*эзгулик* ва «*ёвузлик* *зиддияти*» муаммосини муҳокама қилиш орқали кўрсатишга ҳаракат қилади. Ушбу категорияларни Тагор даставвал ҳар бир шахснинг субъектив қарашларига таққослаганда нисбий деб тушунади. Жумладан, у шундай луқма ҳам ташлаб ўтади: «*овчи эзгулик ва ёвузликни ўз нуқтаи назаридан келиб чиққан ҳолда баҳолайди, ammo овладиган қуш нуқтаи назаридан эмас*»².

Шу билан бирга мутафаккир бу тушунчаларни дунё ва инсоният ривожига тааллуқли бўлган универсал категориялар сифатида кўради. Унинг назарида, буларни бутунлай абадий ва ўзгармас деб тушунмаслик керак, чунки ёвузлик ўткинчи табиатга эга. Дунёнинг тараққиёти жараёнида ёвузликнинг эзгуликка айланиши – яхшиликдир³.

Ўз навбатида Тагор учун «*шакл*» ва «*мазмун*» муносабати муаммоси нафақат фалсафий дунёқараш жиҳатидан, балки унинг бадиий-адабий ижодиёти жиҳатидан ниҳоятда муҳим аҳамиятга моликдир. Тагор фикрича, ҳар бир бадиий асарнинг қиймати шундай мувозанатга боғлиқдир. Бинобарин, ўзининг энг юксак реалистик асарларида Тагор ҳинд адабиётининг мумтоз устаси сифатида нафис бадиий шаклнинг чуқур, ҳаққоний ва мақсадга йўналтирилган мазмунига маҳоратли равишда эришган.

¹ Тагор Р. Гитанджали. –Соч., т.7, 259-б.

² Тагор Р. Воспоминания. –Соч., т.8.,130-б.

³ Тагор Р. Творчество жизни (Сарханд). –М., 1917,68-б.

3. Жавоҳарлал Нерунинг фалсафий қарашлари (1889–1964)

Ҳинд фалсафасининг ривожини фақат файласуфлар ва касби «авлиёлик» бўлганлар томонидан эмас, балки сиёсий арбоблар томонидан ҳам амалга оширилдики, улар орасида Жавоҳарлал Неру алоҳида ўрин тутар эди. Неру дунёқарашининг шаклланишига миллий фалсафий-маънавий мерос, Ғарбнинг ижтимоий тафаккури, шунингдек Гандий таълимоти жиддий таъсир кўрсатди.

Неру икки хил фалсафани: одатий ва назарийни бир биридан фарқ қилди. Унинг фикрича, ҳар қандай фалсафа тарихий жиҳатдан шартлидир. Неру ҳинд фалсафасининг миллий-тарихий жиҳатдан шартлилигини, энг аввало - каста тизими билан белгиланиши: «Сайланма доира билан чегарланганлик», ҳинд фалсафасини ҳаётдан ажраб қолишга олиб келганлигини алоҳида қайд этиб ўтган.

Неру сиёсатни дин билан қўшишга қарши эди. Аниқ ақлий тамойилга ва ақлнинг кадриятларига ғанимлик муносабатида бўлганлиги учун динни танқид остига олган мутафаккир, унда кишини воқеъликдаги муаммолардан тарки дунёчилик ва сирли урф-одатлар ғубори билан чулганган ўзгармас ақидалар соҳасига олиб боровчи кучни кўрди. У: «Биз воқеълик билан, бу ҳаёт, бу дунё, бу табиат билан яқинроқ ва муфассалроқ шуғулланишимиз лозим... Шунинг учун Ҳиндистон ўзининг динийлигини жиловлаб, фанга мурожаат қилиши зарур»¹, - деб таъкидлайди. Қотиб қолган диний ақидаларни рад этган Неру, айни вақтда «қандайдир эътиқод» зарурлигини тан олади. «Табиат устидан шунчалик кудратли ҳукмронликка эга бўлган инсонда ҳам, ўзи устидан ҳукмронлик қилишга кучи йўқ»², - деб ёзган эди у. Унинг фикрича, инсон «ўзи устидан ҳукмронликни» муайян даражада диний онг доирасидагина қўлга киритиши мумкин.

Билиш назариясида Неру скептицизм ва агностицизмга қарши эди. Атрофини ўраб турган дунёни билишга инсоннинг интилиши табиийдир. Аммо бу эҳтиёжни қондиришга фақат билимга илмий ёндошиш туфайлигина эришиб бўлади. Неру кўпинча абадий ҳақиқат ҳақида гапирадики, маъно жиҳатдан диалектик тушунча бўлган «мутлақ ҳақиқат»га яқиндир. Унинг фикрича,

¹ Неру Дж. Открытие Индии. –М., 1955. 572-б.

² Ўша асар. 562-563-б.

абадий ҳақиқат айрим олинган беинтиҳо нисбий ҳақиқатлар мажмуасидан ташкил топган. Мутафаккир қайд этган эдики, «бу беинтиҳо, абадий ва ўзгармас ҳақиқат тўлалигича инсоннинг номукамал ақли томонидан тушуниб олиниши мумкин эмас. У фақат, кўпи билан, унинг замон ва маконда чегараланган, унчалик катта бўлмаган томонинигина қамраб олиши мумкин... шунингдек, даврнинг ҳукмрон мафқурасинигина тушуниши мумкин»¹.

Нерунинг фикрича, дунёқарашнинг марказий нуқтаси ва ҳар қандай амалий фаолиятнинг мақсади *инсон* бўлмоғи лозим. Инсон моҳиятини Неру икки жиҳатдан қараб чиқади: ташқи дунё билан боғлиқ бўлган моддийлик ва ички дунё билан боғлиқ бўлган маънавийлик нуқтаи назаридан.

Шахсий уйғунликка фақат ижтимоий уйғунлик асосидагина эришиш мумкин. Шахснинг ва ҳатто умуман миллатнинг ички тараққиётини Неру ижтимоий ва сиёсий озодликка боғлиқ эканлигини қайд этди. Неру маънавий-ахлоқий тараққиётга кўп эътибор қаратди. У илмий-техника тараққиёти ва табиатни бўйсундириш борасидаги муваффақиятлар билан маънавий ахлоқий савия ўртасидаги узилишни бизнинг асримизнинг *фожиавий беъманилиги* деб атади. Агар моддий тараққиёт билан бир қаторда маънавий етукликка эришилмаган бўлса, унда ҳеч бир цивилизацияни тўла қонли, деб ҳисоблаб бўлмайди.

Ҳаётдаги энг умумий қарама-қаршилиқни Неру *янгилик* билан *эскилик* ўртасида деб билди. Ҳар қандай тараққиёт жараёнида ҳамма вақт нимадир эскиради ва ўз умрини ўтаб бўлади ва қандайдир нарсалар тузилади. Шунга кўра, тафаккурда ҳам ўзгармайдиган қонунларнинг бўлиши мумкин эмас.

Эскилик ва янгилик – бу Неру томонидан ижтимоий жараёнларни таҳлил қилишда қўлланиладиган қарама-қаршиликлар таълимотининг айрим кўринишидир. Шундай қилиб, у мамлакатда икки қарама-қарши кучлар борлигини қайд этади: мамлакат бирлигини таъминлашга қаратилган кучлар ва унинг ажралишига йўналтирилган кучлар. Ҳаётдаги қарама-қаршиликларнинг ривожланиш жараёни, охир оқибатда, уларни синтези ва муроса қилишга олиб келади.

Шундан келиб чиқиб, Неру янги дунёқарашни вужудга келтириш зарурлиги ҳақида гапирадики, уни у *синтез фалсафаси*

¹ Ўша асар. 561-б.

3. Жавоҳарлал Нерунинг фалсафий қарашлари (1889–1964)

Ҳинд фалсафасининг ривожига фақат файласуфлар ва касби «авлиёлик» бўлганлар томонидан эмас, балки сиёсий арбоблар томонидан ҳам амалга оширилдики, улар орасида Жавоҳарлал Неру алоҳида ўрин тутар эди. Неру дунёқарашининг шаклланишига миллий фалсафий-маънавий мерос, Ғарбнинг ижтимоий тафаккури, шунингдек Гандий таълимоти жиддий таъсир кўрсатди.

Неру икки хил фалсафани: одатий ва назарийни бир биридан фарқ қилди. Унинг фикрича, ҳар қандай фалсафа тарихий жиҳатдан шартлидир. Неру ҳинд фалсафасининг миллий-тарихий жиҳатдан шартлилигини, энг аввало - каста тизими билан белгиланиши: «Сайланма доира билан чегарланганлик», ҳинд фалсафасини ҳаётдан ажраб қолишга олиб келганлигини алоҳида қайд этиб ўтган.

Неру сиёсатни дин билан қўшишга қарши эди. Аниқ ақлий тамойилга ва ақлнинг қадриятларига ғанимлик муносабатида бўлганлиги учун динни танқид остига олган мутафаккир, унда кишини воқеъликдаги муаммолардан тарки дунёчилик ва сирли урф-одатлар ғубори билан чулганган ўзгармас ақидалар соҳасига олиб боровчи кучни кўрди. У: «Биз воқеълик билан, бу ҳаёт, бу дунё, бу табиат билан яқинроқ ва муфассалроқ шуғулланишимиз лозим... Шунинг учун Ҳиндистон ўзининг динийлигини жиловлаб, фанга мурожаат қилиши зарур»¹, - деб таъкидлайди. Қотиб қолган диний ақидаларни рад этган Неру, айна вақтда «қандайдир эътиқод» зарурлигини тан олади. «Табиат устидан шунчалик қудратли ҳукмронликка эга бўлган инсонда ҳам, ўзи устидан ҳукмронлик қилишга кучи йўқ»², - деб ёзган эди у. Унинг фикрича, инсон «ўзи устидан ҳукмронликни» муайян даражада диний онг доирасидагина қўлга киритиши мумкин.

Билиш назариясида Неру скептицизм ва агностицизмга қарши эди. Атрофини ўраб турган дунёни билишга инсоннинг интилиши табиийдир. Аммо бу эҳтиёжни қондиришга фақат билимга илмий ёндошиш туфайлигина эришиб бўлади. Неру кўпинча абадий ҳақиқат ҳақида гапирадикки, маъно жиҳатдан диалектик тушунча бўлган «мутлақ ҳақиқат»га яқиндир. Унинг фикрича,

¹ Неру Дж. Открытие Индии. –М., 1955. 572-б.

² Ўша асар. 562-563-б.

абадий ҳақиқат айрим олинган беинтиҳо нисбий ҳақиқатлар мажмуасидан ташкил топган. Мутафаккир қайд этган эдики, «бу беинтиҳо, абадий ва ўзгармас ҳақиқат тўлалигича инсоннинг номукамал ақли томонидан тушуниб олиниши мумкин эмас. У фақат, кўпи билан, унинг замон ва маконда чегараланган, унчалик катта бўлмаган томонинигина қамраб олиши мумкин... шунингдек, даврнинг ҳукмрон мафкурасинигина тушуниши мумкин»¹.

Нерунинг фикрича, дунёқарашнинг марказий нуқтаси ва ҳар қандай амалий фаолиятнинг мақсади *инсон* бўлмоғи лозим. Инсон моҳиятини Неру икки жиҳатдан қараб чиқади: ташқи дунё билан боғлиқ бўлган моддийлик ва ички дунё билан боғлиқ бўлган маънавийлик нуқтаи назаридан.

Шахсий уйғунликка фақат ижтимоий уйғунлик асосидагина эришиш мумкин. Шахснинг ва ҳатто умуман миллатнинг ички тараққиётини Неру ижтимоий ва сиёсий озодликка боғлиқ эканлигини қайд этди. Неру маънавий-ахлоқий тараққиётга кўп эътибор қаратди. У илмий-техника тараққиёти ва табиатни бўйсундириш борасидаги муваффақиятлар билан маънавий ахлоқий савия ўртасидаги узилишни бизнинг асримизнинг *фожиавий беъманилиги* деб атади. Агар моддий тараққиёт билан бир қаторда маънавий стукликка эришилмаган бўлса, унда ҳеч бир цивилизацияни тўла қонли, деб ҳисоблаб бўлмайди.

Ҳаётдаги энг умумий қарама-қаршилиқни Неру *янгилик* билан *эскилик* ўртасида деб билди. Ҳар қандай тараққиёт жараёнида ҳамма вақт нимадир эскиради ва ўз умрини ўтаб бўлади ва қандайдир нарсалар тузилади. Шунга кўра, тафаккурда ҳам ўзгармайдиган қонунларнинг бўлиши мумкин эмас.

Эскилик ва янгилик – бу Неру томонидан ижтимоий жараёнларни таҳлил қилишда қўлланиладиган қарама-қаршиликлар таълимотининг айрим кўринишидир. Шундай қилиб, у мамлакатда икки қарама-қарши кучлар борлигини қайд этади: мамлакат бирлигини таъминлашга қаратилган кучлар ва унинг ажралишига йўналтирилган кучлар. Ҳаётдаги қарама-қаршиликларнинг ривожланиш жараёни, охир оқибатда, уларни синтези ва муроса қилишга олиб келади.

Шундан келиб чиқиб, Неру янги дунёқарашни вужудга келтириш зарурлиги ҳақида гапирадики, уни у *синтез фалсафаси*

¹ Ўша асар. 561-б.

ёки учинчи мафкура, деб номлайди. У «сиёсий фалсафанинг турли системаларини амалий синтезини вужудга келтириш» нияти борлигини айтади.

Синтез фалсафаси моддиюнчилик ва идеализмнинг энг яхши хусусиятларини бирлаштириб ва гавдалангириб, уларга хос бўлган «бир томонламалик»ни бартараф қилишга интилди. Унинг саяй-ҳаракатлари туфайли бу ғоя Ҳиндистон миллий конгресси партиясининг расмий мафкурасининг бир қисмига айланди.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Гандий таянган жайнизмнинг ахлоқ тамойиллари



Гандийнинг ахлоқ концепцияси

Гандийнинг ахлоқ концепцияси

“Ахимса” – тирик жонга озор етказишдан ўзини тийиш

“Севги” ва “раҳмдиллик”

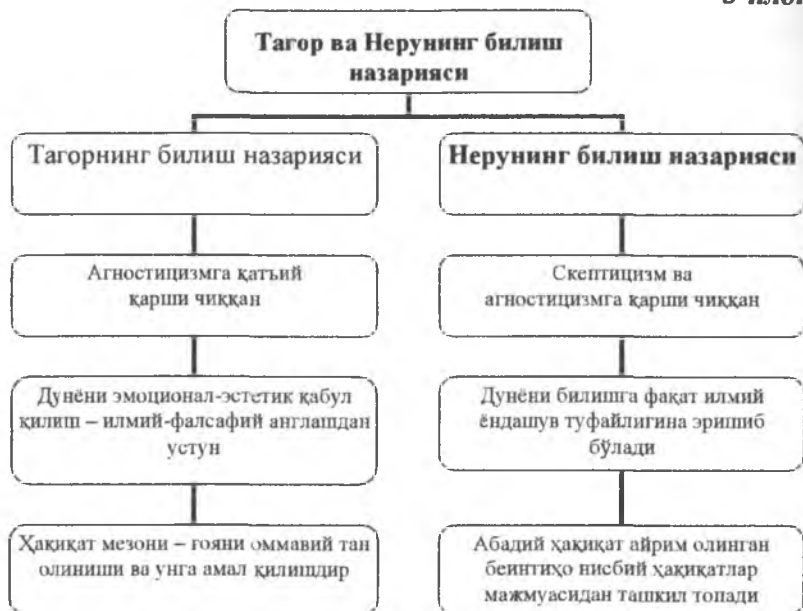
“Тапасия” – азоб чекиш қонунияти

*Брахмачария – ўзини бошқариш, жасорат
довюраклик*

“Апариграха” - саҳоват

“Сатйаграха” – сабр-тоқат

“Куч ишлатмаслик”



Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. “Аҳимса” тушунчасини изоҳлаб беринг.
2. “Сатьяграха” қандай ҳаракат? Тушунтириб беринг.
3. Гандийнинг ахлоқ концепциясининг асосини нима ташкил этади?
4. Тагорнинг гносеологик қарашларини тушунтириб беринг.
5. Р.Тагор ҳақиқат деганда нимани тушунади?
6. Ж.Неру «синтез фалсафаси» ёки «учинчи мафкура»ни қандай тушунтиради?
7. Ж.Нерунинг билиш назариясини изоҳланг.

Муस्ताқил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача концепт ёзинг.
2. «Гандий фалсафаси» мавзусида слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.

3. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
4. «Р.Тагор фалсафий таълимоти» мавзусида мустақил иш тайёрланг.
5. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириш (3-илова).

4-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш.

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. *Ўзбекистон мустақилликка эришиши оstonасида*. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. *Юксак маънавият – енгилмас куч*. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. *Тарихий хотирасиз келажак йўқ*. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Абул Калом Озод. *Индия добивается свободы*. –М., 1961.
5. Анিকেев Н.П. *Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал*. –М., 1959.
6. Анিকেев Н.П. *Древнеиндийские традиции*. –М., 1966.
7. Беруний *ўрта асрнинг буюк олими*. –Т., 1950.
8. Беруний А.Р. *Ҳиндистон*. 2-том. –Т., 1965.
9. Абу Райҳон Беруний. *Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Танланган асарлар*. I. –Тошкент, 1968.
10. Бонгард-Левин Г.М. *Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия*. –М., 1980.
11. Бродов В.В. *Философия Индии нового времени*. – М., 1978.
12. Вафа А.Х., Питман А.Д. *Философские взгляды Джавахарлала Неру*. –М., 1987.
13. Гандий М.К. *Моя жизнь*. –М., 1969.
14. *Древнеиндийская философия*. –М., 1963.
15. *Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса*. –М.: Восточная литература, 2000.
16. *Из истории прогрессивной общественно-философской мысли Индии*. –Т.: Фан, 1976.

17. Икбал М. Избранное. –М., 1981.
18. Ирисов А. Беруний ва Ҳиндистон. – Т., 1963.
19. Ёўлдошев С. Марказий Осиё маданият меросини урганишининг баъзи масалалари (Покистон материаллари бўйича) // Шарқшунослик, 2002, № 2.
20. Ёўлдошев С. Муҳаммад Иқбол ижодида хазрати инсон ва Ватан мадҳи // Шарқшунослик, 2002, № 1.
21. Ёўлдошев С.А. Марказий Осиё Муҳаммад Иқбол ижодида // «Индо-ираника» тўплам. –Т., 2002.
22. Комаров Э. Рам Мохан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии // общественно-политическая и философская мысль в Индии. –М., 1962.
23. Костниченко В.В. Классическая Веданта и неоведантизм. –М., 1986.
24. Кутина М.М., Салимова Ф.С., Ёўлдошев С.А., Обидов Б.Т. Ҳиндистон: динлар, анъаналар, урф-одатлар, байрамлар. –Т., 1985.
25. Литман А.Д. Современная индийская философия. –М., 1985.
26. Литман А.Д. Философия в независимой Индии. –М., 1988.
27. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. –М., 1986.
28. Мировоззрение Джавахарлала Неру. –М., 1973.
29. Муҳаммад Иқбол шеърлари. –Т., 1973.
30. Муҳаммад Иқбол – Шарқнинг буюк файласуф шоири. –Т.: Фан, 1977.
31. Мўминов И. Мирзо Бедил. –Т.: Фан, 1964.
32. Неру Дж. Автобиография. –М., 1955.
33. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю (в 3-х томах). –М., 1977.
34. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х томах. –М., 1987.
35. Общественно-политическая и философская мысль Индии. –М., 1962.
36. Питман А.Д. Философская мысль независимой Индии. –М., 1966.
37. Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. –М., 1976.
38. Радхакришнан С. Индийская философия (в 2-х томах). –М., 1956-1957.

39. Рой М. *История индийской философии*. – М., 1958.
40. Рыбалов Р.Б. *Буржуазная реформация в Индии*. – М., 1981.
41. Степанянц М.Т. *Философия и социология в Пакистане*. – М., 1967.
42. Тагор Р. *Танланган асарлари*. 8 томлик. –Т., 1957–1958.
43. Тагор Р. *Творчество и жизнь*. – М., 1917.
44. Тагор Р. *Воспоминания*. Соб. соч. Т.12, – М., 1965.
45. Хашимов И. *Рабиндранат Тагор*. – Т., 1961.
46. Хумаюн Катир. *Индийская философия*. – М., 1966.
47. Чаттопадхьяя Д. *Локаята Даршана*. – М., 1961.
48. Чаттопадхьяя Д. *История индийской философии*. – М., 1966.
49. Dar B.R. *Religions thouth of Sayyid Ahmad Kha.* – Lahore, 1957.
50. Candhi M.K. *Truth is God*. – Ahmedabad, 1952.
51. Candhi M.K. *All men are Brothers*. – Ahmedabad, 1952.
52. Candhi M.K. *Satyagracha*. – Ahmedabad, 1958.
53. Chaudhari P.J. *The business of Philosophy*. – Delhi-Patna, 1978.
54. Chaudhari P.J. *Science, Art and Religion. The Vishvabharati Quarterly*, 1958.
55. Gandhi M.K. *My religion*. – Ahmedabad, 1955.
56. Iqbal M. *The development of metaphysics in Persia*. – London, 1908.
57. Iqbal M. *The Secrets of the Self*. – London, 1977.
58. Iqbal M. *Reconstaction of religious thouth in Islam*. – Lahore, 1973.
59. Payah Rammohan Roy. *The English works. Vol.I*.
60. Pyarelal. *Mahatma Gandhi*. – Ahmedabad, 1956.
61. Rahman A. Trimurti. *Science, Technology and Society*, 1972.
62. Rahman A. *National Basis for scientific Reasearch | Science Policy Studies*. – Bombay-Delhi, 1974.
63. Zal B.K. *Contempotary Indian Philosophy*. Delhi-Patna, 1978.
64. Yuldashev S.A. *About some gnosiological questions in Philosophy of Abu Ali ibn Sino and Muhammad Iqbal. //Allama Iqbal Sangsad*. – Bangladesh, Dhaka, 2003.

ҲОЗИРГИ ЗАМОН ҲИНД ФАЛСАФАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда ҳозирги замон ҳинд фалсафаси ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Талабаларда Ҳиндистонда мустақиллик даври фалсафасининг муаммолари, Сарвапалли Радҳакришнан фалсафий қарашлари, «Санатана дхарма» ва неоведантизм фалсафий таълимотлари ҳақида тўғри назарий ҳулоса чиқариш ва фикр юритиш кўникмаларини шакллантириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

«Мафкуравий бўшлиқ», «ҳаёт фалсафаси», «ҳинд рационалистик ассоциацияси», «фан фалсафаси», «реориентация», анъанавийчилик, мутаассиблик, «универсал дин», «универсал фалсафа», мутлақ монизм, чекланган монизм, идеал фалсафа модели, «санатана дхарма», «маънавий синтетик муштараклик», «маъмурият фалсафаси», «дунёвий идрок», «диний шовинизм», «универсал идрок», «ҳарижанлар».

Асосий саволлар

1. Мустақиллик даври фалсафасининг муаммолари.
2. Сарвапалли Радҳакришнан фалсафаси.
3. «Санатана дхарма» фалсафаси.
4. Неоведантизм фалсафаси: Абдул Раҳмон, Правас Живан Чаудҳури қарашлари.

1. Мустақиллик даври фалсафасининг муаммолари

Ҳиндистоннинг мустақилликка эришиши унинг сиёсий, иқтисодий ва маданий тараққиётида янги босқични очди. Ярим асрдан ортиқ давом этган кескин ғоявий кураш, миллий онгнинг ўсиши ва тараққийпарвар кучларнинг фаровонлик йўлидаги муваффақиятли саъй-ҳаракатлари билан яқунланди. Ушбу жараён маданий ва ижтимоий ҳаётни, ва шу жумладан, фалсафий йўналишларни ҳам кенг қамраб олган эди.

Шу даврнинг бошларида пайдо бўлган маънавий танглик ва айнан *«мафкуравий бўшлиқ»* – кўп миллий арбоблар томонидан

этироф этилган эди, чунки улар мафкуравий хазинани янгила-тиш учун анъанавий диний-фалсафий тамойилларни қайта тик-лаш билан бирга миллий-маънавий қадриятларга ижодий равиш-да асосланган тубдан янги таъсирчан дунёқарашни ишлаб чиқиш зарурлигини англаган эдилар. Бошқача айтганда, йўлчи юлдуз бўладиган қандайдир «*ҳаёт фалсафасини*» яратиш эҳтиёжи юза-га келган эди.

Ҳинд фалсафасининг ҳозирги аҳволи ва истиқболлари хусу-сан илмий изланишлардан ташқари фалсафий анжуманларнинг кун тартибида ҳам ўз ўрнини эгаллай бошлаган. Масалан, 1956 йил ўтказилган ҳинд фалсафий конгрессининг 31 сессиясида ҳинд фалсафасининг йўналишларини ўзгартириб, уларни замона-вий талабларга жавоб берадиган шаклини ишлаб чиқиш йўл-ларига боғланган масала муҳокама қилинган эди. Гарчи бу масала ўз ечимини топмаган ва устига устак конгресс тавсиялари ҳам амалга ошмаган бўлса-да, *ҳинд фалсафасининг йўналишларини ўзгартириш* ханузгача долзарб муаммолар қаторида ўз ўрнини йўқотмаган. Бунга 1982 йилда нашр этилган «*Ҳинд фалсафаси ўтмиши ва келажакда*» номли асар ёрқин далил бўла олади.

Янги давр мобайнида ҳинд фалсафасига таъсир қилувчи миллий маънавий анъаналар асосида ҳукмронлик қилувчи *адвайта-веданта* таълимотларининг устунлиги сақланиб турар эди. Шу билан бирга кўпчилик мутафаккирлар мазкур таълимот-ларни муайян тарихий вазиятга боғлиқ эканлиги ва ҳозирги шароитга уларни кўр-кўрона мослаштириш бутунлай бемаънилик эканлигини билганлар.

Ҳиндистон мустақилликка эришган илк даврда фалсафа ривожидида икки йўналиш вужудга келди: бири *анъанавий фалсафа* билан боғлиқ бўлса; бошқаси *ғарб фалсафаси таъсирида* шакл-ланган эди. Чунончи, дастлаб иккинчи йўналиш ҳинд «маънавия-тига» ёт, утилитар-прагматик хусусиятга эга, деб талқин қилинарди. Аммо тез орада, аксинча, ғарб фалсафасига эргашиш ва ўз миллий маънавий анъаналарини камситишга қаратилган қарашлар кучайиб борди. Боз устига, борган сари ёш ҳинд файласуфлари Европа ва Америкадаги турли ижтимоий-фалсафий мактаб ва оқимларга очиқдан-очиқ тақлид қила бошладилар. Жумладан, 60-йилларда Ҳиндистонда *экзистенционализм* оқими жуда ҳам оммавий бўлиб қолган эди. *Лингвистик таҳлил фалса-фаси, фалсафий структурализм* ва бошқа оқимлар ҳам кенг ёйилди.

Масалан, *Британия моделига* тақлид қилувчилардан Даста Кришна, Н.К. Деваража, Р. Гупта, Д. Гойал ва бошқалар бўлса, *Олмон «модели»* тарафдорларидан Ж.Л. Мехта ҳамда *Америка моделига* эргашувчилар орасида С.Г. Сатхайе ва Д. Матхурлар бор эди.

Аммо, умуман олганда, «*гарбий намуна*»лар мухлислари мустақил Ҳиндистон фалсафасини тўлиқ акс этмайдилар. Лекин олимлар орасида, туб ҳинд анъаналардан келиб чиққан ҳолда ўз йўлларини топишга ҳаракат қилганлар кўпчиликини ташкил этади. Ваҳоланки, аксарият ҳинд файласуфларининг *миллий маънавий анъаналар ва гарбий таълимотлар* таъсири масаласига бўлган шахсий муносабатларига келганда, улар орасида «*синтез*» ва «*қиёсий ёндашув*» – тарафдорлари кўпроқ учрайди.

Айни пайтда мутаассибликдан воз кечиб, ҳозирги даврда *рационалистик ва гуманистик* қарашга интилишлар сезиларли даражада кучайиб келмоқда. Бунда фалсафани диний ақидалардан алоҳида ажратиб, ақлни билишнинг бирдан-бир манбаи, деб ҳисобловчи ҳамда фалсафани илму фан билан боғлаган ҳолда ақлни воқеликнинг билиш жараёнидаги таъсирли воситаси эканлигини ёқловчи кучлар борган сари устун келмоқда. Жумладан, 1950 йил Мадрасда «*Ҳинд рационалистик ассоциацияси*» тузилиб, 1971 йилдан бошлаб «*Эркин фикр*» ойномаси нашр этила бошлади. 1980 йилда эса Бутун Ҳиндистон рационалистик анжумани ҳам ўтказилди.

Ушбу қарашларнинг ривожланиши «*Илм-фан фалсафаси*» деб номланган мустақил оқимнинг ташкил топишига олиб келди. Унинг намояндалари фалсафа илм-фансиз, илм –фан ҳам ўз навбатида фалсафасиз мавжуд бўла олмаслиги; фалсафа «илму фан онаси» бўлган ҳолда конкрет илмий соҳаларга умумий билиш назариясини ва тадқиқот олиб бориш усулларини тайёрлаб бериши¹ ҳақидаги гояларни илгари сурадилар.

Ҳозирги ҳинд фалсафасининг яна бир муҳим қирраси *инсонпарварлик* қарашларининг ўсиб бориши билан боғлиқ. Масалан, ушбу ёндашув мухлисларидан Б.К. Лал таъбирича, ҳозирги барча ҳинд мутафаккирлари «*аниқ маънода инсонпарварлардир*», уларга

¹ Sinha A.K. A Worldview and Philosophy. Through a Religion of Science. Calcutta, 1959, –P.3-4, 458.

хос бўлган «инсонпарварлик ҳозирда аниқ аҳамият касб этган илмий инсонпарварлик бўлиб чиқмоқда»¹. Шу асосда инсонпарварлик нуктаи назаридан касталар тизими ва ўзгармас деб ҳисоблаб келинган таҳқирлар, хўрлашлар қораланади. Айни шундай масалаларни тўғри талқин қилиш мақсадида «инсон» тушунчаси нафақат файласуфлар, балки жамиятшунос олимлар ва жамоат арбоблари томонидан таҳлил этила бошланди. Улар томонидан Ж. Неру ишлаб чиққан кастачиликни йўқотиш ҳамда демократик ислохотлар сиёсатини асослаш гоёларига алоҳида диққат-эътибор қаратилди.

Мазкур жараёнлар ривожини жуда мураккаб, ноизчил бўлиб, файласуфлар орасида бир томондан, ҳинд фалсафасининг йўналишини ўзгартириш, яъни «*реориентация*» тарафдорлари ўз мавқеларини мустаҳкамлаб борган бўлса; иккинчи томондан, маънавий *анъанавийчилик* (традиционализм) ҳамда мутаассиб дунёқараш мухлислари ўз таълимотларини қаттиқ туриб ҳимоя қилдилар.

Ушбу жараён ривожига ўнг мутаассибчи партия ва гуруҳлар ўзларининг салбий улушини кўшишга ҳаракат қилдилар. Улар ўзларининг гоёвий мавқеларини мустаҳкамлаш мақсадида бир қатор экстремистик ва террористик ҳаракатларни амалга оширдилар. Хусусан, «*Ҳинду маҳасабҳа*» фаоллари томонидан 1948 йилнинг 30 январида Маҳатма Гандий ўлдирилган эди. Ҳозирда эса «*Раитрия Сваясевак Сингх*» ва «*Шив сена*» каби ҳарбийлашган ташкилотлар ҳам ҳиндучилар жамоапарастлиги гоёларини ҳимоя қилувчи жиддий кучга айланди.

Ўз навбатида, тараққийпарвар оқимлар орасида ҳам тафовутлар юз бериб, булар «*анъанавийлик*» ва «*модернизм*» тушунчаларига нисбатан ўзига хос ёндашув билан характерландилар. Жумладан, «*анъанавийлик*»нинг ашаддий мухлислари динни ижтимоий ҳаётнинг етакчи кучи деб кўрсатсалар, «*модернизм*» ихлосмандлари уни шахснинг «ички дунёси» кўламида чеклашга ҳаракат қилиб, ижтимоий-сиёсий жиҳатдан секуляризм, яъни «*дунёвийлик*»ни ҳимоя қиладилар.

Энди, ҳинд фалсафасининг ҳозирги ўта мутаассиб қисми бўлмиш оқимга назар ташласак, булар орасида ҳам уч хил ёндашув намоён бўлмоқда. Жумладан, биринчисига *ҳаддан ташқари қолоқ*

¹ Zal B.K. Contemporary Indian Philosophy, Delhi-Varanasi-Patna, 1978, –P.5, 11, 19.

тасаввурларни тарғиб этувчи диний арбоблар киради. Иккинчиси эса *анъанавий диний-фалсафий* ғояларни ҳозирги илмий тараққиётга ва жумладан, мамлакатдаги ижтимоий ислохотларга мослаштиришга уринадилар. Масалан, «*Илоҳий турмуш жамоаси*» асосчиси *Свами Шивананда* (1887–1963) ҳамда *Свами Ранганатхананда* ва *Свами Жннананда* каби арбоблар шулар жумласидандир.

Учинчи гуруҳга асосан диндан узоқлашмасдан *оунёвий фаолиятга ўзларини бағишлаган диний арбоблар* мансуб бўлиб, шаклан ушбу фаолият анъанавий диний-идеалистик тамойилларга асосланиб, мазмунан уларнинг саъй-ҳаракатлари катта ижтимоий моҳиятга эга. Булар жуда ҳам кўп бўлмаган ҳолда, улар орасидаги обрўли арбоблардан *Свами Юктананда* номини келтириш мумкин. Узоқ вақтгача у Рамакришна миссиясининг фаол аъзоларидан бўлиб, сўнгра ундан чиқиб, Калькуттада 1980 йил «*Муҳитни сақлаш масалалари бўйича маърифат ва қадриятларга йўналтириш институти*»ни таъсис этган эди. Бу муассаса расман тан олинган ҳолда унинг асосий мақсади атроф-муҳитни сақлаш юзасидан назарий тамойиллар ва амалий тадбирларни тайёрлашдан иборат эди. Шу жумладан, «*Қадриятни йўналтириш*» номли ойнома билан бирга турли оммавий адабиётларни нашр қилиш билан ҳам шуғулланади.

Мазкур чегараланиш шуни яққол кўрсатадики, ҳинд фалсафасининг ҳозирги ривожланиш жараёнида фалсафани ҳаётнинг амалий томонларига яқинлаштиришга қаратилган йўналишлар тобора кучайиб бормоқда.

2. Сарвапалли Радҳакришнан фалсафаси (1888–1975)

Сарвапалли Радҳакришнан янги давр ҳинд фалсафасининг йирик намояндаси, давлат арбоби, Миллий Озодлик ҳаракатининг етакчи арбобларидан бири бўлган. Дин ижтимоий фикр ривожига ўз таъсирини кўрсатибгина қолмай, балки колониал зулмга қарши курашда ҳам муҳим роль ўйнаган.

С. Радҳакришнаннинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари *ҳиндуизм дини билан чамбарчас боғлиқ* бўлган. Унинг қарашларида ўз даврида мавжуд бўлган дин, унинг оқимлари, таълимотлари жамул-жам бўлган. У ўз фалсафий қарашларида ҳинд фалсафаси ва диний фикрлар ҳақидаги қадимий маънавий мерос-

нинг сақланиб қолинишига ва унинг ҳозирги замон фалсафасига тибқиқ этишга даъват этди. У Веданта фалсафасидаги *рационалистик* ва *реалистик* йўналишни ривожлантириб борди.

У нафақат она-Ватани Ҳиндистонда, балки чет давлатларда фалсафий асарлари билан ҳамда давлат ва жамоат арбоби сифатида машҳур бўлган. 1949–1952 йилларда Ҳиндистоннинг собиқ Совет давлатидаги элчиси, 1952–1962 йилларда Ҳиндистоннинг Вице Президенти, 1962–1967 йилларда Ҳиндистоннинг Президенти бўлган. Радхакришнан давлат арбоби сифатида давлатлар ўртасида иттифоқ ва ҳамкорликни ривожлантириш йўлида самарали ишлар олиб борди. У бир неча бор *Ўзбекистонга* ҳам сафар қилган. Ўзбек халқи Радхакришнанни нафақат Ҳиндистоннинг етук давлат арбоби, балки йирик файласуф сифатида ҳам танийди.

У қуйидаги фундаментал фалсафий, ижтимоий-сиёсий руҳдаги асарларнинг муаллифидир: «*Рабиндранат Тагор фалсафаси*», (1918 й.) «*Ҳозирги замон фалсафасида диннинг ҳукмронлиги*» (1920 й.) «*Ҳаётга Ҳиндуистик руҳда қараш*» (1926 й.), икки жилдлик «*Ҳиндистон фалсафаси*» (1925–1927 й.). Бу асар рус тилига 1956 йили таржима қилинган. «*Шарқ ва Ғарб динда*» (1918), «*Озодлик ва маданият*» (1936 й.), «*Дин ва жамият*» (1947 й.), «*Иймоннинг тикланиши*» (1955 й.). У шунингдек бир неча йирик фалсафий асарларни, жумладан, «*Упанишадлар*» (1955 й.), «*Бхагавадгита*» (1948 й.), «*Веданта сутра*»ни (1965 й.) ҳиндий тилига таржима қилган.

С. Радхакришнан бир қатор ҳинд файласуф олимлари сингари, ўзи яшаб турган жамиятда олиб борилаётган сиёсатдан кўнгли тўлмай норози эди. У инглиз босқинчилари олиб кирган худбинликни, ғарб ахлоқини қаттиқ танқид остига олган. Лекин шуни ҳам таъкидлаш лозимки, С. Радхакришнан Махатма Гандийдан фарқли ўлароқ, Ҳиндистондаги мавжуд иллатларни инглизлар томонидан олиб кирилган замонавий техникалардан эмас, балки она-Ватанни озод қилиш йўлидаги лоқайдликларда, шунингдек, ҳаётнинг ижтимоий жиҳатдан тўғри йўлга қўйилмаганлигида, деб билган. У аксинча, жамиятни қоқоқликдан олиб чиқишда, инглизлар олиб келган замонавий техникадан фойдаланишга даъват этиб келди.

Жамиятдаги маънавий қашшоқликнинг сабаби зулмга асосланган тузумда, деб билди. Жамият ва халқни маънавий қашшоқликка олиб келган иллатлар – бу бойликка ҳирс қўйишлик, мили-

таризмга зўр бериш, инсон руҳини майиб қиладиган диний, мазҳабий низоларда кўрди. Бу иллатлар, унинг фикрича, кишилар қалбидан имон-эътиқодни, диний биродарликни сусайишига, бориб-бориб йўқ бўлиб кетишига олиб келади. Дин жамиятда етакчи роль ўйнайди, у инсон ҳаётининг аниқловчи омилдир. Ҳар бир шахс эътиқодга муҳтождир. *Файласуф «иймон ва эътиқод ҳар бир кишининг ҳаёт йўлини аниқ кўрсата олади», дейди. Дин — кишининг миллати, мазҳаби, ирқи, мансабидан қатъиназар, барчага баб-баравар хизмат қилади.*

Дин билан фан бир-бирини тўлдириб боради. Улар ўртасидаги фарқ шундаки, дин инсоннинг руҳий ҳолатини ҳамда инсоннинг «ички табиатини» ифодаласа, фан ташқи оламдаги эмпирик ва рационал ҳолатини ифодалайди. Лекин, дин билан фан ўртасидаги фарқ нисбий, улар ўртасидаги боғлиқлик мутлақдир. Шакшубҳасиз, дин файласуф ҳаётининг мазмунини ташкил этади. Лекин у тарғиб қилган дин инсонни мутаассибликка эмас, балки инсонни иймон-эътиқодга, бир-бирини хурмат қилиш ва эъзозлашга хизмат қилиши лозим.

Радхакришнан Махатма Гандий сингари универсал дин ҳақида фикр юритади. Ҳар бир инсон ижтимоий сиёсий қарашларидан қатъиназар тенг ҳуқуқлидир. *Файласуф фикрича, «универсал дин»нинг элементлари барча динларда мавжуддир. Файласуф «универсал дин» ҳақидаги фикрини давом эттириб: «Бизда илмий, ахлоқий, руҳий ва универсал бўла оладиган динни ривожлантириш учун имконият бор. Мен аминманки, ҳар бир дин ҳам шу йўналишни ўрганишга қобилдир»¹.*

Унинг таъкидлашича, универсал дин дунёдаги барча инсонларни бирлаштира олади. *Файласуф илгари сурган фалсафий таълимоти, унинг универсал динига хизмат қилиши муқаррар. Радхакришнаннинг таъкидлашича, универсал дин билан биргаликда универсал фалсафа ҳам мавжуд бўлиши керак. Бу ҳақда файласуф шундай ёзади: «Менинг асосий вазифам, барча мамлакат ва маданиятларда ягона, абадий ва универсал фалсафанинг мавжудлигини исботлашдир. Бу упанишадларга ҳам, Буддага ҳам, Платонга ҳам тегишлидир. Бу барча асрлар ва қитъаларга тегишли руҳдир».*

Радхакришнаннинг таъкидлашича, барча мавжуд нарсаларнинг дастлабки реаллиги ва якуний асосини *«Мутлақ руҳ»,* яъни

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. — М., 1957, 138-6.

Худо ташкил этади. Моддий дунёнинг мавжудлиги илоҳиётга боғлиқ, ундан ҳамма нарса юзага келади. Табиат ўз-ўзининг сабабчиси эмас. Унинг бирон бир қисми ўзининг мавжудлигини тушунтириб бера олмайди. Моддийончилиқни у фақат механистик тарзда тушунган. Мутлақ руҳ ўзидан беҳисоб дунёларни яратади ва яна ўзига қайтариб олишга қодир. У замон ва макондан ташқарида мавжуддир, яъни абадийдир.

Файласуф таълимотига кўра, мутлақ руҳ томонидан яратилган дунё реал мавжуд дунё бўлиб, доимо ривожланади. У (дунё) Шанкара ўйлаганидек, сароб эмас, майя ҳам эмас.

С. Радхакришнан объектив дунёнинг мавжудлигини тан олар экан, Ўрта аср даврида икки йўналишда мавжуд бўлган таълимотлар – Шанкара *мутлақ монизми*, яъни бирдан бир реаллик бу фақат Худо (Брахма), деган таълимоти билан Раманужанинг *чекланган монизми*, яъни Худо билан бирга моддий дунё ҳам объектив мавжуддир, деган таълимотларни бир-бири билан яқинлаштиришга ҳаракат қилди.

Радхакришнан ўзининг фалсафий тизимини ўз халқининг маънавий меросини чуқур мутолаа қилиш ҳамда ғарбнинг фалсафий қарашларини танқидий таҳлил қилиши орқали яратишга муваффақ бўлди. 1920 йилнинг охирига келиб, ўзининг «*идеал фалсафа моделини*» яратди. Мутафаккир ўзининг идеал фалсафий моделининг белгиловчи хусусиятини ҳаёт билан органик боғлиқликда кўрди. Мутафаккирнинг таъкидлашича, «фалсафий изланишлар бекор бўлмайди». Фалсафанинг функцияси ҳаётни бошқаришдан иборат. Фалсафа ҳаракатнинг дастурул амалидир.

“Ҳинд фалсафаси,-деб ёзади С. Радхакришнан,- ўз моҳиятига кўра, спиритуалистик бўлиб, кишиларнинг ҳаёти билан қизиқади. Ҳинд фалсафаси ўз ибтидосини ҳаётдан олади ва турли фалсафий мактаблар орқали яна ҳаётга қайтади. Фалсафий тизимларнинг асосчилари мамлакатни ижтимоий-маънавий ўзгаришга олиб келишга ҳаракат қилади”¹.

Радхакришнан фикрича, келажак мустақил Ҳиндистон учун мамлакат тараққиётининг тарихий босқичларига жавоб берадиган янги фалсафа зарур. Янги фалсафа замон билан ҳамнафас бўлмоғи, ҳозирги замон талабларига тўла жавоб бериши керак.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. 664-б.

таризмга зўр бериш, инсон руҳини майиб қиладиган диний, мазҳабий низоларда кўрди. Бу иллатлар, унинг фикрича, кишилар қалбидан имон-эътиқодни, диний биродарликни сусайишига, бориб-бориб йўқ бўлиб кетишига олиб келади. Дин жамиятда етакчи роль ўйнайди, у инсон ҳаётининг аниқловчи омилидир. Ҳар бир шахс эътиқодга муҳтождир. Файласуф «*иймон ва эътиқод ҳар бир кишининг ҳаёт йўлини аниқ курсата олади*», дейди. Дин – кишининг миллати, мазҳаби, ирқи, мансабидан қатъиназар, барчага баб-баравар хизмат қилади.

Дин билан фан бир-бирини тўлдириб боради. Улар ўртасидаги фарқ шундаки, дин инсоннинг руҳий ҳолатини ҳамда инсоннинг «ички табиатини» ифодаласа, фан ташқи оламдаги эмпирик ва рационал ҳолатини ифодалайди. Лекин, дин билан фан ўртасидаги фарқ нисбий, улар ўртасидаги боғлиқлик мутлақдир. Шакшубҳасиз, дин файласуф ҳаётининг мазмунини ташкил этади. Лекин у тарғиб қилган дин инсонни мутаассибликка эмас, балки инсонни иймон-эътиқодга, бир-бирини ҳурмат қилиш ва эъзозлашга хизмат қилиши лозим.

Радхакришнан Махатма Гандий сингари универсал дин ҳақида фикр юритади. Ҳар бир инсон ижтимоий сиёсий қарашларидан қатъиназар тенг ҳуқуқлидир. Файласуф фикрича, «*универсал дин*»нинг элементлари барча динларда мавжуддир. Файласуф «*универсал дин*» ҳақидаги фикрини давом эттириб: «*Бизда илмий, ахлоқий, руҳий ва универсал бўла оладиган динни ривожлантириш учун имконият бор. Мен аминманки, ҳар бир дин ҳам шу йўналишни ўрганишига қобилдир*»¹.

Унинг таъкидлашича, универсал дин дунёдаги барча инсонларни бирлаштира олади. Файласуф илгари сурган фалсафий таълимоти, унинг универсал динига хизмат қилиши муқаррар. Радхакришнаннинг таъкидлашича, универсал дин билан биргаликда *универсал фалсафа* ҳам мавжуд бўлиши керак. Бу ҳақда файласуф шундай ёзади: «*Менинг асосий вазифам, барча мамлакат ва маданиятларда ягона, абадий ва универсал фалсафанинг мавжудлигини исботлашдир. Бу упанишадларга ҳам, Буддага ҳам, Платонга ҳам тегишлидир. Бу барча асрлар ва қитъаларга тегишли руҳдир*».

Радхакришнаннинг таъкидлашича, барча мавжуд нарсаларнинг дастлабки реаллиги ва якуний асосини «*Мутлақ руҳ*», яъни

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1957, 138-6.

Худо ташкил этади. Моддий дунёнинг мавжудлиги илоҳиётга боғлиқ, ундан ҳамма нарса юзага келади. Табиат ўз-ўзининг сабабчиси эмас. Унинг бирон бир қисми ўзининг мавжудлигини тушунтириб бера олмайди. Моддиончиликни у фақат механистик тарзда тушунган. Мутлақ рух ўзидан беҳисоб дунёларни яратади ва яна ўзига қайтариб олишга қодир. У замон ва макондан ташқарида мавжуддир, яъни абадийдир.

Файласуф таълимотига кўра, мутлақ рух томонидан яратилган дунё реал мавжуд дунё бўлиб, доимо ривожланади. У (дунё) Шанкара ўйлаганидек, сароб эмас, майя ҳам эмас.

С. Радхакришнан объектив дунёнинг мавжудлигини тан олар экан, Ўрта аср даврида икки йўналишда мавжуд бўлган таълимотлар – Шанкара *мутлақ монизми*, яъни бирдан бир реаллик бу фақат Худо (Брахма), деган таълимоти билан Раманужанинг *чекланган монизми*, яъни Худо билан бирга моддий дунё ҳам объектив мавжуддир, деган таълимотларни бир-бири билан яқинлаштиришга ҳаракат қилди.

Радхакришнан ўзининг фалсафий тизимини ўз халқининг маънавий меросини чуқур мутолаа қилиш ҳамда гарбнинг фалсафий қарашларини танқидий таҳлил қилиши орқали яратишга муваффақ бўлди. 1920 йилнинг охирига келиб, ўзининг «*идеал фалсафа моделини*» яратди. Мутафаккир ўзининг идеал фалсафий моделининг белгиловчи хусусиятини ҳаёт билан органик боғлиқликда кўрди. Мутафаккирнинг таъкидлашича, «фалсафий изланишлар бекор бўлмайди». Фалсафанинг функцияси ҳаётни бошқаришдан иборат. Фалсафа ҳаракатнинг дастурул амалидир.

“Ҳинд фалсафаси, -деб ёзади С. Радхакришнан, - ўз моҳиятига кўра, спиритуалистик бўлиб, кишиларнинг ҳаёти билан қизиқади. Ҳинд фалсафаси ўз ибтидосини ҳаётдан олади ва турли фалсафий мактаблар орқали яна ҳаётга қайтади. Фалсафий тизимларнинг асосчилари мамлакатни ижтимоий-маънавий ўзгаришга олиб келишга ҳаракат қилади”¹.

Радхакришнан фикрича, келажак мустақил Ҳиндистон учун мамлакат тараққиётининг тарихий босқичларига жавоб берадиган янги фалсафа зарур. Янги фалсафа замон билан ҳамнафас бўлмоғи, ҳозирги замон талабларига тўла жавоб бериши керак.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. 664-б.

Ҳозирги замон фалсафаси ўтмиш руҳига эмас, ҳозирги замон руҳига мос келмоғи лозим. Шунинг учун ҳам ҳозирги замон фалсафаси ўтмишдаги бирон бир фалсафий таълимотларга ўхшамаслиги керак. У ўзининг шакли ва мазмуни билан оригинал бўлиши ҳамда ҳаракатнинг дастуриламалига айланмоғи лозим. Радхакришнан фикрича, бу ўзига хос фалсафа табиий-илмий фанлар билан боғлиқ бўлиши керак.

3. «Санатана Дхарма» фалсафаси

Ҳозирги Ҳиндистонда энг йирик диний-ижтимоий ташкилотлардан бири бу 1887 йил маърифатпарвар арбоб ва олим Свами Вивекананда асос солган «Рамакришна Миссияси»дир. Бу идора мамлакатнинг диний ва маданий ҳаётида ниҳоятда муҳим вазифани ўтаб келмоқда. Унинг фаолиятида мазкур йўналишлардан ташқари санъат, илму фан ва техника соҳасидаги билимларни ёйиш, мактаблар, коллежлар, лабораторияларни очиш, шунингдек, касалхоналар, клиникалар, диспансерлар, ногиронлар учун махсус уйлар яратиш ҳамда нашриёт ишларини ҳам амалга ошириш катта ўрин эгаллайди.

Шу даражадаги кўп қиррали ижтимоий инсонпарвар фаолият ушбу «Миссия» мамлакат ҳукумати эълон қилган дунёвийлик ёхуд *секуляризм* сиёсатига бутунлай мос тушади. Бунга Ҳиндистоннинг йирик жамоат ва давлат арбоблари жуда ҳам юксак баҳо бериб, жумладан, Ж. Неру мустақилликка эришишдан илгариёқ ёзган эди: «Қадимги замон Франдискан роҳиблари сингари ўзларини башариётга чидамли ва ҳолисона хизмат қилиш олий мақсадларига бағишлаган ҳолда «Рамакришна Миссияси» аъзолари ўзлари яратган касалхоналар ва ўқув юртларида хормай-толмай меҳнат қилиб, энг қийин пайтларда Ҳиндистон билан бирга, ундан ташқаридаги муҳтожларга ҳам ҳар доим ёрдам беришга тайёр»¹.

Свами Рангатхананда (1908 й. таваллуд топган) узоқ пайт давомида ушбу ташкилотнинг «маданият муассаса»сини бошқариб, унинг ғоявий тамойилларини «санатана дхарма» тизими шаклида ишлаб чиқди. Ж. Неру таъбирича, «Қадимги ақида»ни белгилловчи «Санатана дхарма» атамасини эски ҳинд ақидаларининг истаган турига, шу жумладан, Буддизм, Жайнизм, Веданталарга ҳам гатбиқ этиб бўлади.

¹ Неру Дж. Открытие Индии. –М., 1955. –С. 336.

Веданта фалсафаси айнан «синтетик» табиати туфайли барча диний ақидалар ва эътиқодларга хос «фазилатлари» ва «энг яхши томонлари»ни мужассам этиб келади. Демак, Ведантага асосланган Ҳиндуизм таълимоти биронта эътиқодга зид бўлмасдан, аксинча истаган ақида билан ҳамоҳанг бўла олади.

Свами Рангатхананданинг назарий хулосалари Ҳиндистон шароитида айниқса, диний-жамоавий муносабатлар кескинлашуви пайтида мамлакатда Ҳиндуизм ва Ислом орасида «*маънавий синтетик муштараклик*»ни ёқлаган ҳолда иккала жамоада тинч-готувлик ва ҳамкорлик муносабатлари мумкинлиги ва зарурлиги мантиқан тан олиншига хизмат қилади. Бу мафқуранинг белгиловчи тамойилини маънавий, маданий ва ижтимоий жабҳаларда умумий муштаракликни таъминлайдиган хилма-хилликнинг синтези ташкил этади.

Диний эътиқодни инсон ҳаётининг узвий қисми ва ижодий омили, деб тушуниб, айни пайтда илмий-техникавий тараққиёт даврида илм-фан ҳам таъсирчан омил эканлиги тан олинади. Унинг таъсири эса, нафақат онг, маданият ва ишлаб чиқаришнинг кўп томонларида, балки диннинг ўзида ҳам намоён бўлади. Цивилизациянинг илгарилаб борадиган ривожланиши, унинг тасавурида илм-фан ёрдамида хурфот ва бидъатларни бартараф этиш билан боғлиқ. Бунда етакчи ролни, унинг фикрича, «*диний илм*» бажара олиши ва инсон ҳаётида доим ҳамроҳ бўладиган қайғулар, қийинчиликлар ва зиддиятлардан қутқара олиши муқаррардир. Шундай «*диний илм*» веданта таълимотида ўз аксини топади.

Синтетик санатан дхарма тизимида *етакчи категория* – бу *маънавият*, деб талқин қилинади. Унинг мазмуни дин билан боғлиқ бўлиб, инсон ҳаётининг асосини, бирдан-бир мақсадини, ташкил этади, деб кўрсатилади. Аммо, ҳаётда айнан маънавиятни мустаҳкамлашга йўналтирилган саъй-ҳаракатлар талаб қилинади, чунки бунинг йўлида ниҳоятда кўп тўсиқлар мавжуддир. Шу билан бирга Свами Ранатхананда инсониятни маънавият сари бошлаб боришида раҳнамо сифатида *Ҳиндистонга имтиёз беради*. Чунки, бу мамлакатда, унинг фикрича, маънавият миллий ҳаётнинг марказий нуқтасини ташкил этиб, юқори обрўга ва олий эътиборга сазовордир. Олий маънавият тимсоли сифатида Веданта эълон қилинади.

Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, ушбу категориянинг марказида инсон туради. Унинг камолотга етиб, илоҳ висолига эришиш ҳам «Санатана дхарма»нинг мазмунини ташкил этади. Свами ведантанинг инсон Мутлақ-Брахманинг зарраси бўлиб, унинг ҳаёти, ўз «илоҳий имкониятларини» амалга оширишга йўналтирилганлиги ҳақидаги ғоялардан келиб чиқади. Унинг фикрича, инсон моҳияти жисмоний, биологик ёки ақлий вазифалари билан эмас, балки илоҳий, яъни ғойибона (мистик) имкониятлари билан белгиланади.

Свами Ранганатхананда *сиёсат* хусусида фикр юритар экан, уни «диний ақида, илм-фан ва демократиянинг «синтези» сифатида қарайди. Уччаловининг мақсади инсоннинг равнақи ва умумий фаровонлигини таъминлашга қаратилиши керак.

Унинг фикрича, инсониятнинг маънавий муштарақлигини таъминлаш жараёнида ташаббусни маънавий пок, фидойи, жамият равнақига ўзларини бағишлаган ёшлар ўз қўлларига олишлари лозим. Бу жараёнга, Свами фикрича, турли даражадаги маъмурият ходимлари ҳам ўз ҳиссаларини қўшиши мумкин. Шу муносабат билан у «*маъмурият фалсафаси*» деб ном олган янги ғояни асослашга ҳаракат қилади. Унга кўра, *халқ томонидан ишонч билдирилиб, қўллаб-қувватланган инсон, жамият ва давлат фалсафасига мувофиқ ҳолда ўзгариб туриши керак.*

4. Неоведантизм фалсафаси:

Абдул Раҳмон, Правас Живан Чаудхури қарашлари

Ҳиндистон мустақилликка эришгандан сўнг тез орада ҳинд файласуфлари орасида *илм-фаннинг умумназарий ва методологик масалаларига* қизиқиш кучайди. Бу йўналиш борган сари мустақил билим соҳасига айлана бошлади. Улар орасида ўзига хос фалсафий қарашларни илгари сурган Правас Живан Чаудхури ва Абдул Раҳмон асос солган оқимлар алоҳида эътиборга лойиқ.

Правас Чаудхури ҳаққоний равишда мазкур йўналишнинг асосчиси, деб тан олинди. Ихтисослиги физика бўлган файласуф шуни эътироф этадики, илмий методологик соҳада фалсафа «илму фан билан рақобат қилмасдан, идрок бобида тажрибалар ўтказа туриб, ўта сезиладиган ҳодисаларни тадқиқ этиши лозим-

ки, айнан бу ерда у хинд таълимотларидан ва айнан йога таълимотидан кўп нарсани олиб ўзгартириши мумкин»¹.

Илму фаннинг ўзидан эса, олим динни «қўллаб-қувватлаш» воситасини кидириб топишга уринади. Унинг фикрича, фанда соф динни исботловчи асос мавжуд. У шундай деб ёзади: «Диний билим – бу, шубҳасиз, маданиятимишнинг энг юксак элементиدير»².

Худди шу тарзда у табиий илмий тадқиқотлар объектив-эмпирик асосга эга эканлигини ва илмий хулосалар объектив мезонларга таянишини назар-писанд қилмайди. Натижада, табиий илмий назария унинг тасаввурида буюмларнинг объектив мантиқийлигини акс эттирувчи ички мантиқий муносабатда бўлган тушунчалар билан боғланган муайян мавҳум назарий тузилмаларнинг субъектив ифодаси бўлиб туюлади. У тўғридан-тўғри баён қиладики, «назария ўзича фактни таъкидламай, дунёни тушуниб етмасдан фақатгина кузатилаётган воқеаларни тизимлаштириш йўлида бизни фойдали кашфиёт билан таъминлайди»³.

Илм-фаннинг «диний асоси» учун назарий пойдевор куриш мақсадида Чаудхури универсал ёки дунёвий идрок тушунчасини илгари суради. Ушбу идрокка, унинг таъбирича, ижодий яратувчилик хос бўлиб, яна Веданта анъаналарига биноан бу вазифа «шила», яъни «ўйин» шаклида бажарилади. Бундай «ўйин» дунёда тартибсизликни ўрнатмасдан, аксинча, илм-фан очиб, изоҳлайдиган тартиб ва уйғунлик, ўзаро боғланиш ва мақсадга мувофиқликларга олиб келади. У шунингдек, «универсал идрок»ни «худо» десам ҳам бўладики, ақлимиз дунёни акс эттираётганида...бундай фалсафий тузилмасиз илм-фан табиатни қоронғу ва бегона қилиб кўрсатади»⁴.

Шундай қилиб, XX асрнинг 50-60-йилларидан шакллана бошлаган хинд «фан фалсафаси» мистик-фидеист, мавҳум идеалистик характерга эга эди. Ҳозиргача ҳам илму фан ва мистик қарашларнинг ёнма-ён мавжуд бўла олишлигини ёқлайдиган

¹ Chaudhari P.J. The business of philosophy. The Asian Path, 1959, vol. 30, N2, –P. 57-58, 143-144.

² Chaudhari P.J. Science, Art and Religion. – The Vishvabharati Quarterly, 1958, vol. 31, N2, –P.138-139, 143-144.

³ Chaudhari P.J. Concepts of Meaning and Understanding in New Physics. – The Philosophical Quarterly, 1959, vol. 32, N3, –P.174.

⁴ Ўша асар. –P.239.

оқим мухлислари оз эмас. Бунинг атрофлича баёни *Сампуран Сингхнинг «Илм-фан ва диннинг биргалишиб динамик ҳаракат қилиши»*, деб номланган 1978 йилда нашр қилинган асарида ўз аксини топган. Бу асар ўз навбатида қатор диний арбоблар ҳамда айрим атоқли олимлар томонидан олқишлаб қарши олинди. Булар жумласидан, Дехли университети физика профессори Д.С. Котхари, Жўдхпур Университетининг ботаника профессори М.Н. Тиварийлардир. Бу эса, шундан далолат берадики, Ҳиндистондаги «фан фалсафаси»да бўладими, умуман фалсафада бўладими, *диний-мистик йўналишлар* ҳанузгача нафақат файласуфлар, балки, кўплаб табиатшунос олимларнинг дунёқарашига ўз таъсирини ўтказиб келмоқда.

Лекин, шу билан бирга, бу ерда қатъий равишда ушбу йўналишга қарши турган ва *рационалистик* ҳамда дунёвийликка йўналтирилган нуқтаи назарлардан келиб чиқувчи таълимотларнинг мавқеи ҳам борган сари кучайиб бормоқда.

Ушбу йўналиш кўламида фан фалсафаси ҳаққоний *реалистик* кўринишда шаклланмоқда. Унга табиатшунослар, ижтимоий фанлар мутахассислари ва сиёсий арбобларнинг ҳам диққат эътибори борган сари кўпроқ жалб этилмоқда. Боиси шундаки, улар бундай ёндошувни мамлакатнинг ижтимоий, иқтисодий ҳамда маданий тараққиётининг долзарб масалаларини ечимига йўналтирувчи муҳим восита, деб ҳисобламоқдалар. Зеро, фан фалсафаси давризмизнинг илму фанидаги назарий изланишларида салмоқли ўрин эгаллаб келмоқда.

Ушбу жиҳатдан кўзга кўринган олимлардан бўлмиш йирик биохимик, фан тарихчиси ва назариётчиси, тараққиётпарвар изланувчи *Абдул Раҳмон (1923 й. таваллуд топган)* бўлади.

Даставвал, у Веданта мистик тамойилларининг муайян табиат соҳасига тегишли хусусий илмий тасаввурларга муқаррар зид келишини ҳамда бундай зиддиятни далиллар билан исботлаш лозимлигини алоҳида таъкидлайди. Танқидининг объекти сифатида у таниқли химик, «*Ҳиндистон илмий конгресси*» собиқ президенти ва «*Миллий фанлар институти*» президенти профессор Т.Р. Сешадрийни танлайди. Жумладан, Сешадрий «фан Ведантанинг мукамал билимига эга бўлиб борган сари бундан ҳам

мураккаб ва нозик изланишлар жабҳаларига кириб бориши мумкин» деб даъво қилади¹.

Шу муносабат билан А. Раҳмон уқдириб ўтадики, фан ўзининг тараққиёти жараёнида шундай тадқиқотларни ҳам камраб оладики, булар илгари «дин» тасарруфида бўлиб, фан ва дин муносабатлари тарихан келишмовчилик доирасида қолиб кетмоқда»².

Ўз асарларида у илм-фаннинг ижтимоий аҳамиятига, жумладан, унинг таркиби ва вазифаларига, ташкилий-бошқарув масалаларига, шунингдек, олимлар ва жамият, қолаверса, олимлараро муносабатларга диққат-эътиборини қаратади. Айни пайтда фан ва техниканинг Ҳиндистон инфраструктурасида тутган ўрнини алоҳида таҳлил этади.

Бу жиҳатдан у фан тараққиётининг учта босқичини ажратиб кўрсатади. *Даставвал*, у табиат ҳақидаги маълумотларни йиғиб, тўплаб, илмий муомалага янги далил ва материалларни олиб киришга имконият яратиб беради. *Иккинчидан*, тўплаш жараёнида улардан фойдаланиш, ва ниҳоят, *учинчи* босқич ҳозирги илм-фан ривожланиши даражасига мос келадиган материалларни ўз эҳтиёжларига кўра, синтез қилишдан иборатдир. Ушбу синтез эса, – олим таъкидлашича – «*вазиятни бутунлай ўзгартиришни кўзда тутади, чунки инсон тўпланган материал билангина қаноатланмайди. У истаган ҳолдаги янги материални яратишга қодир бўлиб боради...*»³.

Шунда А. Раҳмон вазиятга реал равишда ёндашиб, Ҳиндистон маънавий муҳити ва ижтимоий-иқтисодий структурасининг хусусий томонларини очиб берадики, булар фанга таъсир этувчи туб омиллар мажмуасини белгилайди. Булар жумласига юқорида қайд этилган ўта консерватив кучга эга бўлган диний-фалсафий анъаналар ҳам киритилади.

Иккинчиси, бу илму фан шаклланишига ўз ҳиссасини кўшадиган омил – диний-жамоавий тортишувлар ва жамоапарастлик мафкурасидир. Булар негизида ётган *диний шовинизм* хавфли

¹ Rahman A. Trimurti. Science Technology and Society. A collection of Essays. New Delhi – Ahmedabad – Bombay, 1972, –P.156.

² Ўша асар. –P.191, 194.

³ Ўша асар. –P.30.

хурофотлар ҳосиласи бўлган ҳолда илмий билимларни ёйилиши йўлида жуда салбий аҳамият касб этади. А. Раҳмон бу ерда яққол кўрсатганидек, ҳаётга дунёвий (секуляр) ёндашув билан узвий боғланган ҳолда айнан илму фан мамлакат аҳолисига улкан моддий ва маънавий зарар келтирувчи диний-жамоавий адоватларни бартараф этишга хизмат қила олади. «Ўзининг чекланган имкониятларига қарамасдан, илм-фан ҳозирги жамиятнинг нафақат интеллектуал, балки ижтимоий кучи бўлиб, инсон қўлоёқларидаги кишанларни парчалаб, ижтимоий тўсиқларни емириб ташлаши мумкин... Табиат, жамият ва инсонни илмий тадқиқотлар натижасида ўрганиш ва унинг келажақдаги истиқболлари - буларнинг барчаси ҳозирги даврда ижтимоий онгнинг тубдан ўзгаришига олиб келади»¹.

А. Раҳмон ҳинд жамиятшунослигида илк бор илм-фаннинг кастачилик тўсиқларини бартараф этишдаги ва кастачилик моҳиятини йўқотишдаги объектив имкониятларини кўрсатди. Олим фан ва техниканинг асрлар оша илдиз отиб келган кастачиликка асосланган муносабатларга таъсирини таҳлил қилар экан, масалан, кастачилик тизимидаги энг ифлос меҳнат – кўчаларни супуриш, ахлатни тозалаш каби ишлар *ҳарижанлар*, яъни «қўл текизиб бўлмас»лар зиммасида бўлган бўлса, ҳозирги замон канализация, водопровод, тозалаш иншоотлари ва ускуналари ёрдамида бундай вазиятнинг ўзгаришига олиб келганлигини таъкидлайди.

Олим илм-фанни онгга таъсир этувчи ва диний, психологик ва ижтимоий бидъат-хурофотларга чек қўювчи муҳим восита, деб улуғлайди. Шу билан бирга, у «Ҳиндистонда илм-фан тараққиётини алоҳида шахсларнинг саъй-ҳаракатлари йиғиндиси сифатида эмас, умуммиллий ҳаракат эканлигини англаш ўта муҳимлигини»² таъкидлайди.

Шундай қилиб, ушбу оқим ҳанузгача диний-идеалистик йўналишларга қарши турувчи фан фалсафасининг тараққий-парвар оқими бўлиб қолмоқда.

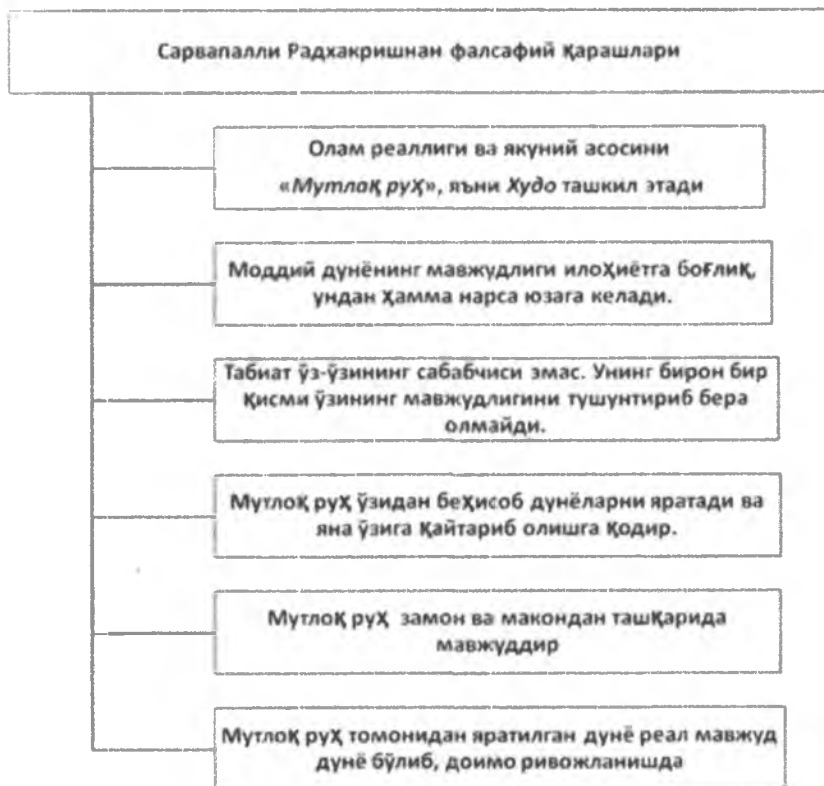
¹ Rahman A. Tnmurti. Science Technology and Society. A collection of Essays. 169-170-6.

² Rahman A. National Basis for scientific Research. – Science Policy Studies. Bombay – Delhi, 1974, p. 456.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Сарвапалли Радхакришнаннинг фалсафий қарашлари



Правас Живан Чаудхури ва Абдул Раҳмоннинг фалсафий қарашлари

Правас Живан Чаудхури нинг таълимоти

универсал ёки
коинотий
идрок
тушунчаси

Ижодий
яратувчилик
вазифаси

Абдул Раҳмоннинг таълимоти

Ҳинд жамиятшунослигида биринчи бор илму
фаннинг кастачилик тўсиқларини олиб ташлаш
ва кастачилик моҳиятини йўқотишдаги объектив
ва потенциал имкониятларини кўрсатиш
вазифаси амалга оширилди

Ҳаётга дуневий (секуляр) ёндашув билан ўзвий
боғланган ҳолда айнан илму фан мамлакат
аҳолисига улкан моддий ва маънавий нўқсон
келтирувчи диний-жамоавий адоватларни
бартараф этиш қуроли бўла олади

Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. Сарвапалли Радхакришнан фалсафанинг қайси йўналишини ривожлантирди?
2. Санатан дхарма тушунчасини изоҳланг.
3. Санатан дхарма тизимида етакчи категорияни белгиланг.
4. Правас Чаудхури фалсафий таълимотини тушунтириб беринг.
5. «Универсал идрок» тушунчасини изоҳланг.
6. Абдул Раҳмон фалсафий таълимотини изоҳланг.
7. Ҳарижанлар атамасини тушунтириб беринг.

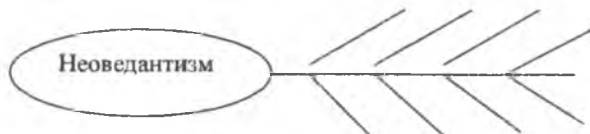
Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Сарвапалли Радхакришнан фалсафий қарашлари” мавзусида слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. Интернетдан мавзуга оид янги маълумотлар қидиринг, топган маълумотларингизни мавжуд адабиётларда берил-

ганлари билан қиёсланг, шу асосда қисқа маъруза тайёрланг.

4. “Правас Чаудхури фалсафий таълимоти” мавзусида мустақил иш тайёрланг.
5. Неоведантизм фалсафасини “Балиқ суяги” технологияси орқали гушунтириб беринг (4-илова).

3-илова



АДАБИЁТЛАР:

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши остонасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. Т.3. –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
5. Абул Калом Озод. Индия добивается свободы. –М., 1961.
6. Аникеев Н.П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбoл. –М., 1959.
7. Аникеев Н.П. Древнеиндийские традиции. –М., 1966.
8. Беруний ўрта асрнинг буюк олими. –Т., 1950.
9. Беруний А.Р. Ҳиндистон. 2-том. –Т., 1965.
10. Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Танланган асарлар. I. –Тошкент, 1968.
11. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. –М., 1980.
12. Бродов В.В. Философия Индии нового времени. –М., 1978.
13. Вафа А.Х., Питман А.Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру. –М., 1987.
14. Ганди М.К. Моя жизнь. –М., 1969.
15. Древнеиндийская философия. –М., 1963.
16. Живая традиция.К 75-летию Индийского философского конгресса. –М.: Восточная литература, 2000.

17. *Из истории прогрессивной, общественной и философской мысли Индии.* –Т.: Фан, 1976.
18. *Икбал М. Избранное.* – М., 1981.
19. *Ирисов А. Беруний ва Ҳиндистон.* –Т., 1963.
20. *Йулдошев С. Марказий Осиё маданият меросини урганишининг баъзи масалалари (Покистон материаллари бўйича) // Шарқиунослик, 2002, № 2.*
21. *Йулдошев С. Муҳаммад Иқбол ижодида хазрати инсон ва Ватан мадҳи // Шарқиунослик, 2002, № 1.*
22. *Йулдошев С.А. Марказий Осиё Муҳаммад Иқбол ижодида // «Индо-ираника» тўплам. – Т., 2002.*
23. *Комаров Э. Рам Мохан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль в Индии. – М., 1962.*
24. *Костниченко В.В. Классическая Ведаанта и неоведантизм. –М., 1986.*
25. *Кутина М.М., Салимова Ф.С., Йулдошев С.А., Обидов Б.Т. Ҳиндистон: динлар, анъаналар, урф-одатлар, байрамлар. –Т., 1985.*
26. *Литман А.Д. Современная индийская философия. –М., 1985.*
27. *Литман А.Д. Философия в независимой Индии. –М., 1988.*
28. *Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. –М., 1986.*
29. *Мировоззрение Джавахарлала Неру. –М., 1973.*
30. *Муҳаммад Иқбол шеърлари. –Т., 1973.*
31. *Муҳаммад Иқбол – Шарқнинг буюк файласуф шоири. –Т.: Фан, 1977.*
32. *Мўминов И. Мирзо Бедил. – Т.: Фан, 1964.*
33. *Неру Дж. Автобиография. – М., 1955.*
34. *Неру Дж. Взгляд на всемирную историю (в 3-х томах). – М., 1977.*
35. *Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х томах. – М., 1987.*
36. *Общественно-политическая и философская мысль Индии. –М., 1962.*
37. *Питман А.Д. Философская мысль независимой Индии. – М., 1966.*
38. *Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. – М., 1976.*

39. Радхакришнан С. Индийская философия (в 2-х томах). – М., 1956-1957.
40. Рой М. История индийской философии. – М., 1958.
41. Рыбалов Р.Б. Буржуазная реформация в Индии. – М., 1981.
42. Степанянц М.Т. Философия и социология в Пакистане. – М., 1967.
43. Тагор Р. Танланган асарлари. 8 томлик. –Т., 1957–1958.
44. Тагор Р. Творчество и жизнь. – М., 1917.
45. Тагор Р. Воспоминания. Собрание сочинений. Т.12, –М., 1965.
46. Хашимов И. Рабиндранант Тагор. – Т., 1961.
47. Хумаюн Катир. Индийская философия. – М., 1966.
48. Чаттопадхьяя Д. Локаята Даршана. – М., 1961.
49. Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. – М., 1966.
50. Dar B.R. Religions thouth of Sayyid Ahmad Kha.– Lahore, 1957.
51. Candhi M.K. Truth is God. – Ahmedabad, 1952.
52. Candhi M.K. All men are Brothers. – Ahmedabad, 1952.
53. Candhi M.K. Satyagracha. – Ahmedabad, 1958.
54. Chaudhari P.J. The business of Philosophy. – Delhi-Patna, 1978.
55. Chaudhari P.J. Science, Art and Religion. The Vishvabharati Quarterly, 1958.
56. Gandhi M.K. My religion. – Ahmedabad, 1955.
57. Iqbal M. The development of metaphysics in Persia. – London, 1908.
58. Iqbal M. The Secrets of the Self. – London, 1977.
59. Iqbal M. Reconstaction of religious thouth in Islam. – Lahore, 1973.
60. Payah Rammohan Roy. The English works. Vol.I.
61. Pyarelal. Mahatma Gandhi. – Ahmedabad, 1956.
62. Rahman A. Trimurti. Science, Technology and Society, 1972.
63. Rahman A. National Basis for scientific Reasearch || Science Policy Studies. – Bombay-Delhi, 1974.
64. Zal B.K. Contempotary Indian Philosophy. Delhi-Patna, 1978.
65. Yuldashev S.A. About some gnosiological questions in Philosophy of Abu Ali ibn Sino and Muhammad Iqbal. //Allama Iqbal Sangsad. – Bangladesh, Dhaka, 2003.

II БОБГА ОИД ТЕСТЛАР

- 1. Ведантик-йогик интегрализм таълимотини қайси ҳинд файласуфи ишлаб чиққан?**
- A) Ауробиндо Гҳош
 - B) Махатма Гандий
 - C) Жавахарлал Неру
 - D) Сарвапалли Радхакришнан
- 2. “Зўравонликка қарши” тамойили қайси ҳинд мутафаккири таълимотининг асосини ташкил этган?**
- A) Ауробиндо Гҳош
 - B) Махатма Гандий
 - C) Жавахарлал Неру
 - D) Рабиндранат Тагор
- 3. “Универсал дин” концепциясини қайси ҳинд мутафаккири ишлаб чиққан?**
- A) Холид Багдеш
 - B) Махатма Гандий
 - C) Жавахарлал Неру
 - D) Сарвапалли Радхакришнан
- 4. “Ҳиндистоннинг кашф этилиши” асарини ким ёзган?**
- A) Жавахарлал Неру
 - B) Индира Гандий
 - C) Сарвапалли Радхакришнан
 - D) Рам Моҳан Рой
- 5. Ким биринчи бўлиб «ижтиҳод», яъни «мустақил фикрлаш» тушунчасини илгари сурди?**
- A) Шоҳ Валиуллоҳ
 - B) Саид Аҳмад Хон
 - C) Алтаф Ҳусайн Ҳолий
 - D) Шибли Нуъмоний
- 6. “Бугунги Ҳиндистоннинг отаси” деган унвон кимга берилган?**
- A) Вемана
 - B) Рам Моҳан Рой

- C) Махатма Гандий
- D) Жавахарлал Неру

7. Рам Моҳан Ройнинг диний-фалсафий қарашлари системали равишда баён этилган асари қандай номланади?

- A) «Тафсир ул-Қуръон»
- B) «Ведантанинг қисқача мазмуни»
- C) «Сийрат ун Наби»
- D) «Тухфат-ул-Мувахиддин»

8. Ким, биринчи марта, турли диний таълимотларни таққослаш ва танқид қилишга қўл урди?

- A) Рам Моҳан Рой
- B) Махатма Гандий
- C) Холид Багдеш
- D) Сарвапалли Радхакришнан

9. Рабиндранат Тагор, Упанишадлар таълимотини ривожлантирар экан, “Вокелик”, деганда нимани назарда тутади?

- A) Олий илоҳни
- B) объектив реалликни
- C) субъектив реалликни
- Г) ижтимоий муносабатларни

10. “Таҳзиб-ул-Ахлоқ” ҳафталик журнали нечанчи йили инглизлар томонидан тақиқлаб қўйилади?

- A) 1857
- B) 1866
- C) 1864
- D) 1870

11. Ауробиндо Гҳош қайси фалсафий оқим нуқтан назарида турган?

- A) объектив идеализм
- B) материализм
- C) экзистенциализм
- D) субъектив идеализм

12. Ауробиндо Гҳош “субстанция” деб нимани тушунади?

- A) моддиятни
- B) сувни

- C) ноаниқ Брахмани
- D) оловни

13. Ауробиндо Гҳош «фалсафада учинчи йўл», деганда нимани назарда тутган?

- A) интеграл веданта
- B) субъектив идеализм
- C) экзистенциализм
- D) материализм

14. Гҳошнинг фикрича, инсон ҳаётидаги асосий зиддият, бу ...

- A) ҳеч қандай зиддият мавжуд эмас
- B) табиат билан жамият ўртасидаги зиддият
- C) индивид билан табиат ўртасидаги зиддият
- D) шахс билан жамият ўртасидаги зиддият

15. Гандийнинг ахлоқ концепциясида марказий ва етакчи ғоя, бу

- A) аҳимса
- B) тапасйа
- C) брахмачария
- D) апариграха

16. Гандийнинг ахлоқ концепциясида “тапасйа” тамойили нимани англатади?

- A) азоб чекиш қонунияти
- B) сабрли бўлиш
- C) куч ишлатмаслик
- D) баҳил бўлмаслик

17. Гандийнинг ахлоқ концепциясида “апариграха” тамойили нимани англатади?

- A) куч ишлатмаслик
- B) сабрли бўлиш
- C) баҳил бўлмаслик
- D) азоб чекиш қонунияти

18. Гандийнинг ахлоқ концепциясида “аҳимса” тамойили нимани англатади?

- A) куч ишлатмаслик
- B) сабрли бўлиш

- C) баҳил бўлмаслик
- D) азоб чекиш қонуният

**19. Гандийнинг ахлоқ концепциясида “брахмачария” та-
мойили нимани англатади?**

- A) азоб чекиш қонуният
- B) сабрли бўлиш
- C) баҳил бўлмаслик
- D) ўз рухиятини бошқара олиш

**20. Тагорнинг фалсафий қарашларида “борлик” тушун-
часи нимани англатади?**

- A) Брахма, Олий Шахс
- B) Шива
- C) табиат
- D) Кришна

**21. Тагорнинг фалсафий қарашлари қайси асарида баён
этилган?**

- A) “Гитанжали”
- B) “Садхана”
- C) “Шахсий”
- D) тўғри жавоб йўқ

**22. Нерунинг фикрича, дунёқарашнинг марказий нуқтаси,
бу ...?**

- A) жамият
- B) инсон
- C) дин
- D) тўғри жавоб йўқ

23. Нерунинг билиш назарияси...

- A) скептицизм ва агностицизмга қарши
- B) скептицизм ва сенсуализмга таянади
- C) агностицизмга таянади
- D) тўғри жавоб йўқ

24. “Биз воқеълик билан, бу ҳаёт, бу дунё, бу табиат билан яқинроқ ва муфассалроқ шуғулланишимиз лозим... Шунинг учун Ҳиндистон ўзининг динийлигини жиловлаб, фанга мурожаат қилиши зарур”. Юқоридаги фикрлар кимга тегишли?

- A) Жавахарлал Неру
- B) Махатма Гандий
- C) Рам Моҳан Рой
- D) Вемана

25. Кастачиликни йўқотиш ҳамда демократик ислохотлар сиёсатини асослаш ғоясининг муаллифи ким?

- A) Махатма Гандий
- B) Рам Моҳан Рой
- C) Робиндранат Тагор
- D) Жавахарлал Неру

26. С.Г. Сатхайте ва Д. Матхурлар қайси фалсафий оқимга мансуб файласуфлар ҳисобланади?

- A) Британия моделига тақлид қилувчилар
- B) Америка модели тарафдорлари
- C) Олмон модели тарафдорлари
- D) тўғри жавоб йўқ

27. Ж.Л. Мехта қайси фалсафий оқимга мансуб файласуф ҳисобланади?

- A) Америка модели тарафдори
- B) Британия моделига тақлид қилувчи
- C) Германия модели тарафдори
- D) тўғри жавоб йўқ

28. Даста Кришна, Н.К. Деваража, Р. Гупта, Д. Гойал қайси фалсафий оқимга мансуб файласуфлар ҳисобланади?

- A) Британия моделига тақлид қилувчилар
- B) Америка модели тарафдорлари
- C) Олмон модели тарафдорлари
- D) тўғри жавоб йўқ

29. “Ҳинд рационалистик ассоциацияси” қачон тузилган?

- A) 1975 йил
- B) 1981 йил

- С) 1950 йил
- Д) тўғри жавоб йўқ

30. “Илоҳий турмуш жамоаси”нинг асосчиси ким?

- А) Махатма Гандий
- В) Ж.Л. Мехта
- С) Вемана
- Д) Свами Шивананда

31. Анъанавий диний-фалсафий ғояларни ҳозирги илмий тараққиётга мослаштирувчи фалсафий оқим вакиллари аниқланг ?

А) Свами Шивананда, Свами Ранганатхананда ва Свами Жнанананда

- В) Ж.Л. Мехта, С.Г. Сатхайе ва Д. Матхур
- С) Даста Кришна, Н.К. Деваража, Р. Гутта
- Д) Махатма Гандий, Ж.Л. Мехта

32. Рам Моҳан Ройнинг диний ислоҳотчилиги онгли равишда нимага йўналтирилган эди ?

- А) миллий мустақилликка эришишга
- В) ижтимоий муносабатларни ўзгартиришга
- С) жамиятда аёлларнинг мавқеини кўтаришга
- Д) ҳиндуизм ва ислом динини келиштиришга

33. Диндан узоқлашмасдан дунёвий фаолиятга ўзларини бағишлаган диний арбобни аниқланг ?

- А) Свами Юктананда
- В) Ж.Л. Мехта
- С) Даста Кришна
- Д) Н.К. Деваража

34. Радхакришнаннинг таъкидлашича, барча мавжуд нарсаларнинг дастлабки реаллиги ва якуний асосини ...

- А) Упанишадлар ташкил қилади
- В) Кришна ташкил қилади
- С) «Мутлақ рух», яъни Худо ташкил қилади
- Д) тўғри жавоб йўқ

35. “Рамакришна Миссияси”га қачон ва ким томонидан асос солинган?

А) 1887 йил маърифатпарвар арбоб ва олим Свами Вивекананда

В) 1975 йил С. Радхакришнан

С) 1954 йил Свами Шивананда

Д) тўғри жавоб йўқ

36. “Синтетик санатан дхарма” тизимда етакчи категория нима?

А) Дин

В) Маънавият

С) Сиёсат

Д) тўғри жавоб йўқ

37. “Диний билим – бу, шубҳасиз, маданиятимизнинг энг юксак элементи дир”, деган фикр кимга тегишли?

А) Н.К. Деваража

В) Даста Кришна

С) Правас Живан Чаудхури

Д) тўғри жавоб йўқ

38. Аурабиндо Гҳош фикрича, инсон– бу...?

А) кичик кўринишдаги коинот

В) табиатнинг бир бўлаги

С) социал мавжудот

Д) биосоциал мавжудот

39. Ҳинд жамиятшунослигида биринчи бор илму фаннинг кастачилик тўсиқларини олиб ташлаш ва кастачилик моҳиятини йўқотишдаги объектив имкониятларини кўрсатиш вазифасини ким бажарган?

А) Абдул Раҳмон

В) Правас Живан Чаудхури

С) С. Радхакришнан

Д) Н.К. Деваража

40. “Илму фан ва диннинг биргалашиб динамик ҳаракат қилиши” асари муаллифини аниқланг.

А) Правас Живан Чаудхури

В) Сампуран Сингх

- C) Абдул Раҳмон
- D) Н.К. Деваража

41. Рамакришна худо фаол ҳолатда бўлмаганида, уни нима деб атайди?

- A) Вишну
- B) Кали
- C) Шива
- D) Брахма

42. Рамакришна худо яратувчилик, сақловчилик ёки емирувчилик фаол ҳолатида бўлса, уни нима деб атайди?

- A) Кали ёки Шакти
- B) Брахма
- C) Шива
- D) Вишну

43. “Жнана” атамасининг моҳияти нима?

- A) Дунё
- B) Билиш йўли
- C) Ҳақиқат
- D) Ақл

44. Рамакришна қайси йўлни энг афзал деб кўрсатади?

- A) Бхакти йўлини
- B) Брахма йўлини
- C) Шива йўлини
- D) Вишну йўлини

45. Вивекананда Манас деб нимани назарда тутди?

- A) Ички сезгини
- B) Брахма йўлини
- C) Ташқи сезгини
- D) Дунёни

46. “Ҳиндуизм дини дунёда универсал динни яратиш учун асос бўла олади”, ушбу жумланинг муаллифини аниқланг.

- A) Правас Живан Чаудхури
- B) Н.К. Деваража
- C) Вивекананда
- D) Тўғри жавоб йўқ

47. “Эронда тасаввуф таракқиёти” асари муаллифини аниқланг.

- A) Муҳаммад Иқбол
- B) Шибли Нуъмоний
- C) Правас Живан Чаудхури
- D) Тўғри жавоб йўқ

48. Муҳаммад Иқбол ижтимоий қарашларининг марказида нима туради?

- A) Жамият
- B) Олам
- C) Инсон
- D) Тўғри жавоб йўқ

49. “Аралаш миллат” ғоясининг муаллифи ким?

- A) Муҳаммад Иқбол
- B) Абул Калом Озод
- C) Шибли Нуъмоний
- D) Тўғри жавоб йўқ

50. “Шамс ул-уламо” (“Олимлар қуёши”) унвони кимга берилган?

- A) Алтаф Ҳусайн Ҳолий
- B) Муҳаммад Иқбол
- C) Шибли Нуъмоний
- D) Абул Калом Озод

1-МАВЗУ

ХІХ АСР ОХИРИ – ХХ АСРНИНГ БИРИНЧИ ЯРМИДА ХИТОЙ ФАЛСАФАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда ХІХ аср охири – ХХ асрнинг биринчи ярмида Хитой фалсафаси ҳақида тушунча ҳосил қилиш; Кан Ювэй, Лян Шумин, Лян Цичао, Ян Фу Ва Ли Дачжаонинг фалсафий қарашлари ва таълимотлари ҳақида маълумот бериш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Цзинь Ши, «Гуандун илмий жамияти» («Юэ сюэхуй»), «Давлатни ҳимоялаш жамияти» (Бао-го хуи), «Буюк бирлашув» (Да Тунг Шу), «100 кунлик ислоҳотлар дастури» (Минь-чжэн), «Монархияни демократия билан алмаштириш қонунияти», «Тинчлик конституцияси», «Сюй Цзюнь гунхэ» («Номинал монархияга асосланган республика»), «Инсонпарварлик» («жэнь»), «тенглик ва биродарлик», «маънавиятнинг янгилашиши».

Асосий саволлар

1. Кан Ювэйнинг сиёсий фалсафаси.
2. Лян Шуминнинг ижтимоий фалсафаси.
3. Лян Цичаонинг фалсафий қарашлари.
4. Ян Фунинг фалсафий қарашлари.
5. Ли Дачжао фалсафаси.

1. Кан Ювэйнинг сиёсий фалсафаси (1858-1927)

Кан Ювэйнинг авлод-аждодлари олимлар сулоласидан, отаси эса, қишлоқ ўқитувчиси бўлган. Кан Ювэй отасидан ажралганида 11 ёшда эди. 1895 йили у Цзинь Ши олий билим даражасини олди. Пекинда «ижтимоий ишлар бўйича» идорасида иш юритувчи бўлиб фаолият кўрсатди. У пойтахтда ягона хитой тилида гайри расмий газета чиқара бошлайди ва сиёсий клуб ташкил қилади, аммо, 1895 йили бу фаолият таъқиқланади. Шундан сўнг,

Кан Ювэй вилоятдаги педагогик фаолиятига қайтишга мажбур бўлади. 1898 йили даставвал пойтахтда Гуандунлик – ҳамшаҳарлари билан «Гуандун илмий жамияти» («Юэ сюэхуй»)ни, кейин умумхитой «Давлатни ҳимоялаш жамияти»ни (Бао-го хуй) ташкил этиб, сиёсий фаолиятини қайта тиклайди. Канг Ювэй «Янгилик-бу Осмон йўли (дао)» тезисини ҳимоя қилиб, ўз маърузаларида император Дэ-цзунга (подшоҳлик даври: 1875-1908й.) японларнинг «Мэйдзи инқилоби» тажрибаси ва Петр I нинг ислохотлари йўлидан боришни тавсия этади ва «Россиянинг Буюк подшоҳи Петр ислохотлари ҳақида хатлар» («Элоси Да Бэй-дэ бянь-чжэн цзи») номли сўнгги асарини унга бағишлайди.

Канг Ювэй бир неча йиллар давомида тарих ва фалсафа, кўплаб конфуцийчилик мумтоз асарларини чуқур ўрганади. Бу эса, ўз навбатида унинг фалсафий-сиёсий дунёқарашининг шаклланишида ҳал қилувчи роль ўйнайди.

Канг Ю Вэй асосан Конфуций таълимотидан келиб чиқиб, Хитойни ислоҳ қилиш «Да Тунг» («Буюк бирлашув») назариясини ишлаб чиқади. Унинг асосий ғоялари Да Тунг Шу – «Буюк бирлашув» асарида ўз аксини топади.

Унинг фикрича, ижтимоий тенгсизликка олиб келувчи хусусий мулк барча кулфат ва жаҳолатнинг бош сабабидир. Шундай экан, жамиятнинг иқтисодини жамоавий хўжалик тарзида ташкил этиш керак. 1898 йили июнда Дэ-цзун Кан Ювэйнинг таклифларини мақуллаб: «100 кунлик ислохотлар дастури»ни қабул қилади. Унинг таклифлари «Давлат сиёсати қонунларининг асосий йўли» фармонида эътиборга олинади.

Лекин бу ислохот Дэ-цзунни уй қамогига олиниши, ҳокимиятнинг (зўрлик билан) қўлдан кетиши ва сарой тўнтариши билан яқун топди. Ўлимга маҳкум этилган Кан Ювэй инглизлар ёрдамида Гонконгда яширинишга муваффақ бўлади. Унинг укаси Канг Ю Фу ҳамда Ислохот партиясининг бошқа олти раҳбари ўша йилнинг сентябрь ойида тергов ва судсиз қатл этилади.

Кан Ювэйнинг Хитой халқи олдидаги буюк хизмати, унинг сиёсий фалсафий қарашлари асосида янги сиёсий-фалсафий оқимнинг пайдо бўлишига олиб келганлиги билан изоҳланади. «Буюк бирлик ҳақида китоби» («Да-тун шу» 1884-1902) бунинг исботи бўла олади. Бу асар дастлаб Кан Ювэйнинг яқин маслакдошлари доирасидагина машҳур бўлди. Синьхай инқилобидан

кейин 1911 йили биринчи марта нашр этилди. (1913 йилда айрим бўлимлари, 1935 йилда келиб эса, тўлиқ чоп этилди). Кан Ювэй Конфуцийнинг Қонун трактати «Ли Цзи» («Маросимлар ҳақида хатлар») дан керакли маълумотлар тўплаб, Буюк тинч ҳаёт (Тай пин) даврининг бошланиши билан боғлиқ ҳолда яратилган бу утопик (ҳаёлий) концепцияга «Буюк бирлик жамияти» номини берди. Кан Ювэй Буюк бирлик ҳолатини Хитойнинг афсонавий ўтмиши «Олтин даврга» тенглаштириб, уни «инсонни зулмдан озод этувчи ва юқори бахтга етказувчи» ягона ишонч усулини берадиган *Бутун дунёнинг келажак гоёси* сифатида тасаввур этди.

Унинг асосини табиий ҳуқуқ, яъни ҳамма фуқаро биргаликда бошқарадиган, ҳеч қандай бошқарувчиси ва унга бош эгувчилар бўлмаган Осмон ости ҳақидаги; бошқарув лавозимларига меросхўрлик бўйича эмас, танлов орқали сайланган донишманд ва муносиб инсонлар; одамлар орасидаги бўлгани каби давлатлар ўртасидаги ўлим ва урушни тақиқлаш; ўзаро ишларига аралшмаслик, тенглик ва мустақилликка асосланган давлат, миллат, ирк, синф, табақа, оила, жинслар ўртасидаги муносабатлар ҳақидаги гоёлар ва тасаввурлар ташкил этди.

«Монархияни демократия билан алмаштириш қонуниятини» ҳақидаги мақоласида Кан Ювэй: «Давлат бошқаруви тарихий кўринишда уч даврни белгилаб берди: биринчи – кўп ҳоқонли бошқарув даври, иккинчиси – бир ҳоқонли бошқарув даври, учинчиси – халқ бошқарган давр. Кўп ҳоқонли бошқарув даври ўз навбатида икки даврга бўлинади: ҳокимиятни табақа йўлбошчилари бошқарган давр «Фэн-цзянь» (бошқарувчи уделли) ва меросхўр амалдорлар даври». Бир ҳоқонли бошқарув даври ҳам иккига бўлинади: якка ҳокимиятчилик даври ва бошқарувчи халқ билан бирга бошқарилган давр. Ва ниҳоят халқ бошқарган давр икки даврга бўлинади: Президент билан бирга бошқарган давр ва халқнинг ягона ҳокимияти даври, деб ёзган эди.

Кан Ювэй таълимотини унинг шогирди ва яқин маслакдопи Лян Цичао (1873-1929) «давлатнинг жамиятга бутунлай сингиб кетиши» тамойилига мувофиқ, социализмнинг табиий амалиёти мисолида изоҳлади. Лян Цичао «Наньгай ўқитувчиси Капининг таржимаи ҳоли» (1901й.) китобида давлат ва давлат чегараларини йўқ қилиш, армияни тарқатиб юбориш ва мамлакатларнинг ягона улуг иттифоқини барпо этиш ҳақида ёзди («Да лянъ бан»). Бу

режада халқ томонидан сайланган бошқарувчиларга тарбиявий ва хўжалик вазифалари назорати қолдирилади холос. Инсон тенг ҳуқуқли фуқаро бўлиши билан боғлиқ эркин уйланиш ва ажралиш, болаларни умум тарбияси ва уларнинг 20 ёшга етгунча тенг билим олиши эълон қилинди.

Канг Ювэй буюк давлатни қуриш учун нафақат иқтисодиётда ютуқларга эришиш, балки фуқароларнинг маърифий салоҳиятини кўтариш муҳимлигини эътироф этади. Хусусан, файласуф давлат имтиҳонлар тизимини ислоҳ қилиш, замонавий шаклдаги мактабларни яратиш, ёшлар учун илмий-техника билим юртларини очиш, чет тилларини ўрганиш, газета ҳамда журналларни чоп этиш ва ҳ.к.ларнинг тарафдори эди. Унинг Хитойда конституцион монархия давлатини қуриш назарияси ҳам анъанавий қарашлар билан суғорилган эди.

Канг Ювэй ўз сиёсий фалсафий, ғоявий қарашларини «Да Тунгшу – «Буюк бирлашув» ҳақида китоби»да баён этган. Унинг фикрича, хусусий мулкчилик, кулфат ва аъзобларнинг бош сабабчиси бўлиб, жамиятда кишилар ўртасида ижтимоий тенгсизликни келтириб чиқарувчи омиллардандир. Хусусан, у «Буюк бирлашув» асарида жамиятни мукамал тизими тўғрисида фикр юритиб, давлат ва жамиятни ҳаракатга келтирувчи куч бу хусусий мулкчилик эмас, балки жамоавий мулкчиликдир, деб ҳисоблаган.

Канг Ювэй ўзининг «Буюк давлатчилик» тўғрисидаги ғоясини илгари сурар экан, бундай давлатни қарор топтиришда асосан иқтисодий ва маънавий омилларнинг алоҳида ўрни борлигини қайд этиб ўтади. Зеро, ҳар қандай жамиятда инсоннинг маънавий салоҳиятини ўстириш, биринчи галдаги вазифа ҳисобланади.

Канг Ювэй ана шу нуқтаи назардан келиб чиқиб, биринчилардан бўлиб, Хитойга хос анъанавий ўқув-имтиҳонлар тизимини ислоҳ қилиш, замонавий шаклдаги мактаблар қуриш, ёшларнинг техника ва чет тилларини ўрганиш учун илмий-техник билим масканларини ташкил этиш, рўзнома ҳамда журналларни нашр қилиш кераклигини ёқлаб чикди ва ўзи ана шу ислохотларнинг бошида турди.

У Конфуцийга баҳо берар экан, уни Хитой маданияти ва фалсафасининг тожсиз ҳукмдори, унинг таълимоти эса, «Осмон» каби чексиздир, деб таъриф берди. Канг Ювэйнинг фикрича, Конфуций фалсафасини ҳар қандай жой (давлат)да ва ҳар қандай

даврда ҳам қўлласа бўлади, чунки Конфуций доно, илоҳий ҳукмдор ва ислоҳотчи, келгуси авлодларнинг барчаси учун буюк мураббий, Хитой динининг асосчиси бўлиб хизмат қилади.

1913 йилда Хитойда дастлабки конституция лойиҳаси муҳокама этилди. Канг Ювэй таникли либерал арбоблар ва олимлар «Конфуций ҳаракати жамияти» (Кун Дао Хун) номидан гапириб, конституцияга Конфуцийчиликни Хитойнинг расмий давлат дини сифатида тасдиқловчи модданинг киритилишини талаб этади.

Хитой Республикаси Парламенти томонидан Конфуций тасвири олдида тиз чўкиш ва сигиниш каби расм-русумларнинг бекор қилинишидан норози бўлган Канг Ювэй, шу муносабат билан, Шанхайда нашр этиладиган «Бу жэнь» журнали саҳифаларидаги чиқишларида ҳукуматнинг бундай сиёсати миллий анъана ва маънавий кадриятларнинг йўқолиб кетишига сабаб бўлиши ҳақидаги фикрларини баён қилади.

У 1914 йилнинг баҳорида «Тинчлик конституцияси»ни чоп эттиради ва унга «Конфуций таълимоти асосидаги маънавий етуқлик, миллий маърифатнинг асосини ташкил этади»¹, деган моддани киритади. Яна, Канг Ювэй давлат учун асосий вазифа бу миллий маданиятни, хусуан, тил, адабиёт, дин, миллий урф-одатлар, мусиқа ва ҳ.к.ларни сақлаб қолиш ғоясини илгари суради.

Канг Ювэй сиёсий ислоҳот ҳақида гапирар экан, Парламентда ҳақиқатгүй, тўғри, софдил, қадимий ва замонавий тарихни яхши биладиган одамларни, ўз давлати ва бошқа мамлакатлар аҳволидан хабардор ҳамда сиёсий бошқарув масалалалари билан таниш бўлган кишилар фаолият кўрсатиши керак, деб ҳисоблайди. Таклиф этилаётган ижтимоий-иқтисодий, сиёсий, маданий, маърифий ва ҳарбий гадбирларни амалга оширишнинг зарурий шартларидан бири – бу император томонидан ижтимоий келиб чиқишидан қатъиназар, қобилиятли инсонларни танлаб олиш, уларни қўллаб-қувватлаш, амалдорлардан сарой аҳлини танлашда ва уларнинг доирасини кенгайтиришда огоҳ бўлиб, оддий халқ аҳволидан доимо хабар олиб туришга чақиради.

Унинг фикрича, Хитойнинг ожизлиги аҳолининг давлат сиёсий ҳаётида иштирок этмаслигидандир. Масаланинг ана шу жиҳатларига ўз диққатини қаратган Канг Ювэй Хитой сиёсий маданияти

¹ Хитойнинг сўнгги эллик йиллик мафқураси. –Бэйпин. 1955. 135-б.

учун мутлақо янги ғояларни илгари сурди. Давлатда фуқаролик институтини ташкил этиш, фуқароларнинг ҳуқуқлари ва бурчларини аниқлаш, вилоят ва туманлар, шунингдек, қишлоқларда вакиллик ййғинларини таъсис қилиш таклифи билан чиқди. Чунки, унинг фикрича, Хитой аҳолиси сонининг кўплиги, ҳудудий ер майдонининг катталиги ҳам, Хитой шароитида марказий бошқарув тизимининг амалда кутилган натижаларини бермайди. У сиёсий маданиятда ўз-ўзини бошқара оладиган тизимни ёқлаб чиқди. Файласуф куйидагиларни ёзади: «Агар ҳар бир фуқаро мамлакат ҳақида қайғурар экан, у подшоҳ ташвишини енгиллаштиради. Агар ҳар бир фуқаро ҳуқуққа эга бўлса, у ҳолда подшоҳнинг ҳуқуқи кенгайди, агарда ҳар бир фуқаро фойда олса, у ҳолда подшоҳ янада кўпроқ фойдага эга бўлади»¹.

Канг Ювэй Хитойда кечаётган сиёсий вазиятларни таҳлил қилар экан, Хитой шароитида инқилоб қилиш бу «ўз-ўзини ҳалокатга келтириш»дан бошқа нарса эмас, деган хулосага келади ва мамлакатда сиёсий инқилобий тўнтаришларнинг ҳар қандай кўринишларига қарши чиқади. Унингча, инқилоб ҳам бусиз ҳам қийин бўлган Хитойнинг иқтисодий аҳолини яхшилашга эмас, балки тез суръатлар билан ташқи молиявий қарзларининг ўсишига, мамлакатда маънавий тушқунликнинг кучайиб, ижтимоий бузғунчиликнинг кучайишига олиб келади.

У Британия ва Япония тажрибаларини таҳлил қилар экан, Хитойда ҳам бошқарувнинг Сюй Цзюнь гунхэ («Номинал монархияга асосланган республика») тизимини сақлаб қолишни мақсадга мувофиқ, деб ҳисоблайди. Юқорида келтирилган фикрлардан кўриниб турибдики, Канг Ювэй нинг давлатни бошқарув тизимини ислоҳ қилиш бўйича таклиф этилган дастури нисбатан мукаммал бўлиб, унда ижтимоий сиёсий-иқтисодий масалаларнинг ечими ҳам ўз аксини топган эди.

Канг Ювэйнинг бундай ижтимоий-сиёсий карашлари кейинчалик Хитой сиёсий фалсафасининг ривожланишига катта таъсир кўрсатди.

¹ Хитойнинг сўнгги эллик йиллик мафқураси. 157-б.

2. Лян Шуминнинг ижтимоий фалсафаси (1893-1988)

Лян Шуминнинг фалсафий қарашлари «Шарқ ва Ғарб маданияти ҳамда фалсафаси» номли машҳур китобида ўзининг тўлиқ ифодасини тоғди. Унинг фикрича, Ғарб ўз «хаёт йўлини» шарқона қадриятлар билан уйғунлаштириш орқали тараққий эттириши мумкин. Шунга мувофиқ ҳолда тараққиёт йўлини танлаши мумкин ва бу тарихий зарурият, деган қарашларга асосланади. Унинг фикрича, «Хитой маданияти – инсон ва табиат (субъект ва объект, микрокосм ва макрокосм) ўртасидаги бахт ва тенглик ҳақидаги ғояларга асосланади, у ўзини муайян сабаблар таъсирида пайдо бўлган таҳдид ёки «совуқ ақл» интуицияси учун қурбон қилмайди, бу эса, Хитой маданиятининг ғоявий томондан Европа маданиятидан устунлик томонидир».

Унинг фикрича, европаликлар жамият маънавий пойдеворини қуриш ишларида маълум даражада Р.Эйкен, А.Бергсон, П.А.Кропоткин ва Б.Рассел, шунингдек камрок Дж.Дьюи, У.Жеймс, Р.Тагор, ҳатто А.Эйнштейн таълимотларидан фойдаланишлари мумкин, аммо инсоннинг бахт ва тараққиётга эга бўлиши учун, фақат бунинг ўзи етарли эмас. Шунинг учун Европа, Лян Шумин нуқтаи назарича, ўз эътиборини Шарққа қаратиши керак. Иккинчи томондан, Ғарбни танқид қилиш билан бирга, ғарб маданиятнинг айрим устунлик жиҳатларини ҳам амалда кўрсатиб ўтишга ҳаракат қилади. Буни у икки тамаддуннинг уйғунлашувида кўради.

Ижтимоий-сиёсий қарашларида у ғарб институтлари илмларининг (иқтисодий омил) ва демократиянинг (сиёсий омил) айрим элементларини ўзлаштирилиши Хитой учун фойдадан холи эмаслиги ҳақидаги ғояларни ҳам илгари сурди.

3. Лян Цичаонинг фалсафий қарашлари (1873 - 1929)

Хитойда кўзга кўринган файласуф ва давлат арбобларидан бири Лян Цичаодир. У Гуандун вилоятида кичик замиңдор оиласида дунёга келди. Саккиз ёшидан Гуанжоуда ташкил этилган эски шаклдаги мактабда ўқишни бошлади. Лян Цичао етти ёшидаёқ давлат имтиҳонларини топшириб, цзюйжэн илмий унивонига сазовор бўлди.

Канг Ювэйнинг ўқувчиси бўлган Лян Цичао Чжоу ва Цин даври тарихи, буддавий ва ғарб ижтимоий фанларини чуқур ўрганди. Лян Цичао ҳам устози Кан Ювэй каби мамлакатнинг ижтимоий - сиёсий ҳаётида кечаётган жараёнларда фаол иштирок этди. 1896 йил Шанхайда ташкил этилган «Шиубао» («Ҳозирги замон масалаларига доир») журнаlining бош муҳаррири бўлиб, дастлабки «Ислоҳ таъсири ҳақидаги умумий мулоҳазалар» китобининг кириш қисмини чоп эттирди. Мазкур журналнинг кейинги сонларида эса, асарнинг тўлиқ матнини нашр этиб, мамлакатда катта шуҳрат қозонди.

1918 йилда Лян Цичао Хитойнинг ярим расмий вакиллари қаторида Франция давлатининг пойтахти – Париж тинчлик конференциясида иштирок этди. (18 январь 1919 йил - 21 январь 1920 йил). Гуруҳ таркибига Чжан Цзюнь-май, Дин Вэньцзян, Пао Мэнко ва Цзян Боллар ҳам кирган эди. Улар Делегация иштирокчилари сифатида вақтнинг кўп қисмини Парижга яқин бўлган Европанинг кўплаб шаҳарлари – Лондон, Статфорд-Эйбоне, Манчестр, Берн, Женева, Берлин, Йенада ўтказдилар. Саёҳат давомида Лян Цичао ва унинг сафдошлари кўплаб Европа файласуфлари, адабиётчилари, давлат ва сиёсий арбоблар билан учрашув ўтказди. Улар учун асосан немис фикрият - файласуфи Р.Эйкен, 1927 йили Нобель мукофотига сазовор бўлган машҳур француз интиутив - файласуфи А.Бергсон, шунингдек, А.Бергсоннинг устози, спиритуализм¹ тарафдори Сарбонна дорилфунуни профессори Э.Бутру билан бўлган учрашув катта аҳамият касб этди.

Хитой делегацияси аъзоларининг гувоҳлик беришича, руҳоний Отамерга ташрифдан мақсад ғарб тараққиёт йўли ва хусусиятлари ҳақида умум-ғоявий тушунчаларга эга бўлиш ва ундан келиб чиқиб истиқболларни белгилаб олишга оид керакли маълумотлар тўплаш бўлган. Уларнинг фикрича, «европада юзага келган уруш Ғарб тамаддуни инкирозининг исботи бўлди». Бу уруш, уларнинг назарича, «доншизмандликка» асосланган Хитой йўлидан бориш ва унга эргашиш «фалокатдан қутилишнинг зарур воситаларидан бири» эканлигини очиқ кўрсатиб берди. Лян Цичаонинг Ғарб ҳақидаги қарашларида унинг «Ғарбга, хусусан

¹ Руҳни воқеаликнинг биринчи асоси, материяга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд деб билувчи идеалистик фалсафий дунёқараш.

ириб қадриятларига нисбатан ишонсизлиги», айнан улар Европани уруш ва турғунликка дучор этганлиги ҳақидаги фикрлари ўз аксини топган.

Хитойга қайтгач, Лян Цичао 1920 йил 6 мартдан 17 августгача бўлган даврда «Чэнь бао» (Чэнь бао фукань) Пекин вақтли матбуотида «Европага саёҳат хотиралари» умумий сарлавҳаси остида нашр эттирган кўплаб мақолаларида «қудратли фанлар» (Ғарб тараққиётининг «манфаатпарастлик» қадрияти кўзда тутилган) ҳақида орзулар – бор-йўти орзудир, деб таъкидлайди. “Европа тараққиёти” ҳақидаги ғояларни таҳлил этиб, Лян Цичао, яхшилик ва ёвузлик ўртасидаги фарқни унутган ҳокимият ва фан ҳукмронлиги одамларнинг анъанавий қарашлар билан боғлиқ маънавий ҳаётлари асосини бузади, деб ҳисоблайди. Ғарбнинг маънавий ривожланиши «ишончли ғояга» асосланган, де, қайд этсада, Лян Цичао фикрича, «агар европа донишмандлари «Шарқ ғоясининг» ютуқлари, энг аввало Хитой одатларининг инсонпарвар қадриятлари билан мустаҳкамланмаса, маънавий уйғониш сезиларли натижага олиб келмайди.

Хитойликларнинг дунё тараққиёти тақдирига бўлган катта масъулияти ҳақида фикр юритар экан, Лян Цичао фақат Хитой маданияти элементларининг Ғарб маданиятига ижобий синтези европаликларга «манфаатпараст тараққиётининг» инқирозини бар-тараф этишга умид туғдиришини таъкидлади.

Шундай қилиб, Лян Цичао Хитойнинг XX аср мутафаккири сифатида «Шарқнинг тараққиётда устиворлик қилиши» ҳақидаги ғоя ва режаларини ишлаб чиқди ва уни ҳимоя қилди. Хитой тараққиёти мисолида ўша давр сиёсий-фалсафий мунозаралари туб моҳиятини очиб бера олди. Унинг бу ўриндаги сиёсий - фалсафий қарашлари ўз даврида Хитой зиёлилари орасида катта шухрат қозонди.

Лян Цичао ўзининг мазкур китобида «Хитойнинг оғир вазиятдан» чиқиб кетишининг икки йўли борлигини кўрсатиб ўтди. Бу хитойликларнинг ўз кучига асосланган ёки чет элликлар ташаббуси билан бўладиган *ислоҳотлар* бўлиб, унинг фикрича, иккинчи йўл бевосита мустамлакага айланишга олиб келади.

Файласуф ўзининг *ислоҳотлар* назариясини амалга оширишга ҳаракат қилар экан, Кан Ювэй каби биринчилардан бўлиб, Хитойда таълимни *ислоҳ* қилишда араб мамлакатлари тажрибала-

рини амалда қўллаш мақсадга мувофиқ, деб ҳисоблайди. У мактабларда «хитой таълим услубларини сақлаб қолган ҳолда Европа намунаси» бўйича ўқиш ташкил қилишни таклиф этади. Унинг фикрича, кишиларнинг сиёсий ҳукуки халқ таълим даражаси, яъни саводхонлигига боғлиқ. Ўтмишда халқнинг билим олишидан маҳрум этилганлиги биринчидан, ҳуқуқларининг камситилишига олиб келган бўлса, ўз навбатида, халқ билимининг ўсиши сиёсий ҳуқуқларининг кенгайишига олиб келади.

Ўз даври мутафаккирларидан фарқли ўларок, Лян Цичао Ғарб илмига ҳурмат билан қараб, уни анъанавий хитой услублари билан уйғунлаштириш кераклигини тавсия қилади, лекин тараққиётда хитой анъаналарини устун қўяди.

Баъзи бир мутафаккирлар Хитой шароитида фақатгина чет эл илғор техникасидан фойдаланиш зарур, деб ҳисоблаган бир пайтда, Лян Цичао бундай қарашларга қўшимча қилиб, бу борада, Хитой учун, Ғарб давлатларининг сиёсий ва иқтисодий назариялари, дини, фалсафий ғоялар моҳиятини ўрганиш ҳар томонлама зарурлигини таъкидлайди. Чунки, унинг фикрича, Хитой давлати ва жамиятини ислоҳ қилишда Европа давлатлари ва давлат бошқарувининг назарий ва амалий тажрибаларидан фойдаланиши, Хитой анъанавий – сиёсий маданиятини янгича қарашлар билан бойитишда муҳим аҳамият касб этади.

Лян Цичао ўз халқи озодлиги йўлида курашар экан, жамиятни янгилаш учун ислоҳотларнинг нақадар муҳим ва зарур эканлигига алоҳида эътиборини қаратиб, ислоҳотлар жараёнида «эскилик ва анъанавийликни янгилаш, уни янги элементлар билан тўлдириш лозим»,¹ - дейди. Зотан, фалсафада консерватив қарашларнинг ва жамият– давлат бошқарувида сиёсий абсолютизмнинг узок асрлар давом этиши, мамлакатни биқиклик, турғунликка олиб келувчи асосий омиллардан эди. Ҳолбуки, унинг фикрича, «мағрурлик», «кўрқоқлик», «тақдирга тан беришлик» руҳида тарбияловчи эски фалсафа ва ахлоқ жамиятни қолоқликка етакловчи иллатлардандир.

Лян Цичао Конфуций фалсафаси ва Хитой фанига ўз муносабатини билдирар экан, «анъанавий Хитой фанидаги асосий

¹ Лян Цичао. Синь минь шо. (Янги халқ ҳақида) – Синьхай гэмин цянь шилунь сюаньцзи. Т. 1 – қисм. –Пекин. 1960. 122-б.

кимчилик бу Хитой мафкурасининг Конфуций ғоялари билан сугорилганлигидир», дейди. Лекин, кейинчалик у шундай деб ёзибди: «Бизнинг давлатимиз икки минг йил давомида ўз мавжудлигини ушлаб турди ва бутунлигини сақлаб қолди. Бунинг бош сабаби Конфуций таълимоти жамиятнинг кўринмас устуни бўлиб хизмат килганлигидадир. Шунинг учун, келажакда Конфуций таълимотидан жамият тарбиясининг асосий ўзаги сифатида фойдаланмоғимиз лозим»¹.

Лян Цичао ўз устози Кан Ювэйдан кейин Хитойда инқилобнинг амалга оширилиши, мамлакатда ўзи билан бирга бошқа иктисодий вайронагарчилик, ишсизлик ва бошқа кулфатларнинг келтириб чиқишини таъкидлаб ўтади. Зотан, унингча, кишилар инқилобни касбга айлангириб, ўз мақсади йўлида фойдаланишади. Унинг фикрича, «Қовоқ уруғидан фақат қовоқ, ловия уруғидан эса фақат ловия униб чиққанидек, амалга оширилган инқилоб сиёсий ўзгаришларни эмас, балки янги инқилобни келтириб чиқариши мумкин холос». Жамиятда Конфуций таълимотининг ахамияти ва моҳиятини чуқур англаб етган Лян Цичао инқилоб масаласида ҳам Конфуцийнинг галаёнлар тўғрисидаги ғояларидан келиб чиққанлиги ҳам кўриниб турибди.

1902 йили у Хитойда «янги халқни» ташкил этишга чақиради. Лян Цичаонинг фикрича, буни фақат хитойликларда «жамоавий» ёки «бирдамлик» ғояларини тарбиялаш орқалигина амалга ошириш мумкин. Унинг бу фикрлари Кан Ювэйнинг «Буюк бирлашув» ғоясига жуда яқин.

Лян Цичао фикрича, «янги халқ» «инсонпарварлик» тамойиллари асосида яшайди. «Инсонпарварлик» («жэнь») тушунчасини эса, «тенглик ва биродарлик»нинг умумий моҳиятини ифода этувчи фалсафий қоида сифатида қабул қилади. Ҳолбуки, дастлабки вақтларда «Буюк бирлашув» утопиясини Хитойда кўплаб олимлар ва сиёсий арбоблар Европа социализми ғоялари билан бир хил, деб қарашган.

Шундай қилиб, Лян Цичаонинг жамият тараққиёти ҳақида илгари сурган ғоялари Хитой ёшларининг маънавий – сиёсий онгига кучли таъсир кўрсатди. Шу билан бирга, унинг озодлик ва қонун ўртасидаги муносабатлар ҳақидаги фикрлари кейинчалик

¹ Лян Цичао. Синь минь шо. (Янги халқ ҳақида). 122-б.

хитой файласуфлари ва давлат арбобларининг фалсафий-сиёсий қарашларининг шаклланишида муҳим аҳамият касб этди.

4. Ян Фунинг фалсафий қарашлари (1853 - 1921)

Фуцзянь вилоятининг қишлоқ шифокори оиласида дунёга келди. Отасининг вафотидан сўнг, у Фуцжоу шаҳри кемсозлик заводи қошидаги ҳарбий денгиз билим юртида ўқишни бошлади. У ерда табиий фанлар билан бир қаторда инглиз тилини ҳам чуқур ўрганди. Унинг инглиз тилини пухта билиши эса, ўз ўрнида гарб давлатлари олимларининг илмий ишларини яқиндан ўрганиш имконини берди. У билим юртини тамомлагандан сўнг дастлабки фаолиятини ҳарбий – денгиз флотига бошлади. 1876 йил Англиядаги ҳарбий – денгиз институтига ўқишга юборилади. У ерда юқори техник билим олди ва Ш.Монтескьенинг «Қонунлар руҳи», А.Смитнинг «Табиат ҳақида изланишлар ва халқ бойлигининг сабаблари», Т.Гекслининг «Эволюция ва ахлоқ», Д.С.Миллнинг «Силлогик ва индуктив мантик тизими» каби асарларни таржима қилиш орқали хитойликларни биринчилардан бўлиб, Гарбнинг ижтимоий-сиёсий ва илмий фикрлари билан таништирди.

Ян Фу ўзининг публицистик асарларида «миллатни қутқариб қолиш», «яшаш учун кураш» гояларини илғари сураб экан, ижтимоий муаммонинг ечимини Дарвин эволюцион назариясидан ахтарди. 1895 йилдан бошлаб унинг сиёсий-фалсафий мақолалари босиб чиқарила бошланди. «Дунёдаги янгиликларга интилиш ҳақида», «Қудратли яратувчиларга мурожаат», «Куч булоқлари», «Ҳалокатдан қутқариш йўлларининг аниқ мулоҳазаси», «Хан Юйнинг раддияси» каби мақолаларида у Конфуций анъаналарини очикдан-очик танқид қилиб, «ҳақиқатни» Гарбдан излашга чақирди.

«Давлат-организм, сиёсий тадбирлар эса - ўсимлик кабидир», дея Ян Фу жамият ҳаётини табиий танлов қонунлари ёрдамида талқин қилишга ҳаракат қилар экан, «Осмон-Табиат (Тянь)» «Давлат ва инсоннинг азалий озодлигининг қайнар булоғи» деб ҳисоблади. Мэн-цзининг «Халқ биринчи даражада кадрланади... Бошқарувчи-учинчи даражада» классик формуласини Ян Фу «ижтимоий-шартнома» назарияси асосида талқин қилади: «Бошқарувчилар, амалдорлар, жазолаш воситалари, армия халқни ҳимоя қилиш эҳтиёжидан кейин пайдо бўлди. Халқ зулм, зўравонликни

кўп бора кўриб, камбагал бўлгани учун ҳимояга муҳтождир. Зулм, тўравонлик ва камбағаллик маданиятнинг оммага тарқатилмаганлиги ва ҳамма ҳам эзгулик йўлидан бормаганлигидандир. Шундай қилиб, Осмон остида ёвузликнинг мавжудлиги боис бошқарувчи бор: уларнинг пайдо бўлиши Осмон остида эзгуликнинг пайдо бўлиши билан мутлақо боғлиқ эмас».

«Давлат-фуқаро кўринишидаги муносабат жиддий муҳтожликдан туғилди ва у эркин тараққий этувчи даога алоқаси йўқ, шунинг учун ҳам абадий эмас. Фақат Хитой эмас, балки намунали Ғарб давлатлари ҳам ҳали эркин, ўзини ўзи бошқарадиган жамиятга етиб келгани йўқ».

Ян Фу Ғарбнинг гуллаб-яшнаши ва қудратли бўлишининг сабабларини, уларда қабул қилинган ва тараққий этган тенглик, халқ мустақиллиги ва демократия сингари умумий тамойиллар (гунли) билан боғлади. Унинг фикрича, «фақат сиёсий омиллар билангина ҳеч қачон давлатни бошқаришда муваффақиятга эришиб бўлмайди; давлатдаги камбағаллик ва бойлик, куч ва кучсизлик, тартиб ва исён халқнинг *жисмоний, ақлий* ва *урф-одат* хусусиятлари орқали аниқланади. Бу уч хусусият муштарак бўлгандагина, уларнинг устидан тўғри сиёсат олиб борилганда ва қонунлар тўғри ижро этилганда фаровон жамият қуриш мумкин. Шунинг учун ҳозирги сиёсат: халқнинг жисмоний кучини ривожлантириш, тафаккур ва онгнинг юксалтириш; ахлоқни ўзгартириш асосий мақсадга эришилишига қаратилиши керак», деб хулоса қилади.

Ян Фунинг фикрича, Ватанга бўлган муҳаббатни уйғотиш орқали хитойликларнинг ахлоқий фазилатларини кўтариш мумкин. Бунга қандай эришиш мумкин, деган саволга у: «Бунинг учун пойтахтда парламент тизими ўрнатилиши ва буткул Осмон остидаги туман ва вилоятларга етакчиларни сайлашда очиқ сайлов ўтказишга фармон бериш лозим», деб жавоб беради. Ян Фу Ғарб маданиятига хос тараққиётнинг ижобий ва устувор томонларини очиб бериш билан бир қаторда, Европадаги тўрт йиллик қонли уруш Ғарбнинг сўнгги учинчи ўн йилликда қўлга киритган моддий тараққиётининг ўрнига ижтимоий тарқоқликка, қон тўкилишига, порахўрлик ва уят ҳиссининг йўқолиб кетишига олиб келганлигини ҳам кўрсатиб ўтди.

Биринчи жаҳон урушидан кейин Янь Фу узил-кесил Хитой мафкурасини Ғарб мафкурасига нисбатан афзалроқ, деган хулосага келади ва бу борада шундай дейди: «Ғарб маданияти Европа урушидан сўнг батамом бузилди. Устозларимиз: “Ҳали шундай кунлар келадики, Конфуций таълимотини бутун дунё ўргана бошлайди” дейишганларида, улар сафсата сотаяпти, деб ҳаёл қилардим. Бироқ, ҳозирда мен Европа ва Америкадаги ўқимишли кишиларнинг аста-секин Конфуций таълимотига бўлган қизиқишларининг ўсишини кўриб, устозларимнинг гаплари тўғрилигига иқрор бўлдим. Менимча, ғарб халқлари уч юз йиллик ривожланиши натижасида худбинлик, ўзгаларнинг ҳаётига тажовуз қилиш, ноҳақлик ва беандишалик каби тўртта тамойилга эришдики, улар ҳар қачон жамиятни эзгуликка йўловчи Конфуций ва Мэнгзи таълимотларидан Осмон ҳамда Ер каби фарқ қилади»¹.

Босқинчи давлатлар билан Хитой ўртасидаги муносабатларга тўхталиб, Янь Фу ривожланган давлатларнинг кучсиз мамлакатларга мунтазам тазийиқ ўтказиши ва янги ҳудудларни босиб олишини табиий ҳол бўлиб, дунё тараққиётига хос, деб ҳисоблайди. «Қонуниятлар буюк кишилар томонидан бекор қилиниши мумкин эмас,- деб ёзган эди у, кишилар қонуниятлар тараққиёти тенденциясини фақатгина англаб етишлари... ва шунга мувофиқ тарзда ер юзида бирдамлик, фаравонлик ўрнатилишига таъсир қилишлари мумкин»². Бу фикрлардан Янь Фу қарашларига социал – дарвинизм ғояларининг чуқур таъсири борлиги кузатилади.

Унинг фикрича, Хитой бюрократиясининг жаҳолати, сотқинлиги, иродасизлиги, худбинлиги, очкўзлиги Хитой жамияти таназзулининг асосий сабаби бўлиб, мамлакат ислоҳотлар ўтказилишига муҳтождир. У мамлакатда ислоҳотлар ўтказишини ёқлар экан, ислоҳотларни амалга оширишда кадам–бақадам, аста–секин ва яхши ўйлаб ҳаракат қилиш зарурлигини эътироф этади.

У Хитойни қоқоқликдан олиб чиқиш йўлларида бирини Ғарб давлатларининг сиёсий, иқтисодий, илмий ва маданий ютуқларини ўзлаштиришда, деб билди. Давлатнинг буюклиги ёки қоқоқлигини эса, халқнинг жисмоний, ақлий ва маънавий ривожланганлик даражаси билан аниқланади, деб ҳисоблади.

¹ Crell H. Chinese thought from Confucius to Moa Tsedon. –London. 1954 – P.248.

² Ўша асар. 40-б.

У, шундай деб ёзади: «Барча гарб тадқиқотчилари ахлоқий – сиёсий масалалар тўғрисида фикр юритар эканлар, асосан алоҳида халқлар ва ирқларнинг айнан жисмоний, ақлий ва маънавий сифатларидан келиб чиққан ҳолда уларга баҳо беришган. Агарда кўрсатилган учта омиллар юқори даражада бўлса, халқнинг фаровонлиги ортиб, давлат юксалади. Акс ҳолда, у инкирозга юз тутади»¹. Янь Фу ана шу нуқтан назардан келиб чиқиб, юқорида санаб ўтилган омилларнинг Хитой жамиятининг тараққиёти учун муҳим аҳамият касб этади, деган хулосага келади.

Халқнинг «ақлий ривожланиши» масаласига тўхталиб, Янь Фу Хитойнинг узоқ асрлар империя тузуми шароитида қўлланилиб келинаётган давлат имтиҳонлари тизимини амалда бекор қилиниши муҳимлигини таъкидлайди. Бунинг ўрнига, Хитойнинг ўрта мактаб ва олий ўқув таълим муассасаларида, «гарб фани» ни ўрганиш услубларини жорий этиш кераклигини мақсадга мувофиқ деб ҳисоблайди.

У «маънавиятнинг янгиланишини», аввало, ҳар бир хитойликда ватанга нисбатан муҳаббат туйғусини шакллантиришдан бошлаш керак деб ҳисоблайди. Шундагина, Хитойнинг умумий фаровонлиги ва мустақиллигига эришиши учун кўп сонли Хитой халқининг умумий кучларини бирлаштириш мумкин бўлади.

Янь Фу парламентаризм сиёсий тажрибасини фуқароларнинг озодлиги ва уларнинг қонун олдида тенглигини таъминлашнинг ўзаги сифатида қарайди, монархияни танқид қилади. Мэнг-зиннинг «*энг қимматлиси – халқ, иккинчи ўринда – давлат, ҳукмдор эса – энг охирида*», деган фикридан келиб чиққан Янь Фу, жамиятда монархизмнинг ҳар қандай шаклини инкор этади.

Янь Фу, гарчи кейинги йилларда ислоҳот ҳаракатларида фаол иштирок этмаган бўлса-да, аммо Хитой илм-фанининг ривожланишига муҳим ҳисса қўшди. Масалан, унинг бевосита иштирокида Тяньцзинда рус тили институти, Пекинда эса ислоҳот ҳаракатлари учун мутахассислар тайёрлайдиган Тун И институти таъсис қилинди. Ушбу ўқув масканларида «гарб фани», Европа тиллари ўрганила бошланди. У яна гарб тиллари ва адабиётларидан иборат бўлган катта кутубхонанинг ташкил топишида ўз ҳиссасини қўшди.

¹ Ўша асар. 41-б.

Янгиланиш ва ривожланишнинг таълим билан боғлиқ эканлигига тўлиқ ишонч ҳосил қилган Янь Фу, ғарб олимларининг кўпгина асарларини хитой тилига таржима қилиш билан бирга уларни изоҳлаб, амалий масалалар бўйича ўз мулоҳазаларини ҳам билдирди.

5. Ли Дачжаон фалсафаси (1889 – 1926)

Ли Дачжао Хубэй вилоятида тугилди. У етти ёшидаёқ ўз қишлоғидаги хусусий мактабда ўқий бошлади. 1905 йилда эса Юнпинфу шаҳридаги ўрта мактабга, икки йилдан сўнг Тяньцзиндаги Бэян сиёсий – ҳуқуқий билим юртига ўқишга киради. У Токиодаги Васеда университетида ўқишни тугаллагандан сўнг, Хитойда ташкил этилган «Янги маданият ҳаракати» ишида фаол қатнаша бошлади.

Ли Дачжаонинг фикрича, Конфуций таълимоти ва конституция Хитойнинг ривожланиши учун ҳар томонлама зарурий омиллардан бўлса-да, улар бир-бирига қарама-қарши тушунчалардир. «Конфуций, ҳақиқатдан, ўзи яшаган жамиятнинг устунлиги ва оқил донишманди эди», - деб ёзади Ли Дачжао. Яна у сўзида давом этиб, «унинг таълимоти ўша давр маънавиятини ўз тушунчаси асосида ифода этган. Агарда, Конфуций бугунги кунда тирик бўлганида эди, эҳтимол у замонавий жамият руҳига мос келувчи янги таълимотни яратган булар эди. Аммо ривожланишнинг табиий рақобатлари бизга Конфуцийга мафтун бўлишга ва замонавий жамиятни орқага тортишга йўл қўймайди»¹.

У, яна фикрини давом этади: «Конфуций таълимотини рад қилиш билан мен унинг шахсан ўзига эмас, балки унинг таълимотини ақидага айлантирган бутпарастларга қаршиман...»².

Ли Дачжао фикрича, «Конфуций ва унинг издошлари – маълум бир даврнинг мутафаккирлари бўлишлари мумкин, лекин улар Хитой тарихида барча даврларнинг абадий таълимотчилари бўлиб қолишлари мумкин эмас»³.

¹ Афонасьев А.Г. Борьба против конфуцианства в период “движения за новую культуру”. // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. – М., 1984. 252-б.

² Ўша асар. 256-б.

³ Ўша асар. 259-б.

Ли Дачжао ўзининг қатор мақолаларида ғарбнинг турли хил ижтимоий назарияларига таянган ҳолда бир қанча амалий масалаларнинг мажмуасига ҳам тўхталиб ўтади. Жумладан, Хитой маърифатпарварлари орасида кенг тарқалган Мальтус концепцияси ва Дарвиннинг тараққиёт назариясига тўхталиб, «Мен Мальтус концепцияси ва Дарвин назариясини шунинг учун тилга олдимки, яъни буюк давлатларнинг жангга киришларининг асл сабаби ўз халқини мамлакатада жойлаштириш муаммосини ҳал қилишдир. Аҳоли сонининг кун сайин кўпайиб, ўсиб бориши сиёсатда ўз-ўзидан қандайдир чоралар излаб топишга ундайди. Агар бу муаммо уруш орқали ҳал қилинса, ушбу ҳол инсонларнинг ўзини ўзи ўлдириши ёки аборт қилдиришдан бошқа нарса эмас»¹. Ўз фикрида давом этар экан, бунда «гарчи биз ўтмишдаги кишиларни шафқатсизликда айбламоқчи бўлмасакда, бироқ Мальтус назарияси ҳозирги замон босқинчилари томонидан баҳона сифатида қабул қилинганлигига жим қараб тура олмаймиз»², деб хитоб қилади.

Ли Дачжао Дарвин таълимотига тўхталиб, унинг назарияси биринчидан, ҳали тўлиқ ишланмаган, иккинчидан эса, «у зўравонлар томонидан фойдаланиб уруш очишга ёрдам беради ва жамиятга салбий таъсирини кўрсатади»³, деган хулосага келади.

Ўз мақолаларида Ли Дачжао янги Хитой жамиятида шахснинг ўрни масаласига тўхталиб, турли хил Ғарб файласуф ва олимларининг фикрларига мурожаат қилади. Масалан, У ўзининг «Ф. Ницше» мақоласида «Ницше таълимоти тўғри маънода букчайиб қолганларнинг руҳини кўтариши ва йиқилганларни қайта оёққа турғазиб қўйиши мумкин бўлса, феодализм ботқоғидаги қулдорлик руҳидаги анъанавий урф-одатларга ўрганган бизнинг давлатимизда, у, асосан, ёшларни маънавий руҳлантириш учун, миллатнинг мардонавор руҳини кўтариш воситаси сифатида хизмат қилиши мумкин»⁴, дейди.

Хитойнинг аксарият XIX – XXаср олим ва мутафаккирлари ижтимоий мулкчиликка асосланган қадимги Хитой жамиятининг

¹ Ли Дачжао. Избранные произведения. –М., 1989. 106-б.

² Ўша жойда. 106-б.

³ Ўша жойда. 106-б.

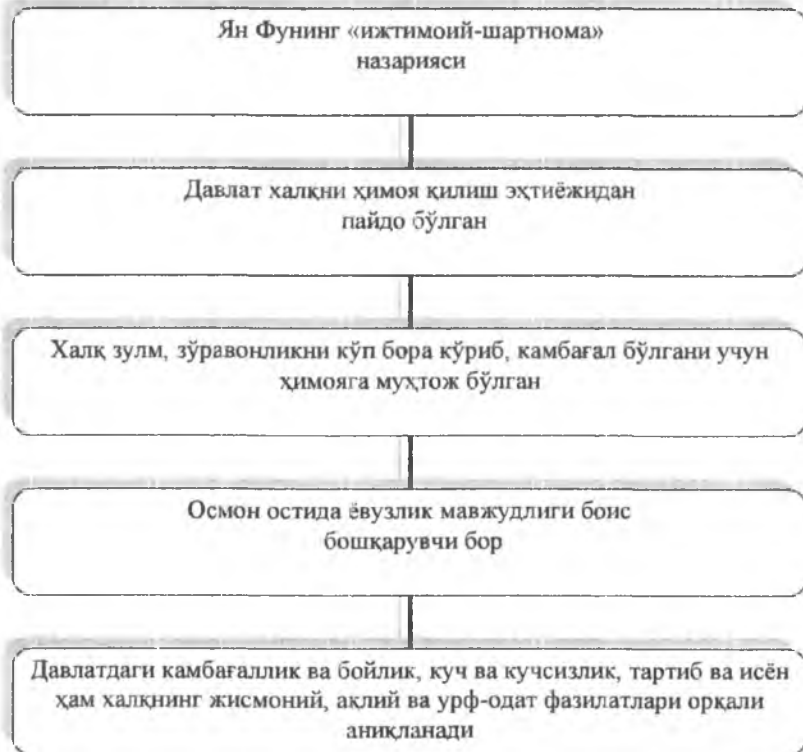
⁴ Ўша жойда. 85-б.

анъанавий тизимини ғарбнинг социалистик жамияти билан бир-дек, деб қаралган. Ушбу фикрдан келиб чиққан ҳолда, улар ғарб социализминини Хитой жамияти учун ҳеч қандай янгилик эмас, деб тушунганлар. Шунинг учун ҳам Ли Дачжао Хитойда социалистик жамият тузиш ғоясини кўтариб чиқар экан. бу билан кўпроқ ижтимоий–иқтисодий муаммоларини ҳал этиш масаласига эътибор қаратади.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Ян Фунинг «ижтимоий-шартнома» назарияси талқини



Канг Ювэйнинг ижтимоий-сиёсий таълимоти



Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. Канг Ю Вэй Хитой жамиятини ислоҳ қилишга бағишланган қандай назарияни ишлаб чиқди?
2. “Да Туншу” – “Буюк бирлашув” назариясини изоҳланг?
3. Канг Ю Вэйнинг инқилобга муносабати қандай эди?
4. Лян Цичао Фарбга қандай муносабатда бўлди?
5. Ян Фунинг давлат ва жамият ҳақидаги назарияси шаклланишига қандай омиллар таъсир қилган?
6. Ли Дачжао Дарвин таълимотига қандай баҳо беради?

7. *Ли Дачжаонинг Конфуций таълимотига қандай муносабат билдиради?*

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Кан Ю Вейнинг фалсафий қарашлари” бўйича слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. Канг Ю Вэй ва Ян Фунинг таълимотларини қиёсий таҳлил қилинг, улардаги умумий ва фарқли жиҳатларини топиб шу асосда мустақил иш тайёрланг.
4. Мавзуга оид 10 та савол, 15 та тест ва 10-12 сўзли кроссворд тузинг.
5. Мавзу юзасидан инсерт жадвалини тўлдириг (2-илова).

2-илова

«Инсерт» жадвали

1. “V” - мен билган маълумотларга мос;
2. “-” - мен билган маълумотларга зид;
3. “+” - мен учун янги маълумот;
4. “?” - мен учун тушунарсиз ёки маълумотни аниқлаш, тўлдириш талаб этилади.

V	+	-	?

АДАБИЁТЛАР

1. *Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши ости-насида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.*
2. *Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.*
3. *Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йуқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.*

4. *Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. Т.3. – Т.: “Ўзбекистон”, 1996.*
5. *Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т.2. –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.*
6. *Гуриева А.В. Критический анализ прагматической эстетики Д. Дьюи. –М., 1983.*
7. *Делюсин Л.П. Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. –М., 1982.*
8. *Делюсин Л.П. Китай: традиция и современность. –М., 1976.*
9. *Избранные произведения Сунь Ят – сена. –М., 1985.*
10. *Ли Дачжао. Избранные произведения. –М., 1989.*
11. *Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. –М., 1981.*
12. *Рассел Б. Практика и теория большевизма. –М., 1991.*
13. *Спенсер Г. Личность и государство. СПб. 1908.*
14. *Спенсер Г. Синтетическая философия. –Киев. 1997.*
15. *Степанянц М.Т. Философия и религия на зарубежном Востоке XX века. –М., 1985.*
16. *Сунь Ят – сен. Танланган асарлари. Т.2. –Пекин, 1956.*
17. *Хитойнинг сунгги эллик йиллик мафкураси. –Бэйтин. 1955.*
18. *Ху Ши. Асарлари туплами. Ч. I. –Шанхай, 1930.*
19. *Creel H. Chinese thought from Confucius to Mao Tsedun. - Massachussets. 1954.*
20. *Schwartz B. Chinese communism and the rise of Mao. Massachussets. 1958.*

2-МАВЗУ

ҲОЗИРГИ ЗАМОН ХИТОЙ ФАЛСАФАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда ҳозирги замон Хитой фалсафаси ривожига ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Сун Ят-сеннинг фалсафий қарашлари ҳақида маълумот бериш; Ху Шининг фалсафий таълимоти, Мао Цзэдуннинг сиёсий-мафкуравий қарашлари ва Дэн Сяопиннинг ижтимоий-фалсафий қарашлари ҳақида тўғри хулосалар чиқариш кўникмаларини ҳосил қилиш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

«Уч халқ тамойили», «сўз эркинлиги», «шахс эркинлиги», «ишлаб чиқариш эркинлиги», Конфуций ва конфуцийчилик, босқичма-босқич ислохотлар, америкача прагматизм, Джон Дьюи, қонунчилар (легистлар) таълимоти, марксизмни Хитой шароитига мослаштириш, «маданий инқилоб», «хунвэйбинчилар» ҳаракати, «қарама-қаршиликлар кураши» концепцияси, «хитойлаштирилган марксизм», «коллективизм».

Асосий саволлар

1. Сун Ят-сеннинг фалсафий қарашлари.
2. ХуШи–америкача прагматизм гоёларининг тарғиботчиси.
3. Мао Цзэдуннинг сиёсий-фалсафий қарашлари.
4. Дэн Сяопиннинг ижтимоий-фалсафий қарашлари.

1. Сун Ят-сеннинг фалсафий қарашлари (1866 - 1925)

Сун Ят-сен Гуандун худудининг Цюйхан қишлоғида ишчи оиласида дунёга келган. Ёшлиқ йиллариданоқ унинг қалбида Хитой деҳқонларини озод қилиш орзуси туғилган. Сянган тиббиёт институтида ўқиб юрган кезларида Сунь Ят-сенда агробология фанларига, Хитойда ер хўжалигини ривожлантиришга қизиқиш уйғонган. Йиллар ўтиб, унинг илмий қизиқиши кенгайди ва у Хитойнинг сиёсий – иқтисодий ва ижтимоий муаммолари билан шуғуллана бошлади.

Асосан ғарб олимларининг асарлари, бўлажак давлат арбоби Сунь Ят-сен дунёқарашининг шаклланишида катта ўрин тутлади. Уларнинг таъсирида Хитой давлати ва жамиятини шакллантириш хусусида кўпгина илмий ишлар ва мақолалар ёзади. Сунь Ят-сен асарларида Хитой давлати қурилишида муҳим роль ўйнаган «Уч халқ тамойили»(1924й.) ҳақидаги таълимотини илгари суради. Унинг асосини ўша давр хитой давлатининг тарихий шароитларидан келиб чиқиб тавсия этилган *миллатчилик, халқ ҳукумати, халқ фаровонлиги гоёлари ташкил этади.* «Уч халқ тамойили» моҳиятан Хитой давлатини босқичма-босқич ва ҳар томонлама ривожлантиришга йўналтирилганлигини таъкидлаб, Сун Ят-сен *биринчи тамойилини* қисқача шундай таърифлайди: «... бу борада муҳим бир жиҳатни англаб етиш керак бўлади: миллатчилик тамойили бу мамлакатдаги мусофирларни ҳайдаш деган маънони билдирмайди, балки келгинди мусофирлар томонидан бизнинг миллатимизга тегишли ҳокимиятга ҳукмронлик қилишга чек қўйишни англатади»¹. Сун Ят-сен «Хитойни кутқариб қолиш ва Хитой халқини бугунлай сақлаб қолиш учун ҳам миллатчиликни тарғибот қилишимиз зарур»², деб фикрини давом эттиради.

Сун Ят-сен «Хитойнинг ташқи сиёсати, у озод ва буюк давлатга айлангандан сўнг ўзидан кучсиз ва инқирозга юз тутаятган давлатларга ёрдам бериш тамойилларига таянади ва шундай бўлганда бизнинг миллат ўзининг улуғ миссиясини бажаради. Биз “кучсиз” ва “кичкина” миллатларни қўллаб қувватлаймиз ва ўзимиздан кучли бўлган давлатларга қарши туришимиз керак бўлади»³. У ўзининг миллатчилик тамойилини тўлиқ уч босқичда амалга оширилиши мумкин, деб ҳисоблайди:

- 1) Миллатни сақлаш.
- 2) Эзилган халқларни озод қилиш.
- 3) Бутун инсониятни тинчлик, дўстлик асосида бирлаштириш.

Шунга ўхшаш қарашларнинг шаклланишида Ғарб ижтимоий дарвинизмининг миллат ва ирқни ўз мавжудлигини сақлаб қолишга интилиш, табиий танланиш ҳақидаги гоёларини таъсири кучли бўлган.

¹ Избранные произведения Сунь Ят – сена. –М., 1985. 110-б.

² Ўша жойда. 115-б.

³ Сунь Ят-сен танланган асарлар 2 жилд. –Пекин. 593-б.

Ғарб фалсафаси таъсири остида илк бор Хитой донишмандлари, замонавий Хитой жамиятининг эркинликка оид масалаларини ўз қарашларида кенг ифода этганлар.

1924 йилда Сунь Ят-сен халқ ҳокимияти ҳақидаги маърузаларнинг бирини бутунлай эркинлик тушунчасига бағишлади. XX аср бошларида Хитойда эркинлик тушунчасига аниқлик киритилди. Сунь Ят-сен ўз навбатида бу тушунчанинг турли шаклларини кўрсатиб берди: «сўз эркинлиги», «шахс эринлиги», «ишлаб чиқариш эркинлиги». Бироқ, шуни таъкидлаш лозимки, Сунь Ят-сеннинг фикрича, «эркинлик» Хитой учун янгилик эмас: Шарққа инқилобий ғоялар ўтган паллада унинг тарафдорлари эркинлик мазмунини батафсил тушунтириб ўтганлар. Лекин, шу масала ҳақида фикр юритиш Хитойдаги маълум бир доирадаги одамларгина хос эди.

«Миллатчилик ва эркинлик – бу бир нарсадир» деб, ёзган эди Сунь Ят-сен. «Миллатчилигимизни амалга оширмак, - деб ёзади бу давлат учун эркинликни яратишдир»¹. Инқилоб тарафдори бўлган Сунь Ят-сен, бу учта асосий ғоянинг бўлишини муқаррар, деб ҳисоблайди.

Мухолифат вакиллари, жумладан Канг Ювэй, Лян Цичао, Ху Ши ва бошқалар бундай ёндошувга қарши бўлганлар, чунки уларнинг фикрича, бундай сиёсат охир оқибат ғалаёнга олиб келиши мумкин.

Маълумки, Конфуций таълимотининг асосини бошлиқларни ҳурмат қилиш, жамоадаги муносабатларни кадрлаш, тартибга солиш каби тушунчалар ташкил қилган бўлиб, паст табақаларнинг бошлиқларига нисбатан «эътирози» истисно этилган. Сунь Ят - сен ўз замондош донишмандларидан фарқли ўлароқ, бу масалада Конфуций қоидаларига нисбатан салбий муносабатини билдирган.

1902 йилда Сунь Ят-сен томонидан «Ўсмир тинчлиги» журналида «Фа Гу» («Ўтмишга тақлид») мақоласи чоп этилди. Унда «Конфуций Жоулар сулоласи учун яхшидир, бироқ бизнинг замон учун ёмон. Конфуцийга авлиё ва донишманд унвони золимлар ва халқ душманлари томонидан берилган, чунки у халқни давлат бошлиғига содиқ бўлишга чақирган. Шунинг учун золим ва халқ душманлари Конфуцийга юқори баҳо бериб унинг асарларини муқаддас билиб, ўқишга мажбурлаганлар. Конфуций асарларини

¹ Сунь Ят –сен. Уч халқ тамойили. –Тайбэй, 226-б.

ўқимаганлари учун кишиларни шаккокликда айблаб, жиноий жавобгарликка тортишган»¹, дейилган.

Сунь Ят-сен томонидан илгари сурилган *иккинчи тамойил* халқ ҳокимиятига оид бўлиб, унда давлат бошқарувини такомиллаштириш, янги давлатни тузиш ва беш ҳокимиятни амалга ошириш масаласи назарда тутилган. Булар:

1. Ижро этувчи.
2. Қонун чиқарувчи.
3. Суд.
4. Имтиҳон.
5. Назорат.

Буларнинг охириги иккитаси – имтиҳон ва назорат, Хитой империяси давлат тизимидан ўзлаштирилган эди. Бироқ, бундай ёндошув нафақат Ғарб мамлакатларида амал қилиб турган тажрибаларидан, балки, Хитой сиёсатчи ва файласуфларининг қарашларидан ҳам фарқланарди.

Ўша давр хитой файласуфларининг халқ ҳокимияти ҳақидаги қарашлари ғарбдаги демократик тушунчалар билан мос келган. Лекин, шу билан бирга, «халқ ҳокимияти»нинг ғоявий асосини Конфуцийнинг ҳукмдор ҳақидаги таълимоти ташкил этган. Унга кўра, ҳукмдор ўз ҳаётини яхши ишларга бағишлаб халқ аҳволидан доимо хабардор бўлиши керак. Акс ҳолда, Мэнгзи фикрича, халқ бундай ҳукмдорни ағдариб ташлашга ҳақли ҳисобланган.

Шу тариқа, нолайиқ ҳукумдорни ағдариб ташлаш ва янги ҳукмдорни сайлаш демократиянинг Хитойга хос бўлган муҳим жиҳатларидан бири эди. Бироқ, ундан фаркли равишда, Сунь Ят-сен ҳамда Ли Дачжао, Ху Шилар халқнинг хоҳиш иродасини акс эттирувчи Конституция ва парламент бошқарувига асосланган республикани қарор топтириш тарафдори бўлганлар.

Сунь Ят-сен илгари сурган *учинчи тамойил* – халқ фаровонлиги ҳақида бўлиб, унинг асосини ер ислоҳоти ва кучли саноат қурилиши, Хитойнинг иқтисодий равнақи ташкил этади.

Бунда у чет эл сармояларига умид боғлаган: «Қачонки давлат катта ташкилот тузишни хоҳласа, лекин унга чора йўқ бўлса, у чет

¹ Афанасьев А.Г. Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру». // Конфуцианство: проблемы теории и практики. – М., 1984. – С.250.

эл сармоясидан ёрдам олишга мажбур»¹. Сунь Ят-сеннинг фикрича, сармоядан нотўғри фойдаланиш ўзини оқламайди. Жумладан, у «чет эл сармояси ишлаб чиқариш эҳтиёжларига эмас, балки бошқа жойларга сарфланса зарар келтиради»² деб ёзади.

Сунь Ят-сеннинг Хитойни ҳам сиёсий, ҳам иқтисодий соҳаларини қайта қуриш ҳақидаги таълимотида маънавий жиҳат ҳам кўзда тутилган. Бу эса, ўз навбатида унинг таълимотидаги ғарбона нқилобий ривожланиш ғоясидан фарқли муҳим жиҳатидир. Бўлажак Хитой тимсолини у, энг аввало нисбатан замонавийроқ бўлган Японияда кўрди: «Ҳозирги кунда абсолютизмдан конституцион тизимга ўтиш Шарқда ҳам ўз ифодасини топди. Япония биринчи бўлиб, янги оқимга қўшилиш ташаббуси билан чиқди. У қудратли давлатга айланиб, руҳи кўтарилди. Хитой эса, ҳали ҳам зулмат қаърида, тобора заифлашиб, муаммолари ортиб бормокда...»³.

XIX аср охири – XX аср бошлари келиб, Хитой фалсафий ва ижтимоий-сиёсий қарашларнинг моҳиятини, энг аввало, Хитой давлати ва жамиятини ислоҳ қилиш; ғарб маданиятини Хитой анъаналари билан бирлаштириш; жамиятшунослик, антропологияга оид изланишларни, қадимги ва ўрта асрлардаги Хитой фалсафий қарашларининг умумий ва фарқли жиҳатларини, айниқса, Конфуций ва Ғарб фалсафасининг ўша давр Хитой жамиятидаги ислоҳотларни амалга оширишга таъсирини ўрганиш ҳақидаги ғоялар ташкил этди.

Хитой мутафаккирлари томонидан бундай илмий-назарий характерга эга бўлган саволларнинг қўйилиши, давлат учун муҳим бўлган амалий муаммоларни ечиш имконини берди.

2. Ху Ши–америкача прагматизм ғояларининг тарғиботчиси (1891 - 1962)

Ху Ши ижодининг дастлабки кунларидан бошлаб, Хитой халқининг миллий-анъанавий кадриятларига айланиб бўлган, Конфуций ва конфуцийчилик таълимотларини, жамиятдаги бопқарув-сиёсий тартиботларни ҳаётдан бутунлай орқада қолганлигини

¹ Избранные произведения Сунь Ят – сена. 128–б.

² Ўша жойда.

³ Ўша жойда.

кескин танқид қилиш билан бирга, у Хитойда биринчи бўлиб, Америка прагматизми ва ғарб давлатлари маданий – маънавий, иқтисодий, сиёсий соҳаларида қўлга киритган ютуқ ва тажрибаларини кенг ташвиқот қила бошлади.

Бу ҳаракатлар Ху Шининг мамлакат ичида тез танилиб, шуҳрат топишига олиб келди. «Мен беадаб бўлишдан кўркмасдан, бизнинг Шарқ (Хитой) цивилизациясига танбеҳ бераман ва замонавий Ғарб цивилизациясини зўр бериб мақтайман. Кишилар кўпинча Шарқ цивилизацияси - бу маънавий цивилизация, Ғарб цивилизацияси - бу материалистик цивилизация, деб ҳисоблашади. Бироқ бунинг барчаси бўхтон»¹, деган эди. Ху Ши таълимотини ўрганган шарқшунос В.В. Зайцевнинг фикрича, «Ху Ши Хитойдаги ижтимоий – иқтисодий ва сиёсий аҳволни қаттиқ танқид қилиш билан... Ғарб маданияти ва прагматизмига қарама-қарши бўлган Конфуций таълимотига шубҳа уйғотди»².

Ху Ши конфуцийчиликка қанчалар танқидий муносабатда бўлмасин, бу таълимотнинг асосий моҳиятини етарлича тушуниб етмаганлиги кўзга ташланади. Файласуфнинг таъкидлашича, Хитой жамияти сиёсий ҳаётида кечаётган салбий жараёнлар инсоннинг ўрни нотўғри белгиланганлиги сабабли келиб чиққан. Чунки, «жамият тараққиёти ва шахснинг ривожланиш жараёнлари бир-бирига боғлиқ равишда кечади»³.

Шунга қарамаздан, жамият амалий ҳаётида мафкура ва маънавий маданиятга ортиқча эътибор, аксинча, ҳаётнинг моддий томонларига эътиборсизлик билан қараш анъанаси кўплаб Хитой мафкурачиларига хос бўлган. Ху Шининг айтишича, «демократия ва илмни ҳимоялаш учун анъанавий таълимот ва эски маданият билан курашиш зарур»⁴.

«Менинг энг буюк кашфиётим Ғарб ва Шарқ цивилизациялари ўртасидаги чегара фақат рикша цивилизацияси ва автомобиль цивилизацияси ўртасидаги чегара эканлигини тушунтиришдан иборат»⁵, - деб ёзган Ху Ши.

¹ Ху Ши Асарлари тўплами. 1 қисм. –Шанхай, 68-б.

² Философия и религия на зарубежном Востоке. –М., 1985. 120-б.

³ Ўша жойда. 60-б.

⁴ Ўша жойда.

⁵ Хитойнинг сўнги 50 йиллик мафкураси. 137-б.

Унинг фикрича, фақат шахснинг такомиллашувигина ижтимоий тараққиётнинг асосини ташкил этади. Хитой жамиятида эса инсон ортодоксал анъанавий қонун-қоида, тасаввурларнинг асири бўлиб қолган ва бу умуман, жамият тараққиётини бўғиб қўйган. Шунинг учун ҳам, у шахс эркинлигини универсал инсонпарварлик ва мутлақ эркинлик руҳида тушунтиради.

Ху Ши босқичма- босқич ислохотлар ўтказиш ғоясини тарғиб қилар экан, шу билан бирга Ғарб намунаси асосида ижтимоий муносабатларни ўзгартириш, шахснинг интеллектуал ва маънавий қиёфаси янгиланиши керак, деган фикрни билдиради.

Унинг қарашларида ўтган XX-аср бошларида АҚШда шаклланган прагматизм ғояларига эргашганлиги аниқ кузатилади. XX асрнинг биринчи яримида Джон Дьюи томонидан асос солинган прагматизм ғоялари АҚШда ҳукмрон мафкуравий кучга айланди. Прагматизм фалсафаси тарафдорлари қаторида Ху Ши ҳам «келадиган фойдадан яхши нарса йўқ», «мақсадга эришиш учун барча воситалар қулайдир», «мақсад ҳар қандай воситани оқлайди» каби ғояларини тарғиб қилди. Хитойнинг шаклланиш босқичида у ёки бу муаммоларни ҳал этиш жараёнида Ғарб таълимотлари, шу қаторда америка прагматизмидан «завқланишини» қуйидагича тушунтириш мумкин:

- биринчидан, Хитойни мураккаб сиёсий ва ижтимоий – иқтисодий ҳолатдан қутқариш мақсадида тез ва ҳар томонлама мос келадиган стратегияни ишлаб чиқиш талаб этилган;

- иккинчидан, Хитой давлати қанчалар ўзгармас ақидапарастлик ва консерватизмда айбланмасин, қадимги Хитой жамияти учун прагматизм турли ғояларни синтез қилувчи асосий ғоявий куч сифатида хусусан, моизмга кучли таъсир ўтказган. Конфуцийчилик, даосизм, моизм ва легизм таълимотларининг ўзаро узвий боғлиқликда ривожланиши ҳамда ижтимоий, иқтисодий ва сиёсий манфаатларни ўзида акс эттирган ҳам, Хитой тарихида биринчи бор марказлашган давлат – Цинь империясининг пайдо бўлишига ғоявий асос бўлиб хизмат қилди, кейинчалик унинг негизида ортодоксал конфуцийчилик мафкураси шаклланди.

3. Мао Цзэдуннинг сиёсий-фалсафий қарашлари (1884 – 1976)

XX асрнинг биринчи ярмида Хитойда юз берган ижтимоий - сиёсий воқеалар Хитой халқи тақдирида муҳим аҳамиятга эга бўлди. Ғарб давлаглари ва Япония томонидан мамлакатни бўлиб ташлашга қарши Хитой халқининг олиб борган кураши, кейинчалик эса, узоқ давом этган фуқаролар уруши натижасида Хитой вайронага айланган эди.

Мао Цзэдун раҳбарлигида Хитой халқининг узоқ йиллар ўз мустақиллиги йўлида олиб борган курашлари Хитой Халқ Республикасининг ташкил топишига олиб келди.

Давлатнинг ташкил топиши ва ривожланиши мафкуравий омиллар билан чамбарчас боғлиқ. Маълумки, шундай вазиятларда мафкура мамлакат ижтимоий тараққиёти учун муҳим восита бўлиб хизмат қилиши ва аксинча, маълум босқичларда давлат ижтимоий, сиёсий ва иқтисодий ривожланишига тўсиқ бўлиши ҳам мумкин.

XIX аср ўрталари ва XX асрнинг иккинчи ярмигача Хитой мафкурасининг шаклланиши Хитойнинг ўша давр фалсафий – сиёсий фикрининг ривожланиши билан ўзаро боғлиқдир. Шундай қилиб, XIX - XX аср Хитой мутафаккирлари ва сиёсий арбоблари ўртасидаги узоқ фалсафий тортишувлар Хитой жамиятининг амалий ёндашувларида анъанавий конфуцийчилик мафкурасидан узоқлашганлигидан далолат берад эди.

Мао Цзэдун ғоявий қарашларини асосан икки йўналишда қараб чиқиш мақсадга мувофиқдир: биринчидан, янгилиниш жараёнида Хитой анъанавий ахлоқий нормаларидан оқилона фойдаланиш; иккинчидан, уларни ўша давр Хитой шароити ва талабларига мувофиқлаштириш билан боғлиқ бўлган.

Мао Цзэдун ушбу муаммонинг икки жиҳатини чуқур англаган ҳолда: биринчидан, Хитой фалсафий меросини, хусусан, қадимги конфуцийчилик ва қонунчилар (легистлар) таълимоти ғояларини ўзлаштиришга; иккинчидан, марксизмни Хитой халқи миллий характери ва урф-одатларига сингдириш ва уни давлат шароитларига мослаштириш орқали мавжуд муаммоларни бартараф этишга ҳаракат қилган.

Мао Цзэдун ўз ишларида Маркс гоёларига эргашди. Унинг фикрича, одамларнинг ижтимоий амалиёти фақат ишлаб чиқариш фаолияти билан чекланиб қолмайди: «... билиш жараёнида инсон турли даражадаги кишилар ўртасидаги ҳар хил муносабатларни нафақат моддий, балки сиёсий ва маданий ҳаётни англайди (у моддий ҳаёт билан мустаҳкам боғлиқ)»¹. Шундай қилиб, фақат ижтимоий амалиёт инсоннинг ташқи дунё ҳақидаги ҳақиқий билимлар мезони бўла олиши мумкин деб, ҳисоблаган Мао Цзэдун.

Унинг фикрича, «билишнинг ҳақиқий вазифаси ҳиссиётдан тафаккурга етиш объектив мавжуд бўлган нарсалар ва ҳодисаларнинг ички зиддиятларини секинлик билан англаш, уларнинг қонуниятларини тушуниш, уларнинг турли жараёнлар ўртасидаги ички алоқадорлик боғлиқлигини англаш. Бу дегани – мантиқий билимга эришишдан иборат... Ҳиссий билиш нарсалар ва ҳодисаларнинг алоҳида томонларини, белгиларини, уларнинг ташқи томонларини, ҳодисалар ташқи алоқадорлигини қамраб олади. Мантиқий билиш эса, ҳодисалар моҳияти ва бир бутун ички алоқадорликни қамраб олиб, ўраб турган атроф олам ички зиддиятларини очиб беришгача боради. Шу орқали бутунлигича ўраб турган атроф олам ривожланиши ва унинг умумий ички алоқадорлигини аниқлаш мумкин»².

Шубҳасизки, янги Хитой давлати ва миллий мафкурасининг шаклланиш даврида ўзининг ички ва ташқи сиёсати ягона стратегиясини ишлаб чиқиш учун Ғарб ва Хитой муносабатларини назарий жиҳатдан таҳлил қилиш талаб қилинган. Унда Хитой миллий манфаатларини ҳар томонлама ҳимоя қилиш муҳим стратегик аҳамият касб этган.

«Биринчи босқич, – деб ёзган Мао Цзэдун, - Тайпин боксёр ва бошқа ҳаракатларнинг чет эл босқинчиларига қарши кураши даври: юзаки ҳиссий билишнинг дастлабки босқичи эди. Қачонки, Хитой халқи империализмнинг ички ва ташқи зиддиятларини кўра билишга қодир бўлганда, у рационал билишнинг иккинчи босқичи эди...»³.

Дуализм (инь - ян)га хос бўлган қадимги Хитой фалсафа соҳасидаги Мао Цзэдуннинг билимлари, унинг диалектик қараш-

¹ Мао Цзэдун. Избранные произведения. 2-жилд. –Москва, 1953. 415-б.

² Ўша жойда. 510-511-бетлар.

³ Ўша жойда. 415-б.

ларини шаклланишига таъсир қилди. У таъкидлайдики, объектив оламга бундай қараш одамларни турли ҳодиса ва жараёнлардаги қарама-қаршилик ҳаракатлари ижтимоий тараққиётни оқилона таҳлил қилишга ўргатади. «Барча нарсаларга хос бўлган зиддият қонуниятини теран англаш биз учун жуда муҳим»¹, деб ёзади Мао Цзэдун.

Объектив равишда қарама-қаршилик қонуниятларининг мавжудлиги ва курашнинг заруриятлиги ҳақидаги эътиқоди унинг сиёсий фаолиятида ҳал қилувчи роль ўйнади. Доимо «икки қарама-қаршиликни излаш» Миллий озодлик уруши йилларида ҳам, Хитой Коммунистик Партиясининг гоминьданга қарши туриш йилларида ҳам, «маданий инқилоб» даври, «сўл» ва «реви-зионистлар» билан курашда ҳам яққол намоён бўлди. Шундай қилиб, Мао Цзэдун томонидан «қарама-қаршиликлар кураши» концепциясини догматик ҳолатга олиб келиниши Хитой жамияти учун оғир оқибатларни келтириб чиқарди.

Мао Цзэдун ғояларининг бошқа бир муҳим жиҳати – унинг қадимги Хитой конфуцийчилик ва қонунчилар таълимотларига муносабат масаласидир. Хитойшунос Л.С. Переломов фикрича, Хитой халқ Республикаси ташкил топганлигининг биринчи ўн йиллигида мафкура ва давлат бошқарувида қонунчилар доктринаси устунлик қилган ва у маоизмнинг миллий негизларидан бири ҳисобланган².

Мао Цзэдуннинг қонунчилар таълимотига хайрихоҳлиги нафақат легистлар давлат бошқарув услублари ва шахс фаолиятини назорат қилишда, балки уларнинг «интеллектуализм»ни маъқуллашида кўринади. 1960 – 1970 йилларда бўлиб ўтган «маданий инқилоб» даври, мелоддан аввалги 221 – 206 йилларда Хитой тарихида ҳукмронлик қилган Цинь империяси даврини эслатади.

Умуман, маоизм ҳақида ҳам шундай фикр билдириш мумкин, чунки маоизмга ҳам рус большевизми каби, ҳокимиятни зўравонлик билан қўлга киритиш, уни ушлаб туриш ва амалга ошириш хос эди.

¹ Ўша жойда 416-б.

² Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. –М., 1981.

Асрлар давомида деспотизм Хитой давлати учун хос бўлиб, Мао Цзэдун бошқарув даври ҳам буни четлаб ўта олмади. Унинг деспотизми биринчи навбатда «тафаккурга эга бўлган инсонларга», айнан Хитой зиёлиларига қарши қаратилган бўлиб, Цин Шихуаннинг конфуцийчиларни қиргин қилган даврга ўхшаб кетади. Хитой зиёлиларининг аксилинқилобчилар сифатида қатагон ва тазйиқлар остига олиниши (асосан Мао Цзэдун сиёсатига қарши фикрлар билдирганларни), «хунвэйбинчилар» ҳаракати орқали ва ниҳоят Маонинг конфуцийчиликка қарши ўтказиб келган компанияси қонунчиларнинг «интеллектуализмга қарши» концепциясининг амалда намоён бўлишининг далилидир. Амалда қонунчилар қўллаган кузатувчилик ва айғоқчилик, амалдорлар орқасидан назорат қилиш усули, бутун Хитой тарихи ва шунингдек «маданий инқилоб» мобайнида кенг қўлланилган. Бу компания Мао Цзэдуннинг 1966-1976 йилларга чўзилган ҳокимият учун курашиш усулларидан бўлиб келганлиги ҳам Л.С. Переломовнинг бу борада билдирган фикрини исботлайди.

Мао Цзэдуннинг сиёсий қарашларига легистлар доктринасидан олинган бир-бирига боғлиқ икки хусусият хос:

- 1) зўравонлик барча сиёсий, ижтимоий – иқтисодий жараёнларни ҳаракатга келтирувчи куч ва восита бўлиб хизмат қилади;
- 2) субъектив омил барча тарихий жараёнларда ҳал қилувчи ўрин тутиб, тарихнинг объектив қонуниятлари қайта кўриб чиқилиши давомида уни ўзгартириш мумкин.

Айнан шу икки легист (қонунчи)лар «ақидаси», Мао Цзэдун сиёсатининг асосини ташкил қилади. Шан Ян қонун – бошқаруwnинг ягона усулидир, унинг бажарилиши фақат жазо орқали амалга оширилади, деб таъкидлайди.

Шундай қилиб, Хитой ҳукмдор шахсияти, у император ёки коммунистларнинг йўлбошчиси бўлсин, доим қонун чиқарувчи «донишмандлар донишманди» сифатида халқ тақдирини ҳал қилувчи ягона ҳакам вазифасини бажариб келган. Албатта, Мао Цзэдун халқни бошқара туриб, ана шундай тақдирдан четда туриши мумкин эмас эди, чунки бунда кўп асрлар давомида «ҳукмдор - жамият» сиёсий анъанавий муносабати муҳим омил сифатида хизмат қилган.

Мао Цзэдуннинг бу борада айтган қуйидаги: ҳар қандай ижтимоий жараёнда синфлар, давлатлар, миллатлар ўртасидаги му-

носабатларига хос маълум ҳолатлар охир оқибатда иқтисодий тартиботлар билан эмас, балки мажбурлаш кучи орқали амалга оширилади, деган фикрини келтириш мумкин. Унинг талқинича, армия жамият ҳаётининг асосий омили бўлиб, бутун ижтимоий муносабатлар тизимини тартибга чақирувчи куч сифатида намоён бўлади ва натижада социалистик давлатчилик ҳарбий – бюрократик тузум тусини олади. Шундай қилиб «сиёсат – бошқарувчи куч» ғоясини эълон қилар экан, Мао Цзэдуннинг бу билан ўзини иқтисодий объектив қонуниятлар ва халқнинг манфаатларини ҳисобга олиш зарурлигини амалда инкор этади.

Мао Цзэдун кучли марказлашган давлатни яратиш мақсадида марксизм ва легизм доктриналаридан мафкура сифатида фойдаланди ва улар асосида жамиятда партия – бюрократиясининг ҳукмронлигини қонунийлаштирди.

Хитойда мафкура шаклланиши тарихий тажрибаларидан келиб чиқиб, «социалистик утопияларни ташвиқот қилувчи» ҳаракатларнинг рўёбга чиқишида бир нечта сабабларни айтиб ўтиш мумкин:

- инқилобий амибициялардан ҳоли бўлган ўрта синфнинг мавжуд эмаслиги;

- кўп асрлар давомида аҳоли томонидан «коллективизм» элементларини «қабул» қилинишга мойиллиги;

- минг йиллар давомида шаклланиб келган халқ менталитетидаги «босқинчиларнинг» осонликча пайдо бўлишига хайрихоҳлик;

- мураккаб иқтисодий ва сиёсий инқирозлар даврида ҳокимиятнинг заифлиги ва бошқарувда халқ ишончининг йўқолиши.

Фалсафий фикрлар билан мафкуранинг ўзаро алоқадорлигидан келиб чиқилса, Хитой фалсафаси шунингдек мафкурасининг шаклланишида учта энг муҳим даврларни кўрсатиш мумкин:

1. Биринчи Хитой Цинь империяси мафкураси даври – легизм;

2. Хань империяси мафкураси – конфуцийчилик ва легизм доктриналари уйғунлашган – ортодоксал конфуцийчилик;

3. Хитой Халқ Республикаси даври – Хитой шарт – шароитларига мослаштирилган марксизм, «хитойлаштирилган марксизм».

Давлатнинг ҳукмрон мафкураси сифатида бу уч мафкура бутун жамият ҳаётига аралаштириш ва унинг устидан тотал назорат ўрнатишни амалда оқлаб келди. «Жамият манфаатларига давлат аралашувининг кучайиши билан, фуқаролар орасида ҳамма нарса

улар учун қилиниши керак ва улардан ҳеч нарса талаб қилинмайди, деган ишонч ҳам ўсади»¹.

Аммо, ўзи учун сусликнинг ҳалокатли эканлигини англаган Хитой жамиятида давлат тизими ҳамда унинг институтларини ўзгартириш заруриятга айланганлиги ҳақидаги фикрлар шакллана бошлади.

4. Дэн Сяопиннинг ижтимоий – фалсафий қарашлари (1904 - 1997)

Хитой Халқ Республикасининг замонавий шаклланиш жараёнлари XX асрнинг таниқли сиёсий арбобларидан бири Дэн Сяопиннинг номи билан узвий боглиқ.

Дэн Сяопин Сичуанда туғилди. Ўзининг ёшлик йилларидан бошлаб Хитой жамиятининг сиёсий ҳаётида фаол иштирок эта бошлади. 1922 йилда у Хитойнинг социалистик ёшлар иттифоқига аъзо бўлди, икки йилдан сўнг эса 1924 йилда Дэн Сяопин Хитой Коммунистик Партиясининг аъзоси бўлди. Бу давлат арбобининг шахс сифатида шаклланишида Францияда (1920), Совет Иттифоқида (1922) ўқиш йиллари таъсир кўрсатди. Бутун ҳаётини давлатга хизмат қилишга бағишлаган бу кишининг ҳаёти саҳифаларида, шунингдек, «маданий инқилоб» деб аталган жараёнлар даврида, унинг давлат хизматидан четлатилиши ҳам қайд этилган.

Дэн Сяопин, ўз сиёсатида, энг аввало ижтимоий – иқтисодий характердаги муаммоларни устувор қилиб қўйди. XX аср 70-йилларининг охиридан бошлаб, биринчи ўринга: иқтисодий тизимни мукамаллаштириш муаммолари, ишлаб чиқаришни ошириш, қонун йўли билан тартиб ўрнатиш, шунингдек, Хитой давлатининг мафкуравий мўлжалларини шакллантириш масалалари қўйилди. Шубҳасиз, Хитой давлатининг мафкуравий платформаларининг шаклланишида асосий масала, бу гарбий давлатларнинг фалсафий, сиёсий ва иқтисодий фикрларини қайта кўриб чиқиш, замонавий шароитларни ҳисобга олган ҳолда, инсон дунёқараши асосини ташкил этувчи анъанавий кадрятларни қайтадан баҳолаш эди.

Хитой халқининг турмуш фаровонлиги муаммоси, унинг кўп асрлик тарихи давомида Хитой файласуфлари, олимлари, сиёсий арбобларининг диққат марказида бўлиб келган.

¹ Спенсер Г. Личность и государство. СПб. 1908. –С.24.

Масалан, Конфуций ижтимоий-иқтисодий, сиёсий муаммоларни ҳал этиш учун *фаровон инсон* («Цзунь цзи»)нинг маънавий бойлиги тушунчасини илгари сурган ва унда асосан, ахлоқий жиҳатларига ўз эътиборини қаратган. Конфуций фикрича, айнан инсониятнинг маънавий-ахлоқий бойликларини шаклланиши, ривожланиши жамият муаммоларини ҳал этишда муҳим восита бўлиши мумкин.

Легистлар мактабининг намояндалари Шан Ян, Хан Фэй-зи конфуцийчилардан фарқли равишда, қонун –инсонни мажбурий равишда «қайта тарбиялаш қуроли» сифатида танланишининг та- рафдорлари эдилар.

Моцзи, жамият ҳаётида «ўзаро фойда ва умумий севги» зарурлигини таъкидлаб, биринчи марта Хитой фикрлар тарихида прагматизм ғоясини билдирди. «Фойда», «манфаат» каби тушунчалар Моцзи фалсафасининг асосига қўйилган. Конфуций ғояларининг муҳолифатчиларидан бўлган Моцзи фикрича, *ўтмишдан фақат жамиятга фойда келтирадиган нарсаларнигина олиш лозимдир.*

Канг Ювэй, Лян Цичао, Янь фу, Сунь Ят-сен ва бошқалар ҳам XIX–XX аср Хитойнинг ижтимоий-иқтисодий, маънавий-маданий ривожланишига алоҳида ҳиссаларини қўшдилар.

Дэн Сяопин томонидан яратилган модернизация тўғрисидаги назарияси ва унинг амалга оширилиши, моҳиятан, сўнгги икки юз йил давомида Хитойда шаклланган умумий фалсафий, ижтимоий-сиёсий баҳсларнинг мантиқий ва амалий якуни эди.

Хитой фалсафасининг тарихий, ижтимоий-сиёсий шароитлар билан ўзаро боғлиқлигини куйидаги ҳолатларда ҳам кузатиш мумкин: Хитой жамияти ва давлатида юз берган ижтимоий – иқтисодий, сиёсий таназзул натижасида турли хил фалсафий фикрлар шаклланади. Сўнгра, уларнинг асосида давлат ва жамият ривожланишининг аниқ комплекс стратегияси ишлаб чиқилади.

Бундай стратегияларни ишлаб чиқишда сиёсий арбоблар асосий роль ўйнайди.

Замонавий Хитой тақдирида айнан шундай шахс Дэн Сяопин бўлган. Унинг амалий фаолиятида Хитой фалсафасидаги у ёки бу жиҳатлари таъсирини кузатиш мумкин. Дэн Сяопин жамиятнинг тўртта муҳим соҳаси: қишлоқ хўжалиги, саноат, сиёсий тизим, фан ва техникада режали асосда модернизация сиёсатини амалга оширди.

Кишлоқ хўжалиги соҳасини модернизация қилиш

Маълумки, Хитойда халқ хўжалигини қайта ташкил қилиш кишлоқ хўжалигидан бошланган эди. Бунда Хитой жамиятининг анъанавий иқтисодий тизимига муҳим эътибор қаратилган. «Ислоҳот ва муносабатларни кенгайтиришни, – деб қайд этган эди Дэн Сяопин – биз иқтисоддан ва энг аввало, қишлоқдан бошлаган эдик. Нима учун биз қишлоқдан бошладик? Сабаби, қишлоқларда аҳолининг 80 фоизи яшайди. У барқарорлашмасдан туриб, умуман бутун сиёсий ҳаёт барқарорлашмайди. Агарда, деҳқонлар аста-секин етишмовчиликдан қутилмаса, бу шуни англатадики, яъни бизнинг халқимизнинг аксарият кўпчилиги етишмовчиликдан қутилмайди. Шунинг учун ... биз қишлоқларни ислоҳот қилишга, деҳқонлар ва қуйи бўғинларга мустақиллик ҳуқуқини беришга қарор қилдик». «Мустақиллик ҳуқуқи» хўжаликнинг анъанавий шаклларига яъни кўп укладли иқтисодий системага қайтишни англатади. Бу қарор асосида хўжалик юритувчи субъектлар хусусийликнинг турли хил шаклларида иш юрита бошлашди.

Саноатни модернизация қилиш

Шаҳарда ёки индустриал соҳадаги ислоҳотлар Хитой иқтисодий ўсишининг навбатдаги босқичини, мантиқий давомини англатган. Бу ишда ташқи муносабатларни кенгайтиришга, денгиз соҳиллари шаҳарларида 14 та эркин иқтисодий зонани ташкил қилиш орқали чет эл капиталини жалб этишга катта аҳамият берилди. Шеньчжендаги биринчи эркин иқтисодий зонанинг тажрибасига баҳо бериб, Дэн Сяопин шуни қайд этдики, «...уларда, саноат маҳсулотининг 50 фоиздан юқориси олиб чиқиб кетилади ва чет эл валютасининг кирим ва чиқим ўртасидаги баланс таъминланади».

Сиёсий тузилмани модернизация қилиш

Хитойнинг умумий иқтисодий ўсиши Хитой халқи фаровонлигининг ўсишига йўналтирилган сиёсатнинг тўғри танланганлигига ҳеч қандай шубҳа қолдирмайди. Аммо Дэн Сяопиннинг фикрича, Хитой давлатининг келгусидаги иқтисодий ўсиши сиёсий ислоҳотларсиз, давлат ва хўжалик юритувчи субъектлар ўртасидаги иқтисодий муносабатларни ҳуқуқий жиҳатдан мустақамламасдан туриб, бошқариб бўлмайди.

Хитой сиёсий тизими ва бошқаруви жуда мураккаб бўлиб, унинг сабаблари, энг аввало, аҳолининг кўплиги ва марказдан

тортиб то куйи бўғинларгача кўп сонли бюрократик тузилмаларнинг мавжудлигидадир. Компартиянинг ўз ичида ҳам, давлат ва партиянинг, партия ва жамиятнинг, давлат ва жамиятнинг ўзаро муносабатларида муаммолар туғилади. Партия, давлат ва бошқарув органларидаги, ишчиларнинг ҳуқуқ ва ваколатларининг аниқ чегараланганлиги маълум даражада йўқотилади.

Дэн Сяопин фикрича, «сиёсий тизим хўжаликни ислоҳ қилиш талабларига мос келмайди. Мана шунинг учун, сиёсий тузилмани қайта қурмасдан туриб, хўжалик тизимининг муваффақияти ва унинг келгусидаги илгари силжиши таъминланмайди». Шунинг учун, Дэн Сяопин, ХКП ва ХХРсининг аввалги раҳбарлари томонидан олиб борилан «маданий инқилоб»нинг оқланган қурбонлари билан биргаликда, келгусидаги тараққиёт учун «мамлакатни қонунчилик йўлига қайтаришга» интилди.

Фан ва техника соҳасида модернизация

Фан ва техника соҳасидаги модернизация деганда, илмий-техник мутахассислар имкониятларидан оқилона фойдаланиш тушунилади, уларсиз эса, мамлакатнинг иктисодий ва ижтимоий-сиёсий ривожланиши мумкин эмас.

Дэн Сяопин «илмий-техник кадрларнинг етишмаслигини, бошқа томондан эса, уларнинг кўп сонли қисми вақтини бекорга ўтказган ҳолда, кўл қовуштириб ўтиришга мажбур» эканлигини таъкидлар экан, шу сабабли, иккита муҳим муаммони ҳал этилишига эътибор қаратади. Биринчидан, илмий-техник ходимларнинг малакасини чет эл мутахассислари тажрибасига мурожаат қилган ҳолда ва уни ўрганиш орқали ошириш; иккинчидан, қобилиятли мутахассисларни бошқарув лавозимларига тайинлаш.

Модернизацияни амалга ошириш учун зарур бўлган тажриба ва билимларнинг етишмовчилиги сабабли, чет давлатларнинг интеллектуал ресурсларидан фойдаланишни ҳам муҳим аҳамиятга эга, деб билган Дэн Сяопин, чет эл мутахассисларини таклиф этишга кетган сарф-харажатлардан қўрқмасликни талаб қилади. Бошқа жиҳатдан, қобилиятли миллий мутахассисларни тайёрлаш учун имконият яратишга ҳам алоҳида эътибор қаратади.

Бу масалаларнинг ҳал этилишида Дэн Сяопин давлатни қайта қуришнинг муваффақиятини кўрди.

Шундай қилиб, Хитой фалфасига қадимдан антик фалсафадан фарқли қуруқ мавҳумлашувга интилмаслик хос. Инсоннинг борлиқдаги ўрнини ўрганиш, таълим ва тарбиянинг инсон ва жамият учун аҳамиятини аниқлаш, муаммолар ечимини топишда

прагматизм руҳида ёндашув, тарихга идеал сифатида қараш, консерватизм, жамият ҳаётида тинчлик ва барқарорликни таъминлаш, “осмон мандати” тушунчалари ва ҳ.к.лар хитой фалсафасининг мазмун-моҳиятини белгилайди.

Хитой фалсафасининг бу хусусиятлари 20–асрнинг бошларигача, яъни ғарб фалсафаси билан танишув таъсирида ноанъанавий фалсафий назариялар пайдо бўлгунга қадар давом этди.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Сун Ят-сеннинг миллатчилик тамойиллари



Ху Шининг қарашлари

Ху Шиннинг прагматик қарашлари

Ғарб намунаси асосида ижтимоий муносабатларни ўзгартириш

Шахснинг интеллектуал ва маънавий қиёфасини янгилаш

Хитой жамиятида инсон ортодоксал анъанавий қонун-қоида тасаввурларининг асири бўлиб қолган ва жамият тараққиётини бўғиб қўяди

Шахс эркинлиги шиорини тарғиб қилган ҳолда, уни универсал инсонпарварлик ва мутлақ эркинлик руҳида тушунди

прагматизм руҳида ёндашув, тарихга идеал сифатида қараш, консерватизм, жамият ҳаётида тинчлик ва барқарорликни таъминлаш, “осмон мандати” тушунчалари ва ҳ.к.лар хитой фалсафасининг мазмун-моҳиятини белгилайди.

Хитой фалсафасининг бу хусусиятлари 20–асрнинг бошларигача, яъни ғарб фалсафаси билан ганишув таъсирида ноанъанавий фалсафий назариялар пайдо бўлгунга қадар давом этди.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Сун Ят-сеннинг миллатчилик тамойиллари



Ху Шининг қарашлари

Ху Шиннинг прагматик
қарашлари

Ғарб намунаси асосида
ижтимоий муносабатларни
ўзгартириш

Шахснинг интеллектуал
ва маънавий қиёфасини
янгилаш

Хитой жамиятида инсон ортодоксал
анъанавий қонун-қоида
тасаввурларининг асири бўлиб
қолган ва жамият тараққиётини
бўғиб қўяди

Шахс эркинлиги шиорини тарғиб
қилган ҳолда, уни универсал
инсонпарварлик ва мутлақ эркинлик
руҳида тушунди

Мао Цзэдуннинг ижтимоий-фалсафий таълимоти



Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. *Сунь Ят-сен эркинлик деганда нимани тушунади?*
2. *Сунь Ят-сеннинг демократияга муносабатини изоҳланг?*
3. *Ху Шининг конфуцийчилик ҳақидаги қарашларини баён қилинг?*
4. *Ху Ши прагматизминини изоҳланг?*
5. *Мао Цзэдун конфуцийчилик ва қонунчилар (легистлар) таълимотига қандай муносабат билдирган?*
6. *Дэн Сяопиннинг давлат ва жамият ҳақидаги фикрларини изоҳланг?*

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача концепт ёзинг.
2. “Ху Ши прагматизми” бўйича слайд тайёрланг ва тақдирот қилинг.
3. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
4. Мао Цзэдун ва Дэн Сяопиннинг ижтимоий-сиёсий таълимотларини қиёсий таҳлил қилинг ва шу мавзуда мустақил иш тайёрланг.
5. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириш (3-илова).

3-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш.

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши оstonасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2. –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
5. Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. . –М.: «Восточная литература», 2001.
6. Гуриева А.В. Критический анализ прагматической эстетики Д. Дьюи. – М., 1983.
7. Делюсин Л.П. Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. –М., 1982.
8. Делюсин Л.П. Китай: традиция и современность. –М., 1976.

9. Конфуцианский трактат «Чжун Юн». Переводы и исследования. Составитель Лукьянов А.Е.–М.: «Восточная литература», 2003.
10. Лайд Уиткомб Ванесса. Бенсон Майкл. Современный Китай. –М.: «АСТ.Астрель», 2006.
11. Ли Дачжао. Избранные произведения. –М., 1989.
12. Малявин В.В. Сумерки Дао.–М. «Издательство АСТ», 2003.
13. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. –М., 1981.
14. Симпкинс А., Симпкинс А. Конфуцианство.–М.: «София», 2006.
15. Спенсер Г. Личность и государство. СПб. 1908.
16. Спенсер Г. Синтетическая философия. –Киев. 1997.
17. Степанянц М.Т. Философия и религия на зарубежном Востоке XX века. –М. 1985.
18. Сунь Ят – сен. Танланган асарлари. Т.2. –Пекин, 1956.
19. Хитойнинг сунгги элик йиллик мафкураси. –Бэйтин. 1955.
20. Ху Ши. Асарлари туплами. Ч. I. –Шанхай, 1930.
21. Creel H. Chinese thought from Confucius to Mao Tsedun. – Massachussets. 1954.

III БОБГА ОИД ТЕСТЛАР

1. Хитойда “Датун” назариясини ким ишлаб чиққан?

- A) Кан Ювей
- B) Ху Ши
- C) Дэн Сяопин
- D) Янь Фу

2. Хитойда Америка прагматизми ғояларининг ташвиқотчиси ким?

- A) Янь Фу
- B) Мао Цзэдун
- C) Ху Ши
- D) Дэн Сяопин

3. Хитойдаги “маданий инқилоб” муаллифи ким?

- A) Мао Цзэдун
- B) Ху Ши
- C) Дэн Сяопин
- D) Сун Ятсен

4. Лян Цичао, Монтескье асарларини ўрганиш жараёнида, асосий эътиборини унинг қайси таълимотига қаратди?

- A) табиат ва жамиятнинг ўзаро алоқадорлиги
- B) сиёсий бошқарув
- C) ижтимоий шартнома
- D) ҳаммаси тўғри

5. Цичао, «Наньгай ўқитувчиси Капининг таржимаи ҳоли» (1901й.) китобида нима ҳақида ёзади?

- A) давлат ва давлат чегараларини йўқ қилиш ҳақида
- B) армияни тарқатиб юбориш
- C) мамлакатларнинг ягона улуғ иттифоқини барпо этиш
- D) A, B, C жавоблар

6. Кан Ювэй болаларни неча ёшга етгунча тенг билим олиши кераклигини эълон қилди?

- A) 20 ёшгача
- B) 17 ёшгача
- C) 15 ёшгача
- D) 18 ёшгача

9. *Конфуцианский трактат «Чжун Юн». Переводы и исследования.* Составитель Лукьянов А.Е.—М.: «Восточная литература», 2003.
10. *Лайд Уиткомб Ванесса. Бенсон Майкл. Современный Китай.* —М.: «АСТ.Астрель», 2006.
11. *Ли Дачжао. Избранные произведения.* —М., 1989.
12. *Малявин В.В. Сумерки Дао.*—М. «Издательство АСТ», 2003.
13. *Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая.* —М., 1981.
14. *Симпкинс А., Симпкинс А. Конфуцианство.*—М.: «София», 2006.
15. *Спенсер Г. Личность и государство.* СПб. 1908.
16. *Спенсер Г. Синтетическая философия.* —Киев. 1997.
17. *Степанянц М.Т. Философия и религия на зарубежном Востоке XX века.* —М. 1985.
18. *Сунь Ят – сен. Танланган асарлари. Т.2.* —Пекин, 1956.
19. *Хитойнинг сунгги эллик йиллик мафкураси.* —Бэйтин. 1955.
20. *Ху Ши. Асарлари тўплами. Ч. I.* —Шанхай, 1930.
21. *Creel H. Chinese thought from Confucius to Mao Tsedun.* — Massachussets. 1954.

III БОБГА ОИД ТЕСТЛАР

1. Хитойда “Датун” назарнясини ким ишлаб чиққан?

- A) Кан Ювей
- B) Ху Ши
- C) Дэн Сяопин
- D) Янь Фу

2. Хитойда Америка прагматизми гоёларининг ташвиқотчиси ким?

- A) Янь Фу
- B) Мао Цзэдун
- C) Ху Ши
- D) Дэн Сяопин

3. Хитойдаги “маданий инқилоб” муаллифи ким?

- A) Мао Цзэдун
- B) Ху Ши
- C) Дэн Сяопин
- D) Сун Ятсен

4. Лян Цичао, Монтескье асарларини ўрганиш жараёнида, асосий эътиборини унинг қайси таълимотига қаратди?

- A) табиат ва жамиятнинг ўзаро алоқадорлиги
- B) сиёсий бошқарув
- C) ижтимоий шартнома
- D) ҳаммаси тўғри

5. Цичао, «Наньгай ўқитувчиси Капининг таржимаи ҳоли» (1901й.) китобида нима ҳақида ёзади?

- A) давлат ва давлат чегараларини йўқ қилиш ҳақида
- B) армияни тарқатиб юбориш
- C) мамлакатларнинг ягона улуғ иттифоқини барпо этиш
- D) А, В, С жавоблар

6. Кан Ювэй болаларни неча ёшга етгунча тенг билим олиши кераклигини эълон қилди?

- A) 20 ёшгача
- B) 17 ёшгача
- C) 15 ёшгача
- D) 18 ёшгача

7. Канг Ювэй фикрича, кулфат ва азобларнинг бош сабабчиси, жамиятда кишилар ўртасида ижтимоий тенгсизликни келтириб чиқарувчи омил нима?

- A) хусусий мулкчилик
- B) иқтисодий қолоқлик
- C) фуқароларнинг маърифий саводсизлиги
- D) жамоавий мулкчилик

8. Канг Ювэй, жамиятда инсоннинг маънавий салоҳиятини ўстириш учун нимани муҳим деб ҳисоблайди?

- A) ўқув-имтиҳонлар тизимини ислоҳот қилиш, замонавий шаклдаги мактаблар қуриш
- B) ёшларнинг техника ва чет тилларини ўрганиш учун илмий-техник билим масканларини ташкил этиш
- C) рўзнома, журналлар ва ҳокозоларни нашр қилиш
- D) барчаси тўғри

9. Хитойда дастлабки конституция лойиҳаси қачон муҳокама этилди?

- A) 1913 йил
- B) 1915 йил
- C) 1920 йил
- D) 1910 йил

10. Лян Шумин фалсафий қарашлари қайси асарида ўзининг тўлиқ ифодасини топди?

- A) “Буюк бирлашув”
- B) “Шарқ ва Ғарб маданияти ҳамда унинг фалсафаси”
- C) “Наньгай ўқитувчиси Капининг таржимаи ҳоли”
- D) “Эволюция ва ахлоқ”

11. Сун Ят-сеннинг “Уч халқ тамойили” асосига қандай тушунчалар қўйилган?

- A) миллатчилик, халқ ҳукумати, халқ фаровонлиги
- B) демократия, озодлик, халқ фаровонлиги
- C) демократия, қонунчилик, парламентаризм
- D) миллатчилик, қонунчилик, парламентаризм

12. Лян Цичао 1920 йил 6 мартдан 17 августгача бўлган даврда Пекин вақтли матбуотида қандай сарлавҳа остида мақолалар нашр эттирди?

- A) “Ислоҳ таъсиридаги умумий мулоҳазалар”
- B) “Донишмандлик”
- C) “Европага саёҳат хотиралари”
- D) “Буюк бирлашув”

13. Лян Цичао тасавуридаги *Датун* идеал дунёсида инсонлар ўртасидаги муносабатлар қандай универсал тамойил асосида бошқарилади?

- A) чжун (садоқат)
- B) бо ай (акаларча муҳаббат)
- C) жэнь (инсонпарварлик)
- D) сяо (ўғилларга хос ҳурмат)

14. Ян Фу Ғарбнинг гуллаб-яшнаши ва қудратли бўлишининг сабабларинини билан изоҳлади?

- A) тараққий этган тенглик
- B) халқ мустақиллиги
- C) демократия
- D) ҳаммаси тўғри

15. “Менимча, ғарб халқлари уч юз йиллик ривожланиши натижасида худбинлик, ўзгаларнинг ҳаётига тажовуз қилиш, ноҳақлик ва беандишаллик каби тўртта тамойилга эришдики, улар ҳар қачон жамиятни эзгуликка йўловчи Конфуций ва Мэнгзи таълимотларидан Осмон ҳамда Ер каби фарқ қилади”, юқоридаги фикр муаллифини аниқланг.

- A) Ян Фу
- B) Лян Шумин
- C) Лян Цичао
- D) Канг Ювэй

16. Д. Миллнинг “Мантқ тизими”, Гекслининг “Эволюция ва ахлоқ”, Монтескенининг “Қонунлар руҳи” каби асарларни хитой тилига ким таржима қилган?

- A) Сун Ят-сен
- B) Ян Фу

- C) Ху Ши
- D) Канг Ювэй

17. “Конфуций ҳақиқатдан ўзи яшаган жамиятнинг ус-туни ва оқил донишманди эди”, деган сўзлар кимга тегишли?

- A) Ли Дачжао
- B) Сун Ят-сен
- C) Ху Ши
- D) Ян Фу

18. Ли Дачжао ўзининг қайси мақоласида Ницше таъли-моти тўғрисида гапиради?

- A) “Ф. Ницше”
- B) “Мальтус концепцияси ва Даврин назарияси”
- C) “Ф. Ницше буюк Ғарб файласуфи”
- D) бундай мақола ёзмаган

19. Сунь Ят-сеннинг “Уч халқ тамойили” асари қачон ёзилган?

- A) 1920 йил
- B) 1928 йил
- C) 1924 йил
- D) 1929 йил

20. 1902 йилда “Ўсмир тинчлиги” журналида чои этилган “Фа Гу” мақоласининг муаллифини топинг?

- A) Сунь Ят
- B) Ли Дачжао
- C) Ян Фу
- D) Лян Шумин

21. Сунь Ят-сеннинг фикрича, чет эл сармойеси қаерга сарфланса зарар келтиради?

- A) ишлаб чиқариш эҳтиёжларига
- B) ишлаб чиқаришдан бошқа соҳаларга
- C) таълим соҳасига
- D) тўғри жавоб йўқ

22. “... Мальтус назарияси ҳозирги замон босқинчилари томонидан баҳона сифатида қабул қилинганлигига жим қараб тура олмаймиз”, деган жумланинг муаллифини топинг?

- A) Ли Дачжао
- B) Сунь Ят-сен
- C) Ян Фу
- D) Лян Шумин

23. Ли Дачжаонинг Дарвин таълимотига муносабатини аниқланг?

- A) Дарвин таълимотинг тарафдори бўлган
- B) салбий бўлган
- C) муносабат билдирмаган
- D) тўғри жавоб йўқ

24. “Унинг назарияси ҳали бир томондан тўлиқ ишланмаган, иккинчи томондан эса у зўравонлар томонидан фойдаланиб урушга ёрдам берган ҳолда жамиятга аҳмоқона таъсирий кўрсатган”, деган жумла ким ҳақида эканлигини ва унинг муаллифини аниқланг?

- A) Лян Шумин Шпенглер ҳақида
- B) Сунь Ят-сен Ницше ҳақида
- C) Ян Фу Бергсон ҳақида
- D) Ли Дачжао Дарвин ҳақида

25. “Миллатчилигимиз ва унинг эркинлиги – бу бир нарсадир” деган жумланинг муаллифини топинг?

- A) Сунь Ят-сен
- B) Ян Фу
- C) Ли Дачжао
- D) Лян Шумин

26. “Менинг энг буюк кашфиётим – Шарқ ва Ғарб цивилизациялари орасидаги чегара фақат рикша цивилизацияси билан автомобиль цивилизацияси ўртасидаги чегарада эканлигини тушунишдан иборат”, деган гоя кимга тегишли?

- A) Ху Ши
- B) Ян Фу

- С) Ли Дачжао
- Д) Сунь Ят-сен

27. Хитойга биринчи бўлиб Америка прагматизми гоёларини олиб кирган файласуфни аниқланг?

- А) Ли Дачжао
- В) Ху Ши
- С) Ян Фу
- Д) Сунь Ят-сен

28. “Демократия ва илмни ҳимоялаш учун анъанавий таълимот ва эски маданият билан курашиш шарт”, юқоридаги жумланинг муаллифини аниқланг?

- А) Ху Ши
- В) Сунь Ят-сен
- С) Ли Дачжао
- Д) Ян Фу

29. Ху Шининг фалсафий қарашлари кимнинг таълимоти таъсирида шаклланди?

- А) Ян Фу
- В) Освальд Шпенглер
- С) Джон Дьюи
- Д) Фридрих Ницше

30. Мао Цзэдун фалсафий қарашларида қайси қадимги фалсафий мактаб таълимотининг таъсири сезилади?

- А) легистлар
- В) моистлар
- С) даочилар
- Д) тўғри жавоб йўқ.

31. Модернизациянинг тўрт йўналиши тўғрисидаги таълимот муаллифини аниқланг?

- А) Ху Ши
- В) Сунь Ят-сен
- С) Ли Дачжао
- Д) Дэн Сяопин

32. Мао Цзэдун кучли марказлашган давлатни яратиш йўлида қайси таълимотлардан мафкура сифатида фойдаланди?

- A) легистлар доктринаси
- B) марксизм назарияси
- C) Сунь Ят-сен таълимоти
- D) тўғри жавоб А ва В.

33. “Субъектив омил барча тарихий жаранёларда ҳал қилувчи ўрин тутиб, тарихнинг объектив қонуниятларини қайта кўриб чиқиш давомида уни ўзгартириш мумкин”, ушбу таъомийил қайси қадимги фалсафий мактаб таълимотига мансуб?

- A) легистлар
- B) моистлар
- C) даочилар
- D) тўғри жавоб йўқ.

34. “Цзунь цзи” атамасининг маъносини аниқланг?

- A) Фаровон инсон
- B) Адолат
- C) Озодлик
- D) Тенглик

35. Хитой фалсафий фикрлар тарихида илк бор прагматизм ғоясини ким илгари сурган?

- A) Моцзи
- B) Сунь Ят-сен
- C) Ли Дачжао
- D) Ху Ши

36. Жамият ҳаётида “ўзаро фойда ва умумий севги” зарурлигини ким илгари сурган?

- A) Сунь Ят-сен
- B) Моцзи
- C) Ден Сяопин
- D) Ху Ши

37. Моцзи фалсафасининг асосини қайси категориялар ташкил қилади?

- A) Фойда ва манфаат
- B) Адолат

С) Озодлик

Д) Тенглик

38. “Конфуций Жоулар сулоласи учун яхшидир, бироқ битнинг замон учун ёмон. Конфуцийга авлиё ва донишманд унвони золимлар ва халқ душманлари томонидан берилган, чунки у халқни давлат бошлиғига содиқ бўлишга чақиради. Шунинг учун золим ва халқ душманлари Конфуцийга юқори баҳо бериб унинг асарларини муқаддас билиб ўқишга мажбурлаганлар...”, юқоридаги жумланинг муаллифини аниқланг?

А) Ли Дачжао

В) Ден Сяопин

С) Сунь Ят-сен

Д) Ян Фу

39. “Хитойлаштирилган марксизм” таълимотининг муаллифи ким?

А) Мао Цзедун

В) Сунь Ят-сен

С) Ден Сяопин

Д) Ху Ши

40. “Миллатчилигимизни амалга оширмоқ давлатимиз учун эркинликни яратишдир”, деган ғоя кимга тегишли?

А) Сунь Ят-сен

В) Мао Цзедун

С) Ден Сяопин

Д) Ху Ши

IV БОБ. ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР КОРЕЙС ҲАМДА ЯПОН ФАЛСАФАСИ

1-БЎЛИМ КОРЕЙС ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ

XIX АСР ВА XX АСР БИРИНЧИ ЯРМИДА ЧОСОНДА КОРЕЙС ФАЛСАФАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда Корейда феодализм инқирози ва капиталистик муносабатларнинг шаклланиши ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Чжусианлик фалсафий таълимотининг таназзули, Чхве Хан Ги ва «Тонхак» мактаби фалсафий таълимоти ҳақида маълумот бериш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Янбанлар, «чуйнин», «ян мин», «чен мин», Канхвадо шартномаси, Тонхак ҳаракати, ёпиқлик сиёсати, «чурирон» мактаби, «сирхак», «пукхак», «чугирон», «хань таълимоти» мактаблари, «Вижсон чхокса» («ҳақиқатни сақлаш ва бидъатни тугатиш»), ли, ки, «тонхак» (ёки «шарқ таълимоти»), соҳак («гарб таълимоти») буддавийлик, конфуцийчилик, даосизм.

Асосий саволлар

1. Феодализм инқирози ва капиталистик муносабатларнинг шаклланиши.
2. Чжусианликнинг таназзули.
3. Чхве Хан Ги фалсафаси.
4. «Тонхак» мактаби.

1. Феодализм инқирози ва капиталистик муносабатларнинг шаклланиши

XIX асрнинг 70-йилларигача ташқаридан узилган ҳолда сиёсат олиб борган Корей, қишлоқ хўжалик ва ҳунармандчиликка асосланган аграр сиёсатга таянган. Мануфактура ва машинада ишлаб чиқариш умуман бўлмаган. Аҳолининг асосий қисми дехқонлар қаттиқ эксплуатация ва тўловларга кўмилган ҳолда жуда қашшоқ яшаганлар.

10 фоизгина деҳқонлар ўзларининг хўжалигига эга эдилар. Қолганлари йирик ер эгаларидан оғир шартларга ижарага ер олиб, қийин аҳволда кун кўрар эдилар. Деҳқонларни кашшоқликдан чиқармайдиган оғир тўловлар (ер солиғи, ҳовли солиғи, вилоятларга бериладиган солиқ, йўлда йўқолган доннинг ўрнини тўлдириш учун тўланадиган дон солиғи) ва яна бир қанча солиқлар. XIX асрнинг биринчи ярмида Кореяда жами 40дан ортиқ тўлов турлари мавжуд эди¹. Ижара, бож ва бошқа тўловларни тўлагандан кейин, деҳқонда йиққан ҳосилнинг саккиздан биригина қолган.

XIX асрнинг биринчи ярми давомида Корея турли кулфаглари: табиий офат, ҳосилсизлик, очлик, ўлат кабиларни бошидан ўтказди. Очлик ва қашшоқлик деҳқонларни ижарага олган ерларини ташлаб, тоғли худудларга кочиб кетишга мажбур қилди. Тоғ ён бағирларида омонат ҳужралар қуриб, улар табиатнинг бир чеккасида жон сақлаб юрдилар. XIX асрнинг ўрталарига келиб, Кореядаги мавжуд ерларнинг учдан бир қисми ташландиқ ҳолда ётарди. Кўпгина деҳқонлар кўчманчи бўлиб кетгандилар. Кўшни мамлакатларга чиқиб кетиш ҳолатлари ҳам оммавий тус ола бошлади.

Асрлар давомида корейс жамияти тўрт табақага бўлинар эди. Биринчисига ҳодагонлар – ҳукумат ва вилоят ҳокимлари, ҳарбий офицерлар (“янбанлар”) ёки олий тоифалар, иккинчисига – врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар, астрологлар, майда амалдорлар (“чуйнин” ёки ярим олийлар), учинчисига – деҳқонлар, майда савдогарлар, ҳунармандлар, балиқчилар (“ян мин” ёки олиймаслар) ва тўртинчисига – қуллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар, этикдўзлар, раққосалар ва бошқалар (“чен мин” ёки қуллар). Бу табақаларга бўлиниш маълум бир табақа вакили бўлган корейсни бутун умр ҳаёт тарзини белгилар эди. Олий бўлмаганлар ўз ота-боболарига, янбанлар ҳам ўз ота-боболарига сиғинар эдилар. Оддий корейс ҳеч қандай ҳуқуқ қа эга бўлмаган. Янбан хоҳлаган оддий одамни ўзи учун ишлашга, унинг моли ва иш қуролларини ҳам ишлатишга мажбур қила оларди. Янбанни уйи ёнидан ўтаётган оддий корейс тез ўтиб кетиши лозим бўлган.

XVII ва XVIII асрлар давомида кўпгина корейс зиёлилари иқтисодий ва ижтимоий ислоҳотларни амалга ошириш лозимлигига ўз эътиборларини қаратганлар, жумладан, табақаларга

¹ История Кореи. Т. 1. –М., 1960. Пер. с кор. языка.300-б.

бўлинишга барҳам бериш, илмнинг аҳамиятини ошириш, халқ бошидаги оғир тўловларни камайтириш ва бошқалар. Қандайдир туб ўзгаришларнинг йўқлиги шунга олиб келдики, 1812 йилдан кейин XIX асрнинг 60-йилларидан бошлаб, мамлакатда деҳқонлар кўзғолонлари бўла бошлади. Сийқаси чиқиб кетган тузумнинг емирилишига сабаб бўлган яна бир омил мамлакатнинг изоляциядан чиқиши ва хорижий мамлакатлар билан алоқанинг ўрнатилиши натижасида капиталистик муносабатларнинг шаклланиши бўлди. XIX асрнинг иккинчи ярмида турли мамлакатлар учун Корея товар сотиш бозори ва арзон хом ашё манбаига айлана борди. Британия, Россия, Франция, Америка ва Япония кемалари Кореянинг сув ҳудудларида пайдо бўла бошлади.

1876 йили, корейслар томонидан Япон кемаларининг ўққа тутилишидан фойдаланиб, япон флотилияси Канхвадога лангар ташлайди, айнан шу ерда Японияга қулай шартларга асосланган япон кемалари ва савдосининг корейс портларига киритилиши ҳақидаги шартномага имзо чекилган эди.¹ Қадимдан Кореяга бўлган таъсиридан маҳрум бўлишидан кўрққан Хитой Японияга қарши ўз ҳаракатини бошлайди. Унинг ёрдамида 1882 йилда Корея АҚШ билан, кейин эса Британия, Германия, Россия, Франция, Австрия, Белгия ва Дания билан шартномалар тузади. Кореянинг иқтисодий жиҳатдан кам ривожланганлиги ва корейс бозорининг химояланмаганлиги натижасида Кореяга чет эл капитали ва товарларининг кириб келиши мавжуд хўжаликни бутунлай синдирди, деҳқон ва ҳунармандлар бутунлай инкирозга юз тутдилар, мамлакатдан қишлоқ хўжалик маҳсулотлари бўлмиш тери, қимматбаҳо металллар ва минерал хом ашёларнинг олиб чиқиб кетилишига сабаб бўлди.

Иқтисодий танглик, 1893 йилдаги ҳосилсизлик натижасидаги оммавий очлик 1894 йилда тонхак ҳаракати тарафдорлари бошчилигидаги деҳқонлар кўзғолонига олиб келди. Уларнинг талаблари: халқни қашшоқликдан сақлаб қолиш, қатъий давлат бошқарувини жорий қилиш, «сотқин ва қаҳри қаттиқ» бошлиқларни ўлимга маҳкум этиш, мамлакатни чет эл босқинчиларидан озод этишдан иборат бўлди. Корея ҳукуматининг илтимосига кўра,

¹ Никитина М.И. Жанр «сичжо» в корейской поэзии XV в. // Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. – М., 1961. 44-46-б.

мамлакатга хитой ҳарбийлари олиб кирилди, уларга ўчакишиб Япония ҳам ўз ҳарбий кучларини бу ерга олиб кирди. Натижада япон-хитой уруши бошланиб кетди. Кореяга ўз таъсирини кучайтиришни асосий мақсад қилиб олган бу урушда Япония ютиб чиқди ва у мамлакатни ўзининг ярим мустамлакасига айлантирди. Тонхак ҳаракати эса, ҳукумат ва япон ҳарбий кучлари томонидан бостирилди. Кореянинг Япония томонидан мустамлака қилинишига қарши чиққан малика Мин ўлдирилди. Иқтисодий талон-тароҷ ва мажбурий равишда японлаштириш нафақат деҳқонлар орасида балки мустақиллик учун японларга қарши курашга қўшилган зодагонлар орасида ҳам оммавий норозиликларга олиб келди. 1910 йилга келиб, Япония Кореяни бутунлай босиб олди ва уни япон генерал-губернаторлик ҳокимияти бошқарадиган мустамлака мамлакатга айлантирди.

Корейс «ёпиклик сиёсатининг» тугаши Ғарб илм-техника ютуқларининг, насронийлик ва ижтимоий-сиёсий назарияларнинг кириб келганини англатар эди. 70-80 йилларда корейслардан бир неча гуруҳи Япония ва Хитойга ғарбнинг давлат қурилиши, саноат, таълим, ҳарбий ва бошқа соҳаларда эришган ютуқлари билан танишиш учун юборилган эди.

1894 йилги деҳқонлар уруши, сиёсий ва иқтисодий инқироз, ташқи таъсирнинг тазйиқи кучайиши корейс ҳукуматини ислохотлар ўтказишга мажбур қилди. Шох саройини ҳукуматдан алоҳида ажратиш, бюджет тизимини яратиш, солиқ тизимини ўрнатиш, гражданлик ва жиноий кодексларни жорий этиш, чет мамлакатда таълим олиш каби масалаларни ўзида мужассамлаштирган дастурлар ишлаб чиқилди. Янги дарсликлар нашр этила бошлади, чет тилини ўргатувчи курслар фаолият кўрсата бошлади. Танқид кучи остида ҳамда ижтимоий кескинликни юмшатиш мақсадида 1893–1894 йилги деҳқонлар урушидан кейин ноби тизими бироз соддалаштирилди, оддий одамларнинг ҳақ-ҳуқуқлари янбанлар билан тенглаштирилди. Мансаб эгаллаш учун ўтказиладиган Чин-кwaго имтиҳонлари ҳам эскирган анъана сифатида йўқ қилинди.

Анъанавий давлат ва мафкура тизимининг таназзули, чет эл таъсири, турли гуруҳлар орасидаги ҳокимият учун курашлар, мамлакатда консерваторлар ва ислохотчилар партиясининг шаклланишига олиб келди. Бу қарама-қаршилиқлар фалсафа ва мафку-

ра соҳаларида конфуцийчилик ва маърифатпарварликнинг ўзаро кураши сифатида намоён бўлди.

2. Чжусианликнинг таназули

XIX асрда ортодоксал чжусианликнинг фаоллашуви кузатилди. Бундай ўзгариш «чурирон» мактаби доирасида кузатилиб, «сирхак», «пукхак», «чугирон», «хань таълимоти» мактаблари моддийлик қарашларининг ёйилишига ва Ван Ян-мин мактабининг субъектив-идеалистик фалсафасига нисбатан ўзига хос бир реакция сифатида намоён бўлди. Бу барча оқимлар, ҳамда XIX асрнинг иккинчи ярмида шаклланган католиклик ва тонхак сектаси «бидъат», деб эълон қилинган эди. «Вижон чхокса» («ҳақиқатни сақлаш ва бидъатни тугатиш») номли бутун бир ҳаракат пайдо бўлди, ва бунда «ҳақиқат» деганда ортодоксал чжусианлик тушунилди. Бу ҳаракатнинг асосий вакиллари Ки Чон Чин (1798–1876), Ли Чин Сан (1818–1885), Чхве Ик Хён, Лю Ин Сок ва бошқалар бўлдилар. Шохга мурожаат қилганда «Вижон чхокса» мафкураси тарафдорлари шундай деб ёзардилар: «Давлатнинг ягона тўғри мафкураси Чжу Сининг таълимоти деб тан олувчилар ва унинг ахлоқ қоидаларини бажарувчиларгина гуллаб-яшнаши мумкин¹.

Ки Чон Чин таълимотига кўра, барча мавжудликнинг биринчи сабабини идеал *ли* ташкил этади. Айнан *ли* кининг, беш унсурнинг, барча нарса ва ҳодисаларнинг асосидир.

Ли «Осмон»га бўйсунган ҳолда, барча нарсаларнинг пайдо бўлиши ва ҳодисалар содир бўлишининг сабабини ташкил этади. Бу дунёда ҳамма нарса азалдан белгиланган. Ки Чон Чин шундай деб ёзади: «Ҳамма нарса Осмоннинг истагига кўра бўлади. Ҳамма нарсаларнинг шундай эканлигига Осмоннинг хоҳишидан бошқа сабаб йўқ»². Шу боис *лига* эргашиш яхшилик аломати, уни бузиш ёвузлик аломатидир. Худди шу тарзда *лини* англаш ҳақиқатни англашдир.

Янги шароит таъсирида мамлакатда ижтимоий ва мафкуравий асосларга эга бўлган турлича иқтисодий ва сиёсий тамойиллар шаклланди.

¹ Троцевич А.Ф. Идеи «сирхак» в корейской литературе XVIII в. // Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. – М., 1961. 187-б.

² Философская энциклопедия. Т.3. – М., 1964, статья «Лю Хён Вон». 333-б.

Ортодоксал чжусианлик вакиллари «ҳақиқатни сақлаб қолиш» ва «эскиликни тубдан йўқотиш» шиори остида чиқдилар. Бу чиқишлар нафақат корейсларнинг моддиюнча қарашлари ҳамда Ян Ван Мин қарашлари билан, балки хорижнинг табиий-илмий ва фалсафий қарашлари билан боғлиқ анъанавий эски турдаги таълимотларни ҳамда Кореяни хориж услубида қайта ислоҳ қилиш каби режаларни назарда тутди. Муҳожирларга қарши ва конфуцийчилик тарафдори кайфиятидагиларни ҳукумат қўллаб қувватлади. Католик миссионерлари томонидан Кореяга олиб кирилган насронийлик қаттиқ қаршиликка учради. Насронийликни умуман ман қилувчи қонун аслида 1786 йили қабул қилинган эди. XIX асрга келиб эса, насронийлик умумкорейя миқёсида таъқиб қилинди.

Чжусианлар учун хорижда ягона намунавий давлат бу Хитой бўлиб қолди. Унинг олдида сажда қилиш ҳақида ортодокслардан бири Чхве Ик Хён айтган эди: «Шимол! Бу ерда Осмон ва Ер пайдо бўлган, «*ыл*» ва «*ян*»лар ҳам биринчи бўлиб, бу ерда пайдо бўлган. Шу боис, айнан шу ерда барча буюк, пок ва комил «*ки*»лар бирлашиши юз берган, бу ер буюк донишмандлар еридир. Чхве Ик Хён учун Хитой – тараққиёт синонимидир, бошқа халқлар эса –бузгунчилардир.

Анъанавий тизимнинг радикал тарафдорлари чет элнинг ҳар қандай таъсирига қарши чиқдилар. Жумладан, Ли Хон Хо (1792–1868) ғарб товарларининг кириб келишига қарши бойкот эълон қилишни таклиф этган ва бу билан мамлакатни ғарблаштиришни олдини олиш мумкин, деб ҳисоблаган. Конфуцийчиликнинг ўртача йўл тутадиганлар қаноти вакиллари, жумладан, Пэк Нак Кван, чет эл сармоясини фақат мамлакат иқтисоди оёққа туриб олганидан кейингина киритиш мумкинлиги ҳақида фикр билдирганлар.

Япон агрессияси даврида кўпгина конфуцийчилар, «Вижон чхокса» ҳаракати иштирокчилари ватанпарвар шиорлар билан чиқдилар ва японларга қарши курашга чақирдилар. Бу курашларда иштирок этиш шакллари турлича бўлган. Айримлари қаршилик ва бўйсинмаслик акциялари билан чиқдилар.

Жумладан, корейс қироличаси ўлдирилганидан сўнг, япон ҳокимияти корейс ҳукуматини корейс миллий соч турмагини қилишни ман қилувчи декрет қабул қилишга мажбур қилган. Чхве Ик Хён бунга амалга оширишдан бош тортган, натижада ҳибсга олиниб, япон қамоқхоналарига ташланган ва ўша ерда

оламдан ўтган. Бошқалари, Ю Рин Сек кабилар, қаршилик кўрса-тишининг қуролли ҳаракатида иштирок этганлар.

Ю Рин Сек (1843–1917), файласуф ва «ҳаққонийлар армияси» номли партизанлар ҳаракати раҳбарларидан бири, ўз қарашларида конфуцийчилик ғояларига шунчалик кўп янгиликлар киритадики, энди унинг таълимотини том маънода чжусианлик, деб аташ ҳам мумкин бўлмай қолади.

Конфуцийчиликнинг бош тушунчаларидан бири – ахлоқийлик тўлиқ равишда қайта кўриб чиқишди. Ахлоқийликни ички комилликка етказувчи мавҳум бир тушунчалар тизими сифатида инкор этилди. Ахлоқийлик унинг учун аниқ бир амалиётга айланади.

Ортодоксал конфуцийчиликдан фарқли равишда Ю Рин Сек олий тоифадаги (идеал) олим тушунчасини ҳам бошқача тасаввур қилади. Олим ҳам қишлоқ хўжалиги, ҳам ҳунармандчилик, ҳам савдо, ҳам ҳарбий ишларда мутахассис бўлиши лозим. Ҳарбий ишга Ю Рин Сек алоҳида эътибор қаратади. У ҳатто жамиятнинг анъанавий табақаланиш қатламига ҳарбийлар қатламини ҳам киритишни таклиф этади.

3. Чхве Хан Ги фалсафаси (1808–1873)

XIX аср корейс фалсафаси тарихида нафақат объектив идеализмнинг ривожланиши, балки моддийонча қарашларнинг ҳам ривожланиш босқичи бўлди. Бу қарашлар файласуф олим ва энциклопедист, ўзидан кейин фалсафа, математика, мантик, астрономия, география, физика ва психология соҳаларида катта мерос қолдирган Чхве Хан Ги қарашларида ўз аксини топган. Чхве Хан Ги таълимоти Ғарб илм-фан ютуқларини ўзида мужассамлаштирган таълимот бўлди.

Чхве Хан Ги ортодоксал конфуцийчиликка тўғридан тўғри қарши чиқди ва янги замон, янгича қарашларни талаб қилади деган фикрни билдирди.

Чхве Хан Гининг фалсафий онтологияси моддийонча ва табиий илмий тамойилларга асосланади. «Умуман ва асосан, - деб

ёзади у, - табиат ва инсоннинг пайдо бўлиши «ки» моддийонча ибтидосининг фаолияти натижасидир»¹.

Чхве Хан Гининг билиш назариясида Ван Ян-миннинг ички сезги ёки ҳиссиёт (интуитивизм) тушунчасини ҳамда даочиларнинг сезги аъзоларига бўлган эътиборсизлик муносабатларини танқид остига олади. Рационализмнинг бир томонламалигини танқид қилиш билан бир қаторда, Чхве Хан Ги бир томонлама характерга эга бўлган сенсуализмни ҳам қабул қилмайди, бунда эслаш ҳамда кўпчиликнинг амалий тажрибасисиз барча эшитилган ва кўрилган нарсалар ҳар сафар янгитдан тасаввур этилиши лозим бўлар эди деб ҳисоблайди.

Инсонни файласуф “Ўзига хос бир машина”, деб ва унинг сезги аъзоларини эса, маълум бир вазифани бажарувчи қисмлари сифатида таърифлайди. Рухнинг абадийлиги ҳақидаги таълимотни файласуф инкор этади, ўлимдан кейин рухнинг абадийлиги ҳақидаги барча фикрларни исботлаб бўлмайдиган «тўқималар» деб ҳисоблайди.

Чхве Хан Ги маърифатли мутлақ монархиянинг тарафдори бўлган. Мамлакат ҳаётида «якка ҳокимиятга бўлган ҳурмат», «тинчлик ва осойишталик»нинг асосини ташкил этади, деб ҳисоблайди. Мавжуд ҳолатда ҳукуматга бўлган ҳурмат ва подшоҳ атрофида бирлашиш, монархияни идеаллаштириш эмас, балки чет эл таъсири хавфидан озод бўлишга йўналтирилган ватанпарварликка чақириқ деб тушуниш тўғри бўлади.

4. “Тонхак” мактаби

Ортодоксал чжусианликка қарама-қарши шаклланган бошқа бир йўналиш Чхве Че У (1824–1865) асос солган “тонхак” ёки “Шарқ таълимоти” мактаби бўлди.

Чхве Че У фалсафасининг асосини пантеизм ташкил этди. Бир томондан олам *ьм* и *ян* қудратига эга бўлган чегараланган кидан иборат бўлади. Бошқа томондан эса, табиатнинг ўзи Яратган билан чатишиб кетган, ва бунда инсон ўз моҳиятига кўра, Яратганнинг ўзидир. “Инсон Осмон (Яратган) билан тенгдир”, - дейди файласуф. Рух ва *ки* шунчалик бир-бири билан чатишиб кетганки, улар

¹Тягай Г.Д. Формирование идеологии национально-освободительного движения в Корее. –М., 1983. 114-6.

орасидаги чегара умуман йўқ бўлиб кетади (чегарани сезиб бўлмайди). Энди Чхве Че У моддий объектларни (осмон, ер, инсон танаси) руҳ деб, руҳий жараёнларни (руҳнинг ҳаракати, нутқ, қулги) моддий бўлган *ки* деб эълон қилади.

Инсонни Яратган даражасига, инсон онгини эса илоҳий даражага кўтариш файласуфнинг ижтимоий-сиёсий қарашларининг асосини ташкил этди. Чхве Че У ҳокимиятнинг ҳар бир инсонга ўзига хос муносабат кўрсатиш, деҳқонларни қашшоқликдан қутқариш ва амалдорлар томонидан ўз мансабини суистеъмом қилишга чек қўйишни талаб қилади.

Нариги дунёда ҳаёт йўқ, шу боис одамлар бу дунёда бахтли яшашга ҳақлидирлар, бу эса ерда осмоний ҳақиқатни ўрнатиш керак демакдир. Қуйида унинг 1860 йилги нутқида айтиб ўтган мулоҳазаларидан бир парча: «Эй, олам азобларидан қочаётган омма! Мен ҳақиқат йўлини топдим. Нотўғри йўлларда адашиб юрманг. Кўпчилик оламдан ўтиб кетди, чунки аввалги йўллар нотўғри бўлган... Аввалги йўл келишмовчилик ва камситиш йўли эди: озчилик роҳатда яшаш ва ўз кучига ишониш имкониятига эга бўлган, лекин кўпчилик азоб уқубатга, қуллик ва ўлимга маҳкум эди. Энди биз инсонга Осмонга (Яратганга) хизмат қилгандек хизмат қилиб яшаш йўлини танлаймиз. Биз бахтли ҳаёт кечирамиз, чунки тенгликда ва озошликда яшаймиз»¹.

Янги диний таълимот *соҳак* («Ғарб таълимоти») ёки католиклик)га қарши равишда *тонхак* («шарқий») деган ном олди. У ўзида буддавийлик, конфуцийчилик, даосизм ва хваранолар таълимоти элементларини мужассамлаштирди. Конфуцийчиликнинг «яшашнинг беш асосий қондаси» тамойили, буддавийликнинг – «руҳни поклаш», даосизмнинг – танани маънавий ва жисмоний поклаш, католикликларнинг – монотеизм ғояси ва яратганнинг «Осмон ҳокими», деган номланишини қабул қилди². Тонхак мактабининг тенглик ғояси конфуцийчиликдаги олий ва паст табақалар ҳақидаги таълимотини инкор этади.

Чхве Че У мусиқа ҳақида ўзининг гоёларини таклиф этади ва унинг қўшиқлари деҳқонлар орасида манифестга айланиб кетади. Бу гоёлар деҳқонларнинг 1862 и 1863 йиллардаги кўзғолонининг мафкуравий асосига айланиб кетди. Ҳукумат файласуфни жами-

¹ Ушков А.М. Некоторые вопросы истории философской мысли в Корее эпохи феодализма. // Вопросы философии, 1962, № 5. 78-5.

² Троцевич А.Ф. Идеи «сирхак» в корейской литературе XVIII в. 171-6.

ятда бош-бошдоқликни шакллантирганликда айблайди. Чхве Че ўлдирилади, унинг таълимоти эса, ҳукуматга қарши дин деб эълон қилинади.

Лекин унинг ғоялари жамият орасида яшашда давом этди. Чхве Че У ўлдирилганидан сўнг, тонхак ҳаракатини Чхве Сихён бошқарди. 1888 йили у барча тонхак ташкилотларига «Секта аъзоларининг ахлоқий қоидалари»ни тарқатди ва унда таълимотнинг асосий тамойилларини баён этди:

♦ Инсон – бу худо, инсонни ҳақорат қилиш худони ҳақорат қилишдир.

♦ Тенгликка инсонга инсонпарварона муносабат қилиш йўли билангина эришиш мумкин.

♦ ТИнсон, фарзанди нобакорми, қонунийми ёки ноқонунийми, ўз оила аъзоларини севиши ва ҳурмат қилиши лозим.

Тонхак таълимоти конфуцийчиликнинг ҳоким осмон (яратганнинг) хоҳишига кўра тайинланган ва у худонинг ердаги элчиси деган догмасига қарши чиқди.¹

Чхве Че У нинг ўлдирилиши оммавий чиқишларга олиб келди. 1894 йили айнан «Шарқ таълимоти» шиори остида Кореяда энг йирик деҳқонлар уруши бўлиб ўтди.

¹ История Кореи. Т. I. –М., 1960. Пер. с кор. языка. 349-350-б

Корейс жамиятининг табақалари

Янбанлар

(Ҳукумат ва вилоят Ҳокимлари, Ҳарбий зобитлар)

Чуйнинлар

(врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар,
астрологлар, майда амалдорлар)

Ян минлар

(деҳқонлар, майда савдогарлар, Ҳунармандлар,
балиқчилар)

Чен минлар

(қуллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар,
этиқдўзлар, раққосалар ва бошқалар)

Чхве Хан Ги қарашлари



Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. Янбанлар, «чуйнин», «ян мин», «чен мин» атамаларини изоҳланг?
2. «Вижсон чхокса» атамасининг маъноси нима?
3. Чжу Сининг таълимотининг мақсади нима?
4. Чхве Хан Ги инсонни қандай зот сифатида тасаввур қилади?
5. Соҳак диний таълимотининг моҳияти нима?
6. Чхве Че У қандай таълимотга асос солди?
7. Тонхак таълимотининг мақсадини баён қилинг?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача концепт ёзинг.
2. “Чжусианлик таълимоти” мавзусида слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. Интернетдан мавзуга оид янги маълумотлар қидиринг, топган маълумотларингиздан фойдаланиб, қисқа маъруза тайёрланг.
4. Мавзуга оид 10 та блиц-савол ва 10-12 сўзли глоссарий тузинг.
5. Мавзу юзасидан ФСМУ жадвалини тўлдириг (3-илова).

3-илова

ФСМУ учун топширик: Соҳак ва Тонхак фалсафий таълимотларини қиёсий таҳлил қилинг.

Йўналтирувчи услубий тавсия: Соҳак, тонхак, буддавий, конфуцийчилик, даосизм таълимоти

Савол	Соҳак ва Тонхак фалсафий таълимотлари
(Ф)Фикрингизни баён этинг	
(С)Фикрингиз баёнига сабаб кўрсатинг	
(М)Кўрсатган сабабингизни исботловчи далил келтиринг	
(У)Фикрингизни умумлаштиринг	

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши оstonасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2. –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.

5. Ахмедова М.А., Хан В.С. *Корея фалсафаси* (қисқача тарихий баён). –Т., 2009.
6. Гарин Н.Г. *Из дневников круглосветного путешествия (по Корее, Маньчжурии и Ляодунскому полуострову)*. –М., 1949.
7. Гегель. *Энциклопедия философских наук*. Т.2. –М., 1975.
8. «Дальний Восток», 1894, 10 июня.
9. Иванова В.И. *Просветительство в Корее и творчество Ли Инджика*.//Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. –М., 1970.
10. ИONOBA Ю.В. *Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев*.//Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. –М., 1970.
11. ИONOBA Ю.В. *Представления корейцев о душе*.//Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. –М., 1973.
12. *История Кореи*. Т. 1. –М., 1960. Пер. с кор. языка.
13. *История Кореи (с древнейших времен до наших дней)*. Т.1. –М., 1974.
14. *История философии*. Т.1. –М., 1957.
15. *История философии*. Т.5. –М., 1961.
16. Ким Бусик. *Самгук Саги. Летописи Силла*. –М., 1959.
17. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 2.
18. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 11.
19. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1991, № 5.
20. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1992, № 6.
21. *Корея. Цифры и факты*. –Сеул, 1993.
22. Ли В.Н. *О просветительских тенденциях корейской литературы на рубеже XIX и XX вв.*// Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. –М., 1970.
23. Никитина М.И. *Жанр «сичжо» в корейской поэзии XV в.*// Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. –М., 1961.
24. *Описание Кореи*. –М., 1960.
25. *Познакомьтесь с Кореей*. –Пхеньян. 1989.
26. Троцевич А.Ф. *Идеал человека в корейской средневековой повести* //Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 63. 1963.
27. Троцевич А.Ф. *Идеи «сирхак» в корейской литературе XVIII в.*//Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. –М., 1961.

28. Тягай Г.Д. *Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма.* –М., 1971.
29. Тягай Г.Д. *Формирование идеологии национально-освободительного движения в Корее.* –М., 1983.
30. Ушков А.М. *Некоторые вопросы истории философской мысли в Корее эпохи феодализма.*//*Вопросы философии*, 1962, № 5.
31. Ушков А.М. *Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность.* –М., 1982.
32. *Философская энциклопедия. Т.1.* –М., 1960, статья «Ан Хян».
33. *Философская энциклопедия.Т.2.* –М., 1962, статья «Квон Гын».
34. *Философская энциклопедия. Т.2.* –М., 1962, статья «Ким Си Сын».
35. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Корейская философская и общественная мысль».
36. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли И».
37. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли Ик».
38. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли Сэк».
39. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли Хван».
40. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Лю Хён Вон».
41. Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. *История корейской философии.* –М., 1966. Пер. с кор.
42. *Vae-Jong-ho. The Philosophical Ideas of Yulgok.* – “Korea Journal”. Vol. 28, N 11. 1988.
43. *Jungsik Um. Zen and Wittgenstein.* – *Philosophy and Culture.* –Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.
44. *Jungsik Um. The Transformation of the Traditional Value in the Contemporary History of Korea.* '84 *Worksshop.* Association of Christian Universities and Coleges in Asia. Taipei. Fu Jen Catholic University. May 31, 1984.
45. *Kwang-Sae Lee. Confucianism and Pragmatism.* – *Philosophy and Culture.* –Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.
46. *Kyung-hee Nam. Gyul: Ecological Reason.* – *Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition.* –Seoul: Korean National Commission for Unesco. 1999. Vol. 2.
47. *Pak Tong-hwan. Korean Thought: Its Development Pattern Examined Especially in the Context of Social Circumstances.* – “Korea Journal”. 1981. Vol. 21. N 10.

XX-XXI АСРЛАРДА КОРЕЯ ФАЛСАФАСИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда XX-XXI асрларда Корея фалсафасининг ривожига ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Маърифатпарварлик ҳаракати, Япония ҳукмронлиги даврида Кореяда ижтимоий-фалсафий фикр тарихи, Шимолий Кореяда фалсафа ва мафкура ривожланишининг хусусиятлари, Жанубий Кореяда фалсафанинг ривожланиши ҳақида маълумот бериш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

«Сирхак» мактаби, «Синсосоль» («янги қисса»), «Ўз-ўзини бошқариш ташкилоти» («Чаганхве», 1906), «Ғарб таълимоти дўстлари ташкилоти» («Соухакве», 1906), «Қизиқарли илмларни ўрганувчи ташкилот» («Хынхакве», 1907), «Кэхва ундон» (ислоҳотчилар ҳаракати), модернизация, корейс неоконфуцианчилиги, японлаштириши, «чучхе» фалсафаси, «жамиятда ягона мафкура ҳукмронлигини ўрнатиш», тоталитар тиндаги сиёсий тизим, Ғарб-Шарқ, «ота ва болалар», анъанавийлик ва индустриаллик, коллективизм ва индивидуализм, конфуцийчилик фалсафаси ва прагматизм, дээн ва Витгенштейн фалсафаси, Кореяни бирлаштириш муаммоси.

Асосий саволлар

1. Маърифатпарварлик ва ислоҳот учун ҳаракатлар.
2. Япония томонидан Кореяни аннексия қилиш давридаги интеллектуал муҳит.
3. Шимолий Кореяда фалсафа ва мафкура ривожланишининг хусусиятлари.
4. Жанубий Кореяда фалсафанинг ривожланиши.

1. Маърифатпарварлик ва ислоҳот учун ҳаракатлар

Чжусианликка муқобил сифатида шаклланган Корея маърифатпарварлиги турли: «сирхак» мактаби, Ван Ян-Мин, насронийлик ва Ғарб таълимотлари таъсири остида шаклланди. Кореяда дарвинизм ғоялари, Руссо ва Монтескьеларнинг ижтимоий-сиё-

сий қарашлари, Спенсер позитивизми, Смит сиёсий иқтисоди, Гегель ва Ницше фалсафий таълимотлари кенг тарқала бошлади. Шу билан бир қаторда, Ғарбий Европа (Шекспир, Свифт, Байрон, Шиллер, Гюго, Гёте, Сервантес, Бальзак) ва рус ёзувчилари (Крылов, Тургенев, Достоевский, Толстой, Герцен) нинг бадиий асарлари ҳам кириб келди.

Европа файласуфлари асарлари корейслар қўлига асл нусхада эмас, хитой ва япон тараққийпарварларининг таржималарида (кўпинча эркин таржимада) етиб келган. Корейслар бу асарларнинг фақатгина айрим парчалари билан танишиш имкониятига эга бўлганлар. Корейс маърифатпарварлари ўз асарларида Ғарб олимлари қарашларини жуда соддалаштириб, Кореяга мослаштирган ҳолда ифода этганлар¹. Бунда таржиманинг аниқлиги эмас, корейс жамияти ҳаётига мос муаммолар акс эттирилган сюжет йўли муҳим саналган. Шу билан бирга, «корейс маданияти вакилларининг кўпчилигида Ғарбдан ўзлаштирилган ғоялар оламга конфуцийчиларча қараш билан уйғунлашиб кетган эди»².

Таржима қилинган асарлар мавзусини кузатадиган бўлсак, уларни мақсадга мувофиқ равишда танланганини сезиш мумкин. Бу асарларнинг етакчи мавзуси – давлат ҳаётида тарихий аҳамият касб этадиган бурилиш нуқталарини ясайдиган воқеалар; озодлик ва мустақиллик учун курашлар, миллий қаҳрамонлар ва тарихий шахслар биографияси ташкил этади – буларнинг барчаси корейс халқининг озодлик учун кураши билан ҳамоҳангдир. Шу боис, асарларнинг номи аслиятдаги асар номи билан кўпинча тўғри келмас эди. Жумладан, Шиллернинг швейцар халқининг австриялик мустамлакачиларга қарши курашига бағишланган «Вильгельм Телль» драмаси «Швейцария давлатининг ташкил топиши» номи билан нашр эттирилган. Бу жанрда кенгрок тарқалган асарлар: «Вьетнам давлати ҳалокати тарихи», «Вашингтон биографияси», «Француз императори Наполеон ҳақида ҳикоя», «Франциянинг янги тарихи», «Буюк Петр ҳақида ҳикоя», «Америка мустақиллиги тарихи», «Венгер қаҳрамони Кошут ҳақида

¹ Иванова В.И. Просветительство в Корее и творчество Ли Инджика. // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. –М., 1970. 173-6.

² История Кореи (с древнейших времен до наших дней). Т. 1. –М., 1974. 432-6.

қисса», «Франклин биографияси», «Польша ҳарбийлари кураши тарихи», «Италиянинг мустақиллик кураши тарихи», «Италиянинг уч буюк қаҳрамони ҳақида ҳикоялар».

«Синсосооль» («янги қисса») номини олган бу давр бадий адабиётида янги идеал – «конфуцийчилик қондаларига риоя қилиш билан эмас, *ўз билими билан кучли бўлган комил инсон идеали*» шаклланди¹. Сиёсий ҳикоялар кенг тарқалади. Янги адабиёт асосида Европа янги драматик театрига яқин бўлган, янги драматургия ҳам шаклланади. Кўшиқ санъати йўналишида корейс шеърятининг Ғарб мусиқаси билан уйғунлашуви юз беради.

Кўпгина маърифатпарварлик ташкилотлари юзага келади: «Ўз-ўзини бошқариш ташкилоти» («Чаганхве», 1906), «Ғарб таълимоти дўстлари ташкилоти» («Соухакве», 1906), «Қизикарли илмларни ўрганувчи ташкилот» («Хынхакве», 1907) ва бошқалар. Чет элликлар томонидан таржимонларни тайёрловчи инглиз, япон, рус ва француз мактаблари ташкил этила бошлади.

Корейс маърифатпарварлик ҳаракати бир турда эмас эди. Уларни японлар тарафдорлари, хитойликлар тарафдорлари ва Европа тарафдорлари турларига ажратиш мумкин².

Илк маърифатпарвалар орасида Ким Ок Кюнни (1851–1894), «Кэхва ундон» (ислоҳотчилар ҳаракати) раҳбарини, 1884 йил Хитой ҳукумати туридаги ҳукумат ўрнатиш ва ислоҳотлар ўтказиш мақсадида ҳукуматга қарши исён иштирокчисини алоҳида эслаб ўтиш лозим. Мамлакат инқирозининг сабабини Ким Ок Кюн янбанларнинг ўзбошимчалигида, деб ҳисоблайди. Шохга йўллаган хатларидан бирида у бундай деб ёзади: «Ҳозир ҳамма нарса инқирозга юз тутган. Бунинг сабаби нимада? Фақат янбанлар ўзбошимчалигидадир. Агар халқ товар ишлаб чиқарар экан амалдорлар уларни шафқатсиз талайдилар, агар халқ пешона тери билан озгина пул топса, амалдорлар ўша захоти уни олиб кўядилар ... Шундай бир сиёсат олиб бориш керакки, унда бундай ноҳақликлар иддизи билан бутунлай емирилиб кетсин, акс ҳолда давлат инқирозга юз тутади»³.

Мамлакатни модернизация қилиш учун Ким Ок Кюн Ғарб ва Америка билан дўстона алоқалар ўрнатиш, зодагонлар имтиёз-

¹ Иванова В.И. Просветительство в Корее и творчество Ли Инджика. 175-б.

² Ўша асар. 168-б.

³ История Кореи (с древнейших времен до наших дней). Т.1. –М., 1974. 341-б.

ларини соддалаштириш, одамларни илмли қилиш, рақобатбардош савдони йўлга қўйиш лозим, деб ҳисоблайди. Ким Ок Кюн ва унинг замондошлари конфуцийчилик матнларига эмас, математика, тарих ва чет тилларига алоҳида эътибор қаратиладиган мактабларга асос солдилар; илмий-техник адабиётларни таржима қилдилар ва тарқатдилар; чет мамлакатлар ҳақида географик, тарихий ва иқтисодий маълумотлар киритилган газеталар нашр эттирдилар.

Маърифатпарварлик ҳаракати етакчиларидан яна бири таниқли файласуф ва публицист Пак Ён Сикдир (1850–1926).

Файласуф ўзгартишларни амалга ошириш зарурлиги ҳақида фикр билдиради. Унинг фикрича, бундай муносабат тараққиётнинг умумбашарий қонунига мос келади. «Борлиқнинг қонунига кўра («ли»), - деб ёзади у, - ҳамма нарса маълум бир вақтгина мавжуд бўлиш хусусиятига эга, кейин эскиради. Ҳар бир нарса дунёга келади ва ўлади (тугайди). Осмон ости дунёсининг қонунлари олийжаноб ва ҳаққонийдир ҳамда узоқ вақт давомида яшаш хусусиятига эга бўлгани билан, улар охир оқибат ўз ҳалокатига учрамасдан иложи йўқ. Уларнинг тугаши катта ёки кичик зарар келтириши аниқ, лекин улар қайта бунёдга келмайдилар»¹.

Пак Ён Сик конфуцийчилик тарафдори бўлган. Бироқ, у корейс неоконфуцианчилиги Конфуций таълимотининг ҳақиқий моҳиятидан анча узоқлашган ва жиддий ислоҳотга муҳтож, деб ҳисоблайди. Корейс неоконфуцийчилигининг асосий камчиликларини у: 1) конфуцийчилик руҳининг халқчил эмаслигида ва барча нарсани бутунлай подшоҳ иродасига боғлаб қўйганлигида; 2) алоҳидаликка интилишда; 3) конфуций таълимотининг аниқ ва ҳаётий жиҳатларини тадқиқ этиш ўрнига, уни ақидалаштиришга уринишларда кўрди². Конфуцийчиликни ислоҳ қилишни талаб қилган ҳолда, файласуф, Ғарбий Европада ўрта аср католицизми «ожаҳлатига» болта урган Мартин Лютер ислоҳотларини эслатиб ўтади.

Пак Ён Сик конфуцийчилик ислоҳотини уни Ван Ян-мин таълимоти билан чатишишида кўради. Жумладан, у шундай деб ёзади: “Рух – мендаги «Мен»нинг бошқарувчиси, барча нарсалар-

¹ История философии. Т.5. –М., 1961. –С.847.

² Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. –М., 1966. Пер. с кор. –С.359.

нинг асосидир. Ҳар сафар қачонки, истак пайдо бўлса, кўнгил истак учун доим очиклигига ҳеч қандай шубҳа йўқ (агар у ёвуз бўлса). Агар кўнгил пок ва тоза бўлса, шубҳасиз, оламни тан олиш ёки инкор қилишда иккиланишга ўрин йўқ, нарсалар ва ҳодисаларнинг амалий аҳамиятига ҳам шубҳа туғилмайди”¹.

Файласуф фикрича, Кореядаги ислохотларнинг энг муҳим йўналишини маърифат, таълим тизимининг ислоҳоти ва илм-фан тараққиёти билан боғлиқ. Жамиятнинг ҳаракатлантирувчи кучи эса айнан илмдир. У ўзининг «Илм инкирозга юз тутаётган бир даврда яшаш мумкинми?», деган ажойиб бир мақоласида шундай деб ёзади: «Агар ер юзида миллатларнинг равнақи ёки инкирози, давлатларнинг пайдо бўлиши ёки йўқолишининг сабаблари ҳақида гапирадиган бўлсак, уларга нима ҳаёт бағишлади ва нима вайрон қилди, деган савол туғилади. Шубҳасиз, бу илмнинг равнақи ёки инкирози, унинг таъсирининг кучайиши ёки сусайиши натижасидир»².

Маърифатпарварлик ғояларининг бошқа таниқли вакиллари Син Чхэ Хо (1879–1936) ва Чу Си Ген (1876–1914)лардир. Син Чхэ Хо миллий тарихни ўрганишга катта аҳамият берди. Агар тарихни ўчириб ташласак миллат олдида давлатнинг ҳам аҳамияти қолмайди. Миллат тарихини ўрганиш аҳолини ватапарварлик руҳида тарбиялаш учун ҳам муҳим омидир. Лекин, ватанпарварлик деганда файласуф ўзи туғилиб вояга етган ватанга бўлган муҳаббатни тушунмаган. Унинг фикрича, ватанпарварликка тарихий нуқтаи назардан ёндошиш керак. Ватанпарварлик бу ўз халқининг ҳақ-ҳуқуқларини таъминлаб бераётган давлатга садоқатдан иборатдир. Син Чхэ Хо мустақиллик учун миллий-озодлик курашининг фаол иштирокчиси бўлган. Ўз фаолияти учун у камокқа ташланган ва япон камокхоналарида оламдан ўтган.

XIX аср охири – XX аср бошларида асосий фаолияти ўз она тилини ўрганишга қаратилган бир қатор маърифатпарварлар етишиб чиқадилар (Ли Бон Ун, Ю Гиль Чжун, Ким Хи Сон, Чу Си Ген). Чу Си Ген Европада таълим олган филолог, корейс ёзувини соддалаштириш ва уни тарғиб қилиш дастури билан чиқди.

¹ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии –М., 1966. Пер. с кор.371-6.

² История философии. Т.5. –М., 1961. 848-6.

У шунингдек, хитой тилига асосланган конфуцийчиликка ҳамда мустамлакачилар томонидан олиб борилаётган японлаштириш ҳаракатига қарши чикди.

Чу Си Ген ўзининг фалсафий қарашларида моддий, деб тан олинадиган субстанция таълимоти тарафдори бўлган. «Чексиз ва бепоеън, на пасти, на тепаси, на маркази, на қирғоғи бўлмаган чегарасиз борликда, – деб ёзади Чу Си Ген, - уни буткул тўлдирувчи ва эгалловчи ягона субстанция мавжуд, у пайдо ҳам бўлмайди, йўқ ҳам бўлмайди, унинг охири ҳам, боши ҳам йўқ. Оламдаги барча нарсалар мавжудлигининг сабабчиси айнан удир. Ягонага кўра, нарсалар ўзининг табиий сифатига (хусусиятига) эга ва у барча нарсанинг боши ва асосидир. Ягонани табиатнинг, осмоннинг, азалиятнинг табиий қонуниятлари дейиш мумкин – у барча нарсаларни ўз ичига олади»¹.

1905 йил ноябрда Япония, Россиянинг 1904-1905 йиллар урушида енгилганидан фойдаланиб, Кореяга ҳимоя ҳақида Шартнома ни тан олишга мажбур қилди ва Корея устидан протекторат ўрнатди, 1910 йил августида мамлакатни босиб олди. Корея Япония империясининг бир қисми бўлган генерал-губернаторликка айланди.

Мамлакатни японлаштириш бошланди. Японлар корейсларни ўз илдизарини, тарихи, она тилини унутишга мажбур қилиш вазифасини қўйдилар. Корейсларга ҳар қандай ташкилотлар тузиш ман қилинди. Корейс театр ва музейлари ёпилди, миллий байрамлар, рақслар, мусиқалар, кийимлар, корейс тилида адабиётлар нашр эттириш ман этилди. Корейс тилидаги китоблар ёқиб ташланди. Корейс тилининг ўзи эса мактабларда «чет тили», деб эълон қилинди. Япон тили расмий тил деб эълон қилинди. Мактабдаги ўқишлар ҳам «она тили» сифатида япон тилида олиб борилди. Корейсча исм ва фамилиялар японлаштирилди.

Японлаштириш билан боглиқ умумий сиёсат доирасида япон синтоизмини тарғиб қилиш ҳам бошланди. Шу билан бир қаторда насронийлик миссионерлари, конфуцийчилик ва буддавийлик ҳам фаоллашди. 20-йилларгача Ғарб оқимлари орасида немис мумтоз фалсафасига замонавий фалсафа сифатида қараларди. Японлар тазйқиқага учраган маърифатпарварлик ҳаракати инқи-

¹ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. –М., 1966. Пер. с кор. 380-б.

розга юз тутди. Маърифатпарварларнинг бир қисми япон ҳукумати билан ҳамкорлик қила бошладилар, бир қисми эса – Кореяни японлаштиришга қарши курашни давом эттирдилар.

Иккинчи жаҳон уруши якунида 1945 йилда Япония мағлуб бўлганидан кейин, Корея икки қисмга ажралди: АҚШ ҳарбийлари қўлида унинг жанубий қисми, СССР ҳарбий кучлари қўлида шимолий қисм қолди. 1948 йилда бу ҳудудлардан ҳарбий кучлар олиб чиқиб кетилди ва натижада Корея ярим оролида икки мамлакат – жанубда Корея Республикаси ва шимолда Корея Халқ Демократик Республикаси вужудга келди. 1950 йилда Шимол ва Жануб ўртасида уруш бошланди, уруш 1953 йилнинг 27 июлида тинчлик ҳақида сулҳ тузилмагунича – 3 йил давом этди. Шундан бери 38-параллелдан ўтадиган демаркацион чизик икки Кореяни бир-биридан ажратиб туради.

2. Шимолий Кореяда фалсафа ва мафкура ривожланишининг хусусиятлари

КХДРда сталинча-маоистлар тушунчасидаги «социализм» ва «коммунизм» куришга қаратилган тоталитар типдаги сиёсий тизим шаклланди. Тириклигида расмий равишда «Буюк дохий жаноб Ким Ир Сен» ва «Қадрдон раҳбар Ким Чен Ир», деб номланган раҳбар ва унинг ўғлига қаратилган шахсга сиғиниш кучайди.

Шимолий Корея жамиятидаги ўзгаришларнинг гоёвий ва методологик асоси, деб эълон қилинган «марксизм-ленинизм» сталинча-маоистлар тушунчасидаги «марксизм-ленинизм»га яқин ва асл марксизмдан жуда узоқ, кўпгина етакчи масалаларда эса бутунлай унга тесқари. Натижада, давлат мафқураси ва инсоният, фалсафий ҳамда ижтимоий-сиёсий қарашларининг олий чўққиси, деб эълон қилинган «чучхе» фалсафаси келиб чиқади. Бу таълимот асосида келгуси жамиятнинг асосий моҳиятининг тавсифи ҳам аниқлаб берилди: «коммунистик жамият – бу чучхе гоёлари ҳукм сурадиган ва амалга ошириладиган жамиятдир»¹.

«Чучхе»нинг асосий бош тамойили: «инсон – ҳамма нарсанинг эгаси, у ҳамма нарсани ҳал қилади» ёки, бошқа сўз билан айтганда, «сен ўз тақдирингнинг эгасисан, тақдирингни ҳал қилиш учун куч

¹ Познакомьтесь с Кореей. – Пхеньян, 1989. – С.16.

Ўзингда мавжуд»¹. Чучхенинг етакчи ғояси «мустақиллик» ёки «ўз кучига ишонишдир». Бу сифат, ҳамда ундан келиб чиқадиган ижодга қобилият ва онглилик, чучхе фалсафасида, инсон борлигининг моҳиятидир. «Ижтимоий тараққиёт нуқтаи назаридан, - деб ёзади «Бугунги Корея» журнали, - инсон бошқа жонзотлардан унгагина хос бўлган мустақиллик, ижодга қобилият ва онглиги билан тубдан фарқ қилади»².

Инсонга бундай таъриф фалсафадаги энг буюк тўнтариш деб баҳоланади: «Чучхе фалсафаси ҳар бир нарса тараққиёти табиатнинг объектив ривожланиш жараёни, деб тушунувчи файласуфлар қарашидан фарқ қилади. Инсон онги ривожининг энг олий чўққиси бўлган ҳолда, у ижтимоий ҳаракат қонунияти асосида биринчи бор фалсафанинг асосий муаммоларини, фақат инсонгагина хос бўлган хусусиятларни – мустақиллик, ижодий қобилият ва онглиликни биринчи бўлиб ҳал қилди. Ўзининг етакчи ғоялари ва моҳияти билан, нарсалар ривожланишининг таҳлили асосида, бир сўз билан айтганда, ҳар бир масала бўйича чучхе ғоялари фалсафий қарашларда тўнтариш ясади»³.

Чучхе фалсафаси XX асрнинг буюк янгилиги деб, эълон қилинади, шу боис янги давр ҳам «мустақиллик даври» деб эълон қилинади. Социализм ҳам шунга мос равишда таърифланади: «Социализм ижтимоий мавжудот бўлган инсоннинг асосий талабларини ўзида акс эттирган, ҳамма орза қилган мустақил ҳаётнинг шиорий идеалини яратади»⁴.

Чучхеда марксизмнинг етакчи ғояларидан бири бўлган ижтимоий борлик – моддий ишлаб чиқаришнинг бир услуби ва одамларнинг шунга мос келадиган ижтимоий ҳаёти ижтимоий онгни белгилайди, деган ғояси қайта кўриб чиқилди. Чучхеда унга бутунлай қарама-қарши бўлган тезис ишлаб чиқилди: «Ижтимоий ҳаётда энг муҳим ва ҳал қилувчи омил бу сиёсий ва маънавий ҳаётдир»⁵. Социализм шароитида чучхе асосчиларининг фикрича, «асосни ҳокимият ёки иқтисод эмас, балки социалистик ғояни ўзида акс

¹ Познакомьтесь с Кореей. –С.260.

² «Корея сегодня». –Пхеньян. 1991, № 5. –С.32.

³ Ўша манба.

⁴ «Корея сегодня». –Пхеньян. 1992, № 6. –С.17.

⁵ «Корея сегодня». –Пхеньян. 1991, № 5. –С.33.

эттирган инсон ташкил этади»¹. Шу боис уч асосий йўналиш: «чучхе инқилоби» – «иқтисодий қурилиши», «инсонни тарбиялаш» ва «жамиятни ўзгартириш»ларни олсак, бунда «инсонни қайта тарбиялаш масаласига кўпроқ эътибор қаратиш лозим»². Шундай қилиб, чучхегга хос бўлган ғоявийлик жамият тараққиётининг асосий омили бўлиб қолмоқда.

КХДРда 70-йилларда «бутун жамиятда ягона мафкура ҳукмронлигини таъминлаш» шиори ва «жамиятни чучхе ғоялари асосида қайта ўзгартириш шиори» эълон қилинди. Ҳар қандай бошқа ғоя «дохийга, партияга ва инқилобга» қарши жиноят деб талқин этилди. Ягона мафкура тамойили асосида марказий демократлаштириш тамойиллари мазмуни кескин ўзгариб кетди. Демократия «инқилобий ташаббускорлик» ва «партия мақсадларини муваффақиятли бажаришга сафарбар этиш», марказлаштириш эса – омма эрки билан боғлаб «ягона, умумий эрлга айланиши ва бутун партия ягона фикр ва ягона эрк асосида мушоҳада ва ҳаракат қилсин» деган ғояларга бўйсундирилди³.

“Чучхе” мафкураси Шимолий Кореяда Ким Ир Сен, унинг ўлимидан (1994 й.) сўнг эса Ким Чен Ир шахсига сифинишга асосланган тоталитар ва авторитар тартиботни шакллантирди. Мамлакатда ягона мафкуранинг ўрнатилиши жамиятни иқтисодий ва ижтимоий таназзулга, демократик эркинликларнинг таъқиқланишига олиб келди. Ким Ир Сеннинг ўғли Ким Чен Ир мамлакатнинг ёпиқ сиёсатини давом эттирди. 2011 йилда Ким Чен Ирнинг ўлимидан сўнг, унинг ўрнига ўғли Ким Чен Ён келди.

3. Жанубий Кореяда фалсафанинг ривожланиши

Чучхени давлат фалсафаси даражасига кўтариб, ундан бошқа барча фалсафий йўналишлар қонундан ташқари, деб эълон қилинган Шимолдан фаркли равишда, Жанубда будвийлик ва конфуцийчиликка ва бошқа Ғарб фалсафаси таъсирида вужудга келган корейс фалсафасининг турли анъанавий йўналишлари ривожланишда давом этди. Бу ҳолат анъанавий ва Ғарб кадриятлари-

¹ «Корея сегодня». –Пхеньян. 1992, № 6. –С.17.

² «Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 2. –С.3.

³ «Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 11. –С.7.

нинг биргаликдаги фаолиятининг маънавий-маданий ҳаётининг яққол аксидир.

Корейс фалсафасининг анъанавий йўналишларига келсак, соф анъанавий изланишлар билан бир қаторда анъанавий муаммолар ва концептуал аппаратларни Ғарб фалсафасида ривож топган муаммо ва тушунчаларга боғлашга интилишни кузатиш мумкин. Бу контекстда конфуцийчилик фалсафаси ва прагматизм¹, дзэн ва Витгенштейн фалсафаси², корейс фалсафасининг анъанавий тушунчалари ва замонавий экологик мушоҳада³ ва бошқалар тадқиқ этилди.

Жанубий корейлик файласуфларнинг кўпчилиги АҚШда таълим олганлар. Бу ва бошқа тарихий шароитларга кўра, Жанубий Кореяда Ғарб йўналишларидан англо-америка оқими, ва, айниқса, аналитик фалсафа, кўпроқ ривожланди. Шундай бўлса-да, плюрализм сиёсати таъсирида мамлакатда фалсафий мактабларнинг деярли барчаси фаолият кўрсатган, дейиш мумкин. 90-йиллардан бошлаб, Кореяда МДХ давлатларида таҳсил олган, ва айниқса Москва ҳамда Санкт-Петербург олий даргоҳларида таҳсил олган файласуфлар пайдо бўла бошлади.

Жанубий корейс фалсафасининг етакчи мавзуларидан бири анъанавий миллий кадриятларнинг, маданиятнинг ва образли тафаккурнинг замонавий Кореядаги трансформацияси масаласидир. Бу муаммо Ғарб-Шарқ, «ота ва болалар», анъанавийлик ва индустриаллик, коллективизм ва индивидуализм ва бошқа контекстларда тадқиқ этилади⁴. Файласуфлар, тарихчилар, социолог-

¹ Kwang-Sae Lee. *Confucianism and Pragmatism. – Philosophy and Culture. – Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.*

² Jungsik Um. *Zen and Wittgenstein. – Philosophy and Culture. – Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.*

³ Kyung-hee Nam. *Gyul: Ecological Reason. – Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition. – Seoul: Korean National Commission for Unesco. 1999. Vol. 2.*

⁴ Kwang-Sae Lee. *Confucianism and Pragmatism. – Philosophy and Culture. – Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1;*
Kyung-hee Nam. *Gyul: Ecological Reason. – Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition. – Seoul: Korean National Commission for Unesco. 1999. Vol. 2;*

Pak Tong-hwan. *Korean Thought: Its Development Pattern Examined Especially in the Context of Social Circumstances. – “Korea Journal”, 1981. Vol. 21. N 10.*

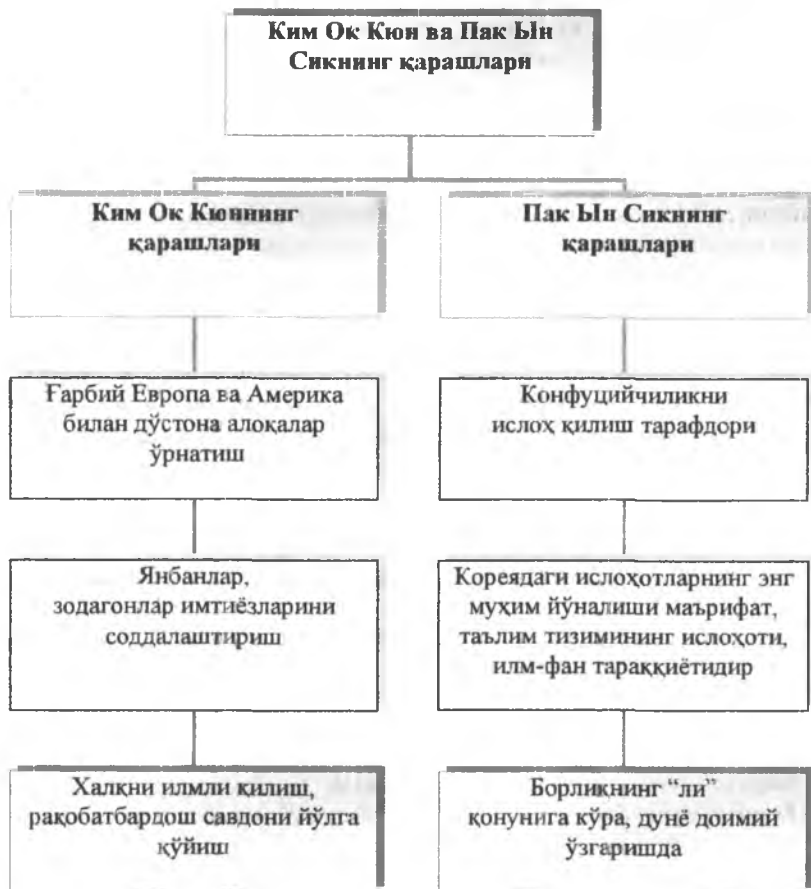
лар ва сиёсатшунослар мурожаат қиладиган кейинги муҳим масала бу Кореяни бирлаштириш муаммосидир.

Жанубий Кореядаги замонавий ижтимоий-фалсафий қарашларнинг диққат марказини шунингдек, гендер, оила, таълим ва таназзулдан кейинги давр ривожига каби масалалар ташкил этади.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Ким Ок Кюн ва Пак Ын Сикнинг қарашлари



Ким Ир Сеннинг чучхе фалсафаси

Ким Ир Сеннинг чучхе фалсафаси асосий йўналишлари

Иқтисодий қурилишни амалга ошириш

Инсонни ғоявий тарбиялаш

Жамиятни ўзгартириш

Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. *Корея маърифатпарварлигининг шаклланишига қандай оқимлар таъсир кўрсатган?*
2. *«Синсосооль» («янги ҳикоя») даврининг моҳияти нима?*
3. *Ким Ок Кюннинг модернизация ҳақида қандай ғояларни илгари сурган?*
4. *Пак Ын Сик руҳ деганда, нимани тасаввур қилади?*
5. *Ким Ир Сеннинг “чучхе” таълимотининг моҳияти нимадан иборат?*
6. *“Чучхе” таълимотида инсон муаммоси қандай тушунилади?*
7. *Жанубий корейлик файласуфларнинг қарашлари шаклланишига қандай омиллар таъсир?*

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Пак Ын Сикнинг фалсафий қарашлари” мавзуси бўйича слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. “Корея маърифатпарварлиги” мавзусида реферат тайёрланг.
4. “Ким Ир Сеннинг “чучхе” таълимоти” мавзусида мустақил иш тайёрланг.

лар ва сиёсатшунослар мурожаат қиладиган кейинги муҳим масала бу Кореяни бирлаштириш муаммосидир.

Жанубий Кореядаги замонавий ижтимоий-фалсафий қарашларнинг диққат марказини шунингдек, гендер, оила, таълим ва таназзулдан кейинги давр ривожига каби масалалар ташкил этади.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Ким Ок Кюн ва Пак Ын Сикнинг қарашлари



Ким Ир Сеннинг чучхе фалсафаси

Ким Ир Сеннинг чучхе фалсафаси асосий йўналишлари

Иқтисодий қурилишни амалга ошириш

Инсонни ғоявий тарбиялаш

Жамиятни ўзгартириш

Мавзунини ўзлаштириш учун саволлар

1. *Корея маърифатпарварлигининг шаклланишига қандай оқимлар таъсир кўрсатган?*
2. *«Синсосооль» («янги ҳикоя») даврининг моҳияти нима?*
3. *Ким Ок Кюннинг модернизация ҳақида қандай ғояларни илгари сурган?*
4. *Пак Ын Сик руҳ деганда, нимани тасаввур қилади?*
5. *Ким Ир Сеннинг “чучхе” таълимотининг моҳияти нимадан иборат?*
6. *“Чучхе” таълимотида инсон муаммоси қандай тушунилади?*
7. *Жанубий корейлик файласуфларнинг қарашлари шаклланишига қандай омиллар таъсир?*

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Пак Ын Сикнинг фалсафий қарашлари” мавзуси бўйича слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. “Корея маърифатпарварлиги” мавзусида реферат тайёрланг.
4. “Ким Ир Сеннинг “чучхе” таълимоти” мавзусида мустақил иш тайёрланг.

5. Мавзу юзасидан инсерт жадвалини тўлдириш (2-илова).

3-илова

«Инсерт» жадвали

1. “V” - мен билган маълумотларга мос;
2. “-” - мен билган маълумотларга зид;
3. “+” - мен учун янги маълумот;
4. “?” - мен учун тушунарсиз ёки маълумотни аниқлаш, тўлдириш талаб этилади.

V	+	-	?

АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиши оstonасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Каримов И.А. Биздан овоз ва обод Ватан қолсин. Т. 2. –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
5. АхмедоваМ.А., ХанВ.С. Корея фалсафаси(қисқача тарихий баён). –Т., 2009.
6. Ванин Ю.В. Феодалная Корея в XIII-XIV веках. –М., 1962.
7. Гарин Н.Г. Из дневников кругосветного путешествия (по Корею, Маньчжурии и Ляодунскому полуострову). –М., 1949.
8. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.2. –М., 1975.
9. «Дальний Восток», 1894, 10 июня.
10. Иванова В.И. Просветительство в Корею и творчество Ли Инджика.// Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. –М., 1970.
11. Ионова Ю.В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев.//Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. –М., 1970.

12. *Ионова Ю.В. Представления корейцев о душе.// Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. – М., 1973.*
13. *История Кореи. Т. 1. –М., 1960. Пер. с кор.*
14. *История Кореи (с древнейших времен до наших дней). Т.1. –М., 1974.*
15. *История философии. Т.1. –М., 1957.*
16. *История философии. Т.5. –М., 1961.*
17. *Ким Бусик. Самгук Саги. Летописи Силла. –М., 1959.*
18. *«Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 2.*
19. *«Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 11.*
20. *«Корея сегодня». –Пхеньян. 1991, № 5.*
21. *«Корея сегодня». –Пхеньян. 1992, № 6.*
22. *Корея. Цифры и факты. –Сеул, 1993.*
23. *Ли В.Н. О просветительских тенденциях корейской литературы на рубеже XIX и XX вв.// Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. –М., 1970.*
24. *Никитина М.И. Жанр «сичжо» в корейской поэзии XV в. – В сб.: Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. –М., 1961.*
25. *Описание Кореи. –М., 1960.*
26. *Познакомьтесь с Кореей. –Пхеньян, 1989.*
27. *Троцевич А.Ф. Идеал человека в корейской средневековой повести.// Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 63. 1963.*
28. *Троцевич А.Ф. Идеи «сирхак» в корейской литературе XVIII в.//Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. –М., 1961.*
29. *Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. - М., 1971.*
30. *Тягай Г.Д. Формирование идеологии национально-освободительного движения в Корее. –М., 1983.*
31. *Ушков А.М. Некоторые вопросы истории философской мысли в Корее эпохи феодализма. – «Вопросы философии», 1962, № 5.*
32. *Ушков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. –М., 1982.*

33. *Философская энциклопедия. Т.1. –М., 1960, статья «Ан Хян».*
34. *Философская энциклопедия. Т.2. –М., 1962, статья «Квон Гын».*
35. *Философская энциклопедия. Т.2. –М., 1962, статья «Ким Си Сын».*
36. *Философская энциклопедия. Т.3. –М., 1964, статья «Корейская философская и общественная мысль».*
37. *Философская энциклопедия. Т.3. –М., 1964, статья «Ли И».*
38. *Философская энциклопедия. Т.3. –М., 1964, статья «Ли Ик».*
39. *Философская энциклопедия. Т.3. –М., 1964, статья «Ли Сэк».*
40. *Философская энциклопедия. Т.3. –М., 1964, статья «Ли Хван».*
41. *Философская энциклопедия. Т.3. –М., 1964, статья «Лю Хён Вон».*
42. *Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. –М., 1966. Пер. с кор.*
43. *Bae-Jong-ho. The Philosophical Ideas of Yulgok. – "Korea Journal". Vol. 28, N 11. 1988.*
44. *Jungsik Um. Zen and Wittgenstein. – Philosophy and Culture. –Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.*
45. *Jungsik Um. The Transformation of the Traditional Value in the Contemporary History of Korea. '84 Worksshop. Association of Christian Universities and Coleges in Asia. Taipei. Fu Jen Catholic University. May 31, 1984.*
46. *Kwang-Sae Lee. Confucianism and Pragmatism. – Philosophy and Culture. –Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.*
47. *Kyung-hee Nam. Gyul: Ecological Reason. – Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition. –Seoul: Korean National Commission for Unesco. 1999. Vol. 2.*
48. *Pak Tong-hwan. Korean Thought: Its Development Pattern Examined Especially in the Context of Social Circumstances. – "Korea Journal". 1981. Vol. 21. N 10.*

2-БЎЛИМ

ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВРДА ЯПОН ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ

ХІХ АСР ИККИНЧИ ЯРМИ – ХХ АСР БОШЛАРИДА ЯПОНИЯДА ФАЛСАФА РИВОЖИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда ХІХ аср иккинчи ярми – ХХ аср бошларида Японияда фалсафа ривожига ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Японияда ислохотларнинг бошланиши ва маърифатпарварлик ҳаракати ҳақида маълумот бериш; Академик фалсафа ва Киото мактаби фалсафий таълимотларининг Япон фалсафаси ривожигаги ўрни ва аҳамиятини тушунтириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Сёгунат, «Мейдзи реставрацияси», «маърифатпарварлик даври», «Мейдзининг олтинчи йили жамияти» - мейрокуся, “цивилизацияга қўшилиш”, Мори Аринори, Нисумура Сигэки, Фуқудзава Юкити, Ниси Аманэ, Като Хироюки, «Тецузаку», («Фалсафа»), «Синтри» - руҳшунослик қонунлари, «буцури» – табиат қонунлари, Киото мактаби. Нисида Китаро, сатори.

Асосий саволлар

1. Японияда ислохотларнинг бошланиши. Мейдзи инқилоби.
2. Японияда маърифатпарварлик. Мейрокуся жамияти.
3. Академик фалсафа.
4. Киото мактаби. Нисида Китаро.

1. Японияда ислохотларнинг бошланиши.

Мейдзи инқилоби

1868 йилда Японияда ХІІ асрдан бошлаб ҳукмронлик қилиб келган ҳарбий-маъмурий тизим – Сёгунат барҳам топди. Ҳокимият 16 ёшли император Муцухито (Мейдзи) қўлига ўтиб, «Мейдзи реставрацияси» номини олган император ҳокимиятини қайта тиклаш юз берди. Шу даврдан бошлаб иккинчи жаҳон урушигача тубдан ўзгаришлар ўтказилиб, бир қатор фойдали

ислоҳотлар амалга оширилди. Японияликлар ташқаридан бошқаларнинг аралашувисиз, қисқа муддат ичида замонавийлаштиришга зарур бўлган чет эллардан келтирилган ижобий тажрибаларни жалб қилиш йўли билан ҳамда мавжуд анъаналар ва одатдаги ҳаёт тарзини тубдан бузмасдан туриб, сиёсий ва ҳуқуқий меъёрлар соҳасида, фуқароларнинг эркинлигини таъминлаш, таълим-тарбия ва маданият доирасида тубдан янгиликларни киритишга муваффақ бўлдилар. Бу нарса иқтисодий ривожланиш суръатларини ўстиришни, ишлаб чиқаришнинг усул ва қоидаларини янгилашни таъминлашга имкон берди.

Мамлакатда конституцион монархия барпо қилиниб, катта имтиёзларга эга бўлган император қонунчилик ташаббусига эга бўлди. Парламент (1890 йилдан бошлаб) сайланиб, расмий равишда демократик ва фуқаролик ҳуқуқларини эълон қилди. Капитализм ва миллий буржуазиянинг тез тараққий этиши, ишчилар ҳаракатининг илк ривож ва касаба уюшмаларнинг пайдо бўлиши учун имконият очилди. Шу билан биргаликда патерналистик анъаналар эъозланиб, меҳнат ва сармоянинг уйғунлиги асосида ишбилармонлар билан ишчилар ўртасида бевосита алоқалар ўрнатилди. Шундай қилиб, XIX аср охири - XX аср бошларида япон капитализмининг асосий белгилари шаклланди. XX асрнинг бошларидан эса япон капитали энг йирик капиталистик мамлакатлар билан бемалол рақобатга киришди.

Ташқи сиёсат соҳасида самурайлик руҳига асосланган тажовузкорлик хос бўлиб, бу Хитой, Корея ва Россияга нисбатан бўлган сиёсатда ўз ифодасини топди. 1936 йилнинг ноябрида коммунизмга қарши қаратилган япон-герман битими имзоланди. 1938 йилдан бошлаб, Япония очикдан-очик Шарқий Осиёда «янги тартиб» ўрнатишга даъво қилиб, Японияга бўйсунувчи мустамлакачилик империясини тузмоқчи эканлигини билдирди. Япония фашист Германияси томонида туриб, иккинчи жаҳон урушига кирди.

Аммо, 1945 йилда агрессив ҳарбий доиралар барбод бўлиб, Япония таслим бўлди, Америка Қўшма Штатлари томонидан Япония учун ташкил қилинган Иттифоқ Кенгаши Европа-Америка намунасидаги бир қатор ислоҳотларни амалга оширди – янги конституция қабул қилинди, демократик ислоҳотлар туркуми жорий этилди. Императорга чекланган ҳуқуқлар берилди.

Япония Америка-Европа намунасидаги демократлаштиришдан кенг фойдаланиб қолди. Аммо у ўзининг асосий анъаналаридан келиб чиқувчи кўп нарсалардан воз кечмади¹.

Мейдзи инқилобидан сўнг Японияда тараққиётнинг тарихий ва маданий хусусиятларини акс эттирувчи фалсафий ва ижтимоий-сиёсий тафаккур тарихининг янги босқичи бошланди.

2. Японияда маърифатпарварлик.

Мейрокуся жамияти

Мейдзи инқилоби Япония ижтимоий фикрига ҳал қилувчи таъсир ўтказди. Инқилобдан кейинги биринчи ўн йиллик ёки Мейдзи даврининг бошланиши «*Маърифатпарварлик даври*», деб аталди. 1873 йилда маърифатпарварликнинг «Мейдзининг олтинчи йили жамияти» - *Мейрокуся*, деб аталган ташкилот вужудга келди. Унга мамлакатнинг ўнга энг йирик сиёсий ва жамонат арбоблари кирган бўлиб, уларнинг еттитаси тараққий этган Европа мамлакатларида таълим олган эдилар. Улар қаторида Мори Аринори, Нисумура Сигэки, Фукудзава Юкити, Ниси Аманэ, Като Хироюки ва бошқалар бор эдилар. Улар томонидан «Мейрокуся дзасин» деган журнал нашр этила бошлади.

Япониялик маърифатпарварлар ўз олдиларига халқни юқоридан туриб, Ғарб либерализми руҳи ғояларида маърифатли қилишни мақсад қилиб қўйган эдилар. Японча маориф «*цивилизацияга қўшилиши*» шиори остида киритила бошланди. Шундай фикр юритилдики, унга кўра, Европа ва Америка капиталистик мафкурасини ёйиш орқали жамиятни тараққиётга бошлаш учун замин яратилади. Бирок, бу, Ғарб олдида кўр-кўрона таъзим қилишга чақирик эмас эди. Ғарб маданиятини чуқурроқ ёритиш мақсадида ижтимоий фанлар ва фалсафа бўйича кўплаб китоблар таржима қилинди, ҳатто лотин алифбосига ўтиш тўғрисида чақирик овозлари эшитилди.

«Мейрокуся» мафкурасининг назарийчилари буржуача озодлик бўлган – сўз ва фикр эркинлиги, матбуот озодлиги, қийноқларни бекор қилиш ва савдо-сотик эркинлигини ёқлаб чиқдилар. Назарий жиҳатдан улар либераллар, яъни озод фикр юритувчилар эдилар. Аммо уларнинг бу либерализми кўпинча фақат халқни саводли қилишга қаратилган бўлиб, уни амалга ошириш йўллари

¹ Қаранг: История Востока. Т. V, VI. –М., 2006, 2008.

назарда тутмас эди. Масалан, парламентаризм ва қонуний тузум ҳақидаги ғоялар қўллаб-қувватланиб, тарғиб қилинар эди, аммо шу билан бирга, буларни амалга ошириш учун халқ ҳали етарли даражада саводли эмас деб кайд этилар эди. Илк маърифатпарварликнинг фалсафий мазмуни *позитивизм* билан, Конт ва Миллнинг фалсафаси билан боғлиқ эди. Жумладан, бу нарса Токугава давридан бошлаб, мамлакатга тартибсиз равишда кириб келаётган табиатшунослик ва муайян фанларнинг тизимга солиш заруриятларидан келиб чиққан эди.

Халқни саводли қилиш мафқураси фақат зиёлилар доирасидагина эмас, балки кўпинча туғилиб келаётган майда буржуазия ва шаҳар майда буржуазияси орасида кенг тарқаган «Халқ озодлиги ва ҳуқуқи ҳаракати»нинг асосида ётар эди¹.

Фукудзава Юкити (1837-1901) – бу даврнинг энг йирик маърифатпарвари бўлиб, касбига кўра журналист бўлса ҳам, аввал табиатшунослик фанлари билан шуғулланиб, кейинчалик фалсафа, сиёсат, иқтисод ва тарих муаммоларига ўтган қомусий олим эди. У Европа ва Америкада бўлиб, Ғарб тилларидан оммабоп адабий асарларни таржима қилди. У «Ғарбдаги ҳолат», «Ғарб мамлакатлари бўйлаб саёҳат», «Маърифатли дунёдан қисқача очерк» ва бошқа асарларнинг муаллифидир. Унинг асарлари миллий буржуазиянинг кўтарилиш давридаги мафқураси сифатида маърифатпарварлик моҳиятини акс эттириб, мамлакатнинг ижтимоий фикри тарихида катта ўрин эгаллади.

Фукудзава Юкити ўзининг асарларида китобхонларни Ғарб билан таништирар экан, ўзи тажрибага асосланган билимлар ва позитивизмга таяниб, «амалий фанлар»нинг тарафдори сифатида майдонга чиқди. «Ғарбий Европанинг барча мамлакатларида, - деб ёзади у, - кўп даврлардан буён фан моддий табиатнинг ҳақиқий қонунларини очиб бермоқда. Бунинг натижасида ишлаб чиқаришда бўлгани каби, транспорт ва алоқада, одамларнинг кундалик маиший иқир-чиқирларини қўшган ҳолда ҳунармандчилик ва савдо-сотикда сезиларли даражада муваффақиятларга эришилди»². Айни вақтда у анъанавий мафқурани қотиб қолганлиги, консерватизми учун танқид остига олди. У ўзининг «Маъ-

¹ Қаранг: Нагата Хироси. История японского материализма. –М., 1990. – С.80-183.

² Ўша манба. 115-б.

рифатли дунёдан қисқача очерк» асарида қайд этадики, - «Қадимги замонларни қўмсаб, руҳий жиҳатдан қулларча ҳолатда бўлиш, ҳеч қандай қийинчиликларсиз ўз мушоҳадаларига чўмғиш, ҳозирги замонда ўтмишни кўқларга кўтариб макташ – буларнинг ҳаммаси шунга олиб келадики, зўрлик билан ҳозирги яшаётган одамларда турғунлик кайфиятини сингдириб, уларни гўёки қадимги кишилар иродасига бўйсундиради»¹.

Фукудзава Юкитининг ўзи атеист бўлса-да, ахлоқий билимларга эга бўлмаган, жаҳолатдаги халқ оммасини ахлоқий шароитларда ушлаб туриш учун динни зарурий восита сифатида керак, деб ҳисоблайди. У христианликка салбий баҳо беради. Унинг фикрича, христианлик хорижий ақида сифатида Ғарб мамлакатларига кўр-кўрона ишонишни келтириб чиқариб, давлат хавфсизлигига зиён етказди. Бу мамлакатда христианликни ёймоқчи бўлганларни қоралайди. Буддавийлик динини афзал ҳисоблаб, буддавийлик мазҳабларини марказлаштиришга чақиради.

У ҳукуматни шунинг учун танқид қиладики, у ҳукмдорларнинг ўз-ўзини камолот сари бошлаш тўғрисидаги конфуцийчилик ғояларига таяниб, сиёсатни ахлоқ билан аралаштириб юборган. Бу эса ташқи сиёсатда ҳамда иқтисод ва техника соҳасида бутунлай номаъқул ишдир. У Кокугаку мактаби таълимотини «Императорга иззат-ҳурмат, халққа нафрат» назарияси учун танқид остига олади. Шунингдек, у самурайлик руҳини инсон ҳуқуқларига «тадбиркор кишиларга менсимаслик муносабатида бўлганлиги учун» ҳамда «ҳалол фақирлик» каби эскилик сарқитларига ишонгани учун танқид қилди. Унинг сиёсий нуқтаи назари либерализм эди. Бу соҳада у инглиз ғояларига – инглиз қонунчилигига таянар, инглиз сиёсий иқтисодини қўллаб-қувватлар эди.

XIX асрнинг 80-йилларига келиб, маърифатпарварликнинг ягона ва бош оқим сифатидаги ҳолати барҳам топди. Унинг ичидан турли ижтимоий тамойиллар билан боғлиқ бўлган хилма-хил ғоявий оқимлар келиб чиқа бошлади. Бунга шу нарса сабаб бўлдики, Мейдзи даврининг бошида либерализм ва демократик оқимлар тошқини олдида турган бюрократик ҳукумат унга қарши бир қатор чоралар кўрди. Маориф вазирлигининг қарори билан (1881 й.) ўқув юртларида конфуцийча ўз-ўзини тарбиялаш курси киритилди. Токио университетида мумтоз конфуцийчилик фалсафаси ўқитила

¹ Ўша манба. 102-б.

бошланди. Буддавийлик ёрдамида янги давлат тузумини қўллаб-қувватлашга қаратилган Ватанни ҳимоя қилиш Ассоциацияси (1881 й.) – *Гококу Кёкай* барпо этилди. 1890 йилда «таълим-тарбия ҳақида олий рескрипт» нашр этилдики, у 1945 йилгача японияликларнинг ижтимоий онгини шакллантиришнинг асоси бўлиб хизмат қилди. Монархияга асосланган тузумнинг узил-кесил қарор топиши билан «Озодлик ва халқ ҳуқуқи ҳаракати» амалда бостирилди.

3. Академик фалсафа

Янги ва энг янги давр фалсафий тафаккурининг асосий йўналишлари позитивизм, объектив ва субъектив идеализм ҳамда ўзининг Ғарб фалсафаси руҳи билан жонлантиришга ҳаракат қилган конфуцийчилик, буддавийлик ва синтоизм эди. Ғарбдан кириб келган табиатшуносликка асосланган материалистик йўналиш шаклланди. Ушбу йўналишлар Академик ва Киото мактаблари, «японизм» туридаги миллатчилик мактаблари ҳамда табиий-илмий материализм, марксизм ва бошқалар орқали ўз аксини топган эдилар.

Университетларда европадан чиққан мутахассислар фалсафадан дарс бера бошладилар. Натижада, фалсафада эклектика (бир-бирига зид бўлган ҳар хил фикрларни қондасиз равишда қориштириб юбориш) ҳукмронлик қила бошлади. Академик фалсафанинг тапаббускори ва ёрқин вакили *Ниси Аманэ* (1826-1894) эди. У «Рух монизми», «Рух маорифи», «Янги таълимотлар», «Дин», «Абадий дунёга йўл» каби асарларнинг муаллифи эди. У ўзининг асарларида тажрибавий фанларни фалсафа билан тенглаштирган Огюст Контнинг позитивизм руҳидаги ғояларини ривожлантирди. Ниси Аманэ фалсафий атамаларни ишлаб чиқишга ўз хиссасини қўшди. Француз тилидан қилган таржимасида у биринчи бўлиб, «*Тецугаку*» – «Фалсафа» атамасини қўллаб, уни илмий доирага киритди. У Ғарб фалсафасида қўлланиладиган «*моддийлик*» ва «*идеаллик*» каби тушунчаларга изоҳ берди. «*Синтри*» - рухшунослик қонунлари, «*буцури*» – табиат қонунлари тушунчаларини киритди. Унинг «Рух маорифи» асари Японияда мантиқ бўйича ёзилган биринчи китоб бўлди.

Ғарчи Ниси Аманэ немис мумтоз фалсафасига, жумладан, И.Кант фалсафасига қизиқса ҳам, аммо умуман Конт ва Милль позитивизмининг, биринчи навбатда фанларни позитивистча таснифлаш ва тизимга солиш нуқтаи назарида турар эди. «Мен таяна-

диган нараса бу Хитой конфуцийчилиги, гайри табиий таълимот бўлган ҳинд дзэн-буддавийлиги ҳамда материалистларнинг таълимоти эмас. Мен замонамизнинг машхур инглиз олими Ж.С. Миллнинг индуктив методига таянган ҳолда материализмдан бутунлай фарқ қилувчи Контнинг позитивизм методидан келиб чикаман»¹. Контнинг фанлар таснифини четга суриб, Ниси Аманэ ўзининг фанлар таснифини яратади, масалан, руҳшунослик қонунлари (Синтри) ва табиат қонунлари (Буцури)ни бир-биридан фарқлайди.

Ниси Аманэ учун табиатнинг барча ҳодисаларини фан асосида билиб олса бўлади. шунинг учун бу ҳодисаларнинг барчасини худо орқали тушунтириш зарурияти ва табиат ҳодисаларини илҳомийлаштириш масаласи ўз-ўзидан барҳам топади. *Худо* – илмий билиш худудидан ташқарида бўлган гайри табиий мавжудотдир. «Подшоҳ мамлакатга қонунларни бергани каби, - деб фикр юртади у, - худо ҳам инсонга «қонунларни» беради. Инсон бу қонунларни англаб олганидан сўнг, яхши билан ёмонни, ҳақиқат билан ёлғонни ажрата бошлайди»². Ниси таълимоти деизм характерида бўлиб: *Худо* – дастлабки сабаб, у кишилар фаолиятига, айниқса — табиатнинг ишига аралашмайди.

Ниси Аманэ конфуцийчилик, кокугаку, буддавийлик ва христианликнинг замонавий табиатшуносликка ва буржуача ахлоққа қарама-қарши жиҳатларини танқид қилади.

4. Киото мактаби. Нисида Китаро

Киото мактабининг асосчиси Киото университетидан 1913 йилдан 1928 йил охиригача фалсафа профессори бўлган Нисида Китаро (1870-1945) эди. У «Яхшиликни текшириш», «Умумий тажрибани ўз-ўзича билиш тизими», «Соф тажриба», «Фикрлашдан мушоадага», «Япон маданиятининг муаммолари», «Фалсафада асосий масала» каби ва бошқа кўплаб фалсафий асарларнинг муаллифидир. Унинг фалсафий ижоди Японияда ҳам, унинг ташқарисида ҳам юқори баҳога сазовор бўлган. Нисида Китаро жаҳонда дунё миқёсидаги биринчи ҳақиқий япон файласуфи сифатида тан олинган.

¹ Нагата Хироси. История философской мысли в Японии. Перевод с японского. -М., 1991.228-б.

² Ўша жойда. 97-б.

Нисида XX асрнинг бошида япон жамияти олдида юзага келган бир томондан, Ғарб эришган фан ютуқлари ва технологияларни қабул қилиши, иккинчи томондан, анъанавий маданий қадриятларини сақлаб қолиши билан боғлиқ муаммони англаб етди. У фанни қадриятлар ўлчовидан озод қилувчи Ғарбнинг соф сциентистик ёндошувини номақбул деб ҳисоблади. Фан, ахлоқ, дин ва санъат ўртасидаги фарқларни у ташқи тафовутлар деб билиб, Шарқ маданияти анъаналарига мувофиқ равишда уларнинг бирлаштирувчи туб асосларни аниқлаб топишга ҳаракат қилди.

Дээн-буддавийликнинг мухлиси бўлган Нисида бу таълимотни мумтоз ва замонавий Ғарб фалсафаси тушунчалари ёрдамида ифодалаш учун Гегель, неокантчилар, Ройс (америкалик теософ), Джеймс, Дьюи, Бергсонлар ижодига мурожаат қилиб, айниқса экзистенциализм фалсафасига алоҳида эътибор қаратди.

Унинг фалсафий тизимидаги марказий тушунча «*соф тажриба*» бўлиб, уни у Уильям Джеймс қарашларидан олган эди. «Соф тажриба» Нисида фикрича – бу ўз-ўзича объект ҳам, субъект ҳам бўлмаган далилларни қабул қилиш бўлиб, қандайдир «аслий тенглик»нинг, яъни мутлақ илоҳий ибтидонинг намоён бўлишидир¹. Субъектив-объектив дифференциациядан олдин келувчи «Соф тажриба» - «Ҳеч нима» бўлган мутлақ воқеяликдир. Ана шу «Ҳеч нима»дан Нисида билим, ахлоқ ва динни очиб беради.

Нисиданинг фалсафий қондасига мувофиқ, «Ҳеч нима», ички туйғу воситасида билиб олинishi мумкин. У объектив ва субъектив нарсалар қарама-қаршилигини бартараф қилишга имкон яратиб, медитация жараёнида *ички нурланиш* - «*сатори*» натижасида ҳосил бўлади.

Нисида қарашларидаги диний ёндашиш «*ҳақиқий Мен*»ни тан олишда ва уни воқеяликда бўлган муносабатида намоён бўлади. Диний онг умумийдир, Эгонинг табиатини тушуниш эса, ушбу онг олдида турган масалалардан биридир. Охир-оқибатда Нисида шундай хулосага келадики, Худо ва ҳақиқий «Мен» бир хилдир. Шундай қилиб, Нисида Китаро буддавийлик таълимоти тўғрилигини қайд этар экан, унга кўра, Будданинг табиати ҳар бир одамда

¹ Нисида Китаро. «Соф тажриба» - Япон фалсафий тафаккури бўйича тўла асарлар тўплами. 2-жилд. –Токио, 1955. 273-б. (япон тилида); История философии. 5-ж., 833-б.

мавжуддир¹. Нисида Китаро ўз ижодида сиёсий ва ижтимоий масалаларга алоҳида диққат-эътибор қаратмасдан, асосан воқеъликнинг сирли ва шахсга тааллуқли жиҳатларини таҳлил қилди.

Танабэ Маджима (1885-1960) – Нисиданинг Киото Университетидаги ҳамкасби, унинг шогирди ва издоши эди. Маджима ижтимоий муносабатлар, сиёсат ва давлат муаммоларини ишлаб чиқди ва Нисиданинг системасини муайян ижтимоий воқеъликка яқинлаштиришга ҳаракат қилди. Унинг фикрича, шахс ижтимоий ва сиёсий тузилишдан ўзга нарса воситасида Мутлақ зот билан ўзаро фасолятда бўла олмайдди. Унинг тарих фалсафаси расмий давлатчиликни шарафлашга қаратилган эди. Бироқ Иккинчи жаҳон урушининг охирларига келиб, Танабэ Маджима шуни тан олишга мажбур бўлдики, давлат ҳам ёвузликнинг маркази бўла олади ва шунинг учун давлат ҳақидаги ғоя ҳам «мутлақ инкор этилиши»² керак.

Хатано Сэйто (1877-1950) – Киото мактабининг яна бир вакили. У тарих фалсафаси, ижтимоий психология ва фалсафа тарихи соҳасида ажойиб асарлар яратди. *Вацуоци Тэйцүзо* (1889-1960) ахлоқ, ижтимоий психология ва тарих фалсафасига доир муаммоларни ўрганди.

Янагида Кэндзүро (1883-1983) аввалига Киото мактабининг издоши сифатида Нисида фалсафасини шарҳлаб бир қатор асарлар напір этди. Ўзининг бу даврдаги қарашларини у «Диалектик дунёнинг ахлоқи», «Япон руҳи ва Дунёвий руҳ» каби китобларида баён қилди. Аммо, Япониянинг урушдаги мағлубияти ва миллатчилик мафқурасининг таназзули, Янагида дунёқарашининг ўзгаришига олиб келди. Бу ҳолатни у ўзининг «Дунёқарашимнинг тадрижий ривожини», номли китобида баён этди. Бу асарида Янагида урушдан кейинги даврда идеалистик ва миллатчилик мафқурасидан воз кечган бир қатор йирик зиёлиларнинг фикрий кечинмаларини акс эттирди.

Дайсэку Тэйтаро Судзүки (1870-1966) машҳур япон файласуфи бўлиб, «Дзэн-буддавийлик мавзусида эссе», «Христианлик ва буддавийликда мистицизм» каби китобларнинг муаллифидир. У ўз асарларида Шарқ ва Ғарб фалсафий анъаналарни бир-бирига қиёслаб таҳлил қилишга уринди.

¹ Мэл Томпсон. Восточная философия –М., 2000. –С.356.

² Ўша манба. 358-б.

Ғарбий фалсафий анъаналар вакилларида фарқли ўлароқ, Судзуки замон, макон ва шахснинг концептуал изоҳини қабул қилмайди. Унинг фикрича, воқеълик ўз моҳияти жиҳатидан дуалистик бўлмай, у қандайдир стереотип, қолипга солинган тушунчалар доирасидан ташқарида ётади. Бу воқеъликни идрок этиш *сатори*, ички нурланиш бўлиб, унга фақат тажрибавий ва ички туйғу орқали эришиш мумкин. У саторига таъриф бериб, ундаги бош масала сифатида тасодифни қўяди. Ички нурланиш тасодифан, вақтни ҳис қилишни йўқотиш билан бирга рўй беради. Шундай қилиб, *сатори* Судзуки томонидан вақтдан ташқаридаги ҳолатда воқеъликни бир лаҳзали идрок қилиш сифатида қараб чиқилади. Замон тўхтаб қолади ва инсон абадийликка эришади¹.

Шундай қилиб, Иккинчи жаҳон урушидан сўнг, кўпгина япон файласуфлари ижодида ўзларининг миллатчилик руҳидаги қарашларидан воз кечиш ва ўз дунёқарашларини қайта кўриб чиқишга бўлган интилишларини кузатиш мумкин. Хусусан, Танабэ Мадзимэ «Пушаймонлик фалсафаси» билан чиқди. Унда фалсафий мафкураларнинг пайдо бўлишини тушунтириб берувчи ўз-ўзини танқид услубини таклиф этди.

Шу даврдан бошлаб Киот мактаби диний мавзуларга мурожаат эта бошлайди. Японияда буддавийликни тарғиб этиш кучайиши муносабати билан, буддавийликнинг янгича талқинлари кўпайди.

Бундан ташқари, мамлакатда Ғарб фалсафаси – позитивизм, прагматизм, экзистенциализмга қизиқиш кучайди. Руҳий таҳлил, феноменология, лингвистика ва семантикани субъективизм нуқтаи назаридан таҳлил этишга асосланган янги йўналишлар шаклланди. Ғарб фалсафаси ғояларини тадқиқ этиш ва уларни мавжуд миллий анъаналарга мослаштириш ҳам давом этмоқда.

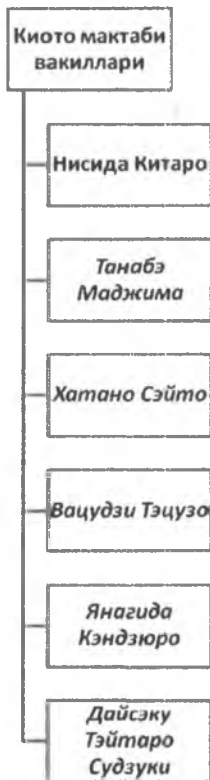
Хусусан, Муктаи Рисаку, Хара Тасуку каби файласуфлар ижодида замонавий йўналишларни Нисида Китаро таълимотидаги ғоялар билан синтез қилишга йўналтирилган интилишлар ҳам мавжуд.

¹ Мэл Томпсон. Восточная философия. 336-337-б.

Фуқудзава Юкити қарашлари



Киото мактаби вакиллари



Мавзунни ўзлаштириш учун саволлар

1. Мейдзи инқилобининг оқибатларини баён қилинг?
2. «Мейрокуся» мафкурасининг моҳияти қандай?
3. Фукудзава Юкити динга муносабатини баён қилинг?
4. “Тецугаку”, “Синтри” ва “буцури” атамаларининг моҳияти нима?
5. Ниси Аманэнинг фанлар таснифини баён қилинг?
6. Нисида Китаро фалсафий қарашларидаги марказий тушунчани баён қилинг?
7. “Сатори” тушунчасининг моҳияти нимада?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Фукудзава Юкити фалсафаси” бўйича слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. Мавзу юзасидан 20 та тест, 10 та блиц-савол ва 8-10 сўзли кроссворд тузинг.
4. “Киото мактаби таълимоти” мавзусида мустақил иш тайёрланг.
5. Мавзу юзасидан Б/Б/Б жадвалини тўлдириш (3-илова).

3-илова

“Биламан, билмоқчиман, билдим” жадвалини тўлдириш.

Биламан	Билмоқчиман	Билдим

АДАБИЁЛАР:

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиш оstonасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. Т.3. – Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
3. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2. – Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
4. Каримов И.А. Ўзбекистоннинг уз истиқлол ва тараққиёт йўли. Т.1. –Т.: “Ўзбекистон”, 1992.
5. Ахмедова М.А. Япон фалсафаси (қисқача тарихий баён). –Т., 2008.
6. Васильев Л.С. История Востока. Т.I, II. –М., 1998.
7. История Востока. Т.I. Восток в древности. –М.: «Восточная литература» РАН, 2002.
8. История Востока. Т.II. Восток в средние века. –М., 2002.
9. История Востока. Т.III. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI-XVIII вв. –М., 2000.
10. История Востока. Т. IV Восток в новое время (конец XVIII-началоXXв.) Книга 1,2. –М., 2004-2005.
11. История Востока. Т.V. Восток в новейшее время (1941-1945гг.). –М., 2006.

12. *История Востока. Т. VI. Восток в новейший период (1945-2000гг.)* –М., 2008.
13. *История философии. В 6 томах, под редакцией М.А. Дынного и др. Т. II, V.* –М., 1961.
14. *История философии. Учебник для вузов.* –М., 1997.
15. *Мэл Томпсон. Восточная философия. Перевод с английского.* –М., 2000.
16. *Нагата Хироси. История философской мысли Японии. Перевод с японского.* –М., 1991.
17. *Нагата Хироси. История Японского материализма. Перевод с японского.* –М., 1990.
18. *Основы философии. Под ред. М. Ахмедовой и В.С. Хана.* –Т., 2004.
19. *Степаньянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс.* –М., 1997.
20. *Токарев С.А. Религия в истории народов мира.* –М., 1964.
21. *Философская энциклопедия. Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5.* –М., 1967.
22. *Чаньшиев А.Н. Философия Древнего мира.* –М., 1999.
23. *Японские материалисты. Актуальные проблемы философской науки и истории философской мысли Японии. Сборник статей. Перевод с японского языка.* –М., 1985.
24. *Falsafa. M.Ahmedova utumiy tahriri ostida.* –Т., 2006.
25. *Routledge Encyclopedia of Philosophy (Философская энциклопедия Рутледжа).* www.pep.routledge.com.

XX АСР – XXI АСР БОШЛАРИДА ЯПОНИЯДА ФАЛСАФИЙ ТАФАККУР РИВОЖИ

Мавзунинг ўқув мақсади

Талабаларда XX аср – XXI аср бошларида Японияда фалсафий тафаккур ривожи ҳақида тушунча ҳосил қилиш. Японияда ислохотларнинг бошланиши ва маърифатпарварлик ҳаракати ҳақида маълумот бериш; Академик фалсафа ва Киото мактаби фалсафий таълимотларининг Япон фалсафаси ривожидаги ўрни ва аҳамиятини тушунтириш.

Мавзунинг таянч тушунчалари

Миллатчилик мафкураси, Иноуэ Тэцудзиро, «Ахлоқнинг янги таълимоти», «Мэйдзи даври фалсафаси ҳақида эсдаликлар», «идентитетреализм», «дунёни бошқарувчи донишмандлик» (эй-ти), «Японизм» мафкураси– нихонсюги, Император йўли» (Кодо), «Накаэнизм», Нисида Китаро, Танабэ Мадзимэ, Муктаи Рисаку, Хара Тасау.

Асосий саволлар

1. Миллатчилик мафкураси.
2. XX аср материализми. Накаэ Тёмин.
3. Ҳозирги замон япон фалсафасининг энг муҳим жиҳатлари.

1. Миллатчилик мафкураси

Миллатчилик мафкурасининг энг машҳур вакили *Иноуэ Тэцудзиро* (1855-1944) эди. У ўзининг «Ахлоқнинг янги таълимоти», «Мэйдзи даври фалсафаси ҳақида эсдаликлар» номли асарларида ўз фалсафий услубини «илғор фалсафий фикр»¹ни шакллантириш учун Шарқона тамойилдаги фалсафани Ғарб фалсафаси билан қиёсий солиштириш йўли орқали тадқиқот сифатида ифодалади. «*Иидентитетреализм*», деб атаган ўзининг «янги фалсафа»сида, у эклектик равишда немис мумтоз фалса-

¹Нагата Хироси. История философской мысли Японии. Перевод с японского. –М., 1991. 169-б.

фаси ғояларини, асосан Гегель, ҳамда Э.Гартман қарашларини, эмпириокритицизм, агностицизмни буддавийлик ва синтоизмдаги Худо ҳақидаги таълимот, ҳамда неоконфуцийчилик ақидалари билан қўшишга ҳаракат қилди. У дунёда содир бўлаётган турли туман жараёнларни ва уларнинг қонунийлигини «инсониятнинг ниҳойи орзуси»¹ бўлган «оламшумул логос» ёки «дунёни бошқарувчи доншизмандлик» (эйти) вужудга келтирган нарса сифатида қараб чиқади. У биринчи ўринга немис файласуфларининг ахлоқий-сиёсий ғояларини қўйиб, уларни қандайдир «шарқ ахлоқининг замонавий нусхалари» деб эълон қилди.

Иноуэ Тэцудзиронинг эклектик таълимоти «Японизм» мафкура-сининг фалсафий асосига айланди. «Японизм» атамаси – *нихонсюги* унинг томонидан муомалага киритилди. 1934 йил унинг томонидан «Япон руҳининг моҳияти» номли китоб нашр этилган бўлиб, унда «Японизм» ва «Император йўли» (Кодо)нинг асосий қоидалари ифода этилган эди. Ўзининг «Шарқ маданияти ва Хитой келажаги» асарида Иноуэ шуни исбот қилишга уриндики, Япониягагина «Янги Шарқий Осиё»га раҳбарлик қилиш вазифаси юклангандир. Иноуэ ишпирокида «Умумияпон ассоцияцияси» ва «Фалсафий журнал» таъсис этилиб, унда у *Такаямо Риндзаро* ва *Кимикуро Ётаро* билан биргаликда «Японизм»ни тарғиб қилди ва япон олимларини «Япониянинг янги фалсафаси», «Миллий фалсафа»ни яратиш учун бирлашишга чақирди. Иноуэ конфуцийчиликка ва буддавий мафкурага, самурайлик ахлоқи бўлган «бусидо»га қайтишга чақирди.

Келажақда японча конфуцийчилик, буддавийлик ва христиан дини ўзаро мувофиқлашиб, «нихонсюги» билан биргаликда ягона янги динга айланади деб умид қилган. Шундай нуктаи назардан туриб, у XX аср япон материалистларининг қарашларига кескин қарши чиқди.

2. XX аср материализми. Накаэ Тёмин (1847-1901)

XX аср япон материализми «Халқнинг озодлиги ва ҳуқуқи учун ҳаракати» ва XIX аср табиий-илмий материализми ҳамда позитивизмдан ўсиб чиқди. Унинг ёрқин вакили *Накаэ Тёмин* эди. У

¹ Иноуэ Тэцудзиро. Воспоминания о философии периода Мэйдзи. –Токио. 1927. 85-б.//История философии. Т.5. 83 1-б.

Париж коммунасида кейинок (1871-1884) Францияда ўқиган эди. У «Халқнинг озодлиги ва ҳуқуқи учун ҳаракат»даги французча йўналишдаги мафкуранинг вакили бўлиб, XVIII аср француз материализми руҳидаги изчил материалист эди. Уни «Шарқ Руссоси», дейишар эди. Наказ Тёминнинг эътиқоди унинг «Фалсафага кириш», «Давлат бошқаруви ҳақида уч маст кишининг суҳбати», «Бир ярим йил», «Яна бир ярим йил» (ёки «Атеистик материализм», 1901) каби асарларида баён қилинган. Унинг кейинги икки асари 1901 йилнинг баҳорида шифокорлар унга саратон касали туфайли умридан фақат бир ярим йил қолганлигини айтганларидан кейин ёзилган.

Француз материализми ва Фейербахнинг асарларидан (у Фейербахнинг «Фалсафа тарихи»ни таржима қилган) таниш бўлишига қарамадан, унинг материализми фақат иқтибос қилинган эмас эди. Унинг қарашлари, у яшаган замон ва мамлакат хусусиятларини акс эттирар эди. У ўзи «Наказнизм», деб аталган материалистик таълимотни яратди. Ўз материализмининг хусусиятларини ифода-лаб, «Яна бир ярим йил» асарида у шундай ёзган эди: «Менинг назаримда фалсафа масалаларида олим жуда ҳам совуққон, жуда ҳам очиқ, жуда ҳам аниқ бўлиши лозим. Унинг бурчи шундадир, йўқ, ҳатто унинг туб моҳияти шундадир. Шунинг учун мен кескин равишда Будда, худо ва руҳларнинг гоёсисиз, соф материализмни қатъий ҳимоя қиламан»¹.

Тёмин дин билан мурося қилишни дадил рад этиб, қайд этадики, «Инсон ердаги мавжудот бўлиб, ҳис туйғули, моддийдир». У таъкидлайдики, дунёни худо томондан яратилганлиги гоёси инсониятнинг жаҳолат даврининг маҳсули. Унга қарши у табиатнинг ички ўзаро алоқаси ва унинг ўз-ўзидан ҳаракатланиши гоёсини қўяди. У Худо инсонни ўзининг сиймосига ўхшатиб яратганлиги ҳақидаги анъанавий тасаввурни рад этиб, Фейербахга эргшиб таъкидлайдики, худди ана шу инсон Худони ўзига ўхшатиб яратган.

Тёмин ўзининг коинот ҳақидаги материалистик қарашлари асо-сини илмий изчилликда таъминлашга ҳаракат қиладики, унга кўра, «Сон-саноксиз осмон доиралар» денгиздаги оролларга ўхшаш ос-монларда ёйилганлар ва муайян доиралар бўйлаб ҳаракат қила-дилар. Ер эса кўп сонли юлдуз ва сайёралардан биридир.

¹ Наказ Тёмин сю. -- Наказ Соч. --Токио, 1966. 216-б. // Нагата Хироси. История философской мысли Японии. 192-б.

«Фалсафага кириш» номли ўз асарида Тёмин таъкидлайдики, фалсафий билимларнинг асосий йўналишлари сифатида у материализм ва идеализмни тан олишдан келиб чиқади. У «материализм» ва «идеализм» тушунчаларига таъриф беради. «Материализм нуқтаи назаридан, - деб ёзади у, - дунёдаги барча нарсалар беш ҳиссий аъзо бўлган – эшитиш, кўриш, ҳид билиш, бадан сезгиси, тан орқали қабул қилинади... Моддий бўлмаган ашёлар эса, рухга ўхшаш ёйилувчи бўлиб, - бу фақат мияда пайдо бўладиган турли қиёфалардир. Ва ундан бошқа ҳеч нарса мавжуд эмас. Идеализм нуқтаи назаридан, баракс, барча, бизга, одамларга ўхшаш нарсалар икки тарафлама хусусиятларга эга. Бир томондан бу бадан, яъни моддийдир. Бошқа томондан бу рух, яъни ғоядир... худди ана шу рух ичимизда мавжуддир, ва у ҳамма вақт устунлик қилади. Идеализмнинг материализмдан асосий фарқи шундадир». «Идеалистик назарияларнинг моҳияти шундаки, уларнинг барчаси Худога асослангандирлар»¹. Тёмин материализмнинг афзаллигини асослайди. Унинг фикрича, бу шунда намоён бўладиги, материализм амалиёт билан инсоннинг илмий ва амалий фаолияти билан боғлангандир. У уларнинг тарихий ривожланишини умумлаштириб, ўзи ҳам оғишмасдан изчил равишда ривожланиб боради.

Ўзининг «Давлат бошқаруви ҳақида уч маст кишининг суҳбати» асарида Тёмин тарихий ёндашувдан фойдаланиб, ўзининг жамият ва келажакдаги тараққиёти ҳақидаги қарашларини баён қилади. Энг кучлининг тирик қолиш қонуни амал қилган Гоббснинг «табiiй ҳолат» ҳақидаги таълимотига эргашиб, у сиёсий тадрижий ривожланишнинг биринчи қадами сифатида «мутлақ монархияни, кейинги келадиган конституцион монархияни», ажратиб кўрсатиб, учинчи босқич сифатида «демократик бошқариш»ни ифодалаб, унинг намунасини Америка, Франция ва Швейцарияда кўради. «Демократия, - деб ёзади у, - бутун инсониятнинг ақл ва муҳаббатини биргаликда кўшиб, уни ягона ҳукмдорга айлантиради»².

1890 йилдаги биринчи парламентга сайловлар арафасида «парламентдаги демократик назоратни халқ амалга оширадиган» бўл-

¹ Наказ Тёмин сю. – Наказ Соч. –Токио, 1966. 216-б.// Нагата Хироси. История философской мысли Японии. 209-б.

² Ўша манба. 218-б.

ганлигидан Тёмин ваколоти чегараланган парламентни сайлашга даъват этди. У «император ва халқнинг биргаликдаги бошқаруви» ғояси билан чиқиб қайд этдики, «императорлик ғоялари ва табакавий тасаввурлар» омма онгида мустақкам ўрнашиб қолган ва унга кишилар хурмат билан муносабатда бўладилар. Мутлақ ҳокимиятдан демократия томон кескин сакраш эса омма ўрасида ғулгула туғдиради¹. Накаэ Тёминнинг материализми ҳукумат билан рақобатга киришган, аммо ҳали у билан кураш бошламаган ёш япон буржуазияси кайфиятининг намоён бўлиши эди.

Котоку Дэндзиро Накаэ Тёминнинг шогирди эди. У материализм нуқтаи назаридан мистицизм, идеализм, агностицизмни танқид қилди. Тадрижий ривожланиш назариялари Котокуга муайян даражада таъсир ўтказдилар. У Марксизм таълимотини Дарвин назарияси билан солиштирди. Яшаш учун курашда энг кўп даражада мослашганларнинг тирик қолиши нуқтаи назаридан кишилик жамияти тараққиёти жараёнларини тушунишга ҳаракат қилди. *Атеистик ғояларни* баён қилди.

3. Ҳозирги замон япон фалсафасининг энг муҳим жиҳатлари

Иккинчи жаҳон урушидаги мағлубият илгари миллатчилик руҳида асарлар ёзган кўп файласуфларни очикдан-очик пушаймон бўлишга мажбур этди ва ўз нуқтаи назарларини бошқатдан кўриб чиқишга ундади. Танабэ Мадзимэ «тавба қилиш фалсафаси» билан чиқиб, фалсафий мафқурани пайдо бўлишини тушунтириш учун бир қандай ўз-ўзини танқид қилиш усулини таклиф қилди. Киото мактабининг файласуфлари учун диний мавзуларга мурожаат қилиш алоҳида хусусият касб этди. Мамлакатда, айниқса, 60-70 йилларда буддавийликни тарғиб қилиш кенг қулоч ёйди, буддавийликни ҳозирги замон нуқтаи назаридан талқин қилишга қаратилган таълимотлар пайдо бўлди.

Айни бир вақтда мамлакат бўйлаб ғарб фалсафаси оқимлари бўлган – позитивизм, прагматизм, экзистенциализм билан шуғулланиш расм тусига кирди. Рухий таҳлил, феноменология, лингвистика ва семантикани субъектив равишда талқин қилиш билан

¹ Нагата Хироси. История философской мысли Японии. 218-б.

«Фалсафага кириш» номли ўз асарида Тёмин таъкидлайдики, фалсафий билимларнинг асосий йўналишлари сифатида у материализм ва идеализмни тан олишдан келиб чиқади. У «материализм» ва «идеализм» тушунчаларига таъриф беради. «Материализм нуқтаи назаридан, - деб ёзади у, - дунёдаги барча нарсалар беш ҳиссий аъзо бўлган – эшитиш, кўриш, ҳид билиш, бадан сезгиси, тан орқали қабул қилинади... Моддий бўлмаган ашёлар эса, рухга ўхшаш ёйилувчи бўлиб, - бу фақат мияда пайдо бўладиган турли қиёфалардир. Ва ундан бошқа ҳеч нарса мавжуд эмас. Идеализм нуқтаи назаридан, баракс, барча, бизга, одамларга ўхшаш нарсалар икки тарафлама хусусиятларга эга. Бир томондан бу бадан, яъни моддийдир. Бошқа томондан бу рух, яъни гоядир... худди ана шу рух ичимизда мавжуддир, ва у ҳамма вақт устунлик қилади. Идеализмнинг материализмдан асосий фарқи шундадир». «Идеалистик назарияларнинг моҳияти шундаки, уларнинг барчаси Худога асослангандирлар»¹. Тёмин материализмнинг афзаллигини асослайди. Унинг фикрича, бу шунда намоён бўладиги, материализм амалиёт билан инсоннинг илмий ва амалий фаолияти билан боғлангандир. У уларнинг тарихий ривожланишини умумлаштириб, ўзи ҳам оғишмасдан изчил равишда ривожланиб боради.

Ўзининг «Давлат бошқаруви ҳақида уч маст кишининг суҳбати» асарида Тёмин тарихий ёндашувдан фойдаланиб, ўзининг жамият ва келажакдаги тараққиёти ҳақидаги қарашларини баён қилади. Энг кучлининг тирик қолиш қонуни амал қилган Гоббснинг «табiiй ҳолат» ҳақидаги таълимотига эргашиб, у сиёсий тадрижий ривожланишнинг биринчи қадами сифатида «мутлақ монархияни, кейинги келадиган конституцион монархияни», ажратиб кўрсатиб, учинчи босқич сифатида «демократик бошқариш»ни ифодалаб, унинг намунасини Америка, Франция ва Швейцарияда кўради. «Демократия, - деб ёзади у, - бутун инсониятнинг ақл ва муҳаббатини биргаликда қўшиб, уни ягона ҳукмдорга айлантиради»².

1890 йилдаги биринчи парламентга сайловлар арафасида «парламентдаги демократик назоратни халқ амалга оширадиган» бўл-

¹ Наказ Тёмин сю. – Наказ Соч. –Токио, 1966. 216-б.// Нагата Хироси. История философской мысли Японии. 209-б.

² Ўша манба. 218-б.

ганлигидан Тёмин ваколати чегараланган парламентни сайлашга даъват этди. У «император ва халқнинг биргаликдаги бошқаруви» ғояси билан чиқиб қайд этдики, «императорлик ғоялари ва табақавий тасаввурлар» омма онгида мустақкам ўрнашиб қолган ва унга кишилар ҳурмат билан муносабатда бўладилар. Мутлақ ҳокимиятдан демократия томон кескин сакраш эса омма ўрасида ғулғула туғдиради¹. Накаэ Тёминнинг материализми ҳукумат билан рақобатга киришган, аммо ҳали у билан кураш бошламаган ёш япон буржуазияси кайфиятининг намоён бўлиши эди.

Котоку Дэндзиро Накаэ Тёминнинг шогирди эди. У материализм нуқтаи назаридан мистицизм, идеализм, агностицизмни танқид қилди. Тадрижий ривожланиш назариялари Котокуга муайян даражада таъсир ўтказдилар. У Марксизм таълимотини Дарвин назарияси билан солиштирди. Яшаш учун курашда энг кўп даражада мослашганларнинг тирик қолиши нуқтаи назаридан кишилик жамияти тараққиёти жараёнларини тушунишга ҳаракат қилди. *Атеистик ғояларни* баён қилди.

3. Ҳозирги замон япон фалсафасининг энг муҳим жиҳатлари

Иккинчи жаҳон урушидаги мағлубият илгари миллатчилик руҳида асарлар ёзган кўп файласуфларни очикдан-очик пушаймон бўлишга мажбур этди ва ўз нуқтаи назарларини бошқатдан кўриб чиқишга ундади. Танабэ Мадзимэ «тавба қилиш фалсафаси» билан чиқиб, фалсафий мафқурани пайдо бўлишини тушунтириш учун бир қандай ўз-ўзини танқид қилиш усулини таклиф қилди. Киото мактабининг файласуфлари учун диний мавзуларга мурожаат қилиш алоҳида хусусият касб этди. Мамлакатда, айниқса, 60-70 йилларда буддавийликни тарғиб қилиш кенг қулоч ёйди, буддавийликни ҳозирги замон нуқтаи назаридан талқин қилишга қаратилган таълимотлар пайдо бўлди.

Айни бир вақтда мамлакат бўйлаб ғарб фалсафаси оқимлари бўлган – позитивизм, прагматизм, экзистенциализм билан шуғулланиш расм тусига кирди. Рухий таҳлил, феноменология, лингвистика ва семантикани субъектив равишда талқин қилиш билан

¹ Нагата Хироси. История философской мысли Японии. 218-б.

боғлиқ бўлган янги йўналишлар пайдо бўлди. Мавжуд анъаналар муҳиtida Ғарб ғояларига кўникиш ва уларни тадқиқ қилиш давом этди. Масалан, Муктаи Рисаку, Хара Тасау ва бошқаларнинг ижодида замонавий русумдаги оқимларни Нисидо Китаро ғояларидан илҳомланган ғоялар билан синтез қилишга уринишлар бўлмоқда.

МАВЗУГА ОИД КОНСУЛЬТАТИВ МАТЕРИАЛЛАР

1-илова

Иноуэ Тэцудзиронинг қарашлари



Мавзунинг ўзлаштириш учун саволлар

1. "Идентитетреализм" фалсафий таълимоти шаклланишида қайси оқимлар таъсир қилган?
2. "Японизм" мафкурасининг мақсади нимадан иборат эди?
3. Накаэ Тёминнинг динга муносабатини аниқланг?

4. *Котоку Дэндзиро* фалсафий қарашларининг қайси оқимга мансублигини аниқланг?
5. *Тосако Дзюннинг Нисида Китаро* фалсафий қарашларига муносабати қандай эди?
6. *Катаяма Сен* фалсафий қарашлари қайси оқимга мансуб?
7. *Мики Киёсининг* фалсафий қарашлари шаклланишига қайси оқимлар таъсир қилган?

Мустақил таълим учун вазифалар

1. Тақдим этилаётган адабиётларни ўқинг ва қисқача конспект ёзинг.
2. “Иноуз Тэцудзиро фалсафий қарашлари” мавзусида слайд тайёрланг ва тақдимот қилинг.
3. “Наказ Тёминнинг фалсафий қарашлари” мавзусида мустақил иш тайёрланг.
4. Мавзуга оид 10та савол, 15та тест ва кроссворд тузинг.
5. “Котоку Дэндзиро фалсафий қарашлари” мавзусида кластер тузинг.

АДАБИЁТЛАР

1. *Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиш остонасида.* –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. *Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. Т.3.* –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
3. *Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2.* –Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
4. *Каримов И.А. Ўзбекистоннинг ўз истиқлол ва тараққиёт йўли. Т.1.* –Т.: “Ўзбекистон”, 1992.
5. *Ахмедова М.А. Япон фалсафаси (қисқача тарихий баён).* –Т., 2008.
6. *Васильев Л.С. История Востока. Т.1, II.* –М., 1998.
7. *История Востока. Т.1. Восток в древности.* –М.: «Восточная литература» РАН, 2002.
8. *История Востока. Т.II. Восток в средние века.* –М., 2002.
9. *История Востока. Т.III. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI-XVIII вв.* –М., 2000.
10. *История Востока. Т. IV. Восток в новое время (конец XVIII-началоXXв.) Книга 1,2.* –М., 2004-2005.

11. *История Востока. Т.V. Восток в новейшее время (1941-1945гг.)*. –М., 2006.
12. *История Востока. Т.VI. Восток в новейший период (1945-2000гг.)* –М., 2008.
13. *История философии. В 6 томах, под редакцией М.А. Дынина и др. Т.II, V.* –М., 1961.
14. *История философии. Учебник для вузов.* –М., 1997.
15. *Мэл Томпсон. Восточная философия. Перевод с английского.* –М., 2000.
16. *Нагата Хироси. История философской мысли Японии. Перевод с японского.* –М., 1991.
17. *Нагата Хироси. История Японского материализма. Перевод с японского.* –М., 1990.
18. *Основы философии. Под ред. М. Ахмедовой и В.С. Хана.* –Т., 2004.
19. *Степаньянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс.* –М., 1997.
20. *Токарев С.А. Религия в истории народов мира.* –М., 1964.
21. *Философская энциклопедия. Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5.* –М., 1967.
22. *Чаньшиев А.Н. Философия Древнего мира.* –М., 1999.
23. *Японские материалисты. Актуальные проблемы философской науки и истории философской мысли Японии. Сборник статей. Перевод с японского языка.* –М., 1985.
24. *Falsafa. M.Ahmedova utumiy tahriri ostida.* –Т., 2006.
25. *Routledge Encyclopedia of Philosophy (Философская энциклопедия Рутледжа).* www.pep.routledge.com.

IV БОБГА ОИД ТЕСТЛАР

1. “Мейрокуся” қайси фаласафага тааллуқли?

- A) Ҳозирги замон Япон фалсафаси
- B) Ҳозирги замон Корейс фалсафаси
- C) Ҳозирги замон Хитой фалсафаси
- D) тўғри жавоб йўқ

2. Накае Темин қайси мактабнинг намояндаси ҳисобланади?

- A) Япон материализмининг
- B) Хитой материализмининг
- C) Корея материализмининг
- D) Ғарб материализмининг

3. “Рух маърифати” асарининг муаллифи ким (Япония)?

- A) Ниси Аманэ
- B) Фукудзава Юкити
- C) Нисида Катаро
- D) Накаэ Темин

4. Киото мактабининг асосчиси ким (Япония)?

- A) Нисида Катаро
- B) Фукудзава Юкити
- C) Ниси Аманэ
- D) Нагато Хироси

5. Япон материализмининг йирик намояндаси ким?

- A) Накаэ Темин
- B) Котоку Дэдзиро
- C) Нагате Хироси
- D) Ниси Аманэ

6. Японияда “мейрокуся” жамияти қандай ғояларни илгари сурган?

- A) маърифатпарварлик, либерализм
- B) сўз эркинлиги, матбуот эркинлиги
- C) Ғарб цивилизациясидан андоза олиш
- D) Ғарб цивилизациясини танқид қилиш

7. “Дзэн-буддизм мавзуидаги эссе” қайси япон файласуфининг асари?

- A) Дайсэку Тэйтаро Судзуки
- B) Нисида Катаро
- C) Танабэ Маджима
- D) Котоку Дэдзиро

8. “Японизм” миллатчилик мафкурасининг йирик вакили ким (Япония)?

- A) Иноуэ Тэцудзиро
- B) Кимикуро Ётаро
- C) Такаяма Риндзано
- D) Танабэ Маджима

9. Японияда француз маърифатчилигини издоши, “Шарк Руссо”си деб ном олган мутафаккир ким?

- A) Наказ Тёмин
- B) Котоку Дэдзиро
- C) Нагате Хироси
- D) Тосака Дзюн

10. “Менинг дунёқарашим эволюцияси” номли асар муаллифи ким (Япония)?

- A) Тосака Дзюн
- B) Котоку Дэдзиро
- C) Нагате Хироси
- D) Такаяма Риндзано

11. Ниси Аманэ кимларнинг методларини ўз таълимотига асос қилиб олади?

- A) Конт, Милль
- B) Кант, Гегель
- C) Гегель, Декарт
- D) Бэкон, Декарт

12. Японияда академик мактабининг асосчиси?

- A) Ниси Аманэ
- B) Кимикуро Ётаро
- C) Иноуэ Тэцудзиро
- D) Катаяма Сен

13. Японияда биринчи мантиққа оид асарнинг (1844й.) номи?

- A) Ниси Аманэнинг “Рух маърифати”
- B) Нагате Хиросининг “Япон фалсафий тафаккури таърифи”
- C) Иноуэ Тэцудзиро нинг “Ахлоқнинг янги таълимоти”
- D) Тўғри жавоб йўқ

14. Қурияда “Инсон–ҳамма нарсанинг сохибидир” деган ғоя қайси фалсафанинг асосини ташкил этган?

- A) “чучхе” фалсафасининг
- B) конфуцийчилик фалсафасининг
- C) дзэн фалсафасининг
- D) монизм фалсафасининг

15. Японияда XII асрдан бошлаб ҳукмронлик қилиб келаётган ҳарбий-маъмурий тизим – Сёгунат қачон барҳам топди?

- A) 1868 йилда
- B) 1861 йилда
- C) 1870 йилда
- D) 1865 йилда

16. Японияда парламент қачон сайланди?

- A) 1890 йилда
- B) 1892 йилда
- C) 1870 йилда
- D) 1868 йилда

17. 1936 йилнинг ноябрида Япония тарихида қандай воқеа содир бўлди?

- A) япон-герман битими имзоланди
- B) Япония фашист Германияси томонида туриб, иккинчи жаҳон урушига кирди
- C) Японияда касаба уюшмалари пайдо бўлди
- D) расмий равишда демократик ва фуқаролик ҳуқуқлари эълон қилинди

18. Япон илк маърифатпарварлиги қандай фалсафий дунёқарашга таянган?

- A) позитивизм
- B) пантеизм
- C) материализм
- D) деизм

19. Мейдзи инқилобидан кейинги биринчи ўн йиллик қандай номланди?

- A) “Маърифатпарварлик даври”
- B) “Мейдзи даври”
- C) “Мейрокуся”
- D) “Цивилизация даври”

20. Япониянинг Европа мамлакатларида таълим олган йирик сиёсий ва жамоат арбобларини белгиланг.

- A) Мори Аринори, Нисумура Сигэки, Фукудзава Юкити, Ниси Аманэ, Като Хироюки
- B) Дайсэку Тэйтаро Судзуки, Хатано Сэйто, Вацудзи Тэцузо Танабэ Маджима
- C) Янагида Кэндзюро, Ниси Аманэ, Като Хироюки
- D) Мори Аринори, Нисумура Сигэки, Дайсэку Тэйтаро Судзуки

21. “Мейдининг олтинчи йили жамияти” - *Мейрокуся* деб аталган ташкилот қачон ташкил этилди?

- A) 1873 йилда
- B) 1871 йилда
- C) 1870 йилда
- D) 1865 йилда

22. “Ғарбдаги ҳолат”, “Ғарб мамлакатлари бўйлаб саёҳат”, “Маърифатли дунёдан қисқача очерк” асарларининг муаллифини топинг.

- A) Фукудзава Юкити
- B) Ниси Аманэ
- C) Мори Аринори
- D) Янагида Кэндзюро

23. Қуйидаги ғояларнинг қайси бири Фукудзава Юкитига тегишли эмас?

- A) Унинг фалсафий қондасига мувофиқ, «Ҳеч нима», ички туйғу воситасида билиб олиниши мумкин
- B) У христианликка салбий баҳо беради. “Христианлик хорижий ақида сифатида ғарб мамлакатларига кўр-кўрона ишонини келтириб чиқариб, давлат хавфсизлигига зиён етказди”, - деб ҳисоблайди

С) У ҳукумат конфуцийчилик ғояларига таяниб, сиёсатни ахлоқ билан аралаштириб юборган, дейди

Д) У самурайлик руҳини инсон ҳуқуқларига «тадбиркор кишиларга менсимаслик муносабатида бўлганлиги учун» ҳамда «ҳалол фақирлик» каби эскилик сарқитларига ишонгани учун танқид қилди

24. “Дунёни худо томондан яратилганлиги ғояси инсониятнинг жаҳолат даври маҳсули”, юқоридаги фикр муаллифини аниқланг?

- А) Наказ Тёмин
- В) Котоку Дэдзиро
- С) Нагате Хироси
- Д) Катаяма Сен

25. “Тецугаку” атамасининг моҳиятини аниқланг?

- А) фалсафа
- В) олам
- С) инсон
- Д) табиат

26. “Синтри” атамасининг моҳиятини аниқланг?

- А) руҳшунослик қонунлари
- В) олам
- С) табиат қонунлари
- Д) табиат

27. “Буцури” атамасининг моҳиятини аниқланг?

- А) табиат қонунлари
- В) олам
- С) руҳшунослик қонунлари
- Д) табиат

28. “Агар ер юзида миллатларнинг равнақи ёки инқирози, давлатларнинг пайдо бўлиши ёки йўқолишининг сабаблари ҳақида гапирадиган бўлсак, уларга нима ҳаёт бағишлади ва нима вайрон қилди (тугатди) деган савол туғилади. Шубҳасиз, бу илмнинг равнақи ёки инқирози, унинг таъсирининг кучайиши ёки сусайиши натижасидир”, юқоридаги фикр муаллифини аниқланг?

- A) Пак Ын Сик
- B) Ю Гиль Чжун
- C) Чу Си Ген,
- D) Ким Ок Кюн

29. “Тонхак” атамасининг моҳиятини аниқланг?

- A) “шарқ таълимоти”
- B) “ғарб таълимоти”
- C) руҳшунослик қонунлари
- D) табиат

30. “Соҳак” атамасининг моҳиятини аниқланг?

- A) “ғарб таълимоти”
- B) “шарқ таълимоти”
- C) руҳшунослик қонунлари
- D) табиат

31. Чхве Хан Ги “ўзига хос бир машина” деганда нимани назарда тутади?

- A) инсонни
- B) оламни
- C) руҳият ҳолатини
- D) табиатни

32. “Тонхак” жамоасининг асосчисини аниқланг?

- A) Чхве Че У
- B) Ю Гиль Чжун
- C) Чу Си Ген,
- D) Ким Ок Кюн

33. “Инсон Осмон (Яратган) билан тенгдир”, юқоридаги фикр муаллифини аниқланг?

- A) Чхве Че У
- B) Ким Ок Кюн
- C) Чу Си Ген,
- D) Ю Гиль Чжун

34. Ли Хон Хо жамият учун қандай ғояларни таклиф қилади?

- A) ғарб товарларига бойкот эълон қилишни таклиф этган ва мамлакатни ғарблаштиришни олдини олиш мумкин деб ҳисоблаган
- B) ғарблаштириш тарафдори бўлган

С) буддавийлик таълимоти тарафдори бўлган

Д) тўғри жавоб йўқ

35. Чхве Ик Хён Корея учун тараққиётнинг намунаси сифатида қайси давлатни кўрсатади?

А) Хитой

В) Япония

С) Россия

Д) Ҳиндистон

36. “Янбанлар” кимлар?

А) ҳукумат ва вилоят ҳокимлари, ҳарбийлар

В) врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар, майда амалдорлар

С) деҳқонлар, майда савдогарлар, ҳунармандлар, балиқчилар

Д) қуллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар, этикдўзлар, раққосалар

37. “Чуйнинлар” кимлар?

А) врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар, майда амалдорлар

В) ҳукумат ва вилоят ҳокимлари, ҳарбийлар

С) деҳқонлар, майда савдогарлар, ҳунармандлар, балиқчилар

Д) қуллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар, этикдўзлар, раққосалар

38. “Янминлар” кимлар?

А) деҳқонлар, майда савдогарлар, ҳунармандлар, балиқчилар
В) врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар, майда амалдорлар

С) ҳукумат ва вилоят ҳокимлари, ҳарбийлар

Д) қуллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар, этикдўзлар, раққосалар

39. “Чен минлар” кимлар?

А) қуллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар, этикдўзлар, раққосалар

В) врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар, майда амалдорлар

С) деҳқонлар, майда савдогарлар, ҳунармандлар, балиқчилар

Д) ҳукумат ва вилоят ҳокимлари, ҳарбийлар

40. “Рух – мендаги «Мен»нинг бошқарувчиси, барча нарсаларнинг асосидир. Ҳар сафар қачонки истак пайдо бўлса, кўнгил истак учун доим очиқлигига ҳеч қандай шубҳа йўқ (агар у ёвуз бўлса). Агар кўнгил пок ва тоза бўлса, шубҳасиз оламни тан олиш ёки инкор қилишда иккиланишга ўрин йўқ, нарсалар ва ҳодисаларнинг амалий аҳамиятига ҳам шубҳа туғилмайди”, деган фикр муаллифини аниқланг?

- A) Пак Ын Сик
- B) Ю Гиль Чжун
- C) Чу Си Ген,
- D) Ким Ок Кюн

41. Нисида Китаро фалсафий тизимидаги марказий тушунча нима?

- A) соф тажриба
- B) олам
- C) руҳшунослик қонунлари
- D) табиат

I бобга оид тестларнинг калити

саволлар	жавоблар	саволлар	жавоблар	саволлар	жавоблар
1.	A	24.	A	47.	B
2.	A	25.	A	48.	C
3.	D	26.	A	49.	D
4.	B	27.	B	50.	A
5.	C	28.	C	51.	A
6.	A	29.	D	52.	B
7.	A	30.	A	53.	C
8.	B	31.	A	54.	D
9.	C	32.	D	55.	B
10.	D	33.	C	56.	B
11.	A	34.	A	57.	A
12.	D	35.	A	58.	A
13.	C	36.	B	59.	C
14.	B	37.	C	60.	B
15.	A	38.	D	61.	D
16.	A	39.	A	62.	C
17.	B	40.	B	63.	A
18.	D	41.	B	64.	A
19.	C	42.	A	65.	B
20.	A	43.	A	66.	D
21.	B	44.	D	67.	D
22.	D	45.	D	68.	D
23.	C	46.	A	69.	A

II бобга оид тестларнинг калити

саволлар	жавоблар	саволлар	жавоблар
1.	A	26.	B
2.	B	27.	C
3.	D	28.	A
4.	A	29.	C
5.	A	30.	D
6.	B	31.	A
7.	D	32.	B
8.	C	33.	A
9.	A	34.	C
10.	B	35.	A
11.	A	36.	B
12.	C	37.	C
13.	A	38.	A
14.	D	39.	A
15.	A	40.	B
16.	A	41.	D
17.	C	42.	A
18.	A	43.	B
19.	D	44.	A
20.	A	45.	A
21.	B	46.	C
22.	B	47.	A
23.	A	48.	C
24.	A	49.	B
25.	D	50.	A

III бобга оид тестларнинг калити

саволлар	жавоблар	саволлар	жавоблар
1.	A	21.	B
2.	C	22.	A
3.	A	23.	B
4.	B	24.	D
5.	D	25.	A
6.	A	26.	A
7.	A	27.	B
8.	D	28.	A
9.	A	29.	C
10.	B	30.	A
11.	A	31.	D
12.	C	32.	D
13.	C	33.	A
14.	D	34.	A
15.	A	35.	A
16.	B	36.	B
17.	A	37.	A
18.	A	38.	C
19.	C	39.	A
20.	A	40.	A

IV бобга оид тестларнинг калити

саволлар	жавоблар	саволлар	жавоблар
1.	A	22.	A
2.	A	23.	A
3.	A	24.	A
4.	A	25.	A
5.	A	26.	A
6.	A	27.	A
7.	A	28.	A
8.	A	29.	A
9.	A	30.	A
10.	A	31.	A
11.	A	32.	A
12.	A	33.	A
13.	A	34.	A
14.	A	35.	A
15.	A	36.	A
16.	A	37.	A
17.	A	38.	A
18.	A	39.	A
19.	A	40.	A
20.	A	41.	A
21.	A		

ГЛОССАРИЙ

А

АВТОКРАТИЯ (юнон. — *autos*—ўзим ва *cratos* — ҳокимият сўзлари бирикмасидан ташкил топган) — алоҳида субъект томонидан ҳокимиятни чекланмаган, назорат қилинмайдиган ва уни тўлиқ эгаллаб олган ҳолда бошқариш.

АГНОСТИЦИЗМ (юнон. *agnosis* — *a* — инкор, *gnosis* — билиш, билишни инкор этиш, номаълум) — фалсафий таълимот бўлиб моддий системалар, табиат ва жамият қонуниятлари моҳиятини билиш имкониятларини рад этиб, билишни воқеаликка мувофиқлигини исботлаш мумкин эмас, деб ҳисоблайди. А. Антик скептицизм ва ўрта аср номинализмидан келиб чиққан бўлиб, XIX аср ўрталарида инглиз табиатшуноси Гексли томонидан мулоқотга киритилган.

АГРЕССИЯ (лот. *aggres* — хужум қилмоқ). Ҳозирги кунда А. сўзи инсон фаолиятининг жуда кўп қирраларини ифодалайди: таҳдид қилиш унсурларидан тортиб, то жисмоний таъсиргача бўлган фаолиятни ўз ичига олади.

АКАША — Свами Вивекананда таълимотида оламдаги барча нарсалар келиб чиқадиган дастлабки материя.

АНАРХИЯ (юнон. *anarchia* — бош—бошдоқлик, ҳокимиятсизлик) — ижтимоий—сиёсий таълимот бўлиб, шахсни ҳар қандай нуфузлар ва турли хил иқтисодий, сиёсат ва маънавий таъсирлардан озод қилишни мақсад қилиб қўяди. Давлат А. учун салбий манба бўлиб, уни зўравонлик, инқилобий йўллар билан йўқ қилиши керак.

АН-НАҲДА(араб. уйғониш) — XIX асрнинг ўрталарида араб дунёсида бошланган ғоявий ва адабий уйғонишнинг номланиши. Мисрда Рифоа ат-Тахтовий (1801-1873), Али Муборак (1824-1893), Абдуллоҳ Фикрий (1834-1890), Сурияда Носиф ал-Ёзижий (1800-1871), Бутрус ал-Бўстоний (1819-1888), Франсис Маррош (1836-1873) каби мутафаккир-олимлар ушбу оқимнинг вакиллари ҳисобланади.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (юнон. *anthropos* — инсон, *kentron* — марказ). Бу тасаввурга кўра, инсон—коинот маркази бўлиб, оламдаги барча воқеа—ҳодисалар ўзгаришнинг туб мақсадидир.

АПАРИГРАХА – Жайнизмда барча кўнгил истакларидан ўзини тия билиш. Бу кишида лаззат уйғотадиган объектлардан ўзини тийишга даъват этади.

АРАЛАШ МИЛЛАТ – Абул Калом Озод (1888–1958)нинг Ҳиндистон халқлари динлар ва тилларнинг турли туманлигидан ва бошқа фарқлардан қатъиназар, яқдил бўлишларини мақсад қилган концепцияси.

АТМАН – Упанишадларда рух категорияси бўлиб, ҳамма нарса ичига кира олувчи субъектив воқелик сифатида ўзини намоён этади: у – “катта ҳам эмас, кичик ҳам эмас, танасиз ва қонсиз, соясиз ва қоронғиликсиз, шамолсиз ва эфирсиз..., иссиз ва таъмсиз, кўзсиз ва қулоқсиз, овозсиз ва ақлсиз” унинг олдида ҳам, кетида ҳам ёки ичида ҳам ҳеч нарса йўқ.

АТЕИЗМ – (юн. *theos* – худо) ҳар қандай илоҳий таълимотни, илоҳий кучни рад этувчи фалсафий оқим, даҳрийлик.

АХИМСА – Гандий ва жайнизм таълимотида тирик жонга озор етказишдан ўзини тийиш тамойили.

АХЛОҚ (лот. *moralis* – қондага, хулқ–атворга, урф–одатга тааллуқли, ахлоқли) кишилар орасидаги муносабатларни тартибга солишнинг ўзига хос тартиб–қоидалари йиғиндиси.

АХЛОҚИЙ ДЕГРАДАЦИЯ – ҳиндуизмда ахлоқий нормаларнинг бузилиши.

АХЛОҚЛИ ВА МАЪРИФИЙ ҲУКУМАТ – Эрон маърифатпар–вари Шамс ул-Урафо томонидан ишлаб чиқилган, диний ва миллий ахлоқий кадриятлар асосида жамият бошқарувини таъминлайдиган ҳукумат шакли.

АШРАМ – ҳиндуийликда диний жамоа.

Б

БАО-ГО ХУЙ – Кан Ювэй(1858-1927) томонидан тузилган умум–хитой “Давлатни ҳимоялаш” жамияти.

БРАХМА – Ҳиндуийликда ҳудонинг яратувчан ҳолати.

БРАХМАНЛАР – Ҳиндуийликда энг олий варна, табақа бўлиб, руҳонийлар унинг аъзоларидир.

БРАХМАЧАРИЯ – Гандий ва жайнизм таълимотида ожиз–заиф хатти–ҳаракатларга йўл қўйишдан ўзини тийиш ҳамда

инсонда ўз фикру ҳаёллари, сўзлари ва ҳаракатларини қатъиян идора этиши тамойили.

БУДДАВИЙЛИК – диний-фалсафий таълимот. Б. дастлабки жаҳон динлардан (христианлик ва ислом каби) биридир. Б.нинг асосчиси ҳинд шаҳзодаси Сидхартха Гаутама–Буддадир. Б.нинг асосий ғояси – бошқа шаклга кириш, холос бўлиш ва нирванага етишишдир. Нирвана – инсоннинг буюк маънавий ҳолати бўлиб, ҳақиқий билим билан равшанлашади.

БУЦУРИ – Ниси Аманэнинг фалсафий қарашларида табиат қонунлари тушунчаси.

БХАКТИ – “Бхакти” сўзи санскрит тилидан олинган бўлиб, “меҳр”, “садоқат” деган маъноларни англатади. Бхакти диний ҳаракат сифатида аввал X–XII асрларда Ҳиндистоннинг жанубида, у ердан кувгинликка учраганидан сўнг эса, XIV асрлардан бошлаб Ҳиндистоннинг шимолида кенг ёйила борди ва XV–XVI асрларда эса Ҳиндистоннинг шимоли бхакти ҳаракатининг энг йирик марказига айланди. Рамананд ва Раманужа, Валлабхачарья, Чайтанья, Нимбаркачарья, Хит Хариванш каби файласуфлар бхактининг асосчиларидир. Файласуфларнинг бхактини тарғиб қилишдан бош мақсадлари умидсизликка тушиб қолган ҳинд халқини ҳаётга қайтариш, уларнинг онгида сўнган ишончни яна қайга уйғотиш, келажакка, эртанги кунга ишониб яшаш туйғуларини мустаҳкамлаш эди. Бхакти диний-ислоҳотчилик ҳаракати ҳиндуизм диний фанатизмига қарши курашда худди тасаввуфдек бунёдга келган бўлсада, ўша даврда ҳинд жамияти ҳаётида бир вақтнинг ўзида ҳукмдор бўлган бир қанча динларнинг фанатизмига ҳам қарши жуда мувафқиятли равишда курашди ва бу йўлда ўз мақсадига эриша олди.

В

ВАЙШИЙЛАР – Ҳиндуйликда деҳқонлар ва ҳунармандлар варнаси, табақаси.

ВЕДАЛАР (санск. Veda – билим) – Ҳинд халқининг қадимги маънавий маданияти тараққиётининг асосий шаклини ташкил этувчи адабий ёзуви. «Веда» сўзи “билим” деган маънони англатади. Мутаассиб диндор киши учун Веда олий, муқаддас билим, башоратдир. Ведада қадимги хиндларнинг тарих, иқтисод, дин, фалсафа, ахлоқ–одоб каби турли соҳаларга тааллуқли дастлабки

фикрлари ўз ифодасини топган Ведалар бизгача тўрт тўплам ёки санхитлар шаклида етиб келган бўлиб, Ригведа, Сама-веда, Яжурведа ва Атхарваведалардан иборат.

ВИЖОН ЧХОКСА – “ҳақиқатни сақлаш ва бидъатни тугатиш”, Кореяда XIX асрда шаклланган ҳаракат бўлиб, ушбу ҳаракат “ҳақиқат” деганда ортодоксал чжусианликни тушунган. Бу ҳаракатнинг асосий вакиллари Ки Чон Чин (1798–1876), Ли Чин Сан (1818–1885), Чхве Ик Хён, Лю Ин Сок ва бошқалар.

ВОЛЮНТАРИЗМ (лот. *Voluntas* – ирода) – ирода борлиқнинг энг олий кўриниши деб қаровчи фалсафий оқим. Ирода В.да тарихий жараёнларнинг объектив қонуниятларига риоя қилмасдан, жамоатчилик билан ҳисоблашмасдан ўзбошимчалик билан ўз ҳоҳиш–иродасини юқори кўювчи фаолиятдир.

Г

ГАНДИЙЧИЛИК ТАЪЛИМОТИ – М. Гандий (1869–1948) томонидан ишлаб чиқилган фалсафий таълимот. Гандийчилик ҳиндуийлик, жайнизм, инсонпарварлик ва куч ишлатмаслик ғояларига асосланган.

ГУАНДУН ИЛМИЙ ЖАМИЯТИ – Кан Ювэй(1858-1927) томонидан 1898 йили Пекинда гуандунлик ҳамшаҳарлари билан тузган жамият.

Д

ДА ТУНГ – (“Буюк бирлашув”) – Кан Ю Вэй томонидан Конфуций таълимотига асосланиб ишлаб чиқилган Хитойни ислоҳ қилиш назарияси.

ДАОСИЗМ – қадимги Хитойдаги фалсафий таълимот. Д. Чжаньго даврида (“Урушаётган давлатлар”, мил.ав. 6-5 асрлар) вужудга келган. Д.нинг асосчиси Лао-цзи (мил.ол. 579–499 йиллар) ҳисобланади. Лао цзининг асосий ғоялари “Дао-дэ-цзин” асарида баён қилинган. Унинг фикрича, барча нарсалар фақатгина, “дао”га мос ҳолда вужудга келади ва ўзгаради, шунингдек у кишиларни табиат билан уйғунликда, табиий ҳаёт кечирishiга чақиради.

ДЕИЗМ – (лот. *deus* – худо) худонинг, оламнинг шаксиз биринчи сабабчиси сифатида мавжудлигини эътироф этувчи таълимот.

Д. атамаси биринчи маротаба 1564 йилда пайдо бўлди

ДИАЛЕКТИКА – ривожланиш тўғрисидаги фалсафий таълимот. Тарихий-фалсафий анънада Д. ҳам назария, ҳам метод сифатида кўрсатилади. Немис классик фалсафасида Д. алоҳида ўрин тутди, чунки бу ерда фалсафа тарихида биринчи марта тараккиётнинг диалектик назарияси ишлаб чиқилди ва у метафизик методнинг ҳукмронлигига барҳам берди. Д.нинг энг юқори нуқтаси Гегель диалектикаси эди.

ДОГМАТИЗМ (юнон. dogma – фикр, мулоҳаза, таълимот, қарор) - тушунчалар, назариялар, гипотезалар, қонунлар ўзгармайди, деб кўрсатувчи таълимот. Д. тушунчасини қадимги юнон скептиклари – Пиррон ва Зенон фалсафага киритганлар. Улар ҳар қандай фалсафани догматик, деб аташган, чунки, уларнинг таълимотлари муайян фикрни, мулоҳазани қайд этади. Догматизм ақиданарастликни ҳам билдиради.

Ж

ЖАЙНИЗМ – милoddан аввалги бир мингинчи йилнинг ўрталарида вужудга келган таълимот. Мазкур таълимотнинг асосчиси Вардхамана бўлиб, қаландарона ҳаёт кечирган. Бу таълимотнинг асосида материя ва жон ётади. Жайнистларнинг кўрсатилишича, инсоннинг асосий мақсади ташқи оламнинг ҳукмронлигидан қутилиш ва ўз қамолига эришишдир. Инсон табиати ҳам моддий, ҳам руҳийдир. Жон бир вақтнинг ўзида нафис жон (Жива) ва дағал материя (ажива)нинг бирлигидан иборат.

ЖАҲОН ФУҚАРОЛИГИ ҒОЯСИ – Абул Калом Озод (1888–1958)нинг ғояси. Бу концепция халқаро низоларни таълим ёки маданиятларни синтез қилиш йўли билан амалга оширишдаги содда ва ҳаёлий умидларни акс эттиради.

ЖНАНА – Рамакришна таълимотида билиш йўли.

ЖЭНЬ – Хитой фалсафасида “Инсонпарварлик” категорияси.

И

ИДЕАЛИЗМ – (фран.— idealisme, юнон. idea – идея, ғоя) моддийликни инкор этиб, оламнинг асосида рух ёки ғоялар ётади, дунёнинг мавжудлиги ва ривожланиб боришида ғоялар белгиловчидир, деб таъкидловчи фалсафий қараш, таълимот.

ИДЕНТИТЕТРЕАЛИЗМ – япон мутафаккири Иноуэ Тэцудзиро (1855-1944) томонидан эклектик равишда немис мумтоз фалсафаси ғояларини, асосан Гегель, ҳамда Э.Гартман қарашларини, эмпириокритицизм, агностицизмни буддавийлик ва синтоизмдаги Худо ҳақидаги таълимот, ҳамда неоконфуцийчилик ақидадаларини кўшган ҳолда яратилган фалсафий таълимот.

ИЖТИҲОД – ислом ақидадаларини “мустақил фикрлаш” асосида ақлий талқин қилиш.

ИНТЕГРАЛ ВЕДАНТА – А. Гҳошнинг фалсафий таълимоти бўлиб, унда материализм ва идеализм, рационализм ва мистицизм, монизм ва плюрализм каби оқимлар ўртасидаги қарама-қаршилиқлар тўлиқ келиштирилади.

ИСЛОМ ИСЛОҲЧИЛИК ҲАРАКАТИ – XIX асрнинг иккинчи ярмида Ислом оламида шаклланган оқим. Асосчилари Ж. Афғоний ва М. Абдо. Ушбу оқимнинг мақсади исломнинг асл моҳиятига путур етказмаган ҳолда, замон талабларидан келиб чиқиб, уни асрлар бўйи қотиб қолган схоластик ақидавий тушунчалардан ва бидъатлардан халос этишдан иборат.

К

КАЛИ – ҳиндуийликда худонинг яратувчилик, сақловчилик ёки емирувчилик фаол ҳолатидаги номи.

КАСТАЧИЛИК – Ҳиндуийликда инсонларнинг қатъий табақаларга, касталарга бўлиниши.

КИ – Чхве Хан Гининг фалсафий онтологиясида табиат ва инсон пайдо бўлишининг моддийонча ибтидоси.

КИОТО МАКТАБИ – Нисида Китаро (1870-1945) томонидан ташкил қилинган фалсафий оқим. Дайсэку Тэйтаро Судзуки, Хатано Сэйто, Вацудзи Тэцүзо, Танабэ Маджима, Янагида Кэндзүро каби файласуфлар Киото мактабининг вакиллари ҳисобланади.

КОДО – “Японизм” мафкурасида “Император йўли” тамойилининг номланиши.

КОИНОТИЙ ИДРОК – Правас Чаудхури фалсафий таълимотида ижодий яратувчилик вазифасига эга ибтидо.

КОНФУЦИЙ ВА КОНФУЦИЙЧИЛИК – милодгача бўлган VI-V асрларда қадимги Хитойда юзага келган фалсафий оқим.

Конфуций (Кун цзи, мелодгача 551 – 479 й.лар) – мазкур таълимотнинг асосчиси бўлиб, у ҳозирги Шаньдун вилояти ҳудудида Лу хонлиги даврида туғилди. Конфуцийлар бу вақтларда деярли камбағаллашган эски зодагонлар оиласига мансуб эди.

К. асосчисининг қарашлари унинг издошлари томонидан ёзилган "Лунь юй" ("Сухбатлар ва мулоҳазалар") номли фалсафий китобда баён этилган. Клар таълимотида "чжун" (подшоҳга садоқат), "и" (бурчга садоқат), "сяо" (ўғилларча эҳтиром) ва б. ғояларни ифода этувчи, "жень" (инсонпарварлик) қарашлари системаси марказий ўринни эгаллайди. Унинг асосида ушбу хислатларни ўзига сингдирган "цзюнь–цзи (олижаноб кишилар) ҳақидаги ғоя туради. Кишиларни "цзюнь – цзи" (олижаноблар) ва "сяо – жень" (паст табақалар)га ажратиш шундан келиб чиққан. Унга кўра, бошқарув биринчилар томонидан амалга оширилиши, кейингилар эса фақат итоат этишлари зарур бўлган.

КОСМОПОЛИТИЗМ – ватансизлик ғоясини илгари сурувчи фалсафий таълимот. Ушбу таълимот бутун ер сайёрасинигина ватан сифатида тан олади.

КШАТРИЙЛАР – Ҳиндуийлик кастачилигида ҳарбийлар варнаси, табақаси.

Л

ЛЕГИСТЛАР – милoddан олдинги IV асрда сиёсий арбоб Шэнь Бухай(эр.ол.400-337 йй.) томонидан ишлаб чикилган легизм фалсафий оқимининг тарафдорларидир.

ЛИ –Ки Чон Чин таълимотига кўра, барча мавжудликнинг биринчи сабаби. Айнан ли беш унсурнинг, барча нарса ва ҳодисаларнинг асосидир.

М

МАДАНИЙ ИНҚИЛОБ – Мао Цзэдуннинг 1966-1976 йиллар мобайнида Хитойда ўз ҳокимиятини мустаҳкамлаш учун зиёлиларга қарши ўтказган қатағон сиёсати.

МАЙЯ – Ведантизмда реал ва нореал, моддий дунё.

МАТЕРИАЛИЗМ (лот. Materialis – моддий, моддийлашган) олам моддий, онгимизга боғлиқ бўлмаган ҳолда объектив тарзда мавжуд, материя бирламчи, ҳеч ким томонидан яратилмаган, абадий

мавжуд, тафаккур эса материянинг хусусиятидир, олам ва унинг қонуниятларини билиш мумкин, деб қаровчи фалсафий оқим.

МАҒКУРА (араб. «мағкура» – нуқтаи назарлар ва эътиқодлар системаси, мажмуи) – жамиятдаги муайян сиёсий, ҳуқуқий, ахлоқий, диний, бадиий, фалсафий, илмий қарашлар, фикрлар ва гоёлар мажмуи.

МАҲАТ – Свами Вивекананда таълимотида космик фикр тушунчаси, у ақша ва пранага айланади.

МАЪМУРИЯТ ФАЛСАФАСИ – Свами Ранганатхананда фалсафий қарашларида жамият ривожига турли даражадаги маъмурият ҳодимлари ўз ҳиссаларини қўшиши зарурлигини ўзида ифода этадиган таълимот.

МАЪНАВИЙ СИНТЕТИК МУШТАРАКЛИК – Свами Ранганатхананданинг Ҳиндистонда ҳиндуизм ва ислом орасида тинч-тотувлик ва ҳамкорлик муносабатлари мумкинлиги ва зарурлигини мантиқан исботлаган таълимоти.

МАЪРИФАТПАРВАРЛИК – капиталистик муносабатлар шаклланиши даврида, маданий–мағкуравий ва фалсафий оқимларнинг вужудга келиши билан боғлиқ, юзага келган, қонуний босқич. М. миллий хусусиятлардан қатъий назар қуйидаги умумийликка эга: демократизм, яъни кенг оммани маданият ва билим манбаларидан фойдаланиш учун шароит яратиб бериш, инсон тафаккурининг чексиз имкониятларига ишониш. М. тушунчаси биринчи бор, Францияда шаклланиб, XVIII асрнинг бошларида ривож топа бошлади. Француз жамиятида М. Вольтер, Ш.Л.Монтескье, Ж.Милье билан боғлиқдир.

МЕЙДЗИ РЕСТАВРАЦИЯСИ – 1868 йилда Японияда XII асрдан бошлаб ҳукмронлик қилиб келаётган ҳарбий-маъмурий тизим бўлган – Сёгунат барҳам топиши ва ҳокимият 16 ёшли император Муцхито (Мейдзи) қўлига ўтиб, император ҳокимиятини қайта тикланиши.

МЕЙДИНИНГ ОЛТИНЧИ ЙИЛИ ЖАМИЯТИ – Японияда 1873 йилда ташкил қилинган маърифатпарварлик ташкилоти. Унга мамлакатнинг ўнга энг йирик сиёсий ва жамоат арбоблари кирган бўлиб, уларнинг еттигаси тараққий этган Европа мамлакатларида таълим олган эдилар. Улар қаторида Мори Аринори, Нисумура Сигэки, Фукудзава Юкити, Ниси Аманэ, Като Хироюки ва бошқалар бор эдилар.

МЕЙРОКУСЯ – Японияда 1873 йилда маърифатпарварликнинг “Мейдзининг олтинчи йили жамияти” ташкилотининг мафкураси. “Мейрокуся” мафкурасининг назариётчилари буржуача озодлик бўлган – сўз ва фикр эркинлиги, матбуот озодлиги, қийноқларни бекор қилиш ва савдо-сотиқ озодлигини ёқлаб чиқдилар.

МИЛЛАТЧИЛИК - миллий маҳдудлик ва мақтанчоқликни тарғиб ва ташвиқ қилишга асосланган, ўз миллати куч-қудрати ва салоҳиятига чуқур ишонч ва ўзга миллатларга ишончсизлик руҳи билан йўғрилган назария ва амалиёт.

МИЛЛИЙ КОНГРЕСС – Ҳиндистонда миллий озодлик ҳаракатининг бош мафкурачиси бўлган сиёсий партия, 1885 йилда ташкил қилинган.

МИНЬ-ЧЖЭН – Кан Ювэй(1858-1927)нинг монархияни демократия билан алмаштириш қонунияти ҳақидаги таълимоти.

МОНОТЕИЗМ (юнон. monos – якка, ягона, theos – худо) – яккаҳудоликка асосланган диний эътиқод.

МУСУЛМОН ЛИГАСИ – Ҳиндистонда мусулмонлар томонидан тузилган сиёсий партия.

Н

НАКАЭНИЗМ – япон файласуфи Накаэ Тёмин (1847-1901) томонидан илгари сурилган материалистик таълимот.

НИТЧАРИЯ (“natura” сўзидан олинган) – XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб, Ҳиндистонда юзага келган, «табиат» фалсафаси билан шуғулланадиган материалистик оқим.

НИХОНСЮГИ – япон мутафаккири Иноуэ Тэцудзиро (1855-1944) томонидан илгари сурилган “Японизм” мафкурасининг номи.

П

ПАНТЕИЗМ (юнон. pan – ҳамма, theos – худо) – тарихан шаклланган фалсафий таълимот бўлиб, у худо билан табиат бир-бирига, тамоман, мос бўлиб тушади, улар айнан бирдир, уларни бир-бирига қарама-қарши қўйиш фалсафий тафаккур ривожига путур етказди, деб даъво қилади.

ПРАГМАТИЗМ (юнон pragmas – иш, амал, хатти-ҳаракат маъносини англатади). Прагматизм асосчиси – Америка мутафаккири, математиги, мантиқшунос ва файласуф Чарлз Сандерс

Пирс ушбу атама муаллифи ҳисобланади. П. пайдо бўлиши билан олдинги фалсафий ғоялардан воз кечиб, инсон моҳиятини билдирувчи хусусиятлари унинг ҳаракати, мақсадга мувофиқ фаолиятида намоён бўлишидан келиб чиқиб янги фалсафий тафаккурга асос солди. Пирс фикрига кўра, тафаккурнинг қадри, муҳимлиги ҳаётий масалаларни ҳал қилишда амалий натижаларининг самарадорлиги билан белгиланади. Билимни ҳаётга тадбиқ қилиш, унда фойдалана билиш муҳимдир.

ПРАНА – Свами Вивекананда таълимотида ҳаётда дастлабки куч, куч-гравитация ёки тортилиш ва итарилиш кучи, бу куч дастлабки материядан ҳаёт элементларини шакллантиради.

Р

РАМАКРИШНА МИССИЯСИ – 1897 йил маърифатпарвар арбоб ва олим Свами Вивекананда асос солган ташкилот. Бу идора Ҳидистоннинг диний ва маданий ҳаётида ниҳоятда муҳим вазифани ўтаб келмоқда. Унинг фаолиятида мазкур йўналишлардан ташқари санъат, илму фан ва техника соҳасидаги билимларни ёйиш, мактаблар, коллежлар, лабораторияларни очиш, шунингдек, касалхоналар, клиникалар, диспансерлар, ногиронлар учун махсус уйлар яратиш ҳамда нашриёт ишларини ҳам амалга ошириш катта ўрин эгаллайди.

РЕВОЛЮЦИЯ (лотин. "revolutio" – тўнтариш, бурилиш) – табиат, жамият ёки билиш жараёнида бирон-бир нарса, ҳодисада содир бўладиган чуқур сифат ўзгариши ва ривожланишни ифодалайдиган тушунча.

С

САНАТАНА ДҲАРМА – Свами Ранганатхананданинг буддавийлик, жайнизм, веданталарга асосланган фалсафий таълимоти.

САРВОДАЙА – Маҳатма Гандийнинг “ялпи фаровонлик жамияти” таълимотининг номланиши.

САТИ – Ҳиндистонда бева қолган аёлни эрининг жасади ёндириладиган гулханда бирга ёндирилиши маросими.

САТЙАГРАҲА – Гандий ва жайнизм таълимотида сабр қилиш ва ёлғон сўзлашдан тийилиш тамойили.

САТОРИ – Нисидо Китаро (1870-1945)нинг фалсафий қарашида объектив ва субъектив нарсалар қарама-қаршилигини бартараф қилишга имкон яратиб, медитация жараёнида ҳосил бўладиган ички нулланишнинг номланиши.

СВАДЕШИ – Ҳиндистон Миллий Конгресс партиясининг инглиз маҳсулотларига бойкот эълон қилиш гоёси.

СВАРАЖ – Ҳиндистон Миллий Конгресс партияси илгари сурган “Ўз-Ўзини бошқариш” гоёси.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ВА САКРАЛИЗАЦИЯ (лот. saecularis – дунёвий, лот. sacer – муқаддас, диний маросимларга алоқадор) – ушбу тушунчалар орқали диний ва дунёвий қарашлар ўзаро муносабати ифодаланadi. Сакрализация жараёнида диннинг мавқеи кучайиши эътироф этилса, секуляризация унинг акси бўлиб, диний қарашлардан дунёвийликни устун қўйишдир.

СЕГУНАТ – Японияда XII асрдан бошлаб 1868 йилгача ҳукмронлик қилган ҳарбий-маъмурий тизим.

СИНТЕЗ ФАЛСАФАСИ ЁКИ УЧИНЧИ МАФКУРА – Ж.Неру томонидан ишлаб чиқилган, моддиюнчилик ва идеализмнинг энг яхши хусусиятларини бирлаштириб, уйғунлаштириб, уларга хос бўлган «бир томонламалик»ни бартараф қилиш ҳақидаги фалсафий таълимот.

СИНТРИ – Ниси Аманэнинг фалсафий қарашларида “руҳшунослик қонунлари” тушунчаси.

СКЕПТИЦИЗМ – (юнон. skepsis – муҳокама қилиш, тадқиқ қилувчи) фалсафий оқим бўлиб, шубҳани тафаккурнинг тамойили сифатида эътироф этган ҳолда, ҳақиқатни ишончилигига шубҳа билдиради.

СОҲАК – корейс фалсафасида ғарб таълимоти ёки католиклик руҳидаги оқим.

Т

ТАПАСЬА – Гандий ва жайнизм таълимотида азоб чекиш ва ўғрилиқдан ўзини тийиш тамойили.

ТЕИЗМ (юнон. theos – худо) – диний-фалсафий таълимот бўлиб, оламнинг, худо томонидан яратилганини тан олади.

ТЕЦУГАКУ – япон тилида “фалсафа” тушунчасининг ифодаси, Ниси Аманэ томонидан биринчи марта франдуз тилидан таржима қилиниб, амалиётга киритилган.

ТИНЧЛИК КОНСТИТУЦИЯСИ – Кан Ювэй (1858-1927)-томонидан 1914 йилда ишлаб чиқилган конституция, унда “Конфуций таълимоти асосидаги маънавий етуклик миллий маърифатнинг асосини ташкил этади.

ТОЛЕРАНТЛИК (лот. *tolerantia* – чидам, сабр-тоқат) – ўзгаларнинг турмуш тарзи, хулқ-атвори, одатлари, ҳис-туйғулари, фикр-мулоҳазалари, ғоялари ва эътиқодларига нисбатан чидамлилик, бағрикенглик.

ТОНҲАК МАКТАБИ – корейс фалсафасида ортодоксал чжусианликка қарама-қарши шаклланган “Шарқ таълимоти” йўналиши бўлиб, унга Чхве Че У томонидан (1824–1865) асос солинган.

У

УНИВЕРСАЛ ДИН – Свами Вивекананда томонидан 1893 йили сентябрда АҚШда “Динлар парламенти” Конгрессида илгари сурилган ғоя. Вивекананданинг фикрича, ер юзидаги барча кишилар дин орқали бир-бирлари билан бирлашмоқлари керак. Файласуф фикрича, “Ҳиндуизм дини дунёда универсал динни яратиш учун асос бўла олади”.

УНИВЕРСАЛ НАЗАРИЯ – Муаммар Қаддафий томонидан ишлаб чиқилган капитализм ва коммунизмдан фарқ қилувчи янги ижтимоий адолат жамияти тузиш ғояси. Ислом социализмининг бир кўриниши.

УЧ ХАЛҚ ТАМОЙИЛЛАРИ – Сунь Ят-сен(1866 - 1925)нинг Хитой давлатининг тарихий шароитларидан келиб чиқиб тавсия этган, миллатчилик, халқ ҳукумати, халқ фаровонлиги тушунчаларидан иборат таълимоти.

Ф

ФИКРЛАР ҲУКАМОСИ – Жавоҳарлал Нерунинг Ауробиндо Гҳошга берган лақаби.

ФАЦЗЯ – сиёсий арбоб Шэнь Бухай (мил.ав.400-337 йй.) томонидан ишлаб чиқилган фалсафий оқим. Легизм фалсафий

оқими жамиятни бошқариш сиёсатида зўравонликка (тоталитар) асосланган умумий коидани жорий қилишни, бюрократия устидан назорат ўрнатишни, жамиятда халққа нисбатан туб ва кескин чоралар куришни тавсия қилдилар. Легизм маърифатли бўлгандан кўра, халқни жаҳолатда тутишни афзал кўради. Легизм асосларини Хань Фэй-цзин, Шань Ян каби арбоблар ишлаб чиқишган.

Х

ХАРИЗМА – инсоннинг ўта қобилиятли ва ўзига хослиги. Социология фанига Э.Трельч томонидан киритилган бўлиб, у М.Вебер томонидан унинг хукмронликнинг идеал типлари концепциясида таҳлил қилинган.

ХИТОЙЛАШТИРИЛГАН МАРКСИЗМ – Мао Цзэдунь томонидан ишлаб чиқилган ва Хитой кадриятларига мослаштирилган марксизмнинг бир кўриниши. Хитойлаштирилган марксизмда легистлар ва конфуцийчилик таълимоти элементлари намоён бўлади.

ХУНВЭЙБИНЧИЛАР ҲАРАКАТИ – Хитойда 1966-1976 йиллар мобайнида маданий инқилоб вақтида Мао Цзэдуннинг гоявий душманларига қарши курашувчи гуруҳлар.

Ц

ЦИВИЛИЗАЦИЯ – (лот. *civilis*-фуқаровий, ижтимоий) серқирра ва мураккаб мазмунга эга бўлган ижтимоий-фалсафий тушунча.

Ц. тушунчасини шотланд тарихчиси ва файласуфи А.Фергюссон (1723-1816) жаҳон тарихий жараёнининг маълум бир босқичини ифодалаш учун, француз маърифатпарварлари ақл-идрок ва адолатга асосланган жамият деган маънода ишлатган эдилар.

ЦИВИЛИЗАЦИЯГА ҚЎШИЛИШ – Европа ва Америка капиталистик мафқурасини ёйиш орқали Японияни тараққий эттиришни мақсад қилган таълимот.

Ч

ЧАНДАЛЛАР – ҳинд кастачилигида тўртта кастага кирмайдиган энг қуйи табақа вакиллари.

ЧЕН МИН – корейс жамиятида куллар, ҳамда уларга тенг саналувчи қассоблар, этикдўзлар, раққосалар ва бошқалардан иборат куллар табақаси.

ЧУЙНИН – корейс жамиятида врачлар, рассомлар, таржимонлар, астрономлар, астрологлар, майда амалдорлардан иборат ярим олий табақа.

ЧУЧХЕ ТАЪЛИМОТИ – Корея халқ демократик республикасида Ким Ир Сен томонидан ишлаб чиқилган ижтимоий ғоялар тизими. Чучхе мафкураси КХДРда тоталитар тизим манфаатларини ўзида акс эттирадиган, сталин-маоистлар тушунчасидаги «марксизм-ленинизм»га яқин ва аслий марксизмдан жуда узоқ бўлган, шахсга сиғиниш мафкурасидир.

Ш

ШАМСИЯ – Эрон маърифатпарвари Шамс ул-Урафо ташкил қилган тариқат.

ШОВИНИЗМ (фран. Chauvinims) –бошқа миллатларни менсимасликни ва ўз миллатининг уларга нисбатан устунлигини асослашга қаратилган ғоявий-назарий қарашлар системаси ва амалиёти. Шовинизм - миллатчиликнинг энг хунук кўриниши. Шовинизм атамаси француз ёзувчилари ака-ука И. ва Т.Коньярнинг «Уч рангли кокарда» номли комедиясининг қахрамонларидан бири, ўзининг тажовузкор миллатчилиги билан ажралиб турадиган Никола Шовен номи билан боғлиқ ҳолда XIX асрнинг биринчи ярмида пайдо бўлган.

ШУДРАЛАР – Ҳиндуийликда касталарнинг энг қуйи варнаси, табақаси, улардан ҳазар қилинган.

Э

ЭВОЛЮЦИЯ (лот. evolutio – очилиш, ёзилиш, такомиллашиш)–тадрижий ривожланиш. Умумилмий ва фалсафий таълимот ҳисобланади. Табиат, жамият ва руҳий–маънавий, ривожланиш концепцияларини умумлаштириб ифода этишга хизмат қилади. Э. тушунчаси кенг маънода, ривожланиш тушунчасининг синоними сифатида ишлатилади.

ЭЙТИ – Иноуз Тэцудзиро (1855-1944) фалсафий таълимотида дунёда содир бўлаётган турли-туман жараёнларни ва улар-

нинг қонунийлигининг сабаби бўлган “оламшумул логос” ёки “дунёни бошқарувчи донишмандлик” категорияси.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (лот. *existenz* – яшаш; немис. *existieren* – яшамоқ) – фалсафий оқим. Онтологик экзистенциализм (Хайдеггер), диний экзистенциализм (Ясперс), Ж.П.Сартр экзистенциализми кўринишларида бўладилар. Шу билан биргалликда француз, немис, рус э. турлари борлиги ҳам тан олинади. Э. моҳиятини унинг туркумлашишини аниқлашда турлича ёндашувлар мавжуд. Барча таълимотларда инсоннинг борлиги ягона ҳақиқат сифатида тан олинади. Бу борлиқ, аввало, ҳар қандай фалсафий билимнинг боши ва охири ҳисобланади. Инсон, энг аввало ўзининг мавжудлиги ҳақида фикр юритади, ҳис қилади, яшайди. Кейин эса, ҳаётдаги ўз ўрнини аниқлайди. Инсон ўз моҳиятини ўзи аниқлайди.

ЭТНОМАДАНИЯТ - миллатга тегишли бўлиб, унинг тарихий тараққиёт жараёнида шаклланган урф-одат, анъана, қадриятлари, удум, маросимлари, кийимлар, моддий ва маънавий мероси, тафаккури, онги, ғоявий ҳамда ахлоқий жиҳатдан ўзига хослигини ифодаловчи маънавий бойлигидир.

ЭТНОС – (юнон. *ethos* – гуруҳ, қабила, халқ) этник бирлик, ижтимоий тарихий жараёнлар натижасида шаклланган одамлар ижтимоий гуруҳининг бир тури. Э. уруғ, қабила, элат ва миллат шаклларида намоён бўлди. Этнос тушунчаси 1921-1923 й.да С.М.Широкогоров томонидан чуқур таҳлил қилинган. У э.ни инсоният локал гуруҳи мавжудлигининг асосий шакли деб ҳисоблаган. Унинг асосий белгилари деб эса, - «келиб чиқиш, урф-одатлар, тил ва турмуш тарзи бирлиги» деб билган.

ЭТНОЦЕНТРИЗМ (грек. –гуруҳ, халқ ва лот. *centrum* - марказ)- ўз халқи хулқи, маданияти, урф-одатлари ва қадриятларини бошқа халқларга хос бўлган шундай хусусиятларни баҳолаш учун асос қилиб олиншини ифодаловчи тушунча.

Я

ЯН МИН – корейс жамиятида деҳқонлар, майда савдогарлар, хунармандлар, балиқчилардан иборат қуйи табақа.

ЯНБАНЛАР – корейс жамиятида ҳукумат ва вилоят ҳокимлари, ҳарбий зобитлардан иборат олий табақа.

Қ

ҚОНУНЧИЛАР (ЛЕГИСТЛАР) Легистлар олдинги IV асрда сиёсий арбоб Шэнь Бухай (мил.ав. 400-337 йй.) томонидан ишлаб чиқилган легизм фалсафий оқимининг тарафдорларидир.

Ғ

ҒАРБЛАШТИРИШ – Жамият ҳаёти ва соҳаларини Ғарб маданияти ва қадриятлари намунасида ўзгартириш ҳаракати. Унинг замирида геосиёсий ва мустамлакачилик манфаатлари ётади.

ҒОЯВИЙ ВАКУУМ – жамият ҳаётида мафкурасизлик, мақсадсизлик ва бошбошдоқликнинг намоён бўлиши.

Ҳ

ҲАРИЖАНЛАР – ҳинд кастачилик тизимидаги “қўл текизиб бўлмас”лар табақаси, улар энг ифлос меҳнат – кўчаларни супуриш, ахлатни тозалаш каби ишларни қилишлари керак.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР

1. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиш остонасида. –Т.: “Ўзбекистон”, 2011.
2. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: “Маънавият”, 2008.
3. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. Т. 7. –Т.: “Ўзбекистон”, 1999.
4. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. Т.3. – Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
5. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2. – Т.: “Ўзбекистон”, 1996.
6. Каримов И.А. Ўзбекистоннинг ўз истиқлол ва тараққиёт йули. Т.1. –Т.: “Ўзбекистон”, 1992.
7. Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Танланган асарлар. I. –Тошкент, 1968.
8. Абд ар-Рахман ал-Кавакиби. Природа деспотизма и гибельность порабощения. Перевод с арабского З.И.Левина. –М., 1964.
9. Абул Калом Озод. Индия добивается свободы. –М., 1961.
10. Агахи А.М. Из истории общественной и философской мысли в Иране. Баку. 1971.
11. Ал-Фикр ал-араби фи миат сана, –Байрут, 1967.
12. Аникеев Н.П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. –М., 1959.
13. Аникеев Н.П. Древнеиндийские традиции. –М., 1966.
14. Анталогия мировой философии т.2. –М., 1970.
15. Арасли Э. Джиржи Зайдан и арабский исторический роман. –Москва, 1967.
16. Африканские мыслители XX века. Глава четвертая. «Лахбаби: поэт и прозаик, философ». СПб., 1996.
17. Аҳмад Касравий. “Эрон конституцион ҳаракатининг тарихи”, –Техрон, 1954.
18. Ахмедов А.С. Социальная доктрина ислама. –М., 1982.
19. Ахмедова М.А. Япон фалсафаси (қисқача тарихий баён). –Т., 2008.
20. Ахмедова М.А., Хан В.С. Корея фалсафаси (қисқача тарихий баён). –Т., 2009.
21. Беруний А.Р. Ҳиндистон. 2-том. – Т., 1965.
22. Беруний ўрта асрнинг буюк олими. – Т., 1950.

23. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. –М., 1980.
24. Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. . –М.: «Восточная литература», 2001.
25. Бродов В.В. Философия Индии нового времени. –М., 1978.
26. Ванин Ю.В. Феодалная Корея в XIII–XIV веках. –М., 1962.
27. Васильев Л.С. История Востока. Т.1, II. –М., 1998.
28. Вафа А.Х., Питман А.Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру. –М., 1987.
29. Власова О.В. Лахбаби. Аль-Хабиби Мухаммед Азиз // Африка. Энциклопедический справочник. М., 1987.
30. Ганди М.К. Моя жизнь. –М., 1969.
31. Гарин Н.Г. Из дневников кругосветного путешествия (по Корее, Маньчжурии и Ляодунскому полуострову). –М., 1949.
32. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.2. –М., 1975.
33. Гуриева А.В. Критический анализ прагматической эстетики Д Дьюи. –М., 1983.
34. Делюсин Л.П. Кофуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. –М., 1982.
35. Делюсин Л.П. Китай: традиция и современность. –М., 1976.
36. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. –М., 1985.
37. Древнеиндийская философия. –М., 1963.
38. Жданов И.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. –М., 1989.
39. Зайдон Ж. Мухторот (Танланган асарлар), –Қоҳира, 1937 (араб тилида).
40. Зарубежный Восток: особенности идеологии и политики. –Т., 1985.
41. Иванова В.И. Просветительство в Корее и творчество Ли Инджика. // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. –М., 1970.
42. Из истории прогрессивной, общественной и философской мысли Индии. –Т.: Фан, 1976.
43. Икбал М. Избранное. –М., 1981.
44. Ионова Ю.В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев. // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. –М., 1970.

45. Ионова Ю.В. Представления корейцев о душе.// Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. –М., 1973.
46. Иранская революция 1978-1979 гг. причины и уроки (под ред. А.З. Арабаджяна). –М.: Наука, 1989. 556 б.
47. Ирисов А. Беруний ва Ҳиндистон. –Т., 1963.
48. Ислам в истории народов Востока. –М., 1978.
49. Ислам в современной политике стран Востока. –М., 1986.
50. Ислам и современность. –Т., 2010.
51. Ислом ва Хорижий Шарқ, –Тошкент, 1992.
52. История Востока. Т.I. Восток в древности. –М.: «Восточная литература» РАН, 2002.
53. История Востока. Т.II. Восток в средние века. –М., 2002.
54. История Востока. Т.III. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI-XVIII вв. –М., 2000.
55. История Востока. Т. IV. Восток в новое время (конец XVIII-началоXXв.) Книга 1,2. –М., 2004-2005.
56. История Востока. Т.V. Восток в новейшее время (1941-1945гг.) . –М., 2006.
57. История Востока. Т.VI. Восток в новейший период (1945-2000гг.) –М., 2008.
58. История Кореи (с древнейших времен до наших дней). Т.1. –М., 1974.
59. История Кореи. Т. 1. –М., 1960. Пер. с кор.
60. История философии. В 6 томах, под редакцией М.А. Дынника и др. Т.II, V. –М., 1961.
61. История философии. Т.1. –М., 1957.
62. История философии. Т.5. –М., 1961.
63. История философии. Учебник для вузов. –М., 1997.
64. Йўлдошев С. Марказий Осиё маданият меросини ўрганишининг баъзи масалалари (Покистон материаллари бўйича) // Шарқиунослик, 2002, № 2.
65. Йўлдошев С. Муҳаммад Иқбол ижодида хазрати инсон ва Ватан мадҳи // Шарқиунослик, 2002, № 1.
66. Йўлдошев С.А. Марказий Осиё Муҳаммад Иқбол ижодида // «Индо-ираника» тўплам. –Т., 2002.
67. Ким Бусик. Самзук Саги. Летописи Силла. –М., 1959.
68. Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX –XX в.). - М., 1985.

69. Комаров Э. Рам Мохан Рой – просветитель и провозвестник национального движения в Индии // *Общественно-политическая и философская мысль в Индии.* – М., 1962.
70. Корея. Цифры и факты. – Сеул. 1993.
71. Костниченко В.В. Классическая Веданта и неоведантизм. – М., 1986.
72. Крачковский И.Ю., *Новоарабская литература. Избр. произв., т. III,* – С. 69
73. Крымский А. *Арабская поэзия.* – М., 1976.
74. Крымский А.Е. *История новой арабской литературы. XIX – нач XX вв.* – М., 1971.
75. Кутина М.М., Салимова Ф.С., Йулдошев С.А., Обидов Б.Т. *Ҳиндистон: динлар, анъаналар, урф-одаатлар, байрамлар.* – Т., 1985.
76. Левин З. И. *Основные течения общественно-политической мысли в Сирии и Египете.* – М. 1972.
77. И. Левин. *О пределах радикальности «исламского социализма» (арабские страны) // Ислам: проблемы и идеологии, права, политики и экономики.* – М., 1985.
78. Ли В.Н. *О просветительских тенденциях корейской литературы на рубеже XIX и XX вв. // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока.* – М., 1970.
79. Ли Дачжао. *Избранные произведения.* – М., 1989.
80. Литман А.Д. *Современная индийская философия.* – М., 1985.
81. Литман А.Д. *Философия в независимой Индии.* – М., 1988.
82. Лысенко В.Г. *«Философия природы» в Индии: атолизм школы вайшешика.* – М., 1986.
83. Лян Цичао. *Синь минь шо. (Янги халқ ҳақида) – Синьхай гэмин цянь шилунь сюаньцзи. Т. I – қисм.* – Пекин. 1960
84. Махмуд аш-Шаркавий, Салома Мусо ал-муфаккир ва линсон, – Каир, 1965.
85. *Мировоззрение Джавахарлала Неру.* – М., 1973.
86. Мунье Э. *Манифест персонализма.* М., 1999.
87. Муҳаммад Иқбол – Шарқнинг буюк файласуф шоири. – Т.: Фан, 1977.
88. Муҳаммад Иқбол шеърлари. – Т., 1973.
89. Муҳаммад Хирадманд, Шаҳид Мутаҳҳарий, *Техрон 2007.*
90. Мулинов И. *Мирзо Бедил.* – Т.: Фан, 1964.
91. Мэл Томпсон. *Восточная философия. Перевод с английского.* – М., 2000.

92. Нагата Хироси. История философской мысли Японии. Перевод с японского. –М., 1991.
93. Нагата Хироси. История Японского материализма. Перевод с японского. –М., 1990.
94. Наджип Э. Международные мусульманские организации. –М., 1968.
95. Неру Дж. Автобиография. –М., 1955.
96. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю (в 3-х томах). – М., 1977.
97. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х томах. – М., 1987.
98. Никитина М.И. Жанр «сичжо» в корейской поэзии XV в.// Вопросы филологии и истории странзарубежного Востока. –М., 1961.
99. Общественно-политическая и философская мысль Индии. –М., 1962.
100. Описание Кореи. - М., 1960.
101. Основы философии. Под ред. М. Ахмедовой и В. Хана. 2004.
102. Основы философии. Под ред. М. Ахмедовой и В.С. Хана. – Т., 2004.
103. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М. 1981.
104. Питман А.Д. Философская мысль независимой Индии. –М., 1966.
105. Познакомьтесь с Кореей. –Пхеньян, 1989.
106. Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Восток: идеи и идеологии. –М. 1982.
107. Поэзия Магриба. М., 1976.
108. Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. – М., 1976.
109. Радхакришнан С. Индийская философия (в 2-х томах). – М., 1956-1957.
110. Рассел Б. Практика и теория большевизма. –М., 1991.
111. Ришад Ахмад. Мустафо Комил. Хаятуху ва кифхуху. – Қоҳира 1958.
112. Рой М. История индийской философии. –М., 1958.
113. Рыбалов Р.Б. Буржуазная реформация в Индии. –М., 1981.
114. С. Мусо, Муқаддима ас-супермен. –Қоҳира, 1915.
115. Сагадеев А.В., Филиппов Л.И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Философская и социологическая мысль в странах Востока. М., 1965.

116. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.
117. Современная философская и социологическая мысль стран Востока. Ответ. ред. Григорян С.Н. М. 1965.
118. Современные литературы Африки: Северная и Западная Африка. М., 1973.
119. Спенсер Г. Синтетическая философия. – Киев. 1997.
120. Спенсер Г. Личность и государство. СПб. 1908.
121. Степаньянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. – М., 1997.
122. Степаньянц М.Т. Философия и религия на зарубежном Востоке XX века. – М. 1985.
123. Степаньянц М.Т. Мусульманская концепция философии и политики XIX–XX в.в. М., 1982.
124. Степаньянц М.Т. Философия и социология в Пакистане. – М., 1967.
125. Султонов К. Эрон. – Тошкент, 1998.
126. Тагор Р. Воспоминания. Собрание сочинений. Т.12. – М., 1965.
127. Тагор Р. Танланган асарлари. 8 томлик. –Т., 1957–1958.
128. Тагор Р. Творчество и жизнь. – М., 1917.
129. Талипов Н.А. Общественная мысль в Иране в XIX–начале XX в. – М., 1988.
130. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1964.
131. Троцевич А.Ф. Идеал человека в корейской средневековой повести. – Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 63. 1963.
132. Троцевич А.Ф. Идеи «сирхак» в корейской литературе XVIII в. // Вопросы филологии и истории стран зарубежного Востока. – М., 1961.
133. Турдалиев К. Концепция «исламского общества» в идеологии шиизма. (Ирак) // Зарубежный Восток: особенности идеологии и политики. –Т., 1985.
134. Тягай Г.Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. – М., 1971.
135. Тягай Г.Д. Формирование идеологии национально-освободительного движения в Корее. – М., 1983.
136. Ушков А.М. Некоторые вопросы истории философской мысли в Корее эпохи феодализма. // «Вопросы философии», 1962, № 5.
137. Ушков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. – М., 1982.

138. Фалсафа. М.Аҳмедованинг умумий таҳрири остида. –Т., 2006.
139. *Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век.* – М., 1985.
140. *Философия и религия на Зарубежном Востоке. XX век.* – М., 1985.
141. *Философская энциклопедия. Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5.* –М., 1967.
142. *Философская энциклопедия. Т.1.* –М., 1960, статья «Ан Хян».
143. *Философская энциклопедия. Т.2.* –М., 1962, статья «Квон Гын».
144. *Философская энциклопедия. Т.2.* –М., 1962, статья «Ким Си Сын».
145. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Корейская философская и общественная мысль».
146. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли И».
147. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли Ик».
148. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли Сэк».
149. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Ли Хван».
150. *Философская энциклопедия. Т.3.* –М., 1964, статья «Лю Хён Вон».
151. *Философский энциклопедический словарь. В 2-х томах.* – М., 1983.
152. *Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии.* М., 1983.
153. *Новейший философский энциклопедический словарь.* – Минск, 2002.
154. *Хайдеггер М. Время и бытие.* М., 1993.
155. *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.* Томск, 1998.
156. *Хайдеггер М. Статьи и выступления.* М., 1993.
157. *Хакимов И.М. Современная историография ОАР о Джамаль ад-Дине Афгани.* – Религия и общественная мысль народов Востока. –М., 1971.
158. *Хашимов И. Рабиндранат Тагор.* – Т., 1961.

159. Хорижий Шарқ халқларининг илгор ижтимоий фалсафий фикрлари тарихи очерки. –Т., Фан, 1971.
160. Хромова К.А. Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С.Х. Насра // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1980.
161. Хумаюн Катир. Индийская философия. –М., 1966.
162. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. –М., 1999.
163. Чаттопадхья Д. История индийской философии. –М., 1966.
164. Чаттопадхья Д. Локаята Даршана. –М., 1961.
165. Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. –М., 1966. Пер. с кор.
166. Японские материалисты. Актуальные проблемы философской науки и истории философской мысли Японии. Сборник статей. Перевод с японского языка. –М., 1985.
167. «Дальний Восток», 1894, 10 июня.
168. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 11.
169. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1990, № 2.
170. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1991, № 5.
171. «Корея сегодня». –Пхеньян. 1992, № 6.
172. Сунь Ят – сен. Танланган асарлари. Т.2. –Пекин, 1956.
173. Хитойнинг сунгги эллик йиллик мафкураси. –Бэйпин. 1955.
174. Ху Ши. Асарлари туплами. Ч. I. –Шанхай, 1930.
175. Bae-Jong-ho. The Philosophical Ideas of Yulgok. – “Korea Journal”. Vol. 28, N 11. 1988.
176. Candhi M.K. All men are Brothers. – Ahmedabad, 1952.
177. Candhi M.K. Satyagracha. – Ahmedabad, 1958.
178. Candhi M.K. Truth is God. – Ahmedabad, 1952.
179. Chaudhari P.J. Science, Art and Religion. The Vishvabharati Quarterly, 1958.
180. Chaudhari P.J. The business of Philosophy. – Delhi-Patna, 1978.
181. Creel H. Chinese thought from Confucius to Mao Tsedun. - Massachussets. 1954.
182. Dar B.R. Religions thouth of Sayyid Ahmad Kha.–Lahore, 1957.
183. Gandhi M.K. My religion. – Ahmedabad, 1955.
184. <http://www.sherkat.be.negar.ir>
185. The development of metaphysics in Persia. – London, 1908.

186. Iqbal M. *The Secrets of the Self*. – London, 1977.
187. Iqbal M. *Reconstaction of religious thouth in Islam*. – Lahore, 1973.
188. Jungsik Um. *The Transformation of the Traditional Value in the Contemporary History of Korea*. '84 Worksshop. Association of Christian Universities and Coleges in Asia. Taipei. Fu Jen Catholic University. May 31, 1984.
189. Jungsik Um. *Zen and Wittgenstein*. – Philosophy and Culture. -Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.
190. Kwang-Sae Lee. *Confucianism and Pragmatism*. – Philosophy and Culture. -Seoul: Korean Philosophical Association. 1999. Vol. 1. N 1.
191. Kyung-hee Nam. *Gyul: Ecological Reason*. – Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition. -Seoul: Korean National Commission for Unesco. 1999. Vol. 2.
192. Pak Tong-hwan. *Korean Thought: Its Development Pattern Examined Especially in the Context of Social Circumstances*. – “Korea Journal”. 1981. Vol. 21. N 10
193. Payah Rammohan Roy. *The English works*. Vol.I.
194. Pyarelal. *Mahatma Gandhi*. – Ahmedabad, 1956.
195. Rahman A. *National Basis for scientific Reasearch || Science Policy Studies*. – Bombay-Delhi, 1974.
196. Rahman A. Trimurti. *Science, Technology and Society*, 1972.
197. Rajah Rammohan Roy. *The English works*, vol. I. – Pp. 35, 90.
198. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Философская энциклопедия Рутдеджа). www.pep.routledge.com.
199. Schwartz B. *Chinese communism and the rise of Mao*. Massachussets. 1958.
200. Sinha A.K. *A Worldview and Philosophy. Through a Religion of Science*. Calcutta, 1959
201. Sri Aurobindo. *The deal of Human unity*. Pondishveru. 1950
202. Yuldashev S.A. *About some gnosiological questions in Philosophy of Abu Ali ibn Sino and Muhammad Iqbal*. //Allama Iqbal Sangsad. – Bangladesh, Dhaka, 2003.
203. Zal B.K. *Contempotary Indian Philosophy*. Delhi-Patna, 1978.

КИРИШ	3
I БОБ. ЯНГИ ҲАМДА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ЯҚИН ВА ЎРГА ШАРҚ ФАЛСАФАСИ	
1-МАВЗУ. АРАБ МАЪРИФАТПАРВАРЛИГИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ	
XIX асрдаги ижтимоий-сиёсий шароит ва араб маърифатпарварлигининг шаклланиши.....	5
Рифоа ат-Тахтовий қарашлари.....	8
Али Муборак қарашлари	12
Носиф ал-Ёзижий ва Бутрус ал-Бўстонийларнинг маърифатчилик фаолияти. Носиф ал-Ёзижий.....	15
Бутрус ал-Бўстоний.....	17
2- МАВЗУ. АРАБ МАЪРИФАТПАРВАРЛИК ҒОЯЛАРИНИНГ РИВОЖЛАНИШИ	
Журжий Зайдон ижодидаги маърифатпарварлик ғоялари.....	23
Анъаначилар ва ислом ислоҳчилари ўртасидаги кураш	29
Қосим Амин қарашларида хотин-қизлар масаласи	35
Мустафо Комилнинг миллатпарварлик ғоялари.....	39
Абдурахмон ал-Кавокибий қарашлари	42
3- МАВЗУ. АРАБ ФАЛСАФАСИДА ПЕРСОНАЛИЗМ, МАНТИҚИЙ ПОЗИТИВИЗМ ВА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ҒОЯЛАРИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ	
Муҳаммад Лаҳабий араб персонализмининг вакили	50
Заки Нажиб Маҳмуд араб мантиқий позитивизмининг намояндаси.....	52
Абдурахмон Бадавийнинг экзистенциал фалсафаси	55

4-МАВЗУ. ЭРОНДА МАЪРИФАТПАРВАРЛИК ҒОЯЛАРИ ВА ФАЛСАФИЙ ТАФАККУРНИНГ РИВОЖИ

Мирзо Абдурахим Толибовнинг борлиқ ҳақидаги қарашлари	62
Зайн ал-Обидин Марогаийнинг ижтимоий қарашлари	66
Шамс ул-Урафонинг маърифатчилик қарашлари.....	69
Тоқий Эронийнинг фалсафий қарашлари.....	73
I бобга оид тестлар	81

II БОБ. ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ҲИНДИСТОН ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ. МИЛЛИЙ УЙҒОНИШ ДАВРИ МАФКУРАСИ

Рам Моҳан Ройнинг маърифий қарашлари	95
Саид Аҳмад Хон – Миллий озодлик ҳаракатининг мутафаккири	101
Алтаф Хусайн Ҳолийнинг маърифий фалсафаси	104
Шибли Нўъманийнинг маърифий қарашлари.....	106
Мухаммад Иқбол – маърифатпарвар мутафаккир сифатида	109
Абул Калом Озоднинг фалсафий қарашлари	112

2-МАВЗУ. НЕОҲИНДУИЗМ ФАЛСАФАСИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ ВА РИВОЖЛАНИШИ

Рамакришнанинг дунёқараши.....	120
Свами Вивекананданинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари	125
Ауробиндо Г'ҳошнинг интеграл ведантаси.....	129

3-МАВЗУ. ҲИНДИСТОНДА МИЛЛИЙ ОЗОДЛИК ҲАРАКАТИ ВА МУСТАҚИЛЛИК ФАЛСАФАСИ

Махатма Гандийнинг фалсафаси.....	142
Рабиндранат Тагорнинг инсонпарварлик фалсафаси	149
Жавоҳарлал Нерунинг фалсафий қарашлари	152

4-МАВЗУ. ҲОЗИРГИ ЗАМОН ҲИНД ФАЛСАФАСИ

Мустақиллик даври фалсафасининг муаммолари	160
Сарвапалли Радхакришнан фалсафаси	164
«Санатана Дхарма» фалсафаси	168
Неоведантизм фалсафаси	170
II бобга оид тестлар	180

III БОБ. ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР ХИТОЙ ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ. XIX АСР ОХИРИ – XX АСРНИНГ I ЯРМИДА ХИТОЙ ФАЛСАФАСИ

Кан Ювэйнинг сиёсий фалсафаси	189
Лян Шуминнинг ижтимоий фалсафаси	195
Лян Цичаонинг фалсафий қарашлари	195
Ян Фунинг фалсафий қарашлари	200
Ли Дачжао фалсафаси	204

2-МАВЗУ. ҲОЗИРГИ ЗАМОН ХИТОЙ ФАЛСАФАСИ

Сун Ят-сеннинг фалсафий қарашлари	210
Ху Ши–америкача прагматизм ғояларининг тарғиботчиси	214
Мао Цзэдуннинг сиёсий-фалсафий қарашлари	217
Дэн Сяопиннинг ижтимоий-фалсафий қарашлари	222
III бобга оид тестлар	231

IV БОБ. ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР КОРЕЙС ҲАМДА ЯПОН ФАЛСАФАСИ

1-БЎЛИМ. КОРЕЯ ФАЛСАФАСИ

1-МАВЗУ. XIX АСР ВА XX АСР БИРИНЧИ ЯРМИДА ЧОСОНДА КОРЕЙС ФАЛСАФАСИ

Феодализм инқирози ва капиталистик муносабатларнинг шаклланиши	239
Чжусианлик таназзули	243

Чхве Хан Ги фалсафаси	245
“Тонхак” мактаби	246
2-МАВЗУ. XX-XXI АСРЛАРДА КОРЕЯ ФАЛСАФАСИ	
Маърифатпарварлик ва ислохот учун ҳаракатлар	254
Шимолий Кореяда фалсафа ва мафкура ривожланишининг хусусиятлари.....	260
Жанубий Кореяда фалсафанинг ривожланиши.....	262
2-БЎЛИМ. ЯПОН ФАЛСАФАСИ	
1-МАВЗУ. XIX АСР ИККИНЧИ ЯРМИ – XX АСР БОШЛАРИДА ЯПОНИЯДА ФАЛСАФА РИВОЖИ	
Японияда ислохотларнинг бошланиши, Мейдзи инқилоби	269
Японияда маърифатпарварлик. Мейрокуся жамияти.....	271
Академик фалсафа.....	274
Киото мактаби. Нисида Китаро	275
2-МАВЗУ. XX АСР – XXI АСР БОШЛАРИДА ЯПОНИЯДА ФАЛСАФИЙ ТАФАККУР РИВОЖИ	
Миллатчилик мафкураси.....	283
XX аср материализми. Накаэ Тёмин	284
Ҳозирги замон япон фалсафасининг энг муҳим жиҳатлари	287
IV бобга оид тестлар	291
I бобга оид тестларнинг калити	299
II бобга оид тестларнинг калити.....	300
III бобга оид тестларнинг калити	301
IV бобга оид тестларнинг калити	302
ГЛОССАРИЙ.....	303
ҲОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР	319

**Д. ПУЛАТОВА, МЛАХМЕДОВА, М.ҚОДИРОВ,
Ж.СУЛАЙМОНОВ, Ш.ШОЗАМОНОВ**

**ЯНГИ ВА ЭНГ ЯНГИ ДАВР
ШАРҚ ФАЛСАФАСИ**

ЎҚУВ ҚЎЛЛАНМА

Техник муҳаррир:
М.Зарипов

Тошкент: «ЯНОН PRINT». 2013. – 332 б.