



ЎБ;М

ЎзР ФА Фалсафа ва ҳуқуқ институти  
Ублика Фан ва технологиялар маркази  
Ўзбекистон Миллий университети  
Файласуфлар миллий жамияти

**ЖАҲОН  
ФАЛСАФАСИ**  
**ТАРИХИДАН ЛАВҲАЛАР**  
*(тажрибавий матн)*

**I**  
**КИТОБ**

О'Г М П

Ў Пшү ки:иьхоп\*5<

«Файласуфлар  
миллий жамияти нашриёти»  
Тошкент-2004

Ушбу тўплам «Жахон фалсафаси тарихидан лавҳалар» китобининг биринчи қисмидир. Унда «Авесто» замонларидан XX асрнинг бошларигача бўлган даврдаги фалсафий тафаккур тараққиёти қисқа баён қилинган.

Китобнинг жадидлар фалсафаси, XX аср фалсафасидаги асосий оқим ва йўналишлар, собиқ иттифоқ давридаги фалсафий қарашлар ҳамда Ўзбекистоннинг мустақиллик йилларидаги фалсафий фикр ривожини масалаларига бағашланган иккинчи қисмини нашрга тайёрлаш ишлари давом этмоқда.

Қўлингиздаги китобнинг фалсафий фикр-мулоҳазаларининг кўпчилиги кўп йиллардан буён мавжуд бўлган «Фалсафа ва ҳуқуқ» институтидаги кўп йиллик таълим ва тадқиқот ишлари натижасида тайёрланган. Ушбу китобнинг муҳаррири: Тошкент шаҳри, Академиклар шаҳарчаси, И.Мўминов кўчаси, 9-уй, Фалсафа ва ҳуқуқ институти. Тел: 162-38-87.

**Тузувчи ва илмий муҳаррир:**

*ф.ф.д. Қиёмиддин Назаров*

**Масъул муҳаррир:**

*ЎзР ФА академией, ф.ф.д. проф. М.Баратов*

**Асосий муаллифлар жамоаси:**

*ЎзР ФА академией, ф.ф.д. проф. М.Баратов,  
ф.ф.д. Ҳ.Аликулов, ф.ф.д. Р. Носиров, ф.ф.д. Қ. Назаров,  
ф.ф.н. А. Ўтамуродов, ф.ф.н. М. Қодиров,  
ф.ф.н. А. Шарипов, ф.ф.н. А. Зоҳидов*

**Муҳаррирлар:**

*А.Маҳкамов, М.Абдуллаева, Х.Назирова,  
Д.Бозоров, А.Ташанов, Д.Олим*

## КИРИШ

Фалсафий тафаккур ва ижгимойй фикр ривожини ўзининг у юқ тарихига эга. Истиқлол шарофати билан мазкур тарихни холисона ўрганиш имконига эга бўлди. Собик иттифоқданрида бир томонлама талқин этилган масалалар энди атрофлича ёритилмоқца, ижодини ўрганиш таъқиқланган алломалар мероси қайта тикланмоқца. Бу борада хозирги давр олдимизга қўяётган ўта долзарб вазифалар, ечимини кутаётган муаммолар талайгина.

Авалло, шахсни юксак маънавиятли қилиб, тарихий ҳақиқатдан огоҳ этиб тарбиялаш мустақил Ўзбекистоннинг маънавий тараққиёти ва келажакни белгилайди, халқимизнинг фаровон ҳаётига замин яратади. Маънавиятли, ақл-заковатли, маданиятли авлодни тарбиялай олсақкина, олдимизга қўйган эзгу мақсадларимизга эришишимиз мумкин.

Зеро, тафаккури турли ақидалардан холи, ўзини миллий па умумбашарий кадриятларга ҳақиқий ворис деб билганларгина буюк келажакни барпо этишга, жамиятимизни янада такомиллаштиришга, демократик ҳуқуқлардан тўла-тўқис фойдаланишга қодир инсон бўла олади.

Иккинчидан, тарихий тажриба, жумладан умуминсоний фалсафий тафаккур тажрибаси бугунги ҳаётимизнинг долзарб, ўта мураккаб муаммоларини ҳал этиш йўлларини излаб топишга ва улардан самарали фойдаланишга хизмат қилади. Зеро, Президент Ислам Каримов таъкидлагани каби, «Тарихий хотирасиз келажак йўқ»<sup>1</sup>. Бу борада фалсафа тарихини ўрганишдан мақсад ажодларимизнинг шу соҳадаги мероси билан янада яхшироқ танишиш, турли муаммолар ажодларимиз томонидан қай йўсинда, қандай воситалар орқали ҳал этилганлигини ва ҳар томонлама чуқур таҳлил қилишдир.

Учинчидан, фалсафа тарихининг еокти, турли туман «измлар»га асосланган **йўл-йўриқлар, сиёсий шиорлир**, курук чақириқлар асосидаги **тахлили бугунги бунёдкорлик фаолиятига ижобий таъсир кўрсатмаслиги** тмжрибадан маълум. Мақсадимиз озод ва обод Ватан яратишднн иборат экан, биз эзгу ғоялар, унинг негизидаги ижобий ( )аолият асосида яшаш ва ишлашимиз лозим. «Бу ғоянинг «ширила халқимизнинг ўзлигини англаши ётади. Ҳаққоний тарихни билмасдан туриб эса ўзликни англаш мумкин эмас»<sup>2</sup>. Ўзлигини англаган халқгина жамиятни янгилашга, туб ислохотларни амалга оширишга кодирдир.

Тўртинчидан, бу китобни тайёрлашдан яна бир мақсад жаҳон файласуфларини турли гуруҳларга, қарама-қарши оқимларга бўлмасдан, уларнинг келажак авлод учун қолдирган салмоқли мероси, ижобий ишлари, қолаверса, умумжаҳон цивилизациясига қўшган ҳиссаларни ҳаққоний кўрсатишдир. Бу каби хайрли ишлар ўз моҳияти жиҳатидан халқларни яқинлаштиришга, уларни ҳамжиҳат эти ш га хизмат қилади. Бу эса, ўз навбатида, жаҳон фалсафий-тарихий жараёнини холисона, объектив тарзда тадқиқ этишга, миллатлар ва халқларни бир-бирига янада яқинлаштиришга, ҳамжиҳатликни юқори поғонага кўтаришга ёрдам беради.

Бу мақсадга эришиш эски «изм»чилик иллатларидан, муайян фалсафий йўналишларнинг мутлақ ҳақиқатни ўчининг ягона мақоми деб даъво қилишидан, гўеки фақат, материализм илм-фанга ҳамоханг, идеализм эса унга тубдан чид, деган ғайрифалсафий мушоҳадалардан воз кечишни тақозо қилади. Бундай методологик бирёқламалиқдан халос бўлиш жаҳон фалсафий жараёни тарихини холисона, ҳаққоний таҳлил этиш имконини беради.

Ушбу китобда жаҳон файласуфлари, асосан буюк аждодларимиз Имом Бухорий, Абу Наср Форобий, Абу Райҳон Беруний, Ибн Сино, Абдуҳолик Ғиждувоний, Аҳмад Яссавий, Нажмиддин Кубро, Баҳоуддин Накшбанд, Алишер Навоий каби дунё илм-фани ва маданияти тараққиётига улкан ҳисса қўшган мутафаккирларнинг табиий-илмий,

ижтимоий-фалсафий, ахлокий қарашларига алоҳида эътибор қаратилди. Зеро, уларнинг жаҳон тараққиётига қўшган ҳиссалари бекиёс ва бетакрордир.

Мустақиллик туфайли маънавий мерос, жумладан фалсафий меросимизга муносабат тубдан ўзгариб бормоқда. Таълим-тарбия соҳасида кенг қўламда ислохотлар амалга ошмоқда. Табиийки, бундай шароитда янги мазмунга эга дастурлар, ўқув-услубий қўлланма ва дарсликларга бўлган эҳтиёж янада кучая боради.

Ушбу тўпламни тайёрлашда «Фалсафа: қомусий луғат», «Ғарб фалсафаси» китобларидан, ф.ф.д. О.Файзуллаев, т.ф.д. У.Уватов, ф.ф.н. С.Йўлдошев, ф.ф.н. М.Усмонов, ф.ф.н. И.Тўхтаров, ф.ф.н. Г. Рўзметова ва бошқаларнинг асарларидан фойдаланилди. Муаллифлар ҳозирги давр эҳтиёжидан келиб чиқиб, имконият доирасида талабалар, муаллимлар, профессор-ўқитувчиларга мўлжалланган илмий-оммабоп китоб яратишга жазм қилдилар. Унга баҳони Сиз, азиз китобхонлар берасиз. Ижодий гуруҳ эса Сизнинг фикр-мулоҳазаларингизни китобнинг кейинги нашрларида, қолаверса «Жаҳон фалсафаси» туркумида чоп этиладиган навбатдаги асарларда, албатта, эътиборга олади.

# І БЎЛИМ

## ҚАДИМГИ ВА ЎРТА АСР ШАРҚ ФАЛСАФАСИ. ЗАРДУШТИЙЛИК.

### 1-боб. Қадимги фалсафа. «Авесто»

Биз яшаётган минтақа халқлари жуда қадимий ва ўлмас маданий едгорликларга, мумтоз маънавий меросга эга. Бу мерос бой халқ оғзаки ижоди намуналари, туркий, зардуштий, буддавий каби ёзма битиклар, Широқ, Тўмарис, Кунтуғмиш каби афсоналар, Алпомиш, Гўрўели туркумидаги дostonлар, «Тоҳир ва Зухра», «Ошиқ Ғариб ва Шохсанам» қиссаларида ўз аксини топган. Шу билан бирга, беҳисоб ҳикоялар, матал-масаллар, топишмоқ, қўшиқ каби тилдан-тилга ўғиб келаётган меросимиз ҳам бор. Ана шу бой ва улкан мероснинг бир қисми ёзма тамал тошлари — қадимги битиклар бўлса, иккинчиси халқимизнинг қадимий-тарихий китоби «Авесто», учинчиси эса, шубҳасиз, алломаларимиз қолдирган манбалардир.

Қадимги битиклар — тошларга битилган ёзувлар гарчи милoddан олдинги VIII асрга оид бўлса-да, лекин уларда халқимиз тарихининг уч минг йиллик даврига оид тасаввурлари, тафаккури, турмуш тарзи, орзу-умид ва интилишлари, қадрият ва анъаналари, ижтимоий-сиёсий, фалсафий-ахлоқий, диний ва бадиий қарашлари, умуман, тарихий ва маънавий хотираси ўз аксини топган.

Қадимги туркий битиклар XVIII, XIX ва XX асрларда Урхун-Енесей, Селенга, Талас, Норин, Амударё, Дунай, Дон, Сирдарё бўйларидан, Черкасск, Донецк, Кипр, Мўғилистон ва бошқа ерлардан топилган, ҳамон топилмоқца. Улар асосан қуйидагилар: Тўнюқуқ, Кул Тегин, Билга Ҳокон, Унгин, Моюн Чур, Уюқ Тарлак, Уюқ Туран, Элегеш, Бегра, Чакўл, Ачур, Олтинқўл, Уйбат ва Ирқ битикларидир. «Ирқ битиги» ва «Суварнапрабхаса» номли санскрит матн «Олтин Ёруқ» қоғозда ёзилган ҳолида бизгача етиб келган. Ушбу битиклар халқимизнинг ўша даврдаги

дунёқарашини акс эттириб, Ватанни севиш, Она заминга садоқат руҳи устуворлик қилади.

Ана шундай битиклар орқали Ўғузхон (Афросиёб)нинг Хитой сарой солномалари орқали бизгача етиб келган қуйидаги сўзларига эътибор беринг: «... Мен Ватанимни ўз ишқим ўғрисига хор этмайман!.. Ватан бизнинг мулкимиз эмасдир! Мозорда ётган ота-боболаримизнинг ва қиёматга қадар туғилажак авлод-аждодаларимизнинг бу муборак тупрок устида ҳақлари бордир! Ватандан озгина бўлса ҳам, бир қарич бўлса ҳам ер бермакка ҳеч кимсанинг ҳаққи йўқдир. Бундан бўёғига уруш қилажакмиз! Энди мен душманга отимни туғри солдираман, орқамдан келмаган ўлдирилажакдир! ..Ер давлатнинг асосидир; уни қандай қилиб тортиқ қилиб бериб юбориш мумкин?!..» (Сима цянъ. Ши-цзидан. Мил. ав.150-80й.)

Кул Тегин ҳокон (ваф.731 йил) халқимизнинг миллий руҳияти, самимияти, содда-ишонувчанлиги, бу унинг тақдирда фожеали роль ўйнаши мумкинлигини мармар тошга ўйдириб ёздирган: «... Эй халқим, тўқис ишонувчисан. Самимий, носамимийни ажратмайсан, ким гапирса, самимийни ҳам танитайсан. Шундайлигинг учун тарбият қилган ҳоконингнинг сўзини олмайин ҳар қаерга кетдинг, у ерларда бутунлай ғойиб бўлдинг, ном-нишонсиз кетдинг. Тангри ёрлақгани учун мен сизларга ҳокон бўлдим Йўқ, қашшоқ халқни яхшилаб оёққа турғаздим. Қашшоқ халқни бой қилдим. Оз халқни кўпайтирдим. Ё сўзимда ёлғон борми?! Беклар, халқ буни эшитинг! Халқни тўплаб давлат тутишингизни бу ерда тошга ўйиб ездим. Адашиб айрилганингни ҳам бу ерда ездим. Нимаики сузим бўлса, мангу тошга ўйиб ездим. Унга қараб билинг, халқ, беклар. Уй, мол-дунёгагина қарайдиган, кўзига фақат мол-мулк кўринадиганлар, сизлар гумроҳсизлар!..»

Тўнюқуқ шарафига битилган тошёзувда қуйидагиларни ўқиймиз: «...Халқ ерида бошқа эга (бўлиб) юрмасин, эпласак, ўша эгани йўқ қилайлик (деган душман) гапини эшитиб, тун ухлагим келмади, кундуз ўтиргим келмади



Тангри, Умай Момо, Муқаддас Ер-Сув душманни босиб берган кўринади. Нега чекинамиз, душманни кўп деб, нега кўрқамиз, ўзимизни оз деб. Қани босайлик, хужум қилайлик... ғужум қилдик, душманни тор-мор қилдик. Тун ухламай, кундуз ўтирмай, қизил қонимни тугатиб, қора теримни югуртиб, меҳнатни, кучни бердим, Тангри ёрлақасин! Бу халққа душманни келтирмадим. Ҳоконим муваффақият қозонгани учун, мен ўзим муваффақият қозонганим учун давлат ҳам давлат бўдди, халқ ҳам халқ бўлди. (Биз бўлмасак) ... халқ ерида уруғ ҳам, халқ ҳам, киши ҳам, халқ (ўз) ерига хўжайин ҳам бўлмас эди».

Миллатимизнинг тарихий-фалсафий тафаккури ўзининг бугун бўй-басти билан намоён бўлган илк йирик асар «Авесто»дир. Унинг «Ҳаёт йўриқномаси» деб аталиши ҳам бежиз эмас. У халқимизнинг бундан уч минг йиллар аввал дастлаб оғзаки шаклда, сўнгра эса битик ҳолатига келтирилган қадимги эътиқодлари, ахлоқий қарашлари, диний-фалсафий, сиёсий тасаввурлари, таълимотлари, табиий-илмий билимлари, шеърят ва бадиияти, бой оғзаки ижодиёти маҳмуасидир.

Машхур тарихчи ал-Истахрийнинг маълумот беришича, «Авесто»нинг 12000 хўкиз терисига тилла билан ёзилган расмий нусхаси Истахр шаҳри ёнидаги ибодатхонага қўйилган бўлиб, македониялик жаҳонгир Александрнинг босқинчилик юришлари пайтида, унинг буйруғи билан фақат табиатшунослик, фалсафа, шеърят, фалакиёт, кимё, жуғрофия, набототшунослик (ботаника), тарих, сиёсат, ахлоқ каби соҳаларга оид маълумотлар қисми қолдирилиб, қолган қисми ёқиб юборилган. Сақлаб қолинган қисми эса Юнонистонга — Арасту (Аристотель) тасарруфига юборилган.

Сосонийлар даврида (III-VII асрлар) «Авесто»нинг янги расмий матни тикланиб, унда «Авесто»нинг бор-йўғи 21 насқи («Китоб») тикланган. Ана шу нусха ҳам IX-XIII асрлар мобайнида бир неча маротаба таҳрир қилинган,

ўзгартирилган. Энгмўътабар нусха деб 1288 йилда кўчирилган кўлёзма эътироф этилган.

Француз тадқиқотчиси Анкетиль дю Перрон, ундан кейин Х.Бартоломе, Ж.Дюшен-Гийемэн, В.Б.Хеннинг, Х.Хумбах, Ж.Кэлэнс, М.Бойс, И.М.Стеблин-Каменский кабилар «Авесто»ни хар томонлама тадқиқ этиб, унинг асосий қисмлари Ясна, Виспред, Ввдеват, Ят, Вендидад кабилардан иборат эканлигини аниқлаб берганлар.

«Авесто» одатда зардуштийлик динининг асосий китоби деб тушунилади. Ҳақиқатан ҳам бу китоб мажусийларнинг муқаддас китоби деб, шу кунгача, масалан, Ҳиндистонга кўчиб борган порслар диний қавми аъзолари унга топинадилар. Аслида бу китоб соф диний китоб бўлмай, балки Турон, Эрон ва Озарбайжон халқларининг табиий-фалсафий билимлари, ахлоқий-сиёсий ўғитлар, қонунлар, ҳуқуқий тасаввурлар мажмуаси, инсонни, табиатни улуғлаш, илоҳийлаштириш, муқаддаслаштиришга оид кадриятлар мадҳияси, шарафномасидир.

Ҳозирги замон кишиси, айниқса, экологик ҳалокатни бошидан кечираётган бизнинг Марказий Осиё—Орол минтақаси фарзандлари учун «Авесто»да мадҳ этилган умуминсоний, ахлоқий ўғитлар, табиатни муқаддас деб билиш, уни асраб-авайлаш, исроф қилмаслик, ифлослантирмаслик ҳақидаги кўрсатмалар фавқулодда аҳамият касб этади. Айни пайтда шуни таассуфлар билан қайд қилиш ўринлики, бизнинг «Авесто» ва ундаги умуминсоний, ахлоқий, ҳуқуқий, экологик ва бошқа кадриятлар тўғрисидаги тасаввурларимиз ниҳоятда саёз, аниқроғи улар тўғрисида ҳақиқий тасаввурга ҳам эга эмасмиз. Ҳолбуки, бу улуғ мерос тарих синовидан ўтган, халқимиз руҳи, турмуш тарзи, онги ва тафаккури, талаб ва эҳтиёжларига ниҳоятда мое тушадиган экологик дунёқарашимиз ҳамда табиатга таъсир қилиш, уни ўзгартиришда энг оқилона ва мақсадга мувофиқ манбадир.

«Авесто»да қуйидаги сўзларни ўқишимиз мумкин: «Ашм-Ваху ҳақиқатгўйлик энг яхши иноят ҳамда бахт-саодат

асосидир. Бахт-саодат фақат энг олижаноб хақиқатгўйларгагина насиб этади. Хой, Амеша Спенталар! (Азалий ва ўлмас 7 нафар эзгулик фаришталари) Сизларга олижаноб хулқ-атвор ҳамда бутун тани-жоним, ҳаётим билан талпинаман ва сизларни олқишлайман!..

Бизни яратган, бизга мавжудлик шакли-шамойилини берган ва тарбиялаган энг улуғ, энг аъло, собит ва муқаддас Ақл — энг адолатпарвар Ахура Маздани эътироф этаман ва унга эътиқод қиламан...»

«Авесто»да Зардуштнинг кейинчалик улуғ юнон файласуфи Гераклит сўзлари деб қаралувчи, диалектик фалсафанинг асосини ўзида мужассам этган машҳур хулосасини ўқиймиз: «Зардушт: Олов — энг олий қудрат: у барча нарсани ўз ичига олади ва барча нарсага инади. У доимий ёниш билангина яшайди ва барча-барча нарсада фақат олов ёнади. Инсон ҳам ана шу олий қудрат билан яшайди. Унинг иродаси ва ақли ана шу улуғ осмоний оловнинг намоён бўлишидир. Бу олов осмонда, осмон орқали ва осмондан келиб чиқувчи сифатида амал қилади... Бутун мамлакат бўйлаб Ахура Мазда ва худолар юксалдилар. Дин ҳам, мажусийлар ҳам бутун мамлакат бўйича мутлақ ғолиб бўлдилар. ...Ва Аҳриман ҳам, девлар ҳам қаттиқзарба едилар ва азоб-уқубатларга дучор бўлдилар. Аҳриман ва девлар эътиқодлилар юртидан соқит бўдди ва қувилди. Зиндиклар ҳам мағлуб бўлдилар, улар талпинтирувчи худоларнинг тасвирлари вайрон этидди. Девларнинг қароргоҳлари ҳам махв бўдди... Кўплаб оташқада-дахмалар қурилди. ...Мен буерда ўгитларимизга содиқ бўлган яккаю-ягона Спитамидага Зардушт дуч келдим. Агар биз унга илохий нутқ ато қилсак, у бизни шарафлайди. Мен сизларга ҳозирнинг ўзидаёқ иноятлар келтиргувчи Эзгулик подшолигини вужудга келтирмоқчиман.. Ва сурайманки: Ақлли чорвадор, агар у ўз хулқ-атворида инсофли ва тавозеъли бўлса, бой чорвага эга бўладими? ... Яйловларда чорвани тўйдириш, қутли-кўрли чорвани эгаллашни хоҳловчи унга қандай эга бўлади? ... Бу ашёлар дунёсида ҳамма нарсани кўрувчи (Ахура Мазда)

чорвадорлар қавмида эзгу ният билан яшовчиларнинг меҳнатига мукофот сифатида эзгу ният қилади... Инсонларни ҳам тўхтовсиз кўпайтириш керак, чорвани ҳам. Чорвадорларни тўйдириш учун чорвани парвариш қилиш қарор топаверсин ва ўсимликлар ҳамда майсалар ҳам гуркираб ўсаверсин.... Чорвадор эзгу ният учун интилувчидир... Ёвуз чорвадор эзгу инсонлар устидан зўрлик қилмасдан тирикчилик қилолмайдиган кишидир. Кимки чорва учун астойдил қайғурса, Арти Ваҳишта ва Ваху Ману тоғларига (яъни, жаннат тоғлари —муал.) муяссар бўлади...»

«Авесто»да ўз аксини топган халқимизнинг энг қадимий байрамларидан бири Наврўздир. Наврўзи олам анъанавий янги йил байрами бўлиб, у ҳақдаги асосий ишончли маълумотларни «Авесто»дан ташқари пахлавий китобларидан ҳамда Берунийнинг «Қадимги халқлардан қолган едгорликлар», «Китаб-ут-тафқим», «Маҳмуд Қошғорийнинг «Девонул-луғотит-турк», Фирдавсийнинг «Шоҳнома», Умар Ҳайёмнинг «Наврўзнама»ларида учратишимиз мумкин.

Наврўз — янги йилнинг биринчи куни—янги кун бошланиши демақдир. Эски куёш йили ҳисобининг 21 мартдан 22 мартга ўтар кечаси — кеча ва кундуз тенглашган кунда байрам қилинган. Наврўз анъанаси жуда қадимий бўлиб, одамлар қадимги даврлардан, ҳозирги йил ҳисобида 17 февралдан бошлаб, наврўз байрами ҳаракатига киришганлар. Наврўз бошланишининг биринчи белгиси сифатида тоғдаги муз ва қорларнинг эрий бошлаши, қорамолнинг урчиш мавсумини англаганлар. Наврўзи олам юмушлари хилма-хил бўлиб, уларнинг энг муҳимлари қишлоқ хўжалиги, боғдорчилик, чорвачилик, овчилик, ҳунардмандчилик каби бошқа мавсумлар билан боғлиқ. Буғдойнинг 7 хили махсус товоқларда ундирилган, бу билан ҳосилнинг шу йилда қандай бўлишини, об-ҳаво қандай келишини тахмин қилганлар. Сумалак тайёргарликлари, дарахтларни пайвандлаш ишлари муҳим ҳисобланган.

Баҳорнинг бошланиши, табиатнингуйғониши, умумий жонланишга бағишланган тадбирлар 21 мартдан 22 мартга

ўтар кечаси бўладиган «Кичик наврўз» байрамида нишонланиб, ундан сўнг яна 1 ойга қадар давом этган. Фарвардин ойининг 6-куни эса «Катта наврўз» байрами бошланган. Дастурхонга «с» ҳарфи билан бошланадиган 7 хил таом («хафтсин») тортиш анъанабўлган, ундирилган буғдой, ялпиз, исмалоқ каби турли хил кўкатлардан тайёрланган сомса, чучвара, чалпак, сумалак ва бошқа таомлар, шунингдек, ҳалим тановул қилинган. Бу анъаналар ҳозир ҳам давом этмоқда.

Аҳмоний ва сосоний сулолаларининг давлат ва элчилик муносабатлари, тартибот ва расм-русумларига мувофиқ фарвардин ойининг Кичик наврўздан Катта наврўзгача бўлган 6 кунда 6 давлат, халқ, табақа ва тоифа вакиллари қабул қилиш, уларнинг муаммоларини ҳал қилиш, ниҳоят, шоҳона тортиқлар тақдим қилиш каби анъаналар бўлган.

Турон заминда ал-Истаҳрий, ат-Табарий, ал-Мадоиний, Наршаҳий, Беруний каби олимларнинг маълумотларига кўра, Наврўз турли анъаналарга бой бўлган. Берунийнинг таъкидлашича, Наврўз кунлари подшоҳлар, аркони давлат ва маъмурлар халқнинг барча табақалари билан бирга тоғлар, адир ва қирларга, дала-даштларга сайилга чиқишиб, байрам қилишган, ов, улоқ, кураш, чавгон, тез югуриш, найза ва камондан отиш, қиличбозлик, от мусобақаларида иштирок этганлар. Улар «шоҳу гадо баробар» ақидасига амал қилишиб, элга дастурхон ёзиб, уларнинг дастурхонидан тотиниб, «Бугун биз сиз билан баробар, нимаики қилсангиз хаддингиз сиғади» дея, ўзларини халқ билан бирга эканликларини кўрсатишган.

Наврўз кечаси давлатнинг муҳим ишлари, масалан, валиъаҳд тайинлаш, вафот этган подшоҳ ўрнига янги подшоҳни халқнинг розилигини олиб, оқ гиламга ўтказиб кўтариш, яъни подшоҳ деб эълон қилиш, халқдан узрхоҳлик сўраш, барча табақа ва тоифаларни камситмай, иззат-икромини жойига қўйиш каби анъаналарга амал қилишган. Наврўзда ўлимни эслаш, ўтганларни хотирлаш, дафн ўтказиш ножоиз ҳисобланиб, бундай маросим ва маъракалар

кечиктирилган, чунки бу кунда фақат табиатнинг жонланиши, «қайта туғилиши», бойчечак, баҳор ва муҳаббат ҳақида кўшиқлар айтиш, тонг отгунча давом этадиган базми-жамшидлар, майхўрликлар уюштириш раем бўлган. Наврўз кечаси барча кўнгилочар тадбирларга рухсат берилган, ўйин-кулгу, рақс тушиш, ёшлар ўзларига муносиб ёр танлашларига ижозат берилган.

Айни пайтда Наврўз кунлари дала ишларига қизғин тайёрланиб, эртанги экинлар экишга тантанали равишда фотиҳа берилган. Асбобларни созлаш, уруғликларни саралаш, ундириш, шаҳар, кишлок, гузар, маҳалла ва уйларни хашар йўли билан тозалаб, ораста қилиш, кўкатлар, гуллар экишда барча фаол иштирок этган. Ота-оналар, беморлар, қарияларни бориб кўриш, улардан хабар олиш, ночорларга хайр-садақа бериш, ошлик тарқатиш, ўтганларни эслаш каби анъаналар бўлган.

Наврўз милоддан аввалги VI аердан бошлаб расмий Янги йил байрамига айланган бўлса-да, у умумхалқ байрами сифатида нишонланаверган, ҳатто ислом дини келганидан сўнг Наврўз расмийлаштирилмаган, бирмунча совуққон муносабат қарор топган даврда ҳам аҳоли томонидан кенг нишонланаверган. Шўролар мустабид тузуми даврида ҳам қисман, асосан халқтомонидан байрам қилинаверган. Фақат шўролар ҳукмронлигининг сўнгги иилларида коммун исти к фирқанинг қутқуси билан 1984 йилга келиб Наврўз диний хурофотга хизмат қилади, деган асосиз мулоҳаза билан тақиқланган, натижада халқимиз, миллатимизнинг ҳақли норозилигини кучайтириб юборган эди. 1990 йилга келиб, халқнинг талаб ва истакларини ҳисобга олган Ўзбекистон раҳбарияти 21 март кунини умумхалқ Наврўз байрами деб эълон қилди.

Ҳозирги кунда фалсафанинг вазифаси халқимиз шуури-онгини поклаш, маънавий-тарихий хотираси тикланишига, сиёсий, ҳуқуқий онг ва маданиятининг замонга мое шаклланишига кўмаклашиш бўлса, Наврўз ана шу покланишнинг қудратли воситаларидан биридир. Наврўздаги

табиатга хос масъумлик, мусаффолик, уйғунлик, шоду хуррамлик, уйғониш, адолатпарварлик ва юксак/инсонпарварликни амадда намоён қилиш, табиат, халқ билан бирга бўлиш, орзу-умидларини рўёбга чиқариш, тақдири, келажаги хусусида қайғуриш, бунинг учун курашиш ҳозирги кун фалсафасининг пойдевори, сиёсий онги, маданияти, илмий дунёқарашининг назарий ва ижтимоий асоси бўлиб қолиши лозим.

Турон замин ва Эронда зардуштийлик диний таълимоти, айниқса, «Авесто» ва унинг шарҳ-тавсифлари асосида бой диний-фалсафий, табиий-илмий, мантиқий, ҳуқуқий, сиёсий, бадиий-ахлоқий таълимотлар вужудга келган. Буларнинг умумий номи «Мағлар илм-фани» — жаҳон фалсафаси тарихида қадимдан, хусусан, милоддан аввалги минг йиллик аввалларидан маълум. «Мағлар» — «сирли таълимот эгалари» ёки «Авесто»даги илмлар асрорини кашф ва шарҳлаб берувчилар». Жак Дюшен Гиёмен «Зардушт мадхлари» («Авесто»нинг Ясна, Яшт қисмлари) китобининг таржимасига ёзган сўзбошисида Шарқ доноларидан Ғарб биринчи бўлиб Зардуштни «тутинган ўғилдек тан олган. Зардуштни Афлотун билар эди, чунки унинг шоғирдлари ўз устозларини Зардуштга қиёслар ва тенглаштирар эдилар, хатто унинг (Зардуштнинг) таълимоти юнон файласуфи Афлотуннинг дуалистик қарашларида сезиларли из қолдирган», деб таъкидлайди.

Милоддан аввалги III асрда яшаб ўтган юнон фалсафа тарихчиси Диоген Лаэртскийнинг фикрича, «Зардуштдан сўнг унинг жуда кўп издошлари, масалан Остон, Атрампсих, Гобрий, Пазат ва бошқалар бўлиб, улар Александр Македонский давригача етиб келганлар».

Мажусийлар, Лаэртскийнинг ёзишича, мисрликлардан ҳам қадимийроқ бўлиб, улар олов, сув ва тупроқни, икки ибтидо — эзгулик ва ёмонликни (Ахура Mazda ва Ахриман) илоҳийлаштиришган. Улар доимо мазкур худоларга топинишган; мағовонлар, борлиқ бизнинг дуою ибодатларимиз билан мавжуд, худолар фақат бизгагина қулоқ

солишади, деб билишган. Юнон файласуфларининг фикрларига кўра, қадимги хиндлар, мисрлик, яҳудий, финикиялик ва халдеяликларнинг ҳаммаси мажусийларнинг шогирд-издошлари бўлишган.

Мажусийлар таълимотининг илғор томони дунёнинг энг майда бўлинмас зарралар—атомлардан ташкил топганлиги тўғрисидаги зарвончилар атомизми бўлиб, бу юнон фалсафасининг шаклланишига, хусусан, Демокритнинг табиий-илмий атомизми учун назарий асос бўлган. Лаэртскийнинг айтишича, Демокритнинг отасига шох Доро бир неча мажусий ҳамда халдей олим-тарбиячиларни юборган. Демокрит улар қўлида таҳсил олган, кейинчалик Мидия (Озарбайжон), Эрон ва Турон заминга илм олгани борган.

«Шиканд гуманиг вичар» («Шубхаларни тарқатувчи шарх») китобида зарвончиларнинг моддий дунё, макон ва замон майда, энг бўлинмас зарра — зарвондан ташкил топганлиги тўғрисидаги таълимоти баён этилиб, унинг маъноси ҳам мутлақ худо, мутлақ борлик, мутлақ макон ва замондир, деб тушунтирилади. Зарвончилар «турли нарсалардан, қарама-қарши, аралаш унсурлардан иборат ҳамда турли ўзгаришлар содир бўладиган бу олам - Мутлақ Дахр (Борлиқ-Замон) Зарвон акаренаканинг турли хилда намоён бўлиши дунёсидир», деб ҳисоблайдилар. Зарвончилар, дейди уларнинг муҳолифи, жаннатга ҳам, дўзахга ҳам, нариги дунёдаги мукофот ёки жазо берилишига ҳам эътиқод қилишмайди, жон-руҳнинг ўлмаслигига ҳам ишонилмайди, материядан бошқа нарсани ҳақиқий деб ҳисоблашмайди.

Мажусийларга хос бўлган жамият, ижтимоий тартиб ва қонунлар, мулкӣ тенглик тўғрисидаги ғоялар Афлотун, қолаверса умуман қадимги юнон ижтимоий утопияларининг шаклланишига таъсир кўрсатган.

Юқорида «Авесто» матнидан билдикки, Турон ва Эронда нафақат қадимги туркий, зардуштий эътиқодлари, шунингдек буддавӣ фалсафа ҳам кенг ривож топган ва ислом дини келгунга қадар мавжуд бўлган.



Турон замин, унинг Марв, Балх, Термиз, Самарқанд, Бухоро, Сайрам, Сигнок, Қува, Косон, Ўзганд, Болосоғун каби шаҳарларида Будда таълимоти кенг ривожланган. Турон заминда буддачиликнинг ақидавий таълимоти, аркон ва маросимлари шаклланишида, айниқса, Маҳаяна таълимотини ривожлантиришда унинг билимдон уламолари, шарҳчилари, мазҳабларининг пирлари, таржимон ва сайёхлари Ўрта Осиё, шарқи-жанубий Осиё ва Узоқ Шарқда тарғиб-ташвиқ этишда катта роль ўйнаганлар. Турон заминда будда фалсафаси мактаби, уларнинг атомистик қарашлари ривожланган.

Бу ҳақда форс-араб манбалари билан бирга Хитой манбалари ҳам қимматли маълумотлар беради. Масалан, марвлик Парфия подшосининг ўғли Ань Ши Гао (120-189 йил) ёшлигидан илмга, назарий мушоҳада ва тафаккур фикрларга берилувчан бўлиб ўсган. Таржимаи холида ёзилишича, у илми нужум, кимё ва табиатшунослик илмларида ҳам, бошқа халқларнинг муқаддас китобларини ўрганишда ҳам кўп билимга эга бўлиб вояга етган. Табиблиқца, қуш, ҳайвон ва ўсимликлар тилини билишда ҳам моҳир бўлган. Энг муҳими — тарбияли, сабр-қаноатли, покиза парҳезли бўлиб, дунёнинг алдамчи неъматларию хузур-ҳаловатлари, зару-зеварларидан ҳазар қилувчи, барча инсонлар, жониворлар, умуман, тириклик дунёсига меҳр-шафқатли, золимлик ва ёмонлик, ҳақсизлик ва адолатсизликни қаттиқ қораловчи инсон бўлиб ўсган.

Подшо отаси вафот этгач, тахтни амакисига топшириб, ўзи буддачилар ибодатхонаси — узлатга кетган. У ерда Будда таълимотини, муқаддас сутраларни, Абхидҳарма (соф донолик ёки ҳақ) ва Дҳянасутра каби муқаддас буддавий китобларни чуқур ва тўла ўзлаштириб, ёд олган. Кейин буддачиликнинг тарғибот-ташвиқотига киришган, 147-167 йилларда Хитойнинг Лоянь вилоятида Будда таълимотини тарғиб этиш, унинг муқаддас китобларини таржима ва тафсир этиш, ўрганувчи, шарҳдовчилар мактабига асос солган.

Ань Ши Гао бутун Хитой бўйлаб будда ибодатхоналари, хайкаллари, хонақохлари — вагн-вихараларини куришга раҳбарлик қилган. Унинг номи билан боғлиқжойлар ҳозирги Хитойнинг Лоянь, Гуйцзи, Сюньян вилоятларидаги шаҳарлар, қўллар ва тоғлар номида сақланиб қолган.

VI асрда яшаб ўтган тарихчи Хуэй-цзяо Ань Ши Гаони Фарбада ҳам, Шарқда ҳам устоз бўлганлигини ёзиб қолдирган. «Умуман Ань Ши Гаогача ҳам, ундан сўнг ҳам Будда матнларини хитой тилига таржима қилувчилар жуда кўп бўлар-бўлмас, ноўрин кўшимчалар, нотўғри маълумотлар қўшганлар. Мўътабар Дао-аннинг фикрича, Ши Гао бизга Будданинг ўз сўзларини етказа олган. У Комил (Будданинг шарафли исмларидан бири) тили билан сўзлайди. Авлодлардан-авлодларга, умуман доно ва фозил кишилар уни шарафлайдилар, эслаб қўмсайдилар», — деб ёзган эди Хуэй-цзяо.

Самарқанд Суғдидан етишиб чиққан будда-махаяна таълимоти тарғиботчиси Кан Сэн-хуэй (280 йилларда вафот этган) буддавий фалсафанинг буюк сиймоларидан бўлган. Унинг ота-боболари Кашмирга қўчиб борганлар. Отаси савдо ишлари билан Цзяочжига (ҳозирги Шимолий Вьетнам) бориб турар эди. У 9 ёшга тўлганда ота-онасидан жудо бўлади. Шундан сўнг узлатга кетиб, буддавийликнинг муқаддас «Трипитака» ва Конфуцийнинг муқаддас 6 китобини мукамал даражада эгаллади. Айниқса, яширин ва мустақил ўрганиладиган китоблардаги илмларни, илми нужум каби турли китобларни яхши билар эди. Сиёсат илмида иқтидорли бўлиб, бу соҳада кўплаб асарлар қолдирган. Кан Сэн-хуэйнинг Хитойга Будда таълимотини ёйиш учун келганлиги тўғрисида қуйидаги қизиқ хабар бизгача етиб келган. Аёнлардан бири императорга: «Сиз онҳазратларининг давлатига бир даштлик Ху (яъни, турклардан) келиб, ўзини шраман (буддачи авлиё) деб эълон қилди, ташқи кўриниши ҳам, кийинишлари ҳам бошқача. Унинг кимлиги ва нима билан машғул эканлигини аниқлаш лозим!» - деб хабар беради. Подшоҳ Цюань «Қадимда Хань сулоласи императори Минди тушида Будда

деб аталувчи илоҳни курган. Шраман ибодат қилаётган ўша санам бўлмасин тагин?» — деб кишиларни юборган.

Хуллас, Турон замин Будда дини, маданияти, цивилизацияси, орифлик анъаналари, буддавий фалсафа, диний-ахлоқий, ижтимоий-сиёсий, давлатчилик ва ҳуқуқий тафаккур чуқур илдиз отган, гуллаб-яшнаган замин эди. Туркистонлик Гҳошак (Балх) ва Маҳадева (Марв)лар нафақат шимолий буддачилик - Маҳаяна (Катта дойра) буддачилигининг назарий асос ва амалиётини яратганлар, балки Кушонлар салтанати асосчилари Каджула Кадфис, Вима Кадфис ва уларнинг вориси шаҳоншоҳ Канишкага Маҳаяна буддачилигини давлат дини деб эълон қилишни тавсия этганлар. Маълумки, Кушон шоҳларининг ўзлари Хитой сарой солномаларида Да юэчже деб аталган 5 та катта туркий уруғлар Ғарбий Туркистонда асос солган сулола (Самарқанд) бўлиб, улар кейинчалик пойтахтни жанубий Туркистоннинг Балх шаҳрига кўчирган, кейинчалик эса Ҳиндистоннинг Гвалиор шаҳрини марказ қилиб, Туркистон, Тибет, Эрон, Кавказ ва Шимолий ўрта Ҳиндистонни бирлаштирган катта империя тузган эдилар.

Натижада Туркистоннинг шарқидаги Қорақўрум, Балосўғун, Сайрам, Ўзганд, Ахсикент, Самарқанд, Бухоро, ғарби-жанубидаги Марв, Термиз, Балх ва бошқа шаҳарлар нафақат иқтисодий-сиёсий жиҳатларга кўра, шунингдек дини, одатлари, анъана, турмуш тарзи, илм- фани, маданияти, фалсафасига кўра умумий тамойилларга эгадир. Маданият, илм-фан, фалсафа, санъат, меъморчилик каби соҳалардаги мазкур умумийлик осори-атиқаларини Термиздаги Фаёзтепа, Қоратепа, Сайрам ва Шарқий Туркистонда топилган будда ибодатхоналари қолдиқларидан, у ердаги хорошти ёзуви намуналаридан, Будда ҳайкаллари парчаларидан, Айритом фризларидан, туркий будда битикларидан топишимиз мумкин. Қолаверса, хитойлик давлат арбоби ва сайёҳи Сюань-Цзан VII асрнинг 30-йилларида Самарқанд орқали ўтганида 2 та будда ибодатхонаси ишлаб турганлиги, бироқ зардуштий

рухонийлари уларни ибодатхоналардан қувиб чиқариб, турли таъқиб-газийқлар ўтказишга уринаётганликларини кўради. Араб тарихчилари буддавий авлиёлар ҳатто X-XI асрларда ҳам Самарқанд ва Бухорода учраганлиги ҳақида ёзиб қолдирганлар.

Будда маданияти, анъаналари кейинчалик ҳам йўқ бўлиб кетмай, мусулмон тасаввуф-орифчилигида, санъатида, халқ бахшилари термаларида, ҳозирги Сурхондарёнинг Бойсунидаги машҳур Тешиктош ёри жойлашган Мачай қишлоғи атрофларида яшовчи халқимиз турмуш тарзи, анъаналари, одат ва куй-қўшиқларида мўъжаз шаклда етиб келган.

Шуни афсус билан қайд этиш керакки, Турон замин халқларининг ислом дини кириб келганича бўлган маданияти, фалсафа, санъат ва адабиёти етарлича ўрганилмаган. Бўлиб ўтган босқинлар, мустамлакачи ва мустасиб тузумлар бунга йўл бермагани аниқ. Шу билан бирга, айнан ана шу босқинлар даврида жаҳон маданияти, инсоният тараққиётига ниҳоятда катта таъсир кўрсатган бой маданий мерос йўқ қилинаверган. Бизнинг давримизгача унинг жуда кам қисми сақланиб қолган. Бу ана шу меросни асраб-авайлаш, уни мукамал ўрганиш масъулиятини юклайди.

## **2-боб. Қадимги ва ўрта аср Ҳиндистон фалсафаси. Ведалар, упанишадлар, йога, буддизм, жайнизм**

Ҳиндистон жаҳон маданиятининг қадимий ўчоқларидан бири. Тарихий манбалар ва археологик қазилмалар қадимги Ҳиндистонда тахминан 4000 йил аввал Ҳинд дарёси воҳаларида юксак даражада ривожланган маданият мавжуд бўлганлигидан далолат беради. 1921 йилда Харапп «Ғарбий Панжоб»да топилган маданият ўчоғи катта илмий аҳамиятга моликдир.

Ҳиндлар тарихида милоддан аввалги II минг йилликнинг I-минг йиллиги ўрталаригача бўлган тарихий давр «Веда» даври деб аталади. «Веда» (билим) — ўша даврдан қолган муқаддас матнлар тўплами бўлиб, бир неча қисмдан иборат. Шундан бизга Ригведа-(мадҳиялар, дуолар тўплами), Самаведа (қўшиқлар тўплами), Яжурведа (қурбонлик қилиш йўллари) ва Атхарваведа (сеҳрли фикрлар тўплами) кабилар етиб келган.

Ведалар ичида энг қадимийси Ригведа ҳисобланиб, у 10 китобдан иборат. Бу китобларда табиат ҳодисалари ўзига хос ғайритабиий куч сифатида намоён бўлади. Масалан, Индра — момақалдиروқ худоси, Митра — куёш худоси, Варуна — осмон худоси, Агни — олов худоси, Яма — ўлим худоси, Сома — ой худоси, Рита — коинот қонуни сифатида гавдаланиб, улар шарафига ҳамду санолар айтилган, уларга атаб қурбонликлар қилинган. Ўша давр одамларининг тасаввурларига кўра, инсон ҳаёти, унинг бахт-саодати, умри худоларга қилинган қурбонликларга боғлиқ бўлган.

Самаведа, Яжурведа, Атхарваведаларда Ригведадаги қўшиқларга бағишлаб куйлар тўқилган, мавжуд диний эътиқод ва фалсафий тасаввурлар ўз аксини топган. Улар да жамиятнинг турли томон ва жиҳатлари, жумладан, унинг сиёсий ташкилотлари, муайян ижтимоий ва оилавий муносабатлар, иқтисодий ва маънавий ҳаёт, афсонавий тасаввурлар ва ҳоказолар баён этилган.

Ведаларнинг асосий фалсафий қисми упанишадлардир. Упанишадлар, асосан, диний-фалсафий таълимотларга оид рисолалар бўлиб, уларда фалсафий фикр жараёнининг турли хил кўринишлари ифодаланган. Масалан, Ригведада куйидаги фикрлар берилган: «Ҳеч нарсага таянмаган ва ёпиштирилмаган куёш нега қулаб тушмайди?», «Кечаси куёш қаерга кетади?», «Кундузи юлдузлар қаерда бўлади?», «Шамол қаерда пайдо бўлади ва қай томон боради?», «Оламнинг асосини нима ташкил қилган» каби саволларга улар сув, ҳаво, олов деб жавоб беришган.

Упанишадларда фалсафий муаммоларга кенг ўрин берилган. Ведада «брахман» сўзи кўп қиррали бўлиб, бир неча маънода ишлатилган. Чунончи, брахман — коҳинлар варнасининг аъзоси, брахманлар — ведаларнинг қисмлари, Брахман — веда худоларидан бирининг исми. Брахман фалсафий категория сифатида ҳам турлича маъноларни англатиб келган. Кўп ҳолларда брахман — муайян шахе билан боғлиқ бўлмаган универсал космик тамойил. У аввалги расм-русумлардан холи бўлган ва абадий, фазовий тасаввурлардан юқори турган кўп қиёфали оламнинг моҳиятини ҳам ифодалайди.<sup>3</sup> Брахман-жавҳар барча борликнинг ибтидоси ва интиҳоси, нарса-ҳодисаларнинг асоси сифатида тушунилади. Упанишадларда «Барча нарсалар ўшандан пайдо бўлади, ўша билан яшайди ва ўлгач ўшанга (брахманга) қайтади», дейилади.

«Атман» сўзи ҳам бир неча маънода ишлатилган. Атман — нафас, рух, жон, умумий жон, брахманга яқин бўлган рухий жавҳар каби маъноларга эга. Упанишадларда «барча нарсалар брахмандир, брахман эса атмандир», деб уктирилади. С.Радхакришнан ўзининг «Ҳинд фалсафаси»да реалликни «атман-брахман» деб атаб, унинг субъектив жиҳати атманни ҳам, объектив томони бўлмиш брахманни ҳам кўрсатиб ўтади. Шунинг учун ҳам упанишадларда жон ва тана ўзаро бирлиги атман-брахманга алоҳида эътибор қаратилган.

Моддий олам, жумладан, инсон ҳам атман-брахмандан пайдо бўлган ва охир-оқибат яна унга қайтади. Унинг ҳаёти барча нарсалар қатори умумий қонуният — сансара ва такдирланиш қонуни (карма) билан узвий алоқада бўлади. Инсон ҳаёти — туғилиш ва ўлишни чексиз занжирнинг муайян шакли сифатида талқин этиш Ҳинд қадимги илк анимистик тасаввурларидан бошланган. Бундай тасаввурлар аслида табиатда содир бўладиган муайян даврий ҳодисалар ҳамда уларнинг ўзига хос тарзи билан ҳамоҳангдир. Сансара таълимоти (ҳаётнинг чексиз туғилиши ва ўлиши ҳақидаги таълимот)нинг баъзи унсурларини брахманларда ҳам учратиш мумкин, аммо упанишадларда бу фикр мутлақлаштирилиб,

фалсафий мавзунинг муҳим жихатига айлантирилган. Инсон мақсадга эришиши учун муайян ахлоқий қонун-қовдаларга, тамойилларга, карма ва дхарма таълимотига риоя қилиши шарт қилиб олинган. Карма қонунига кўра, ҳар бир инсон ер юзидаги саъй-ҳаракатлари, қилмишига яраша тақдирланади.

Таносуҳ — жоннинг кўчиб юриши ҳақидаги таълимот шу қонунга асосланган. Упанишадлар таълимотига кўра, ҳар бир инсоннинг ўз дхармаси — ҳаёт кечирish тарзи бўлиб, у илохий куч томонидан азалдан белгилаб қуйилган. Инсон томонидан дхарма бузилса, карма қонунига биноан унинг жони — руҳи аросатда қолиб, келгусида ҳайвон ёки ҳашорат жисмида яна дунёга келиши мумкин. Инсон ўз дхармасини бузмаса, келгусида унинг жони юқори табақалар (масалан, брахманлар, кшатрийлар, вайшьялар табақалари)га мансуб инсон жисмида яна дунёга келади.

Упанишадлардаги бу қоидалар қадимги ҳинд жамиятидаги мавжуд ижтимоий-сиёсий кучлар, табақалар, уларнинг реал мавқеларини фалсафий жихатдан ёритиб беришга хизмат қилганлигини кўрсатади. Шуниси муҳимки, инсон кармаси унинг муайян табақага мансублигидан эмас, балки маънавий камолоти, ахлоқий етуқлиги ёки маънавий қашшоқлиги билан белгиланади.

Упанишадлар ҳинд фалсафаси тарихида энг қадимги замондан то ҳозирги даврга қадар муҳим роль ўйнаб келмоқца. Уларда шаклланган ғоялар турли дунёқарашнинг илк куртақлари бўлиб хизмат қилиб келган. Веда ва упанишадлар Ҳиндистонда кейинги асрларда вужудга келган ва ривожланган фалсафий фикрларни тушунишда муҳим роль ўйнади.

Ҳиндистонда узоқ асрлардан бери яшаб келаётган барча фалсафий йўналишларни икки гуруҳга бўлиш одат тусига кирган. Веда ва упанишадларнинг асосий талаб ва тамойилларини ўзига дастуруламал — асос деб ҳисобловчи расмий фалсафий тизимга миманса, веданта, йога, санкхья, ньяя ва вайшешика, норасмий фалсафа тизимида локаята-

чарвака, буддизм ва жайнизм кабилар киради. Аслида эса иеда ва упанишадларнинг бевосита ёки билвосита таъсиридан холи бўлган фалсафий қарашларни топиш амримаҳол бўлиб, уларнинг ўзаро муносабатлари бирмунча мураккабдир.

Турли фалсафий фикрларнинг илк куртакларини қадимги ҳинд эпоси «Маҳабҳорат» ва «Рамаяна»да учратиш мумкин. «Маҳабҳорат»нинг алоҳида боби «Бхагаватгита»да, асосан, фалсафий муаммолар ҳақида фикр-мулоҳазалар юритилади. Жавоҳарлаъл Нерунинг таъкидлашича, «Бхагаватгита» бир неча асарлар давомида мутафаккирлар ва фалсафий йўналишлар учун ғоявий манба бўлиб келди.<sup>4</sup>

Қадимги Ҳиндистон фалсафий мактабларидан қуйидагиларни кўрсатиб ўтиш мумкин:

### **Локаята-чарвака**

Локаята-чарвака милоддан олдинги VIII-IV асрларда шаклланган фалсафий оқимлардан биридир. Унинг намояндalари яратган асарлар бизгача етиб келмаган. Локаята-чарвака фалсафаси вакиллари, уларнинг қарашлари тўғрисидаги маълумотлар бу оқим муҳолифлари асарларида қисман сақланган.

Тадқиқотчилар орасида «локаята-чарвака» атамаси тўғрисида турли қарашлар мавжуд. Масалан, ҳинд файласуфи Д.Чаттопадхьяянинг таъкидлашича, локаята — халқ фалсафаси, материалистик ёки дунёвий фалсафа маъносини англатади.<sup>5</sup> Шўролар даврида чоп этилган кўпгина фалсафий адабиётларда чарвака — тўрт сўз, тўрт унсур сифатида талқин қилинган. Бу фалсафий мактаб намояндalари моддий олам негизини тўрт унсур ташкил этади, деб ҳисоблаганлари учун уларга «чарвака» номи берилган, дейилади.

Локаята-чарвака таълимоти тарафдорлари жамиятда ҳукмрон бўлган брахманизм диний таълимотига қарши чиққанлар. Уларнинг таъкидлашича, оламни, табиатда содир бўладиган барча ҳодисаларни, жараёнларни уларнинг ички



мохиятидан келиб чиқиб ўрганиш керак, уларни илохий кучлар таркибига тикиштира бериш маъқул эмас. Бизга аён бўлиб турган моддий олам тўрт унсур—олов, ҳаво, сув ва тупроқ бирлигидан ташкил топади. Таркибан инсон зоти ҳам бу коидадан истисно эмас. Токи у тирик экан, тўрт унсур бирлигини ўзида мужассамлаштирган бўлади. Инсон йўқликдан макон топар экан, ундаги олов унсури оловга, тупроқунсури тупроққа, ҳаво унсури ҳавога, сув унсури сувга айланади. Инсондаги сезгилар фалакка кўтарилади. Ҳар бир инсон бир марта яшайди. У ўлгандан сўнг донишманд ёки нодон бўладими, бундан қатъи назар, қайтадан тирилмайди, йўқликдан ўрин олади.

Чарвакалар таълимотига кўра, инсон тана ва рух (жон) бирлигидир. Рух тананинг хоссасидир. Шунинг учун ҳам одамлар «мен кўрман», «мен чўлоқман» ибораларини ишлатиб, рухни тана шарпалари билан қўшиб айтадилар. Онг, рухнинг умри тана умри билан қиёсланади. Тўрт унсур ўзаро муайян тартибда бирлашганида онг пайдо бўлади, алохида олинган ҳар бир унсурнинг ҳаётида рух, онг учрамайди.

Чарвакалар охират, жаннат, дўзах, жон (рух)нинг бир танадан бошқа танага кўчиб юриши (сансара) ҳақидаги тасаввурларни рад этадилар. Уларнинг фикрича, бутун оламда содир бўлаётган ҳодиса ва жараёнларнинг соҳиби моддий борлиқдир. Масалан, оловнинг иссиқ, сувнинг совуқ бўлишини айнан шу ҳодисаларнинг ўзидан излаш лозим. Улар билишнинг ягона манбаи ҳиссий билиш деб, мантикий ҳукм ва хулосаларни инкор қиладилар, жонли мушоҳада талаб ва тамойилларига зид ҳар қандай мулоҳазани ўринсиз деб рад этадилар.

Чарвакаларнинг одоб-ахлоққа оид карашлари эътиборга лойиқ. Улар гўзал ҳаётни, ахлоқий камолотни тарғиб қиладилар. Инсоннинг камроқ азоб-укубатлар чекиб, кўпроқ роҳат-фароғатда яшашни орзу қилиши табиий ҳодир. Бунинг учун эса у меҳнат қилиши, илм-фан ютуқлари билан ошно бўлиши лозим. Ақлли, донишманд киши яхши ҳаёт кечиранман, роҳат қиламан деса, қишлоқ хўжалиги,

чорвачилик, савдо-сотик, сиёсат ва давлатни бошқариш ишлари билан яқиндан таниш бўлмоғи лозим. Одоб-ахлоқ — инсон курки. У туфайли одамлар бир-бирига дуст, ҳамкор бўладилар. Бахт-саодатга эришиш инсон олий мақсадидир. Унга оқилона тадбир ва амал орқали етишилади.

Қадимги Ҳиндистон худудида шаклланган фалсафий мактаблар — санкхья, йога, веданта, миманса, ньяя ва вайшешикалар веда ҳамда упанишадлардаги фикр-мулоҳазаларни ҳеч қандай шубҳага ўрин қолдирмайдиган тамойиллар деб ҳисоблайдилар. Улар мавжуд карма, дхарма, сансара қонун-қоидаларини дастуруламал сифатида қабул қиладилар. «Халос бўлиш»ни инсон ҳаётининг асосий мақсади деб биладилар. Лекин шу билан биргаликда, бу фалсафий мактабларнинг қарашлари бир-биридан бирмунча фарқ қилади.

### **Санкхья мактаби**

Санкхья мактаби милоддан аввалги VII-VI асрларда шаклланган. Санкхья (санаш, ҳисоблаш)нинг асосчиси Капиладир. Унинг асосий асари — «Санкхья сутра» («Санкхья хикматлари») бизгача етиб келмаган. Санкхья тарафдорларининг фикрича, руҳий жавҳар (пуриши) билан бирга моддий жавҳар (пракрити) мавжуд бўлиб, табиатдаги барча нарсаларнинг асоси пракритидир. Пракрити жисм, тана, ҳислар, эмпирик аклнинг сабабчисидир. Руҳий жавҳар мустақилдир. Пуруши ва пракритининг бир-бири билан қўшилиши натижасида олам пайдо бўлади.

Санкхья фалсафаси узок асрлар давомида эволюцион ўзгаришларни бошдан кечирди. Илк санкхья ғайритабиий кучларни инкор этиб келган. Унинг фикрича, табиат пракритининг энергия ва руҳ билан қўшилишининг узок давом этган эволюцияси оқибатида вужудга келган. Вокеликдаги барча ҳодисалар учта кучнинг — онг (саттава), фаоллик (раджас) ва суслик (тамас)нинг ўзаро муносабатига

боғлиқдир. Лекин санкхья мактаби аста-секин веда ва упанишадлардаги мавжуд фикрларга ён босиб, инсоннинг мақсади пурушининг пракритидан, яъни рухнинг, жоннинг танадан, материядан халос бўлишидир, чунки бу билан инсон азоб-укубатлардан қутилади, деб ҳисоблайди.

### **Ньяя мактаби**

Ньяя (мантик) мактабининг асосчиси милoddан аввалги III асрда яшаган Акшапада Готама ҳисобланади. Ньяя асосан мантикий муаммолар, тўғри фикр юритиш ва ходисаларни аниқ-равшан билиш каби масалалар билан машғул бўлган. Кўпгина хинд тадқиқотчилари уни «Бахслашиш тўғрисидаги фан» деб қабул қиладилар. Ньяя билиш назариясида сенсуалистик назария тарафдоридир. Унинг таълимотига кўра, инсон ўзининг бешта сезги аъзолари орқали табиатдаги нарса, ходисаларни идрок этади. Сезгилар ҳукмига бўйсунмайдиган ҳар қандай нарса реал эмас.

Ньяя тарафдорлари билиш усулини (праман) ишлаб чиқишга уринганлар. Улар ҳиссий идрок (прагьякша), хулоса (анумана), таққослаш (упамана) ва гувоҳ (шабда) воситалари орқали дунёни билиш мумкин, деган ғояни илгари сурганлар. Инсон билими ўрганилаётган нарса, ходисани тўғри ақс эттирса, у ҳақиқий билим бўлади. Ньяя веда ва упанишадларнинг билиш тўғрисидаги қарашларига, масалан, гувоҳ (шабда)ни талқин этишда хайрихоҳлик билдиради.

Бу фалсафий таълимот кўп ҳолларда вайшешикага эргашиб, ундан атомистик назарияни қабул қилган. Вайшешика эса ўз навбатида ньья таркибида ишлаб чиқилган мантикий усул ва воситаларни қабул қилган. Шунинг учун хинд фалсафаси тарихида бу иккала фалсафий таълимот ньья-вайшешика мактаби деб аталади.

Вайшешика веда ва упанишадларни шаклан четлаб ўтмаган бўлса-да, ўзига хос фалсафий мактабдир. У «вишеша» сўзидан олинган бўлиб, хусусият деган маънони англатади,

ўз олдига олам асосини ташкил этувчи жавҳарларни изоҳлаб беришни мақсад қилиб қўяди. Вайшешикага милоднинг I асрида яшаган Канада асос солган. Канаданинг «Канада сутра» асари бизгача етиб келмаган.

Вайшешика фалсафасида материализмга мойиллик анча кучли. У оламнинг асосини моддий унсурлар ташкил этади, энг майда зарралар — атомлар, деб таълим беради. Вайшешика фалсафаси қадимги Ҳиндистонда мавжуд бўлган табиий-илмий билимлар, табиатшунослик фанлари билан боғлиқ бўлиб, ундаги ютуқларни назарий асослашга ҳаракат қилган. Вайшешика мактабининг қарашлари математика, астрономия, кимё каби фанлар билан боғлиқ бўлган. Унинг атомлар ҳақидаги таълимоти қадимги Ҳиндистонда мавжуд бўлган атомистик назариянинг хулосаси эди.<sup>6</sup>

Вайшешика таълимотига кўра, оламда ўзгаришлар, ходисаларнинг пайдо бўлиши ва йўқ бўлиши, тузилиши ва бузилиши узлуксиз рўй бериб туради. Бу доимий жараёнда атом (анау) абадий ўзгармас унсур сифатида амал қилади. Атомлар абадий, улар ҳеч ким томонидан яратилмаган ва йўқ бўлиш кайфиятидан холидир. Улар турли-туман сифат-хоссалар (гуна)га эга. Атомларнинг муайян тарзда бирлашуви оқибатида биз сезадиган, ҳис қиладиган жонли ва жонсиз мавжудотлар пайдо бўлади. Атомларнинг ўзаро бирлашуви ва бир-биридан ажралиши туфайли оламда бузилиш ва қайта тузилиш доимий жараёнга айланади. Атомлар шар шакли (паримандала)да мавжуддир.

Вайшешика категорияларни умумий (саманья) ва айрим (вишеша)га бўлади. Моддий ва модцадан ажралган рухий нарсалар сифат ва микдор жихатидан бир-биридан тубдан фарқ қилса-да, улар жавҳарлар (дравья)га асосланган. Бундай жавҳарлар тўққизта. Моддий жавҳар сув, олов, тупроқ, эфирни асос қилиб олади. Бундан ташқари номоддий, рухий жавҳарлар бўлиб, улар руҳ (атман)дан иборатдир. Руҳ номоддий, абадий, ибтидо ва интиҳосиз кўринишларда — ишвара ва параматманда намоён бўлади.

Айрим шахе рухи ишварадан фарқ қилиб, доимий ўзгариш, бузилиш ва қайта тикланиш жараёнида амал қилади.

Йога фалсафа мактабига келсак, у анъанавий веда ва упанишадларнинг назарий тамойилларига таянади ва ижтимоий-фалсафий ходиса сифатида санкхьяга яқин туради. Йога асосчиси Патанжали бўлиб, ундан «Йога сутра» («Патанжали сутра») асари қолган. Кейинчалик Вьяса исмли файласуф Патанжали асарига батафеил шарҳлар ёзган.

Йоганинг маъноси «қўшилиш» бўлиб, муайян қонун-қоидалар дастурига амал қилиш орқали бажарилган жисмоний ҳаракатлар туфайли худо билан бирлашиш, қўшилишни билдиради. Бу фалсафий мактаб тарафдорларининг таъкидлашича, олам ҳеч қачон пайдо қилинган эмас, у ўзининг ривожланиш ва ўзгариш манбаига эгадир. Худо материя (пракрити)ни онг (пуриши) билан бир-бирига қўша олади ва бир-биридан ажрата олади.

Рухнинг халос бўлиши худо ёрдамида амалга ошади. Пуриши билан пракрити ўртасидаги муайян алоқа бузилса, киши халос бўлади — инсон рухи — жони худо билан қўшилади. Бунинг учун инсон моддий ноз-неъматлар, яъни моддий оламидан юз ўгириб, ўзлигини тушунишга, рухий оламга чўмишга ҳаракат қилмоғи лозимдир. Шунда инсон жони дағал моддий кишан занжирларидан қутилади ва орзу қилган мақсадига эришади.

Йога тарафдорлари бадан тарбиянинг мураккаб тамойиллари (йоганга)га катъий амал қилишни муҳим деб биладилар. Бадан тарбия, юксак одоб-ахлоқ меъёрлари, ўзини тута билиш, барча қийинчиликларга барҳам бериш «Йога сутра»нинг асосий мазмунини ташкил қилади. Жониворларга зарар етказмаслик, ахлоқий қадриятларга содиқ қолиш, ҳис-туйғуларнинг қулига айланмаслик, танани тоза тутиш, диний китобларни мутолаа қилиш, худони ёддан чиқармаслик каби талаблар миманса, веда, буддизм ва қатор бошқа диний-фалсафий таълимотларга қатта таъсир қилиб келди.

## Буддизм

Буддизм Ҳиндистонда сезиларли мавқега эга диний-фалсафий мактаблардан ҳисобланади. Будданинг асосчиси Будда (асл номи Сидхартха Гаутама) милоддан аввалги 623-543 йилларда яшаган, лақаби Шакьямунидир. Буддизм брахманизмнинг ҳамма вақт жамиятда касталар мавжуд бўлган, деган таълимотига зид тарзда барча кишилар тенгдирлар, бир-биридан фарқ қилмайдилар, деб таъкидлайди. Лекин бу тенглик аслида «халос бўлиш»даги бараварликдир. Азоб-укубатлардан халос бўлиш (архаствага) мақсад қилиб олинган. Унга кўра, халос бўлишнинг бирдан-бир йўли —барча хохишлардан воз кечиб, нурланган (нирвана) ҳолатига эришиш. У 8 хил йўллардан иборатдир.

Буддизм фалсафий муаммоларнинг икки жихатига алоҳида эътибор қаратади. Булар: 1. Нарсалар табиати ҳақидаги таълимот. 2. Билишнинг йўллари, услуб ва воситалари ҳақидаги таълимот. Буддизм фалсафасига «таълимотнинг уч савати» («уч питака») киради: 1. Дастур савати (винаяпитака). 2. Панд-насиҳат савати (сутта-питака). 3. Соф билимлар, фалсафий қарашлар савати (абхидхамма питака).

## Жайнизм

Жайнизм таълимотини Вардхамана Вахамира (милоддан аввалги УИ-ГУ асрлар) номи билан боғлайдилар. Жайнизм вакиллари ягона худога ишонмаганлар, пайғамбарларини (тиртханкарлар) илоҳийлаштириб, уларга сажда қилганлар. Улар акидаларига кўра: азоб-укубатда кун кечирадиган ҳар бир инсон тиртханкарлар ҳаёти тарзида яшаса, у озодликка, камолотга эришади, қийинчиликлардан халос бўлади. Жоннинг камолга етиши учун тана тўсиғини енгиб ўтиш керак. Жон тана билан боғланганлиги учун унга қарамдир. Ҳис-туйғу жонни тана билан боғловчи кучдир. Уч

«дурдона»га, яъни эътиқод, билим ва яхши хулқ-атворга эга бўлган инсон халос бўлиш йўлини топади.

Жайнизм табиат ҳодисаларини жонли деб, гилозоизм тарзида фикр юритади, жоннинг. бир танадан иккинчисига кўчиб юришини кармани тан олади. Ҳар қандай жон, у қанчалик катта ёки кичик бўлишидан қатъи назар, камолотга етишга қодир. Шундай экан, унга азоб бериш мумкин эмас, унга ҳурмат билан қараш л озим.

Илк жайнизмда олам адабий, у икки жавҳардан — жонсиз (ажива) ва жонли (жива)дан ташкил топади. Жонли жавҳар жонга эга. Жонсиз жавҳар (пудгала) бўлинадиган нарсалар — вақт, фазо, ҳаракат ва сукунатдан иборатдир. Материя — абадий жавҳар, у ҳаракат манбаи. Пайдо бўладиган ва йўқ бўладиган нарсалар жисмлардир. Материя миқдори ўзгармайди, жисмлар миқдори эса доимий ўзгаришда бўлади.

Жайнизм таълимот сифатида узоқ вақт давомида оғзаки анъана кўринишида яшаб келди. V асрдан бошлаб у муайян қонун-қоидалар шаклида амал қила бошлади. Шунинг учун унинг асосларини янги талқин ва шарҳлардан ажратиб олиш осон эмас. Аста-секин жайнизмда икки — дигамбара ва шветамбара йўналишларида шакллана борди. Дигамбара жайнизмнинг қадим анъаналарини давом эттирган бўлса, шветамбара ушбу фалсафий таълимотга ўзгаришлар киритишга уринди. Жайнизмнинг мавқеи борган сари тушиб бораётган бўлса-да, лекин ҳозирга қадар Ҳиндистонда сақланиб келмоқца.

### **3-боб. Қадимги ва ўрта аср Хитой фалсафаси. Конфуцийлик**

Қадимги даврдан то янги даврга қадар шаклланиб келган ва ривожланган Хитой фалсафаси турли хил йўналиш, оқимларга бойдир. Уларда фалсафий тафаккур кадриятларини ишлаб чиқишга жазм қилган машҳур кишилар, ўз даврининг кўзга кўринган донишмандлари табиат, инсон ва жамият

хаётига тааллуқли кўпгина муаммоларнинг реал ечимини излайдилар, уларни ўз ижтимоий идеалларидан келиб чиққан ҳолда ҳал этишга уринадилар. Табиийки, муаммоларнинг ечими бир хил эмас, чунки олам чексиз ва бениҳоядир. Уларни чегараланган назарий тамойиллар тизими воситасида жиловлаб олиш осон эмас. Фалсафий мактаблар, йўналишларнинг турли-туманлигини, асосан, шу билан\* изохлаш мумкин.

Хитой фалсафий тафаккури бирмунча кейинроқ шаклланиб, қадимги юнон-грек мифологик тафаккурга ўхшаб кетади. Хитой мифологиясида бутун коинот — осмон, ер ва табиат ҳодисалари илоҳийлаштирилган бўлиб, инсон ҳаёт кечириш муҳитини ташкил қилади. Айнан шу афсоналаштирилган муҳитдан нарсалар, ҳодисалар мавжудлигини таъминлайдиган, уларни бошқариб турадиган олий бир тамойил келтириб чиқарилади. Бу тамойил кўпинча олий ҳукмдор («шанди»), баъзан эса оддий осмон («тянь») сифатида ишлатиб келинган.

Хитой фалсафасига хос жиҳатлардан бири — табиат ҳодисаларини ёппасига тирик мавжудотларга айлантиришга уриниш. Ўлган одамларнинг руҳи ҳам олам кезиб юради, уларнинг руҳи — арвоҳларини ҳурмат қилиш ва улардан мадад сўраш одат тусига айланган эди. Рухлар келажакнинг сирли пардасини очиб беради, одамлар хулқ-атвори ва фаолиятига қаттиқ таъсир этади. Бундай қадимги асотирлар милоддан аввалги икки мингинчи йилларга бориб тақалади.

Қадимги халқлар тарихида бўлгани каби Хитойда ҳам сеҳрли формулаларга таянган ҳолда фол очиш амалиёти кенг тарқалган эди. Рухлар билан мулоқотга киришиш саъй ҳаракатлари кишиларнинг одатий эътиқодига айлана борган. Уларнинг баъзи намуналари, қолдиқларини бронзада ясалган идишларда, «Ўзгаришлар китоби»да сақланган қолганлигини кўрамай. Милоддан аввалги УТ1-У асрларга тааллуқли кўпгина ажойиб асотирлар мажмуасини «Тоғ О<sup>а</sup> денгизлар китоби»да ҳам учратиш мумкин.



Хос кишилар, кўпчилик томонидан хурмат-эҳтиром ила тан олинган донишмандлар таъсирида аста-секин Хитой фалсафий тафаккури шакллана борган. Кўп ҳолларда уларнинг исмлари аниқ бўлмаса-да, айнан улар асотирлар, афсоналар маънавий таъсиридан озод бўла борганлар ва олам тўғрисидаги илк дунёқарашни ўзларида шакллантириб, ривожлантирганлар. Шуниси эътиборлики, уларнинг қарашларида афсонавий ва дунёвий билимлар бир-бири билан бевосита боғланиб, бир-бирини тўлдириб борган.

Хитой фалсафий тафаккурининг ўзига хос томонларидан бири воқеий ходисалар, билиш, ижтимоий ҳаёт, кишилар ўзаро муносабатлари, ахлоқий камолот ҳақидаги ҳар қандай фикр-мулоҳазалар инсон меъёри билан узвий бир тарзда боғланганлигидир. Хитой фалсафий маънавияти хилма-хил бўлишига қарамасдан, моҳиятан ички барқарорликни, бир-бирига боғланиб кетишни ташкил этади. Оқибатда, Хитойларга хос фикр юритиш усулининг устунлиги тўғрисида фикр шаклланиб, ўзга фалсафий қарашларга нисбатан бетоқатлик ҳиссиёти юзага келади.

Хитойда фалсафий фикрнинг шаклланиши ва ривожланишида Хитой маърифатчилигининг намунаси бўлмиш мумтоз китобларга назар ташлаш мақсадга мувофиқдир. Бундай китоблар милoddан аввалги биринчи минг йиллик ва «юзга мактаб» деб аталмиш даврда вужудга келган. Бу китобларда Хитой жамиятининг тарихига, маънавий маданияти, давлатчилиги, ижтимоий ҳаёти, фалсафаси, қонунчилигига оид билимлар, ғоялар кенг ўрин олган. Хитой зиёлиларининг шаклланишида уларнинг аҳамияти беқиёс бўлганлиги маълум. Бундай билимларни эгаллаган кишиларгина амал шохсупасидан ўрин эгаллашга муяссар бўлганлар. Хитойда мавжуд бўлган барча фалсафий таълимотлар XX асрга қадар бундай китобларга мурожаат қилганлар, исбот-далил сифатида улардан фойдаланганлар.

## Конфуций

Эрамизнинг I асрида Хитой мумтоз китоблари топилгач, уларнинг мазмуни, шарҳи, талқини тўғрисида баҳс-мунозаралар авжга чиқади. Конфуцийликни давлатнинг расмий мафкураси даражасига кўтарган Дун Чжуншунинг фикрича, барча мумтоз китобларнинг муаллифи Конфуцийдир. Бундай ҳолда бу китоблар Конфуцийдан қадимийроқ бўла олмайди. Бундай фикрни рад этувчиларнинг гапига қараганда, мумтоз китоблар Конфуцийдан аввал битилган, Конфуций эса уларнинг шарҳловчисидир, холос.

«Кўшиқлар китоби» («Ши цзин») милоддан аввалги биринчи минг йилликда яратилган бўлиб, қадимги халқ поэзияси намуналаридан иборат. Унда қабилалар, хунар ва нарсаларнинг пайдо бўлишига оид кўшиқлар, турли-туман мистик ғоялар ўрин олган.

«Тартиб китоби» («Ли шу») милоддан аввалги IV-I асрларда битилган бўлиб, у уч қисмдан иборат. Китоб Чжоу ли даври тартиби, маросимлар тартиби (И ли) ва тартиб тўғрисидаги ёзувлар (Ли цзи)ни қамраб олган. Бу китобда сиёсий диний маросимлар, сиёсий ижтимоий фаолиятнинг меъёр ва мезонлари баёни берилган. Ўтмиш жамият келажаги учун намуна қилиб кўрсатилган.

«Тарих китоби» — «Шу цзин» (милоддан аввалги биринчи минг йилликнинг бошланиши) кўпинча «Шан \ужжатлари» номи билан машҳурдир. Бу китобда расмий ҳужжатлар, ўтмишда содир бўлган тарихий воқеалар баён қилинган.

«Баҳор ва куз китоби» - «Чунь цю» Цзо чжуань (милоддан аввалги IV аср) шарҳлари билан биргаликда Лу давлатининг хроникасидир. Бу китоб кейинги даврга келиб, ахлоқ-одоб, адабиётнинг ўзига хос намунаси вазифасини бажарган.

«Ўзгаришлар китоби» — «И цзин» (милоддан аввалги XII-I асрлар) қадимги мумтоз китоблардан фарқ қилиб, олам ва и неон тўғрисида илк фалсафий тасаввурлар кўзга

ташланади. Китобда илк асотирлар, афсоналардан аста-секин оламини фалсафий тарзда англаш шаклланганини кўрамиз. Унда қатор онтологик, гносеологик муаммолар ва уларнинг қадимги дунё маъқул қурган ечими берилган.

«Ўзгаришлар китоби»да келтирилган башоратлар воқеий оламини тушунтириб беришга бўлган уринишларга ишора қилади. Олам талқини борасида муайян даражада ишлаб чиқилган тушунчалар умумий тушунчалар шаклида тафаккурни барча учун бир хил мазмунга эга, субъектив хилма-хилликдан узоқлашган тизимни яратган, деган хулосага келиш мумкин. Бундай тушунчаларнинг ягона тизими орқали оламнинг универсал бирлигини уктириб бериш реал имконияти юзага келди, десак хато қилмаймиз. «Ўзгаришлар китоби»да «Зоҳирни яшириш, ботинни кашф этиш» имконияти яратилди.

Илк фалсафий тасаввурларга кўра, осмон ва ер билан чегараланган олам инъ ҳамда ян тамойилларига амал қилади. Ян тамойили нарсалар моҳиятига фаол кириб борувчи куч сифатида талқин қилинса, инъ эса пассив кузатувчи, зулматни ифодаловчи тушунчадир. Лекин уларни бир-бирини рад этувчи жиҳатлар тариқасида тушуниш хато, чунки уларнинг ҳамжиҳатлиги туфайли кучлар бирлашади, узилган йўналишлар муайян шаклга эга бўлади, ер билан осмон ўзаро муносабатлари очиб берилади. Ян ва инъ ҳаракати — бир бутунлик ўзгаришининг диалектик ҳаракати. Нарса, ходисаларнинг ўзаро «хамкорлиги» уларнинг ўзгариши орқали таъминланади. Ян ва иннинг ўзаро ҳаракати натижасида олти категориялар пайдо бўлади. Булар — момақалдинок, шамол, олов, сув, қайтиш ва осойишталик. Ян ва иннинг ўзаро ҳаракатидан «дао» келиб чиқади. Дао — ҳаракатдаги нарсалар ва оламнинг йўналиши. Бунда осмон, ер-замин ва инсон ўз йўналишлари бўйича алоҳида ҳаракат қилса-да, лекин улар доимо бирга бўлади.

Инсон бошқа барча мавжудотлардан фарқланади. У коинотнинг ўзига хос объект бўлибгина қолмасдан, балки воқеликда содир бўладиган ҳодисалар, мавжуд нарсаларни

билишга шайланган субъекти ҳамдир. Инсон билиши Оорликдаги объектларни бир-биридан фарқ қила олиш, бўлгилаш ва уқиб олишга қаратилган. Буни амалга ошириш цопишмандларга хос фазилатдир. Ақли расо киши ўзининг тбиат, оламдаги ўрни тўғрисида фикр юритиши, ўз куч-қушзатини (дэ) ер ва осмон билан бирлаштириши, ўз шуъласини қуёш ва ой билан боғлаши, фаолиятини йилнинг I ўрт фасли билан уйғунлаштириши лозим. Ана шундагина у коинот сири — юксалиш ва инқирозни уқиб олган бўлади.

Конфуций — Кун Фуцзи (милоддан аввалги 552-479 йиллар) — йирик хитой файласуфи, тарихчи, давлат арбоби. У конфуцийчилик деб аталувчи давлат динига асос солган шахсдир. Конфуцийчилик — диний шаклга келтирилган одоб-ахлоқфалсафаси. У 1503 йилда давлат томонидан машхур авлиёлардан бири сифатида эътироф этилган. Аслида Конфуций ўзининг диний-ахлоқий фалсафасини яратмаган. У қадимги Хитойда битилган бешта мумтоз китобни тўплаш, уни ҳар томонлама шарҳлаб бериш ва кенг ташвиқ этишда машхур бўлган. Масалан, унинг «Баҳор ва куз китоби»да Лу давлатининг тарихига дойр шарҳлар ёзилган.

Конфуций томонидан баён этилган китобларнинг асосий мазмуни бешта оддий, лекин буюк инсоний фазилатдан иборатдир. Бу донолик, инсонийлик, садоқат, кексаларни хурмат қилиш ва жасоратни қамраб олади. Булар кишилар хатти-ҳаракати, хулқ-атворини белгиловчи ахлоқий қоидалар бўлиб, амалий дастур вазифасини бажарган. Бу виждонийлик ва ўзини ҳамда ўзгаларни хурмат қилишни билдиради. Улар ўз моҳиятига кўра, табиат қонунларига мое тушиб, кишилар ҳаётида ақл мезони асосида ўрнатилган тартибнинг муҳим шартлари ҳисобланади. Лекин бундай талабларни амалга оширишга юксак маънавиятли, хос кишиларгина қодирдирлар. Конфуцийнинг фикрича, қайд этилган қоидаларни ўринсиз кенгайтириш мақсадга мувофиқ эмас. Ҳар қандай «номларни ислоҳ қилиш» назарий жиҳатдан кишиларнинг ўзлигини англашга, ақл тамойилларига

асосланган ва инсон камолотини таъминлай оладиган ижтимоий тузумни юзага келтиришга хизмат қилмоғи лозим.

Конфуцийлик милоддан аввалги I асрда давлат томонидан эътироф этилган таълимот мавқеига эга бўлди. Конфуцийлик эрамининг IX асридан бошлаб буддизм устидан ғалабага эришади, XI асрга келиб, даосизмни жамиятнинг маънавий ҳаётидан сиқиб чиқара бошлайди.

Конфуций таълимотини Мэн-цзи (Мэн Кэ милоддан аввалги 371-289 йил) давом эттирди. У Конфуцийнинг ахлоқий қарашларини ривожлантириб, эзгуликни инсон табиатининг асоси қилиб олди. Инсонда эзгулик тўртта фазилат орқали амалга ошади. Унинг асосини билим ташкил қилади, чунки нарсалар, олам ва инсонга ҳос тартибни билиш инсонийлик, хушфёғлик, билим ва тўғрилиқни рўёбга чиқариш билан ифодаланади. Ақл тамойилига асосланган инсонийликни тан олмаган, ўзининг ҳукмронлигини зўравонлик билан амалга оширган ҳукмдорнинг халқдан умидини узгани маъқул. Осмон ҳукми барча нарсалар, жумладан, кишилар, уларнинг ҳаёти, ижтимоий функцияси, ҳокимиятини белгилайди.

Конфуцийчиликнинг йирик намояндаси Сюнь-цзи (Сюнь Цинь, милоддан аввалги III аср) Мэн-цзи билан баҳс-мунозараларга киришиб, унинг инсон табиати ҳақидаги таълимотига қарши чиқади. Инсон табиатнинг бир қисмидир, деб таълим беради Сюнь-цзи. Инсон, ўз табиатига кўра, ёмон ахлоқ соҳибидир. Унинг барча яхши, ижобий фазилатлари тарбиянинг натижасидир. Кишилар табиат устидан ҳукмрон бўлиш мақсадида бир-бирлари билан бирлашадилар. Агар биз ахлоқий онг чегарасини аниқ белгилаб олсак, гармонияга эришамиз. Гармония — бирлик. Гармонияга эришган инсон қудратли кучдир. Сюнь-цзи табиатни жонсиз, жонли, онгли мавжудотларга бўлади. Унинг қарашларида билиш масалалари ҳам тилга олинади. Билишнинг биринчи илк босқичи хиссий билишдир. Воқелиқни тушунчалар орқали билиш эса ақлий билишни ташкил этади. Ақл учта талабга жавоб бериши лозим, улардан энг муҳими — ақлнинг софлиги.

## Даосизм

Фалсафий тафаккур тараққиётининг муҳим Пўналишларидан бири даосизмдир. Унинг асосчиси Лао-цзидир (милоддан аввалги 604 йилда туғилган). У «Йўналишлар ва фазилатлар ҳақида рисола»нинг муаллифи. Китобда таъкидланишича, дао ердаги мавжуд барча парсалардан фарққилиб, худодикнинг намоён бўлишининг ўшгахоскўринишидир. Даоолий мавжудот сифатвда барча реал нарсалар, ходисалар борлиғи, содир бўлишининг биринчи сабабчисидир. Ҳамма нарсалар у туфайли пайдо бўлади, охир-пировардца яна унга қайтади.

Лао-цзининг фикрича, оламдаги барча нарсалар доимий \аракатда, ўзгаришда. Инсоннинг табиат билан ўзаро қамкорлиги унинг рухий барқарорлиги, осойишталигини гаъминлайди. У инсон, жамиятнинг ортиқча безовталигини, ўта фаоллигини маъкул кўрмайди. Ортиқча фаоллик цивилизацияни туғдириб, инсон ва олам ўртасидаги гармониянинг бузилишига, дисгармонияга олиб келади. «Нарсалар меъёри»га амал қилиш инсоннинг муҳим ҳаётий вазифаси бўлмоғи лозим. Воқеликни билиш осойишталик вазиятида амалга ошади. Бундай фикр Конфуцийнинг таълимотига зиддир, чунки у таълим-тарбияга алоҳида эътибор берганлиги маълум.

Лао-цзининг фалсафий таълимоти Чжуан-цзи (милоддан аввалги 369-286 йил), Вэнь-цзи (милоддан аввалги VI аср) ва бошқалар томонидан ривожлантирилди. Улар фалсафанинг онтология, гносеология, жамият ва инсон муаммоларига алоҳида эътиборни қаратганлар.

Хитой фалсафий тарихида номлар мактаби ўзига хос ўрин эгаллаганлиги маълум. Номлар мактаби воқеликни тил воситасида ифодалаш муаммолари билан машғул бўлган. Унинг вакилларида бири Хуэй Ши (милоддан аввалги 350-260 йил) кўпгина нарсаларнинг тушунчаларда ноадекват ифодаланишига эътиборни қаратган. У бунинг сабабини нарсаларнинг бир-бирига қиёсланмаслигида, деб билган. Бу

таълимот, кейинча, Гунсунь Лун (милоддан аввалги 284-259 йил), Инь Вэнь-цзи, Дэн Си-цзи ва бошқалар томонидан давом эттирилди. Бахс-мунозаралар номлар мактаби учун муҳим аҳамиятга эга, чунки Чжуан-цзи вафот этган рақиби Хуэй-цзи тўғрисида қайғуриб, «Мен билан бахс юритадиган одам колмади», - деб ёзади.

Даосизм ва номлар мактабларининг фикрлаш — тафаккур услуги анъана мавқеига эга бўлган конфуцийлик таълимотига бардош бера олмаган. Ўзгача услубда фикрлаш, бахс-мунозара, исбот учун далиллар келтириш, мавжуд ғояларни рад этиш ва ҳоказолар уларнинг умрини қисқартирган. Аста-секин бу таълимотлар конфуцийликка яқинлашиб, ўзининг аввалги мавқеини йўқотган.

## Моизм

Моизм мактабининг асосчиси Мо Ди (милоддан аввалги 479-391 йил)дир. Бу таълимотда ижтимоий ахлоқ муаммоларига катта эътибор берилган. Мочилар таълимоти Конфуций таълимотидан тубдан фарқ қилади. Ҳеч бир фалсафий мактаб мочилардек меҳнатга алоҳида эътибор бермаган. Бу мактабнинг тингловчилари ўз меҳнати билан кун кечирган. Меҳр-оқибат, гуллаб-яшнаш ва ўзаро манфаатдорлик уларнинг асосий шиори бўлган. Хилма-хил назарий тадқиқотларнинг ҳеч қандай зарурияти йўқ, жамият учун энг муҳим фаолият меҳнат фаолиятидир.

Мо Дининг вафотидан сўнг мочилар билиш масалалари билан ҳам қизиқишган. Улар таълимотида ҳиссий мушоҳада, сезги аъзоларининг билишдаги ўрни, нарса номлари, ҳукм-муҳокамаларни тажриба орқали тасдиқлаш лозимлиги каби масалалар яққол сезила бошланган.

## Легизм

Шэнь Бухай (милоддан аввалги 400-337 йил) легизм гммимотининг асосчиси ҳисобланади. Унинг намояндалари ижтимоий назария муаммолари билан шуғулланишган. Унда даилатни бошқариш масалалари устувор ўрин эгаллаган. Легистлар конфуцийчиликка кўплаб ўзгартиришлар киритишган. Масалан, Шан Яннинг таъкидлашича, аклли кишилар қонун яратадилар, бошқа одамлар эса мавжуд қонун билан чегараланадилар. Имкониятга эга кимса тартибни ўзгартиради. Кимки бунга қодир бўлмаса, у бўйсунди. Қонунни билмайдиган киши билан қонун тўғрисида фикр юритиш беҳуда, акли чегараланган киши билан ўзгаришлар \акида гапиришнинг фойдаси йўқ.

Легизмнинг бошқа машхур вакили Хань Фэй-цзи (милоддан аввалги 233 йилда вафот этган) бошқа мактаб тушунчаларига асосланиб, тартиб, фазилат, инсонийлик масалаларини кўтарган. Унинг фикрича, тартиб — ҳар қандай нарсанинг қиёфасини ифодаловчи тушунча. Жамият ҳаётидаги тартиб — мавжуд камчиликларни зохиран яширишдир. Одамлар ва ҳукмдор ўзаро муносабатларини қайта-қайта қараб чиқиш зарур. Ҳукмдор чиқарган қонун ва фармонлар баъзан жамият манфаатларига мое тушмайди, чунки уларда муқофот ва жазолар тизими кўриб чиқилган, холос.

Инсон табиати шахеий манфаатдорлик билан ифодаланади. Шундай экан, ундан ижтимоий муаммоларни ҳал этишда фойдаланмоқ лозим. Фуқаро ўз қобилиятини фойдали нарсага сарфлайди ва ундан наф кутади. Ҳақиқий қонун шундай муносабатларни бошқаришга хизмат қилмоғи лозим. Ҳукмдорнинг тахти инсонга алоқадор эмас, балки илоҳий фалакларга тааллуқлидир. Жамият тараққиёти бетакрордир. Бошқариш усул ва тизимлари янги ижтимоий воқеликка мое тушмоғи шарт. Хань Фэй ўтмишни мутлақлаштириб, унга ҳамду санолар ёғдирган барча мактабларни аёвсиз танқид қилади.



Шундай қилиб, қадимги Хитой фалсафасида инсон камолоти, инсон ва жамият ўзаро муносабати муаммолари етакчи ўрин эгаллаган. Қолган бошқа муаммолар ҳам назарий тафаккурни қизиқтирган бўлса-да, уларнинг салоҳияти яққол кўзга ташланмайди.

Милоддан авалги II асрда конфуцийчилик янги ижтимоий шароитга мослашиб, давлатнинг расмий мафкураси даражасига кўтарилди. У ўз тизимида легизмнинг давлатни бошқариш ҳақидаги қарашларни, даосизм, механистик натурализмга хос қарашларни киритади.

Хань сулоласининг ҳукмронлиги даври (милоддан аввалги II аср-милоднинг I-II асрлари)дан бошлаб Хитойда маънавий ҳаёт яна жонлана борди. Бу даврга келиб даосизм таълимоти муҳим роль ўйнай бошлади.

Янги тарихий шароитда конфуцийчиликни тиклашнинг фаол ташвиқотчиларидан бири Дун Чжуншу (милоддан аввалги 179-104 йил) эди. У беш унсурни асос қилиб олган таълимот ҳамда инь ва яннинг қарашларидан келиб чиқиб, оламнинг метафизик ва диний манзарасини баён этишга ҳаракат қилади. Илоҳий фалак онгли ва муайян мақсадни кўзлаб, воқеликнинг ривожланиши, ўзгаришини олдиндан белгилаб қўяди, оламнинг тартибини ўрнатади, одамларга одоб-ахлоққонун-қоидаларини етказди. Бу олам манзарасида осмон йўналиши эса унга бўйсунди. Айнан шу йўналишларнинг моҳиятидан сабаб-оқибат муносабатлари юзага келади.

Жамият ҳаётида бешта фазилатлар тизими амал қилади. Улар инсонийлик, тўғри сўзлик, хушфееълик, донолик, самимийлик кабилардир. Нарса ва тушунчалар ўртасидаги бирлик беш унсур тўғрисидаги таълимот билан изоҳланади. Дун Чжуншу ўтмишни мўътабар далил сифатида талқин қилади. «Кимки ҳозирги даврга шубҳаланса, қадимги даврни тадқиқ этсин. Кимки келажакни тушунмас экан, ўтмишга назар ташласин», дейди Дун Чжуншу. У ўз фикр-мулоҳазаларини мумтоз китоблардаги ҳикматли иборалар билан қиёслаб тасдиқлайди.

Милоддан аввалги II асрда яшаб, ижод этган Лю Аню доистик руҳца оламдаги нарса- ходисаларнинг йўналишига илохий фалак таъсирини рад этади. Азалдан қабул қилинган кунват-энергия («ци»)нинг янгича талқинини илгари суради. Ци — инсон табиатининг ифодаси. У, ўз аслига кўра, моддий тамойил бўлиб, инсоннинг олам билан табиий муносабатини юзага келтиради.

Ян Сюн (милоддан аввалги 53 йил, милоднинг 18 йил) конфуцийчиликни мистик тарзда талқин этилишига қарши чиқади. Унинг таълимотида конфуцийчиликнинг ижтимоий қарашларини оламни даосизм руҳида уқтириш билан уйғунлаштиришга уринганлиги яққол сезилади.

Ван Чун (27-107 йил) Ян Сюн ва унинг шогирди Хуань Таннинг фалсафий қарашларини давом эттириб, воқеликни теологик тарзда талқин қилинишига қарши чиқади, ҳақиқат мезони гносеологиянинг ягона мезони бўлмоғи лозим, деган хулосага келади. Айниқса, Ван Чун томонидан Дун Чжуншу дунёқараши ва табиатни илохийлаштиришга қаршилиги уни ўша даврнинг эътиборли мутафаккирига айлантирди.

Ван Ви ва Хэ Янь (III асрнинг биринчи ярми) таъбирича, дао — йўқлик, номоддий, руҳий моҳият. У барча мавжуд нарсаларнинг қарама-қарши томони. Шундай экан, кишиларнинг ижтимоий ва шахсий муаммолари кундалик ҳаёт доираси билан чегараланади. Воқеаларга аралашмаслик, тақдирга тан бериш кишиларни дао билан ҳамоҳанг тарзда ҳаёт кечиришини таъминлайди.

## Буддизм

Буддизм Хитойга I-II асрларда кириб келиб, IV асрда чуқур иддиз ота бошлайди. VI асрда император У-ди буддизм ва фалсафани давлатнинг расмий таълимоти сифатида эълон қилади. Буддизм маънавий ҳаётда, айниқса, санъат ва адабиётда сезиларли из қолдириб, Хитой фалсафасида муҳим аҳамият касб этган таълимотдир. Ҳиндистондан кириб келган

буддизмнинг Чань мактаби таълимотига кўра, олий ҳақиқатни тимсол — рамз белгилар орқали ифодалаш имкони йўқ. Рухий осойишталикка машғулот натижасида эришиб бўлмайди. У кугилмаганда, тасодифан ички тажриба сифатида рўй беради ва туйқусдан намоён бўлади. Бу таълимот, айниқса, Хуэй-нэн (636-713 йил) қарашларида тўла-тўқис намоён бўлди.

Янги конфуцийчиликнинг вужудга келиши уни қайтадан тиклаш ва буддизмни танқид қилиш, натижасида рўй берди. Масалан, Фань Чжень, тана рухнинг моддий асоси, рух эса тананинг намоён бўлишидир, инсон табиий жараён сифатида пайдо бўлади, деган мулоҳазани ўз фалсафий қарашларининг пойдевори қилиб олди. Хитой фалсафаси уйғониш даври Хань Юй (768-824 йил), Ли Ао (844 йилда вафот этган), Линь Шэнь-шилар (тахминан 840-880 йил) томонидан буддизмни танқид қилиш, конфуцийчиликни тиклаш байроғи остида ўтган. Натижада бу жараён янги конфуцийчилик шаклланиши ва қарор топишига олиб келди.

Янги конфуцийчиликнинг ғоявий тантанаси икки йўналиш — олам моҳияти бўлган тартиб, борлиқ моҳияти ҳисобланган тафаккур тўғрисидаги таълимот негизида юзага келди. Бунда Чжу Си (1130-1200), Лу Цзююань (1139-1192) каби мутафаккирларнинг хизматлари самарали бўлган. Биринчи йўналишнинг кўзга кўринган вакили Чжу Си фалсафасининг онтологик муаммоларини ли ва ци категориялари кўмагида ҳал этишга жазм қилган. Ли бутун борлиқнинг негизидир. Лекин у барча нарсалар устидан мутлақ ақл сифатида ҳукмронлик қилмайди. Ҳар қандай нарса ўзининг «ли»сига эга. Бундан келиб чиқадики, оламдаги барча мавжуд нарса ва ходисалар ўзининг мавжуд бўлиш услубига эга. Ци эса нарсаларнинг моддий шаклини ташкил қилади. Ли битта, лекин унинг намоён бўлиш шакллари чексиздир. Ци ҳар бир нарсанинг қувват-энергиясидир. Ли ва цининг нарсаларда мавжуд бўлиши уларнинг ўзаро бирлигини таъминлайди. Моддий энергия — ци инь ва янь таъсирида

муайян тартибга келади. Ли барча нарсалар каби, инсон шфаккурига ҳам тааллукдидир. Айнан шу сабаб туфайли олам ипсон томонидан англанади.

Иккинчи йўналиш вакили Лу Цзююань фикрича, гафаккур (синь) оламни инъикос этмайди, лекин олам гафаккурда мавжуддир. Мана шунинг учун инсон нарсаларни (>ир-биридан фарқ қила олади ва таснифлашга муваффақ бўлади. Лу Цзююаннинг фалсафий қарашлари Ван Янмин (1472-1528) ва бошқалар томонидан давом эттирилиб, ри вожлантирилди.^

Қадимги ва Ўрта аср Хитой фалсафасининг назарий манбалари, узок давр мобайнида яшаб келган анъаналар асосида Янги давр фалсафаси камол топди. Фалсафий мероснинг эътиборли жихатлари Хуан Цзун-си, Гу Тинлин, Ван Чуань-шань каби мутафаккирларнинг илмий изланишларида тарғиб қилинди, янги мазмундаги ғоялар шаклланиши ва камол топишида ижобий туртки бўлиб хизмат қилди.

## II БЎЛИМ ҚАДИМГИ ЮНОН ФАЛСАФАСИ

Тарихий манбаларда келтирилишича, Миср, Турон, Эрон, Хитой, Ҳиндистон каби мамлакатларда эрамиздан олдинги даврларда турли билим соҳалари анча ривожланган. Шарқ халқлари тўплаган билимлар қадимги юнон мутафаккирлари учун ғоявий манба бўлиб хизмат қилган. Масалан, Фалес, Пифагор, Демокрит Шарқ мамлакатларига сафар қилиб, илм ўрганиб яна ўз юртларига қайтишган.

Антик даврнинг бир муҳим хусусияти, Юнонистонда илк шаҳар-давлатлар пайдо бўлди. Уларда саноат, ҳунармандчилик, савдо тез ривожланиб, маданий юксалиш учун асослар шаклланди.

### **4-боб. Милет мактаби. Пифагорчилар. Демокрит**

Қадимги юнон фалсафаси эрамиздан олдинги VI асрга келиб, тўла вужудга келади. Бу даврнинг муҳим хусусияти, Юнонистонда ишлаб чиқариш аввалгига нисбатан бирмунча ўсди, айниқса, тўқимачилик, металлга ишлов бериш, кишлоқ хўжалиги, кулолчилик тараққий этди. Шарқ мамлакатлари билан иқтисодий алоқа, савдо йўлга қўйилди. Бу эса фанларнинг турли соҳалари, хусусан, математика, астрономия, жуғрофия, физика, метеорологиянинг вужудга келишига сабаб бўлди. Юнон фалсафаси кузатувчан характерга эга эди.

Қадимги даврда Юнонистонда кенг тарқалган мактаблардан бири Милет фалсафий мактабидир. Милет шаҳри Кичик Осиёнинг ғарбидаги Иония оролида жойлашган бўлиб, йирик савдо-сотик ва маданият маркази эди. Бу ерда илм-фан тез суръатда ривож топди, математика, жуғрофия, астрономия, фалсафага эътибор кучайди.

Милет мактабининг асосчиси Фалес (милоддан аввалги 624-547) бўлиб, дунёнинг моддий асосини сув деб ҳисоблади.

У Миср ва Бобилда (Вавилония) бўлиб, у ердаги билим ва маданият ният билан яқиндан танишиб қайтди.

<sup>д</sup> Шуни таъкидлаш лозимки, Фалес илмнинг куп соҳалари: астрономия, фалсафа, математика, жуғрофия йиचा тадқиқотлар олиб борди. Фалес  $\Pi\zeta\%*Ф\zeta$  „арсалар, шу жумладан Ер ҳам сувдан пайдо булган деб хисолади Олимнинг астрономия соҳасидаги кашфиётларидан бири Қуёш тутилиши ва сабабларини олди!

қандай бўлишини ҳам башорат қилиб, илмнинг 365 кундан мўлжал эканлигини исботлаб берган.

<sup>и6</sup> %а?е Голамдаги нарса ва ҳодисаларнинг доимо ҳаоакатда ўзгариш ва ривожланишда эканлиги туғрисидаги

ди — афоризмларида меъёр туғрисида, асоси эканлиги, унга амал қилмаслик эса турли касалликларни келтириб чиқариши ҳақида фикр юритади. чет мактабининг йирик вакили Анаксимандр (610-546) дунёларнинг қўплиги ҳақида фараз қилиб, Хривонлар эволюциясини табиий-илмий нуқтаи назардан килади. Булардан ташқари, у жуғрофий харитала, чуқур оқимини ихтиро қилди. Анаксимандр дуненик, моддий асоси ноаниқ материя - апейрон деб уилади. Материянинг доимий ҳаракатда эканлиги, мавжуд нарсалар қарама-қаршиликда ривожланиши ҳақида диалектик

<sup>Фикр</sup> Милет мактабининг вакили Анаксимен (585-525) ҳамма нарсанинг асосида ҳаво ётади, у доимо ҳаракатда қарама қаршиликда ривожланади, деб ҳисоблади. Унинг фикрича Твода Г сув, тупроқ, булут, шамол ва бошқалар пайдо бўлади. Ҳаво ҳамма нарсани, шу жумладан, коинот ва жонни ҳам ўзи билан қамраб олади.

Эрампдан аввалги VI асрда Пифагор «<sup>п</sup>а<sup>н</sup>д<sup>н</sup>» адй Пифагорчилар мактаби вужудга келди. Пифагор (580-500) Самос оролида туғилган, кейин Юнонистондан кетиб Италиянинг Кратон шаҳрида яшайди ва «Пифагорчилар

иттифоқи» номли сиёсий-фалсафий ташкилотга рахномалик қилади.

Пифагор ва унинг мактаби ҳамма нарсанинг асосини сонлар ташкил қилади деб, уларни мутлақлаштирди. Улар сонларни моддий нарсалардан ажратиб, мустақил кучга эга, деб исботламоқчи бўлдилар. Пифагорчилар таълимотича, оламни билиш сонни билишдан иборат, унинг асосида илоҳийлаштирилган микдорий муносабатлар ётади. Пифагорчиларнинг фикрига кўра, «барча нарсалар чегарали-чегарасиз, тоқ-жуфт, бирлик-кўплик, ўнг-чап, эркакча-/хотинча, турғунлик-ҳаракат, тўғри-эгри, ёруғ-коронғу, яхши-ёмон, тўғри бурчак-тўрт бурчак каби қарама-қаршиликлардан ташкил топган». Лекин бу қарама-қаршиликлар улар томонидан ҳаракатсиз, ўзгармас ҳодиса сифатида талқин қилинди.

Пифагорчилар хулқ-оодоб масаласида ҳам ўз фикрларини айтганлар. Улар катталарни ҳурмат қилиш, ўз вазифасини сидқидилдан бажариш, урф-одатларга амал қилиш, ҳиссий лаззатга берилишдан ўзни тийиш, илм-фан ва санъатга ихлос қўйиш каби анъанавий фазилатларни эгаллаш тарафдори бўлганлар.

Пифагорчилар даврида эстетик тафаккур ривож топа бошлади. Айниқса, пифагорчиларнинг мусиқа, унинг келиб чиқиши, ёш авлодни тарбиялашдаги ғоялари диққатга сазовордир. Эстетиканинг объектив асосларини қарама-қаршиликларнинг ўзаро келишуви, уйғунлигидан қидириб, диалектик фикр юритдилар. Пифагорчилар гармония, гўзаллик ва комилликни бир-бири билан тенглаштирдилар.

Улар мусиқанинг тарбиявий аҳамияти ҳақида сўз юритиб, турли касалликларни мусиқа орқали даволаш мумкинлигини қайд этдилар. Бундан ташқари, куй ва оҳанглар ёрдамида инсон хулқи, ғазаби, қайғу-алам, тушкунликка тушиш, асоссиз рашк қилиш ва бошқа турли руҳий касалликларни ҳам тузатиш мумкин. Хуллас, мусиқа, уларнинг фикрича, инсон саломатлигини тиклашда муҳим

иқлмиятга эга. Улар илк бор муסיқий эстетика ва эстетик тирбия назарияси куртакларини яратдилар.

Пифагорчиларнинг математика ва геометрия, мустика, мсьморчилик, ҳайкалтарошлик соҳасидаги хизматлари ҳам каттадир. Улар уч бурчак бурчаклари йиғиндисиди тўғрисидаги тсоремани ишлаб чиққилар. Бу теорема Пифагор теоремасиди, дсб аталиб, ҳозир илмий-амалий фаолиятда кенг кўламда (ф)ойдаланилади.

Антик давр фалсафасиди йирик вакили, диалектика «сосчисиди Гераклит (530-470) бўлиб, Эфес шаҳрида таваллуд топган. Шуниди айтиш лозимки, Гераклитнинг асарлари бизнинг давримизгача тўлиқ ҳолда етиб келмаган. Унинг «Табиат тўғрисида» асарининг 130 бўлагиди етиб келган, холос. У ҳамма нарсанинг асосиди олов ётади, дунёни худо ҳам, инсон ҳам яратмаган, балки у конуний тарзда алангаланиб, ўчадиган оловдир, дейди. Унинг қарашларида «Оловга ҳамма нарса алмашинади», «худиди олтин - молга, мол - олтинга алмашинганидек», деган диалектик фикрлар бор. Дарҳақиқат, қадимгиди давр файласуфлари орасиди у диалектикани ҳар томонлама асослаб берди. Файласуф фикрича, дунеда ҳамма нарса ҳаракатланади, ўзгаради, қотиб қолган ҳеч нарса иўк. «Дарёга доимо янги сув оқиб туради. Шунинг учун бир дарега икки марта кириш мумкин эмас», деган кимматли фикрларни илгари сурди. Гераклит оламнинг моддийлигиди, абадийлигиди ва чексизлигиниди эътироф этди. У моддий оламни билиш мумкинлигиди ишонди. Унингча, сезгиди аъзолариди фақат баъзи нарсалар тўғрисида билим берса, тафаккур табиатдагиди конуният, яъни логос (тушунча, фикр, ақл, конуният, ибтидо) тўғрисида билим беради.

Гераклит ижтимоий қарашларида аристократлар табақасиниди ҳимоя қилди, демократиям қарши чиқди. Ўзининг ахлоқий қарашларида ахлоқни донолик билан тенглаштирди, зероки, донолик ҳақиқатни гапиришга, табиатга қулоқ солишга ундайди. У инсонга фақат фонда келтиради.



Гераклитнинг эстетика соҳасидаги ғоялари эътиборга моликдир. У худди Пифагор ва пифагорчилар сингари, нафосат объектив асосга эга эканлигини айтади. Лекин унинг заминиди сонлар муносабати эмас, балки оловнинг турли кўриниши ётади. Гераклит гўзаллик ва уйғунликни диалектик нуктаи назардан талқин қилади, дунёни худо томонидан яратилганини рад қилади, уни моддийлиги ва адабийлиги хақида фикр юритади.

Антик даврнинг буюк файласуфи уйғунликни жуда кенг маънода тушунади. Энг аввало, у гўзалликнинг асоси, карама-, қаршилиқлар бирлиги сифатида намоён бўлади, у кураш орқали вужудга келади, деб айтади. Уйғунлик коинот учу/ҳам, кишиларнинг ўзаро алоқаси учун ҳам асос бўлиб хизмат қилади. Мусиқада ҳам, санъатнинг бошқа турларида ҳам уйғунлик рўй беради.

Гераклитнинг меъёр тўғрисидаги фикрлари ҳам муҳим аҳамиятга эгадир. Файласуфнинг талқинида меъёр эстетик категория бўлиб, кенг маъно-мазмун касб этади. У ҳамма нарсага, энг аввало, коинотга тегишлидир. Коинот ҳамма мавжудотга тааллуқди, уни на худо, на одамзод яратган, у ҳамма вақт мавжуд бўлган, бундан кейин ҳам ёниб-ўчиб турадиган олов каби абадий туради. Қўёш ҳам ўз меъёри билан ҳаракат қилади. Меъёрни у объектив қонуният сифатида тавсифлайди. Нафосат, меъёр ва уйғунлик объектив дунёнинг ўзаро алоқадорлиги ҳамда хусусиятларини акс эттирувчи эстетик тушунчалар ҳисобланиб, бу қарашларда материалистик ва диалектик майл сезилиб туради.

Эраимиздан аввалги V асрдан бошлаб Юнонистонда табиий фанлар, жумладан физика, математика, санъат, фалсафа ривож топа бошлади, бу даврда Эмпедокл (490-428), Анаксагор (500-428), Левкипп (500-440) каби илм соҳиблари, файласуфлар етишиб чиқди.

Милетлик Левкипп атомистик ғоялар асосчиси бўлиб, ўз қарашлари билан илм аҳлига танилди. Унингча, моддий олам майда, бўлинмас зарра ва бўшлиқдан иборат. Мавжуд барча нарсалар майда зарралар — атомлардан ташкил топган.

Левкиппнинг атомистик назариясини Демокрит (милоддан аввалги 460-370 йил) давом эттирди. Унинг гаълимотига кўра, атомлар модданинг бўлинмас майда шрраларидир. Улар доимий ҳаракатда, абадий, сифат жихатидан бир хил, миқдор, яъни шакл жихатидан ҳар хил, тартиб ва ҳолат бўйича ҳам турлича бўлади. Ҳаракатни у модданинг ажралмас хоссаси сифатида эътироф этади.

Демокритнинг фикрича, коинот бўшлиғида сонсаноксиз олам (сайёра)лар мавжуд бўлиб, яна пайдо бўлиб туради. Бўшлиқда майда заррачалар бир-бири билан бирикиб, ажралиб, ҳаракат қилади ва атом қуюнини ташкил этади. Атомларнинг бирикиши натижасида Ер, Сув, Ҳаво ва Олов пайдо бўлади.

Демокрит илк бор фазо ва вақт масаласини қўйди. Фазони улкан бўшлиқ деб ҳисоблади, унда майда зарралар ҳаракат қилади. Лекин у фазонинг чексизлигини инкор қилди. Ҳиссиётни билишнинг биринчи босқичи деб билди. Икки хил билиш бор: 1) ҳақиқий билиш; 2) хира билиш. Унга кўриш, эшитиш, таъм билиш, хид билиш, сезиш киради. Тафаккур нарса ва ҳодисаларни чуқур билишга асосланади. Ақл, тафаккур орқали атомларни билиш, ҳақиқатга етишиш мумкин.

Демокрит ижтимоий-сиёсий қарашларида кулдорлик демократиясини ҳимоя қилиб, дўстлик, мўътадиллик, эркинликни улуғлади. Лекин булар фақат эркин фуқаролар ўртасида бўлиши мумкин, деб ўйлади.

Демокрит этика-ахлоқшунослик масалаларига ҳам алоҳида эътибор қаратди. У ахлоқшуносликни фалсафанинг таркибий қисми, деб билди. Роҳатланиш, лаззатланишга интилиш инсоннинг табиий ҳолати бўлиб, бахт-саодатга эришишнинг биринчи босқичидир. Бахтга эришиш инсоннинг табиий ва зарурий эҳтиёжларини қондиришдир. Лекин одам меъёрга амал қилиши лозим. У ахлоқий камолотга эришишда ақл муҳим роль ўйнашини таъкидлади. Ақл кишини тўғри мақсадга йўналтириши лозим. Бунинг учун у табиат қонунлари ва инсон хатти-ҳаракати қоидаларини билиши зарур.

Демокрит эстетик қарашларида санъат, меъёр ва нафосат тўғрисида фикр юритади. Санъат пайдо бўлишини табиий сабабларга боғлаб таҳлил қилади. Санъат эҳтёж ва шароитлар туфайли вужудга келган. Лекин у санъатни кенг маънода тушуниб, деҳқончилик, табиблик ва бошқа касбдагиларни ҳам унга киритади. Санъат турли касб-ҳунар, ҳашарот, қуш ва ҳайвонларга тақлид қилиш натижасида пайдо бўлган. Масалан, одамлар қалдирғочдан уй қуришни, сайроқи қушлардан қўшиқ айтишни ўрганганлар. Худди Гераклит сингари, Демокрит ҳам меъёр масаласига эътибор қаратган. Ҳамма нарсада ўртамиёналик яхши, етишмовчилик ёки ортикчалик менга ёқмайди, деб таъкидлаган файласуф.

Умуман олганда, Демокрит гўзаллик ва нафосатга ўзига хос нуқтаи назардан ёндашиб, унинг моҳияти қисмлар ўзаро симметрияси, меъёри ва уйғунлигида эканлигини таъкидлайди.

## **5-боб. Қадимги юнон мумтоз фалсафаси**

### **Сукрот**

Қадимги Юнонистоннинг машҳур файласуфларидан бири Сукрот (милоддан аввалги 469-399 йил) Афинада таваллуд топган ва ижод қилган. Унинг асарлари бизгача етиб келмаган. Олим, унинг ижоди ҳақидаги маълумотларни Ксенофонт ва Афлотун асарларидан топиш мумкин. У софист (софизма — сафсата). Тушунча ва ҳукмларнинг шаклан тўғрилигига ишонганларнинг релятивизмига қарши чиқади. Олим дунёқарашининг муҳим хусусияти шундан иборатки, у фалсафий мавзуларда баҳс-мунозаралар олиб бориб, ҳақиқатга эришмоқни мақсад қилиб қўяди.

Сукрот олам тузилиши ва унинг табиий ҳолатини билиб бўлмади, деган фикрни олға суради. Унингча, инсон фақат ўзини билиши мумкин. Шунинг учун у «ўз-ўзингни бил», деган қоидага амал қилади. Файласуф таълимотича, билим умумий тушунчадир.

Сукрот одоб-ахлоқни назарий жиҳатдан илк бор теран гидқиқ қилган олимдир. У ҳамма учун бир хил ахлоқ қоидаларини яратмоқчи бўлади. Масалан, адолат, мўтадиллик, эзгулик, софдиллик барча учун умумий бўлган |ушунчалардир. Унингча, ҳеч ким онгли равишда атайлаб омонлик қилмайди, у буни билмасдан қилади. Яхшиликни Оплувчи одам яхшилик қилади. Пировардида, у шижоаткорлик, адолат, иффат ва бошқа тушунчаларни ҳамма (>ир хил тушунмаслигани англаб етади. Шунда у шубҳа усулини шмлаб чиқади: «Мен ҳеч нима билмаслигимни биламан», деган усул бўйича ҳамма нарсага шубҳа билан қарайди. Сукрот Г> ил им, ақл ва ахлоқ бир-бири билан ўзаро боғлиқлигини таъкидлаб, инсон фазилатларини туғма деб билди.

Айниқса, Сукрот эстетика соҳасида ўзига хос фикрларни илгари сурди. Файласуф дунёқарашининг марказида инсон гурди. У инсон гўзаллиги, эстетик фаолият ҳақида сўз юритади. Аввало шуни таъкидлаш жоизки, у санъат билан ёшлиқдан танишади, ҳайкалтарошлик билан машғул бўлади, санъаткор ва хунармандлар билан бадиий ижод, санъатнинг у ёки бу тури бўйича баҳс-мунозаралар олиб беради.

Сукрот сабабият тамойилига қарши чиқиб, дунёда ҳамма нарса муайян мақсадга йўналтирилган, деган фикрга келади, яъни дунёни телеологик нуктаи назардан тушунтиради. Ҳушди шундай, инсон фаолияти ҳам маълум мақсадни, яъни мутлақ яхшилик ёки бахт-саодатни кўзлайди. Инсоннинг эстетик фаолияти ҳам маълум мақсадга эришишни тақозо қилади. Сукрот фикрича, умуман гўзал ва чиройли ҳодиса бўлмайди, қачонки у бирор нарсага керак бўлса ёки хизмат қилсагина гўзаллик касб этиши мумкин. Файласуфнинг фикрича, ҳар бир нарса ўз вазифасини бажаришга мойил қилиб яратилган бўлиб, у гўзалдир. Олтин қалқон ёмон ясалган бўлса, гарчи олтин эсада ўз вазифасини бажаришга ярамайди, демак у хунукдир, аксинча, гўнг ташишга мўлжалланган сават ўз вазифасини бажаришга мослаб яратилган бўлса, гўзалдир. Сукротнинг фикрича, бир нарса ҳам гўзал, ҳам хунук, айнаи вақтда яхши ва ёмон бўлиши

мумкин. Чунки бир нарса учун фойдали ёки керакли нарса, бошқа нарса учун яроқсиз бўлиши эҳтимолдан холи эмас. Унингча, очлик керакли нарса, безгак касали учун зарарли бўлиши мумкин ва ҳлс. Умуман олганда, Сукрот, биринчидан, нафосатни нисбийлигини уқтиради. Иккинчидан, уни мақсадга мувофиқлик, фойдалилик, яхшилик ва эзгулик тушунчалари билан тенглаштиради.

Сукрот санъатни тақлид қилиш орқали воқеликни тасвирлаш сифатида тушунди. Лекин, унингча, бу воқеликдан оддий нусха кўчиришни билдирмасдан, балки у табиатга ёки инсонга ижодий ёндашади, уларнинг муҳим хусусиятларини олиб умумлаштиради.

Сукрот инсон тимсолини тасвирлашга катта эътибор берди. Унинг фикрича, бунда асосий меъёр ахлоқий идеал бўлиши керак. У ўзида энг юксак ахлоқий фазилатларга, гўзал феъл-атворга эга бўлган инсонлар сиймосини бадий асарларда тасвирлаш керак, деган фикрда туради. Бунда акс эттирилаётган объект билан бадий тасвирланаётган тимсол бир-бирига ўхшаши керак. Унингча, юксак фазилатли, ақдли бўлиш хунарманд ва деҳқонларга хос хислат эмас, чунки улар ҳеч қачон эстетик ва ахлоқий идеалга эга бўла олмайдилар. Бундай ахлоқий фазилатлар фақат аристократларда бўлиши мумкин.

Юқорида айтилган фикрлардан қатъи назар, Сукрот санъатнинг воқеликка муносабати ҳақида қимматли ғояларни ўртага ташлади, этика билан эстетика, нафосат билан манфаат, мақсадга мувофиқлик, яхшилик, эзгуликнинг ўзаро чамбарчас боғлиқлигини эътироф этди.

## Афлотун

Антик юнон фалсафасининг йирик вакили Афлотун (милоддан аввалги 427-347 йил) Сукротнинг шогирди бўлиб, 30 дан ортиқ рисоалар муаллифидир. У «Парменид»,

«Давлат», «Теэтет», «Базм», «Федон», «Федр», «Менексен», «Софист», «Сиёсатчи», «Тимей», «Конун», «Горгий», «Критон», «Лаксес», «Хармид», «Лисис», «Ефтифрон», «Ион», «Эвтидем», «Протогор», «Филеб» каби кўплаб мсарлар ёзган.

Афлотун ўз фалсафий карашларида идеалистик фалсафани, тўғрироғи, объектив идеализмни ривожлантиради. У ғоялар тўғрисидаги таълимотни ишлаб чиқди. Файласуфнинг фикрича, табиат ғоялар махсулидир. Ғоялар ўзгармас, абадий, ҳаракатсиз. Ҳис қилинадиган нарсалар эса ғоялар сояси. Моддий дунё ўткинчи, «ғоялар дунёси»да энг олий ғоя худодир. Моддий дунё - хайвон, минерал, ўсимлик ва инсонлар «умумий ғоялар»нинг нухасидир. Энг олий ва ҳаракат гоёси гўзаллик гоёси бўлмай, балки фаровонлик ғоясидир. Афлотуннинг фикрича, «фаровонлик ғояси»сиз барча инсоний билимлар, улар қанчалик мукамал бўлмасин, фойдасиздир. Худо нафақат тирик мавжудот, у мутлақ фаровонликдир. У фаровонликни мақсадга мувофиқлик ва ақд билан тенглаштиради. Афлотун ўзининг «Тимей» асарида космогоник ва космологик назарияни илгари суради. У бир асарида худо тартибсиз жисмларни тартибга солган деса, иккинчисида жисмларни шаклсиз материядан яратган, дейди. Унингча, юлдуз ва сайёраларнинг моҳияти илоҳийдир — дунёвий рух уларга жон ато этган. Ер, сув, олов ва ҳаво унсурлари жисмоний бўлгани учун улар геометрик жисмлардек яссиликдан иборат. Физик дунёнинг унсурлари — олов, сув ва ҳаводир. Уларнинг ҳар бири алоҳида чекланган яссиликдан иборат бўш макондир.

Афлотуннинг билиш таълимоти унинг қатор рисолалари, хусусан, «Теэтет», «Менон», «Федр» кабиларда ўз ифодасини топган. Олимнинг фикрича, билиш объекти ғоялар дунёсидир. Ҳиссиётимиз фақат нарса ва ҳодисалар тўғрисида билим беради, улар ғояларни идрок қила олмайди. Шунинг учун ҳиссий билиш ҳақиқий билим бўла олмайди. «Ғоялар дунёси»ни фақат соф тафаккур ёрдамида билиш мумкин. Бунга Афлотун ғорда яшаётган асирлар ҳаётини

мисол қилиб келтиради. Ғорда одамлар эшикка тескари ўгирилган, улар ёруғликни кўра олмайдилар. Ғор олдидан кўза кўтарган одамлар ўтиб турибди. Куёш кўзаларни ёритяпти. Кўзаларнинг сояси қоя деворйда акс этади. Занжирбанд асирлар фақат сояни кўришлари мумкин. Афлотун бундан хиссий жисмлар фақат ғояларнинг соясидир, киши ҳақиқий нарсаларни ва уларнинг моҳиятини била олмайди, деган хулосага келади.

Унинг билиш таълимотида диалектика масалалари муҳим ўринни эгаллайди, диалектикани савол-жавоб, оғзаки суҳбат, исботлаш, хиссий билишдан қутулиш ва тафаккур орқали «ғоялар дунёси»ни идрок қилиш воситаси, деб билди. Олимнинг қарашлари баъзи ҳолларда метафизик характерга эга бўлиб, ундаги ғоялар ҳаракатсиз ва ўзгармасдир.

Афлотун савол беришни биладиган ва унга жавоб қайтара оладиган кишиларни диалектиклар деб атайди. Унингча, диалектика — кишилар саволлар беришнинг уддасидан чиқиб, унга жавоб беришга қодир бўлишдир. Афлотуннинг фикрича, одамлар хиссий қабул қилишдан воз кечиб, ақлий билишга ўтишлари зарур.

Афлотун ижтимоий-сиёсий масалаларга бағишланган бир неча асарлар муаллифи ҳамдир. Булар «Давлат», «Қонунлар», «Критий», «Сиёсат» каби рисоладир.

Афлотун давлат ва уни бошқариш услублари тўғрисида фикр юритар экан, мавжуд давлатларни инсонлар ҳаётида салбий роль ўйнаётганлигини, зероки уларда бойлар ва камбағаллар мавжудлигини айтади. Бундай давлатлар сафига олигархия, демократия, тирания киради. У, айниқса, демократияга қарши курашиб, уни энг ярамас давлат деб ҳисоблайди.

Афлотун демократик давлатдан фарқли ўлароқ аристократик давлат тарафдори бўлади. У мукамал давлат тўғрисидаги ўзининг утопик-хаёлий қарашларини баён этади. Бундай давлатни ақлли, ишбилармон, доно, қобилиятли кишилар гуруҳи идора қилиши керак. Мукамал давлатнинг муҳим хусусияти адолат қонун-қоидаларига амал қилишдир.

Лфлотун аристократик жамиятни 3 тоифага бўлади. Биринчиси — файласуфлар, иккинчиси — ҳарбийлар, учинчиси — деҳқон ва хунармандлар. У давлатни файласуфлар Сюшқариши лозим, деб ҳисоблайди. Ҳарбийлар эса мамлакатда тартиб-интизом ўрнатилишига ёрдам бериши, давлат хавфсизлигини таъминлашлари лозим. Лекин, Лфлотуннинг фикрича, файласуф ва ҳарбийлар ҳеч қандай мулкка эга бўлмасликлари керак. Деҳқонлар ва хунармандлар мулк эгалари бўлиб, улар файласуф ва ҳарбийларни гаъминлаб туришади.

Афлотун ўзининг ижтимоий қарашларида фақат эркин фуқаролар тўғрисида фикр юритади. Кулларни эса инсон қаторига қўшмайди. Улар жамиятда ҳар қандай ҳуқуқдан маҳрум этилган. Афлотуннинг ахлоқий қарашлари ўзи тарғиб қилган ғояларга асослангандир. Файласуф биз яшаб турган дунёни ҳақиқий дунёнинг, яъни ғоялар дунёсининг сояси, деб билгани учун инсоннинг бирдан-бир мақсади, ахлоқий идеали қайтиб яна шу ғоялар оламига қўшилишдан иборатдир. Мутафаккир ахлоқ муаммоларига тўхталар экан, инсондаги фазилатлар ва салбий иллатлар туғма эканлигини таъкидлайди. Унинг ақидасига кўра, яхши хулқ-одобга эга киши ўз фазилатларини бошқага бера олмайди. Яхши малакани ҳатто таълим-тарбия бериш, ўқиш-ўқитиш ва машқ қилиш орқали ҳам эгаллаб бўлмайди.

Умуман олганда, Афлотун кишилар фазилатларини туғма, бир хил ва ўзгармас, деб ҳисоблайди. Унингча, инсонда туғилганидаёқ, яхшилик, софдиллик, ёмонлик, ғаразғуйлик, кўрқоқлик тўғрисида тушунча ҳосил бўлади. У ҳар хил табақага турли хислатлар ҳослигини айтади. Масалан, донолик файласуфларга, шижоаткорлик ҳарбийларга, мўътадиллик (иффат) қуйи табақага ҳосдир. Ушбу 3 фазилатнинг йиғиндисидан адолат ҳосил бўлади. Ҳар бир табақа ўз иши билан машғул бўлиши, бошқаларнинг ишига аралашмаслиги даркор. Давлат эса ўз фуқаролари, айниқса, ёшлар тарбияси билан шуғулланиши лозим.



Афлотуннинг эстетик қарашлари «Софист», «Базм», «Қонунлар», «Федон» ва бошқа асарларида ўз ифодасини топган. Олимнинг эстетикаси ўз «ғоялари» билан чамбарчас боғлиқдир. У мана шу ғоялардан чиқиб, ҳамма учун бир хил, ўзгармас, мутлақ гўзалликни кидиради. Афлотун гўзаллик ғоясини ҳиссиётларга қарама-қарши қўяди. Уни ҳиссиёт орқали эмас, балки ақл ёрдамида идрок этиш мумкин. Санъатга ҳам шу нуқтаи назардан ёндашади. Санъат соҳасида ҳиссий нарсаларга тақлид қилиш тўғрисида фикр юритиб, ҳиссий нарсалар ғоялардан иборатлигини айтади. Унингча, мусаввир ҳиссий нарсалардан нусха кўчиради, нарсалар эса ҳиссий ғоялардан иборат.

Умуман олганда, Афлотун гўзалликни нариги дунёга хослигини, гўзаллик ва нафосат ғояси йўқолмаслигини, у замон ва макондан ташқарида эканлигини таъкидлади.

## Арасту

Антик даврнинг буюк файласуфи Арасту (Аристотель, милoddан аввалги 384-322 йил) Стагир шаҳрида таваллуд топган. У 17 ёшида Афлотун ташкил қилган Академияга кириб 20 йил таҳсил олади. Кейинчалик олим Александр Македонскийнинг тарбияси билан машғул бўлади. У Афина шаҳрида Ликей ташкил қилади. Бу мактаб перипатетик-сайр қилувчи файласуфлар мактаби деб аталади.

Арасту кўплаб асарлар ёзган. Уларнинг анчагина қисми бизгача етиб келган. «Топика», «Метафизика», «Поэтика», «Риторика», «Жон тўғрисида», «Органон», «Никомах этикаси», «Эвдем этикаси», «Сиёсат» ва бошқа асарлар унинг қаламига мансубдир. Булар фалсафа, ахлоқшунослик, эстетика, рухшунослик, мантиқ илми, табиатшунослик, тарих ва сиёсатга бағишланган.

Шуни таъкидлаш лозимки, Арасту, гарчи Афлотуннинг шогирди бўлиб, унинг ғояларидан баҳраманд бўлса ҳам, таълимоти кўп жиҳатлари билан келиша олмайди. Кейинчалик

Уса унинг таълимоти ва мутлақ ғоясини қаттиқтанқид остига олади. Қуйидаги ибора Арастуға тегишлидир: «Афлотун менга дуст бўлса ҳам, ҳақиқат кадрлироқдир». Арасту «ғоялар»нинг (юйдасизлигини, унинг ўзаро сабабий боғланишни инкор қилишини айтади.

Энди унинг борлиқ ҳақидаги таълимотига тўхталсак, ж г аввало, у моддий нарсаларнинг объектив мавжудлигини тан олади. Материя, олим фикрича, умумий сабабдир, чунки унингсиз борлиқ йўқ. Нарсаларнинг моҳияти ўзида, ғояларда эмас. Сабабнинг 4 хили мавжуд: 1. Моддий сабаб ёки материя. 2. Шаклий сабаб ёки шакл. 3. Яратувчи сабаб. 4. Охирги сабаб ёки мақсад. Материя нарсаларнинг моддий асоси бўлиб хизмат қилади. Масалан, хайкал учун бронза, идиш учун қумуш моддий асос бўлади. У «шаклий сабаб»ни бирламчи деб ҳисоблади. Арастунинг эътиқодига кўра, инсон руҳи тананинг шакли ва моҳияти, тирик организмнинг ибтидоси ва сабаби, ҳаракат манбаидир. У руҳни учга бўлади. 1. Ўсимликлар ёки наботот дунёси руҳи. 2. Ҳайвонлар ёки ҳис қилувчи руҳ. 3. Инсонга хос бўлган онгли руҳ.

Арасту билиш соҳасида Афлотуннинг «ғоялар дунёси»га қарши чиқади. У, Демокрит сингари, табиатни билиш тажриба ва ҳис қилиш манбаи, деб ҳисоблади. Сезиш орқали моддий оламни, нарсалар шаклини идрок қилиш мумкин. Сезиш жонли организмга хос бўлиб, нарса ва ҳодисаларнинг таъсири остида вужудга келади, дейди мутафаккир. Сизгиларимиз айрим нарсаларнинг умумий томонини идрок қилади. Лекин Арасту сезгиларни тафаккурдан ажратди, тафаккурнинг манбаи мутлақ ақл, деган нуқтаи назарда турди.

Арасту мантиқ илми унинг категория ва тушунчалари тўғрисида ўз фикрини билдирди. Мантиқ — билиш учун зарур бўлган тафаккур шакллари ва исботлаш тўғрисидаги фан. Донишманд мантиқ категорияларини 10 га бўлади: 1) моҳият, 2) миқдор, 3) сифат, 4) муносабат, 5) ўрин, 6) вақт, 7) ҳолат, 8) эгалик, 9) таъсир, 10) азоблаш. Булар бир-бири билан ўзаро алоқада бўлади.

Арастунинг фалсафий карашларида диалектика унсурлари мавжуд. Д.В. Жохадзенинг фикрича, Арасту диалектик услубни онгли равишда илмнинг ҳамма соҳаларига кўллади. Бу билан диалектикани фан сифатида ривожланишига катта туртки берди.

Арасту ҳаракат, нарсалар бир-бирисиз мавжуд бўлмаслигини исботлади. Материя ҳаракати қуйидаги кўринишларда бўлади: 1. Оддий ўрин алмашув ҳаракати. 2. Миқдорий сифат ўзгариш. 3. Сифатий ўзгариш. 4. Имкониятнинг воқеликка айланиши. Булардан ташқари, Арасту сабаб, тасодифият, мазмун ва шакл, имконият ва воқелик каби категориялар, улар ўртасидаги муносабатларни таҳлил қилиб берди.

Арасту дунёқарашида ижтимоий-сиёсий масалалар муҳим ўрин эгаллайди. Донишманд Юнонистоннинг бошқа файласуфлари қатори кулдорлик тузумини ҳимоя қилди. Жамиятнинг бой ва камбағаллар, эркин ва қуллардан иборатлигини табиий ҳол деб билди. Кулдорлар — эркин фуқаролар бўлиб, улар аклий меҳнат соҳибларидир, қуллар эса жисмоний меҳнат учун дунёга келган.

Арасту Афлотуннинг мукамал давлат тўғрисидаги карашларини рад қилиб, кулдорлик тузумини давлатнинг мукамал шакли деб билди. Арастунинг фикрича, давлатни ўртахол кулдорлар идора қилиши керак. У кишиларни 3 табақага бўлади: 1) энг бой табақа; 2) энг камбағал табақа; 3) ўртача бойликка эга табақа.

Арастунинг ўйлашича, давлатнинг асосий вазифаси ҳамма фуқароларни бахтли қилишдир. Фуқаролар, деганда у кулдорлар, ҳукмрон синф вакиллари назарда тутати. Олим олти давлат шакли ҳақида сўз юритати. Шулардан 3 таси: аристократия (озчиликнинг ҳокимияти), монархия (якка ҳокимият) ва полиция (ақлга маъқул бўлган давлатлар)дир. Қолган 3 таси мақсадга мувофиқ бўлмаган, номаъқул давлатлардир. Булар тирания, олигархия ва демократиядир. Давлат бошқарувининг энг яхши шакли, олим фикрича,

молития бўлиб, унда мўътадил демократиянинг бутун хусусиятлари мавжуд.

Арасту ахлоқшунослик ҳақида қимматли фикрлар билдирган. Унинг «Никомах этикаси», «Эвдем этикаси», «Сиёсат» рисолалари ахлоқ илми ва унинг вазифаларига бағишланган. Арасту, энг аввало, ахлоқшуносликка махсус фан тармоғи деб қаради. Унинг вазифаси кишиларга яхши фазилатли бўлиш йўлларини кўрсатишдан иборат. Арасту, Афлотундан фарқли ўларок, ахлоқни кишиларнинг реал муносабатидан қидириб, уни жамият билан боғлаган ҳолда талқин қилди. Ахлоқ жамиятда, давлатда камол топади. Кишилар жамиятга бирлашиб, яхши фазилатларни касб этадилар. Мугафаккир Афлотуннинг туғма ғояларини танқид қилиб, инсон табиатан, туғилгандан яхши хислат эгаси бўлолмайди, балки ҳаёти давомида яхши малака ёки ёмон одатларни ўрганади, дейди. У Афлотуннинг «умуман яхшилик», «умуман фаровонлик» каби тушунчаларини мавҳум ва ҳаёт билан боғланмаган, деб таъкидлайди.

Арасту этикасининг хусусияти шундан иборатки, у ахлоқни ўрганишдан мақсад амалий фойда олиш эканлиги, уни сиёсат ва ижтимоий ҳаёт билан ўзаро боғлиқлигини уқиради. Олим энг яхши фазилатлар қаторига мўътадиллик, дўстлик, шижоаткорлик, адолат ва бахтга интилиш кабиларни киритади. Буларнинг ичида энг мукаммали адолат ҳисобланади. Унинг фикрича, адолат — қонунларга тўғри келадиган хатти-ҳаракат. Қулдорлик жамиятида қонунлар фақат эркин фуқаролар — қулдорлар манфаатини ҳимоя қилар эди. «Дўстлик ва одилликни, — деб ёзади Арасту, — жонсиз нарсаларга ҳамда от, хўкиз ва қулларга нисбатан қўлаб бўлмайди».<sup>7</sup> У қулдорлар гўзал фазилатлар соҳиби, қуллар эса бундай фазилатлардан маҳрумдир, деб фикр юритди.

Ахлоқий фазилат ва хулқ-одоб қоидалари ҳақида сўз юритар экан, у инсон яхши фазилат соҳиби бўлиб туғилмайди, балки уни оила, мактаб, ташки муҳит таъсири ва муайян давлатда эгаллайди. Яхши фазилатлар инсондан

онгли фаолият, онгли мақсадни талаб қилади. Инсоннинг эзгу мақсади бахт-саодатга эришувидир. Унга эришишнинг асосий шартлари, Арасту фикрича, куйидагилардир: 1) боланинг тўла балоғат ва "кам'олга етиши; 2) соғлиқ, фаровонлик ва бошқа зарурий неъматларга эга бўлиш; 3) давлат, жамият тизимидаги ҳаёти.

Арасту ахлоқ ақлга бўйсунуши ва унинг фармойиши билан иш тутиши лозимлигини уқтирди. Умуман олганда, Арастунинг ахлоқ ва таълим-тарбияга оид фикрлари ўз даврида ва кеинчалик ҳам ахлоқшунослик ривожланишида муҳим роль ўйнади. Унинг эстетик қарашлари ҳам эътиборга моликдир, «Риторика», «Сиёсат», «Поэтика» рисолаларида бадиий-эстетик муаммолар ҳақида сўз юритади. Гўзаллик ва нафосат тўғрисидаги таълимоти Афлотуннинг қарашларидан фарқ қилиб, у нафосатни реал ҳаётдан, табиат ва жамиятдан кидиради. Унинг фикрича, гўзаллик нарса ва ҳодисаларнинг ажралмас хусусиятидир. Гўзаллик фақат ҳаракатдаги жисмларга хос бўлмай, балки ҳаракатсиз нарсаларда ҳам мавжуддир. У тақлидчилик ҳақида фикр юритиб, одам ва ҳайвонлардаги тақлидчиликнинг бир-биридан фарқини кўрсатиб беради. Санъатни турларга бўлиб, унинг предмети, тақлид қилиш усули ва воситаларига қараб тасниф этади. Арастуча гўзаллик ва нафосат объектив ва мутлақдир, унинг таълимоти пифагорчилик ва Афлотуннинг қарашларидан фарқ қилиб, Гераклит ва Демокритга яқин туради. Унингча, гўзаллик ғоялар ва мавҳум муносабатларда мавжуд бўлмасдан, балки реал нарса, уларнинг муҳим хусусиятларидадир.

У санъат тўғрисида фикрлаб, уни «миметес» - тақлидчилик ва тасвирлашдир, дейди. Тақлидчилик ритм, сўз ва уйғунлик орқали амалга ошади. У фақат тасвирий санъатга хос бўлмай, балки санъатнинг бошқа соҳалари: мусиқа, наср, назмларга ҳам тааллуқлидир. Арастунинг фикрича, мусиқа ҳатто тасвирий санъат каби инсонларнинг ахлоқий фазилатларини акс эттира олади, ритм ва оҳанглар шижоаткорлик, мўътадиллик, камтарлик каби инсоний хислатлар ва салбий иллатларни воқеликка яқинлаштириб

тасвирлайди. Шу маънода, тасвирий санъат акс эттиришда чегаралангандир. Санъат, тасвирлаш, тақлид болаликдан инсонга хос. Хайвонларга нисбатан инсоннинг тақлидчилик қобилияти кучлидир. Арастуниги фикрича, инсон бадиий асарлардан баҳраманд бўлиб, улардан лаззат олади, роҳатланади. У фақат ўзига ёққан воқеа - ҳодисаларни завқ билан томоша қилмасдан, балки бадбашара ва хунук нарсаларни ҳам, агар улар маҳорат билан тасвирланган бўлса, қизиқиб кўрадилар. «Бунинг сабаби шуки, — дейди Арасту, — билим олиш фақат файласуфларгагина эмас, балки бошқа одамларга ҳам ёқимлидир...».

Умуман олганда, Арасту эстетик роҳатланишни ғоялар дунёсидан қидирмасдан, балки кишиларнинг билишга бўлган қизиқишидан келтириб чиқаради. Санъат, файласуф фикрича, кишиларни билиш фаолияти шаклларида бири.

Арасту санъатнинг тарбиявий жиҳатига катта эътибор берди. Санъат кишиларнинг ахлоқий ҳаёти билан чамбарчас боғлиқ. У инсоннинг ижобий хислатларини такомиллаштиришга, ундаги салбий иллат ва нуқсонларни бартараф қилишга кўмаклашади. Санъат ахлоқ ва тарбия, сиёсатга бефарқ эмас, улардан четда турмайди. Айниқса, санъатлар ичида мусиқанинг тарбиявий кучига ишонади. Лекин у шахсни тарбиялашда санъатнинг бошқа турларини ҳам инкор этмади. Бироқ, мутафаккир ахлоқ ва санъатни эркин фуқаролар эгаллаши мумкин, деб ўйлади.

Хулоса қилиб айтганда, Арастуниги таълимоти Ғарб ва Шарқ мамлакатлари олимларининг фалсафий фикри ривожига катта таъсир кўрсатди. Хусусан, у Шарқ, Ўрта Осиё мутафаккирлари Ибн Мискавейх, Форобий, Ибн Сино, Беруний, Тусий, Улуғбек, Навоий, Давоний, Жомий, Кошифий ва бошқаларнинг табиий-илмий, ижтимоий-фалсафий қарашлари шаклланишида муҳим роль ўйнади.

## **б-боб. Эллинизм ва Рим фалсафаси. Эпикур. Скептицизм. Стоицизм**

Эрамиздан аввалги IV асрнинг охиридан бошлаб Александр Македонский салтанати аста-секин инқирозга юз тутди ва юнон кулдорчилик тузуми демократиясида таназзул вазияти рўй беради. Бу даврда кул ва кулдорлар ўртасида зиддиятлар кучайди, халқ норозиликлари авжга чиқиб, тез-тез қўзғолонлар бўлиб турди. Юнонистон секин-аста ўз мустақиллигини йўқота бошлади. Эллинизм даври бошланди. Турли фалсафий мактаб ва оқимлар: стоицизм, скептицизм, эпикурчилик пайдо бўлди.

Эллинизм даврининг йирик файласуфларидан бири Эпикур (милоддан. аввалги 341-270 йил) Самос оролида ўқитувчи оиласида дунёга келди. Унинг асосий рисоласи «Табиат тўғрисида» деб аталади. Бошқа асарларидан эса фақат парчалар етиб келган, холос. Эпикур таназзулга учраётган кулдорчилик тузумини сақлаб қолишга интилди. У Афина шаҳрида «Эпикур боғи»ни ташкил этди. Бу фалсафий мактаб да бутун умр ижод билан машғул бўлди.

Эпикур табиат қонунларини ўрганди. Демокрит ғояларини ҳимоя қилиб, унинг атомистик таълимотини ривожлантирди. Унинг фикрича, атомлар бўшлиқда ҳаракат қилиб, улар бўлинмас, ўзгармас, қуюқлик ҳолатида бўлади. Атомлар энг майда зарралардан иборат бўлиб, кўзга кўринмайди. Уларнинг турли шакллари мавжуд, яъни муайян шакл, ҳажм ва оғирликка эга, миқдор, ранг, таъми, хид ва бошқа хусусиятлари билан бир-биридан фарқ қилади.

Эпикур атомлар ўз вазни туфайли фақат тўғри чизик бўйлаб ҳаракат қилмай, турли йўналишда ҳаракат қилади, пастга, ён томонга оғади, деган фикрини илгари суради.

У дунёнинг моддийлиги, материянинг абадий ва чексизлигини тан олди. Ҳаракатнинг абадийлигини таъкидлаб, унинг манбаи атомларда эканлиги ғоясини илгари суради. Унинг бу фикрида табиий диалектика унсури мавжуд.

Олимнинг билиш тўғрисидаги таълимоти ҳам диққатга саювор. Демокрит сингари Эпикур ҳам сенсуалист (лот. зепзиз сезги. Сезгини билишнинг ягона манбаи дегувчи фалсафий йўналиш) эди. Шунинг учун, у сезгилар берган маълумотни \ақиқат деб ҳисоблади. Чунки, сезгилар воқеликка тўғри кслади ва билишнинг асосини «Сезгилар хато қилмайди», деб таъкидлади файласуф. Унингча, нарсаларнинг «тимсоли» жисмнинг ташқи тарафидан ажралиб, инсон сезгиларига таъсир қилади. Назарий тафаккур сезги, ҳис-туйғу узатган маълумотларни қайта ишлайди. Тафаккурнинг асосий вазифаси ҳиссий образларга таяниб, нарсаларнинг муҳим, умумий томонларини ажрата олиш, табиатдаги нарсас-ходисаларнинг асосий моҳиятини билишдир. Умуман олганда, Эпикур сезги ва тафаккур орқали воқеликни билиш мумкинлигига ишонди. Унинг фикрича, инсон билимининг манбаи моддий борлиқ, нарса ва ходисалардан иборат. Кузатиш ва жонли мушоҳада орқали табиат сирлари очилади, инсоннинг билиш имкониятлари кенгая боради.

Эпикур ахлоқшунослик масалаларига катта эътибор қаратди. Мутафаккир ахлоқий қарашларининг асосида роҳатланиш туйғуси ётади. Роҳатланиш икки хилдир. Биринчиси — жисмоний роҳатланиш — уй-жой, озиқ-овқат, кийим-бош ва бошқа нарсаларга бўлган эҳтиёж. Иккинчиси — маънавий ёки рухий роҳатланиш — билим ва дўстлик туфайли роҳатланиш рухий олами. Умуман, Эпикур роҳатланишни кенг маънода тушунади. Роҳатланиш, энг аввало, инсоннинг табиий эҳтиёжларини қондириши, жисмоний ва рухий азоб-уқубатлардан халос бўлишидир. У одамларни ёмонликдан қутулишга даъват этди, чунки ёмонлик турли қийинчиликларни келтириб чиқаради. Инсон роҳатланиш туфайли ярамас ҳиссиёт ва кечинмалардан халос бўла боради. Ҳар қандай роҳатланишга интилавериш ва доимо азоб-уқубатдан қочиш ярамайди. Инсон роҳатланишнинг қайси бирини танлаб олишни, азоб ва қийноқлар келтирадиган роҳатсизликдан воз кечишни олдиндан билиши, шунга яраша чора-тадбир кўра билиши лозим.



Мутафаккирнинг айтишича, «Одам оқилона, адолатли ва ахлоқ қоидаларига риоя қилмасдан гўзал ҳаёт кечири олмайди ва аксинча, яхши ҳаёт кечирмасдан, оқилона, ахлоқли ва адолатли яшашиши мумкин эмас» .

Мутафаккир роҳатланиш масаласини таҳлил қилар экан, инсон ўз фаолияти ва хатти-ҳаракатида мўътадилликка, яъни муайян меъёрга амал қилиши лозимлигини уқтирди. Маълумки, инсонинг эҳтиёжлари чексиз. Буни яхши тушунган Эпикур инсон ҳаётда энг зарур бўлган эҳтиёжларини қондириши, чегараланган нарсаларга қаноат қилиши кераклигини таъкидлайди. Донишманд рухий роҳатланишни жисмоний роҳатланишдан юқори қўяди. Билимга интилиш натижасида инсон юксак маънавий камолотга эришади. Роҳатланишнинг юқори чўққиси — фалсафа билан машғул бўлиш, у инсонга қандай яшашни, ўлимдан қўрқмасликни ўргатиши керак. Биз мавжудлигимизда ўлим бўлмайди, ўлганимиздан сўнг биз мавжуд бўлмаймиз, дейди у.

Шундай қилиб, Эпикурнинг ахлоқий қарашлари шахсиятпарастлик руҳи билан суғорилган бўлиб, ўша даврдаги гедонизмнинг юқори чўққиси ҳисобланади.

Эллинизм даврида турли фалсафий оқимлар, жумладан, скептиклар, стоиклар, эпикурчилар фаолият кўрсатганлар.

Скептицизм (юнонча зкерз18 — танқид қилувчи, шубҳаланувчи, деган маънони билдиради) милоддан аввалги IV асрда пайдо бўлиб, мавжуд фалсафий билимларга ўз муносабатини билдиради. Скептицизм инсон билимининг нисбийлигини таъкидлаб, ҳақиқатни англашнинг мезони борлигига шубҳа билдиради. Скептицизм оқимининг йирик вакили Пиррондир (милоддан аввалги 360-270 йил). Унинг асосий ғояси бирон нарса тўғрисида фикр-мулоҳаза юритмаслик керак, чунки барибир ҳақиқатга эришиб бўлмайди. Шунинг учун инсон бу дунёда хотиржам яшаб, бахтга эришиш учун интилиши керак.

Юнонистондан кейин илм-фан маркази Римга ўтди. Қуллар билан қулдорлар ўртасида қарама-қаршилик кучайди.

Натижада мамлакатда қуллар қўзғолон тез-тез рўй бериб гурди. Спартак қўзғолони бутун мамлакатни ларзага келтирди.

Эрамиздан аввалги III асрда стоицизм фалсафаси кенг тармоқёйди. Унинг асосчиси Зенон (милоддан аввалги 333-262 йил), йирик намояндалари эса Марк Туллий Цицерон (106-43 йил) Сенека (4-65 милодий йил), Марк Аврелий (121-180 йил) ва бошқалардир. Стоиклар дунёқарашининг асосида гилозоизм (юнон  $\text{Быо} + \text{зоуо}$  — жонли нарса) — барча ҳодисаларда тириклик аломатлари мавжуд, дегувчи таълимот ётади. Яъни, улар табиатни — жонли, борликни Онг — Худо яратган, дейдилар. Стоикларнинг фалсафий қарашларида ахлоқ-одоб масалаларига катта эътибор қаратилган. Фалсафа асосини ахлоқ ташкил этади, деган фикр уларнинг дунёқарашига хосдир.

Стоицизм тарафдорлари, айниқса, Сенека кишиларни хиссий роҳатланишдан кочишга чақирди, унга ахлоқий камолотни қарама-қарши қўяди. Инсон ақл билан ҳаракат қилиб, озгина нарса билан қаноат қилса, шундагина у юксак фазилатли бўлиб, бахт-саодатга эришиши мумкин.

Стоиклар бой ва зодагонларнинг жабр-зулми, таъмагирлигини қоралаган бўлсалар ҳам, қулдорлик ва бойликни инкор қилмадилар, лекин кишиларни меҳр-шафқатли, яхши хулқли, одобли бўлишга даъват этиб, Худо олдида ҳамманинг тенглиги тўғрисида фикр юритдилар. Стоиклар 4 фазилат турига алоҳида ишора қилдилар. Булар — ақл билан иш тутиш, мўътадиллик, адолат ва шижоат. Мазкур фазилатларнинг акси — ярамас иллатлар — қўрқоқлик, адолатсизлик, ақдсизлик, ўзини тиёлмасликдир. Сенека Худо томонидан синалган ва табиат билан уйғунлашган инсон фаолиятини ахлоқий жиҳатдан камолотга етган, деб билади.

Марк Аврелий эса ўз қарашларида фаталистик ғояларни илгари сурди. Инсон Худога тўла бўйсунди. Шунинг учун у ўз ҳаётида бирон нарсани ўзгартиришга қодир эмас. «Одамлар — заиф пашшалар», «Бутун инсоният тутундан иборат», «Инсон ҳаётининг муддати — бир лаҳза, унинг моҳияти —

доимий оқим, сезгилар - хира, тананинг умумий тузилиши—фоний, рух—бекарор, тақдир—сирли, шон-шарафга ишониб бўлмайди... Хаёт — кураш ва ёт ўлкаларда сарсон-саргардонликда юриш; ўлгандан кейинги шараф унутилгувчидир», дейди Аврелий. Умуман, Марк Аврелийнинг ахлоқий қарашлари умидсизлик ва заифлик руҳи билан суғорилган.

Қадимги Римда Эпикур тарафдорлари ахлоқшунослик масалаларига катга эътибор қаратганлар. Улар этикани ярамас нуқсонлардан ҳоли бўлган «ҳақиқий эркак»ни тарбиялайдиган фан деб билганлар. Эпикурчилар ўз таълимотида виждон тўғрисидаги тушунчани ишлаб чиқдилар, унинг илоҳий ибтидога эга эканлигини инкор этдилар. Демокрит ва Эпикур томонидан асосланган ахлоқий онг ва бурч тўғрисидаги таълимотни янада ривожлантирдилар.

Эпикур ғояларини ривожлантирган машҳур файласуф Тит Лукреций Кар (милоддан аввалги 99-55 йил)дир. Файласуф ўзининг моддиончилик қарашларини бизгача етиб келган «Буюмларнинг табиати ҳақида» номли ягона асарида баён қилган. У борлик, олам, материя, фазо, вақт, майда зарралар ҳақида ўз қарашларини биддирди. Лукрецийнинг фикрича, дунёда жисм ва фазодан бошқа нарса йўқ, ундаги нарсалар атомлардан, яъни майда заррачалардан иборат. Атомлар бўлинмас, абадий, майда, доимо ҳаракатда, ҳажм, шакл, оғирликка эга.

Фазо тўғрисида фикр юритар экан, Лукреций унинг объективлигини тан олади. Фазо бўш, моддий характерга эга эмас, шунинг учун уни сезиб бўлмайди, дейди. Ҳаракатнинг оддий шакли туртки ва оғирлик натижасида, атомларнинг гўғри йўлдан чекиниши туфайли вужудга келади. Оламдаги ҳамма нарса доимий ҳаракатда, бир-бирига ўтиб туради, ривожланади, ўзгаради. Ер атомларнинг бирикишидан пайдо бўлган, унда ҳамма нарсалар жараёнда, ўзгаришда. Лукреций макон ва замонни ҳам диалектик нуқга назардан талқин этади. Макон—атомлар эгаллаган ўрин, замон эса атомлардан ташкил топган нарса ва ходисаларга хосдир.

Рим файласуфининг билиш тўғрисидаги қарашлари муҳимдир. У олам сирларини билиш мумкинлигига ишонади. Билишнинг объекти моддий олам, сезгиларимиз уни тўғри Лила олади. Сезгилар берган маълумотлар ақл ёрдамида умумлаштирилади. Атомларни кўриб бўлмайди, балки гпфаккур орқали мушоҳада қилинади. Шу йўл билан қиқикатга эришилади. Лукреций Кар ахлоқшуносликка оид қимматли фикрларни илгари суради. Энг аввало, файласуф ' )пикурнинг ахлоқий қарашларини ҳимоя қилди.

Мутафаккир роҳатланишни 3 турга бўлади: 1) табиий на зарурий. Масалан, овқатланишга бўлган эҳтиёж; 2) табиий, лекин зарурий бўлмаган. Масалан, турли ширинликларга бўлган эҳтиёж; 3) табиий ҳам, зарурий ҳам бўлмаган эҳтиёжлар. Бундайларга мансабпарастлик, манманлик ва шуҳратпарастликни киритиш мумкин. Бунда Лукреций Карнинг ахлоқий қарашларига Эпикурнинг таъсири яққол сезилиб туради.

Файласуф ахлоқшуносликка махсус фан тармоғи сифатида қараб, унинг амалий томонларига кўпроқ эътибор беради. Бу фан инсонга азоб-уқубатлардан қандай халос бўлиш, уларга фойда келтирувчи роҳат-фароғатга эришиш йўллари кўрсатиши лозим. Инсон мақсади тинчлик ва осойишталикда ҳаёт кечиришдан иборат бўлиши керак. Лекин, бундай ҳаёт кечиришга кишиларнинг ўлимдан кўркуви ҳалақит беради. Лукреций Худо одамларнинг ишига аралашмайди, охират—ёлғон, деган ғояни илгари суради. Лукреций ўша давр мавжуд қулдорлик тузумига ҳос маишатпарастлик, фахш ва ахлоқсизликни қоралади. У, худди Эпикур сингари, роҳатланишда меъёрга амал қилишни тарғиб қилди.

Ғабз Лукреций Кар эстетика хусусида ҳам ўз фикрини баён этади. «Буюмлар табиати ҳақида» поэмасида табиат қонунларининг бузилмаслиги, моддий оламнинг абадийлиги ҳақида фикр юритиб, маданият ва санъатнинг илдизлари ҳақида янги ғояларни баён қилади. Унинг мулоҳазаларига кўра, ил к одамлар кўпол бўлганлар, ўрмон ва ғорларда

яшаганлар. Аста-секин хайвон териси ва оловдан фойдаланишга, уй-жой куришга, оддий куруллар ясашга ўрганганлар. Санъат, файласуф фикрича, зарурият ва эҳтиёж натижасида пайдо бўлган. У .санъатнинг амалий ва фойдали томонларига эътибор бериб, уни «Нарсалар табиати» тўғрисидаги билимларни одамлар ўртасида тарқатишга ёрдам беради, деб ҳисоблаган.

Шундай қилиб, антик давр бой ва ранг-баранг фикр-ғояларни илгари сурди. Шунини таъкидлаш лозимки, дунёни ақл ёрдамида идрок қилиш қадимги юнон файласуфлари қарашларининг муҳим хусусияти эди. Улар дунёқарашларининг шаклланишида қадимги Турон, Ҳиндистон, Хитой, Миср, Вавилония, Эрон ва бошқа Шарқ мамлакатларида фалакиёт, риёзиёт, жуғрофия соҳалари тўпланган билимлар муҳим роль ўйнаган бўлса, ўрта асрга келиб юнон файласуфларининг борлиқ, билиш ҳақидаги фалсафий қарашлари, табиий-илмий, ижтимоий-сиёсий, ахлоқий ва эстетик фикрлари Яқин ҳамда Ўрта Шарқ, шу жумладан Ўрта Осиё халқлари ижтимоий-фалсафий фикри ривожига, турли таълимотларнинг пайдо бўлиши ва ривожига самарали таъсир ўтказди.

### III БЎЛИМ. ЎРТА АСРЛАР ФАЛСАФАСИ

Ўрта аср фалсафаси ибораси мазмун-моҳият нуқтаи шпардан ҳам, худудий нуқтаи назардан ҳам кенг камровли, хилма-хил фалсафий ҳодисалар, йўналишларнинг шаклланиши, ривож ва рухий-маънавий таъсирини ифодалайди. Биринчидан, бу У-ХУ асрлар давомида Ғарбий {пропада феодализм шароитида вужудга келган фалсафадир. Унинг мазмуни жамиятнинг ижтимоий-маданий хусусиятлари, католик черковининг фаол таъсири билан бевосита боғлиқдир.

Фалсафа тизимида патристика ва схоластика каби йўналишлар шакллана борди. Мавхум метафизик усулда фалсафа яратиш, черков олдида тиз чўкиш авжга чиқди. Лекин ўрта асрлар охирига бориб, бу давр маънавияти руҳига ст янги дунёқараш асослари кўрина борди. Буни биринчи навбатда инглиз схоласт-номиналистлари Р. Бэкон ва У. Оккамнинг фалсафий изланишларида яққрл кузатамиз.

Иккинчидан, Шарқ халқларининг ҳам ўзига хос ўрта асрлари мавжуд. Бу даврга келиб ислом дини араблардан ташқари кўплаб минтақа халқлари ҳаётига кенг микёсда кириб борди ва мустаҳкам мавкега эга бўлди. Аста-секин иқтисодий, маданий, илмий алоқалар кучайди, антик дунё табиий-илмий ва фалсафий меросига қизиқиш ўсди, аристотелизм кенг тарқалди. Махаллий, антик дунё анъаналари ва янги мафкура негизида фалсафий тафаккур ривожлана борди.

#### **7-боб. Патристика даври. Христианлик**

Антик дунёнинг сўнги даврига келиб, фалсафа билан диннинг бир-бирига ўзаро боғлиқлиги кучая борди. Дин ва мистика ҳақиқат манбаи сифатида талқин қилиниб, мантиқ ва ақлий далиллар фалсафий мунозарадан сиқиб чиқарила

бошланди. Христианлик дини антик фалсафий тафаккур билан ўз чегара чизигини белгилаб олиши зарур эди. Христианликнинг фалсафий жиҳатлари фалсафий тафаккур билан бўлган курашда шаклланди. Бу кураш мураккаб вазиятда олиб боридди. Бир томондан, барча антик маданият, жумладан, фалсафа рад этидди, ҳар қандай ҳақиқий билим ва эзгулик илоҳий оқимдан келиб чиқади (Тертуллиан), иккинчи томондан, қадимги юнон фалсафаси худони билиш ва танишнинг муҳим воситаси деб тан олинади (масалан, гностиклар), учинчи томондан эса, баъзилар (апологетлар, Александрия мактаби, Дионисий) «фалсафий» ва «илоҳий» билимларнинг ўзаро ҳамжиҳатлигини қўллаб-қувватлаб чиқишади. Лекин, уларнинг фикрича, бу ҳамжиҳатликда илоҳий тамойил етакчи мавқега эга бўлмоғи лозим.

Мажусийлик ва фалсафага қарши христианлик апологетлари (юнон. апология—ҳимоя, муҳофаза) ҳужум қиладилар. Улар христианлик таълимотини унга ёт бўлган барча таъсир ва сиқувдан қутқариб қолишга урунадилар. Апологетлар, асосан, фалсафий муаммоларнинг ечимларини излайдилар. Улар биринчи христиан файласуфлари бўлиб, қадимги юнон фалсафий меросини ўзларининг доктриналарини асослаб олишга жалб қиладилар. Улардан баъзилари эллинистик маънавий маданиятнинг ёрқин тарафдорлари бўлишса, бошқалари эса унинг ашаддий душманлари эдилар.

Юстин Мартир (тахминан 100-166 йил) — илк апологет. Платонизм фалсафасига алоҳида эътибор қаратиб, христиан ва фалсафа Худога элтувчи ягона йўл деб ишонтирди. Унинг шогирди Татиан эса бошқа йўлдан бориб, «Эллинларга мурожаат» асарида мажусий маданияти, антик фалсафа анъаналарини аёвсиз танқид қилди. Квинт Сентимий Тертуллиан (тахминан 160-230 йил) фалсафа ва диний эътиқод бирон-бир масалада ҳамоҳанг бўлиши мумкин эмаслигини таъкидлади. Унинг асосий хизмати христиан динини ташвиқ этиш, черковни Рим ҳокимияти ва бидъат хавфидан ҳимоя қилишдан иборат бўлди.

Уингча, диний эътикод ва акл ўртасида туташ нукта Пуптш мумкин эмас. Тертулианнинг «Бемаъни эканлиги учун миишаман» шиор-тамойили таълимотининг мазмун ва моъмя Гини яққол ифодаляди, чунки имон-эътикод ҳақиқати ЙҚИ ҳақиқатдан тубдан фарқ қилади. У мажусийликка црисиан динини, ақлга илохий ваҳийни қарши қўяди. Ч удои и билиш ва таниш манбаи бўлган Таврот мавжуд экан, н ими и тадқиқотларга ҳеч қандай ўрин йўқ. Худо ҳамма ннрсани билади ва барча ҳодисалар йўналишини бошқаради. Шундай экан, фалсафий тафаккурнинг вазифаси қолмайди, V аслида турли-туман бидъатларга йўл очиб беради. I сртуллианнинг имон-эътикодни олиймақом ҳақиқат сифатида эътироф этиши фалсафани илохиётга бўйсундириш \пракатларига замин яратиб берди.

Христианлик диний-мафкуравий тизимга айлана оориши натижасида уни эллинистик фалсафа билан я қи нлаштиришга уриниш кучаяди. Бу, айниқса, III асрда Л лександрияда ўзининг христиан илохиёт мактабини яратган Гсртуллианнинг шогирди Тит Флавий Климентнинг фаолиятида кўзга ташланади. У ўз олдига христиан динини \имоя қилишнигина эмас, балки мажусийлар устидан ғалаба қозониб, уларни христиан динига киритишни мақсад қилиб қуяди.

Климентдан сўнг Александрия мактабига раҳнамолик қилган Ориген (184-254) христианликни платонизм билан янада яқинлаштиришда фаол иштирок этди. Унинг фикрича, христианлик — эллинистик фалсафанинг етуклик даражаси. Ориген илохиётчилардан қадимги антик файласуфларнинг рисоаларини ўрганиб, уларни христиан нуктаи назаридан фойдали жиҳатларни аниқлашни талаб қилди. Лекин Оригеннинг таълимоти черковга маъқул келмади. Унинг қарашлари фалсафа сотувчи черков отахонларига сезиларли таъсир қилган бўлса-да, бидъат сифатида қораланди.

III аср охири IV аср бошларида черков томонидан Исо пайғамбарни ўзида илохий ва инсонийлик моҳиятини жамлаган шахе сифатида талқин этиш кучая борди. Бу вақтга



келиб, христианлик Рим империясининг давлат динига айланган эди. Лекин айти пайтда Арий (256-336) ва Афанасий (295-373) ўртасида кескин кураш авжга чиқади. Арий худо-ота ва худо-ўғил моҳиятлари.бир-биридан фаркланади деса, Афанасий худо-ўғил азалдан худо-ота моҳиятидан фарк қилмаган, деган мавкеда туради. 325 йилда император Константин томонидан Никейда ўтказилган собор Арий шиорларининг нотўғри эканлигини, уларнинг Исо пайғамбар ва черков мартабасига путур етказишини эътироф этиб, Афанасий илгари сурган диний йўл-йўриқни тўғри деб топди. Аммо Афанасийнинг вафотига қадар бу ғалабани узил-кесил деб бўлмас эди, чунки Арийларнинг таъсири герман қабилалари орасида кучли эди. 380-381 йиллардагина синод худо-ота, худо-ўғил ва муқаддас рух бирлиги тўғрисидаги шиорни тасдиқлади ва бу пиروвард-натижада черковнинг қатъий қонунига айланди. Герман қабилаларига келсак, улар У1-УИ асрларга келиб, арианизм анъаналаридан воз кечиб, католицизм томонига юз тутдилар.

Христиан фалсафаси анъаналари Аврелий Августин (354-430) томонидан давом эттирилди. Августин фалсафаси христиан ва қадимги доктриналарнинг қоришмаси сифатида вужудга келди. У илоҳиётга оид бир қанча асарлар ездди. Уларда Худо борлиқнинг энг юқори ва олий намунаси эканлигини исботлашга уринди. Худо борлиқни, оламни ўз иродаси билан йўқдан яратди. Олам бир хил эмас, у турли мақомдаги мавжудотлар поғоналаридан ташкил топади. Бунда инсон ўзига хос ўрин эгаллайди. У кичкина олам — «макрокосм» ўзида моддий жисм табиатини мужассамлаштирган. Бундан ташқари, инсон ақл ва эркин ирода сохибидир. Рух — номоддий абадий, инсоннинг ихтиёрида эркин. Инсон нима қилмасин, нимага қўл урмасин — хаммаси худо амри-фармонидир. Худо ўзининг азалий қарори билан баъзиларни охират азобларидан озод ёки унга маҳкум этиб яратган.

Августиннинг рух тўғрисидаги фикрлари ғаройиб. Унинг таъкидлашича, рух мустақил субстанция — жавҳар сифатида на жисм, на унинг хоссаларига эга. Унинг асосий вазифаси

\* тифа к кур этиш, ирода ва хотирага эга бўлиш. Рух хар циндий биологик функциялардан холи. Танага нисбатан ушнинг баркамоллиги билан ажралиб туради. Бундай қараш Юнон ( )алсафасида ҳам учрайди. Пекин Августин талқинида рукнинг баркамоллиги унинг Худога яқинлиги ва йОидийлигидан келиб чиқади.

Худо — рухнинг объекти. Тана уни билишга тўғаноқлик цилади. Шундай экан, биз танани эмас, аксинча, рухни ичшироқбилиб борамиз. Рухнингтанаданустунлиги инсондан рух, I ўрисида ўйлашни, қайғуришни талаб қилади. Шу боис кмееий-нафсоний лаззатларнинг вужудимизда бош кутаришига йўл қўймаслигимиз лозим.

Августин фалсафасига ақлпарастлик эмас, балки иродапарастлик хос. Рухий ҳаётнинг асосини ирода ташкил пади. Чунки, хар қандай нарсанинг моҳияти унинг фаоллигида намоён бўлади. Шундай экан, инсон моҳиятини пкл белгилай олмайди, негаки у сует, пассив. Августиннинг ирода устуворлиги ҳақидаги фикри қадимги юнон рационализмдан фарқланади. Инсон руhini иррационалистик тарзда тушуниш орқали ирода фкинлигининг фаоллиги келиб чиқади. Августин бу фикрни психология билан биргаликда илоҳиётга киритади. Демак, унинг фалсафаси рационализмдан, интеллектуализмдан иолонтаризмга юз тутати.

Августин эллинистик фалсафа билан ҳамоҳанг тарзда инсон ҳаётининг мақсад-мазмуни бахт-саодатга эришиш жанлигини эътироф этади. Бахтнинг калити Худодир. Инсоний бахтга эришиш Худони билиш ва рухни турли-туман синовлардан ўтказиш орқали амалга ошади.

У ўздан аввалги скептиклардан фарқли ўларок, билиш имкониятларига ҳеч қандай шубҳа билдирмайди. Аксинча, у хар қандай шубҳага ўрин колдирмайдиган билиш усул-воситаларини излайди. Бунинг учун сезгиларимиз, жонли мушоҳада ҳақиқатга элтади, деган фикрдан воз кечмоқ лозим. Барча билимларимиз мазмунини рухимиз қаъридан излаш маъкул. Уларнинг манбаи ягона мутлакХудодир. Аслида инсон

ижодкор мавжудот эмас, у илоҳий ғояларнигина қабул кила олади, холос.

Августиннинг диний-фалсафий қарашлари кўп асрлар давомида ўзининг акс-садо.сини бериб турди. Унинг таълимоти Максим Конфессор, Кассиодор, Алкин, Боэций, дамашқлик такводор Иоанн томонидан давом эттирилди. Августиннинг маънавий мероси ҳақидаги ғоявий кураш ханузгача протестант қотлик ва қатор доираларда давом этиб келмоқца.

## **8-боб. Схоластик фалсафа. Реализм.**

VIII аср охири IX аср бошларида фалсафий фикр маркази Европанинг ғарби ва шимолига кўчди. Буюк Карлнинг франк салтанати кучая борди. Бундай шароитда сиёсий-ижтимоий барқарорликка дин ва фалсафа ҳамжихатлиги туртки бўлиши шарт эди. Черковнинг ва таълим-тарбия, юриспруденция, бошқариш соҳалардаги монополистик мавкеи кучайди. Жамиятнинг рухий-маънавий ҳаётида илоҳиётнинг таъсири кўп қиррали мақомга кўтаридди.

Бундай тарихий шароитда фалсафанинг вазифаси воқеликни тадқиқ этиш эмас, аксинча, дин тақлиф этган тамойиллар ҳақиқийлигини ақл воситасида исботлаш, ўзга ечимлар йўқлигини тасдиқлаш эди. Фалсафа черков ва диннинг хизматкорига айлантирилган, ўзининг азалий мустақиллигини бой берган эди.

Феодализм даври фалсафий тараққиётининг асосий йўналиши схоластика (лот. *schola* — мактаб. Схоластика — маъносиз баҳс-мунозаралар юритиш санъати) бўлиб қолди. Бу фалсафа мактабларда, XII асрнинг ўрталаридан бошлаб, университетларда ўқитила бошланди. Схоластика аста-секин кишиларнинг ижтимоий ҳаёти, аниқ манфаат ва эҳтиёжлардан йироқлашган фаннинг синонимига айланди. Кузатув, синов-тажрибадан воз кечиш, табиатни унутиш, илмий ҳақиқатни тадқиқотнинг ягона мақсади деб билган

тмойилни менсимаслик схоластик фалсафанинг характерли жичдгидир.

Схоластиканинг ривожланиши уч давр — 1) схоластиканинг илк даври (IX асрдан XII асргача); 2) етуклик днри (XII аср); 3) таназзулга юз тутиш даври (XIV-XV ислар)га бўлинади.

Схоластик фалсафа диққат марказида турган масала — Гжлимнинг диний эътиқодга муносабати. Схоластлар ўз тадқиқотларида эътиқоднинг ақддан устувор туриши, унинг Оирламчи ва муҳим эканлигига асосланганлар. Бундан та ш қари, турли-туман ақидавий масалалар муҳокамаси қатор <|>алсафий муаммоларни келтириб чиқарган. Улардан энг муҳими умумийликнинг айримликка, алоҳидаликка муносабати масаласидир. Фалсафа тарихида ушбу масала бўйича баҳс-мунозара «универсалиялар», яъни умумий гушунчалар моҳияти тўғрисидаги тортишувлардир. Баъзи схоластларнинг фикрига кўра, «универсиялар» — умумий гушунчалар реал мавжуддир. Уларнинг мавжудлиги инсон фикри, нутқида боғлиқ эмас. Бундай қарашлар «реализм» номи билан атала борди.

Реализм қарашларидан фарқди ўларок, бошқа йўналиш пайдо бўлиб, у универсияларнинг реал мавжуд эмаслигини эътироф этади. Унинг фикрича, универсалиялар умумий номлар, тушунчалардир, холос. Масалан, «умумий одам» реаллик сифатида мавжуд эмас. Реал тарзда айрим одамлар мавжуд. «Одам» — умумий ном, бу ном негизида аниқ бирор инсон ётади. Бундай қарашлар ўз навбатида «номинализм» (лот. потта - номлар) деб атала бошланди.

IX-XII асарларда реалистларни асосан схоластлар ташкил этар эди. Уларнинг йирик намоёндаларидан бири ирландиялик Иоанн Скот (Эриугена) эди. Унинг файласуф бўлиб, шаклланишида неоплатонизм фалсафаси сезиларли таъсир ўтказди. Скотнинг таъкидлашича, хақиқий фалсафа билан дин ўртасида ҳеч қандай зиддият бўлиши мумкин эмас, диний ақидалар, қонун-қоидалар талқинида ақл муҳим роль ўйнайди. Унинг таълимотича, барча жисмлар аслида рухий

моҳиятга эга. Жисм ҳолат ва хоссалари, аслида, сезиларимизнинг иллюзиясидир, ҳолос. Табиат ўз моҳиятига кўра, худонинг ҳар хил кўринишда изчиллик билан намоён бўлишидан иборат. Ҳеч қандай восита ва усул билан билиниши мумкин бўлмаган Худо ташқарига тарқалади.

Реалистларнинг биринчи муҳолифлари XI асрда ўз қарашларини биддирдилар. Уларнинг фикрича, умумийлик жисм эмас, балки, сўз, ном ва нутқ товушларидир, ҳолос. Номинализмнинг биринчи намояндаси компьенлик Росцелин (тахм. 1050 йил туғ.) эди. Умумийликнинг реал мавжуд эканлигини рад этиш, айрим, алоҳида олинган жисмларнинг мавжудлигини эътироф этиш Росцелин билан черков муносабатларининг мураккаблашувига олиб келди. Натижада ўзининг аввалги қарашларидан воз кечади.

Реализмнинг ёрқин намояндаларидан яна бири италиялик Ансельм (1033-1109) эди. У ўз фаолиятини Нормандияда бошлади. Унинг таъкидлашича, эзгулик, яхшилик, ҳақиқат, адолат тушунчалари айрим хатти-ҳаракатдан қатъи назар, реал нарса сифатида мавжуддир. Ансельм ақд воситасида Худонинг борлигини исботлашга уринади. Унингча, Худо унинг тўғрисидаги тушунча сифатида мавжуд бўлиб қолмасдан, балки, акдимиздан ташқари, кайфиятимизга боғлиқ бўлмаган тарзда ҳам мавжуддир. Ансельм Рим папалигининг сиёсий даъволарини ҳимоя қилди, вафотидан сўнг авлиёлар сафидан ўрин олди.

Схоластлар орасида П. Абеляр (1079-1142) йирик файласуф сифатида танилди. У муқаддас китоб ва илоҳиёт тўғрисидаги адабиётлардаги зиддиятларни ҳал этишда ақдга мурожаат этиш зарур, деган қақриқ билан чиқди. Универсалиялар моҳияти баҳс-мунозараларида ўта номиналистик ва реалистақ қарашларга қарши эди. Унингча, айрим нарса (субстанция)ларгина мавжуд бўлиши мумкин. Бу нарсалар ўзаро ўхшаш бўлиши мумкин. Мана шу нарсалар ўртасидаги ўзаро ўхшашлик асосида универсияларнинг реал мавжудлиги ўзига пойдевор қуради. Кўпгина нарсага нисбатан бирон-бир нарсани тасдиқлар эканмиз, тасдиғимиз нарсага

шмпс, балки сўзга алоқадор бўлади. Айнан шунда Номимализмнинг ҳақлиги намоён бўлади.

Абеляр схоластикага мўътадил реализмнинг кириб Кслиши учун астойдил ҳаракат қилди. Унинг бундай цпрашлари кўпчилик реалистларнинг қахр-ғазабига учради.

Шу билан бир қаторда, мистика, яъни инсоннинг турли носиталар кўмагида Худо билан мулоқотга киришиши, ўз шахсини Худо шахсиятига сингдириш тўғрисидаги тпсаввурлар, таълимотлар кенг ёйила борди. Аксарият мистиклар Худо билан бевосита мулоқотга киришиш мумкинлиги ҳақида бош қотирдилар. Субъектив алоқа-носитани, Худо билан бирлашишни ҳар қандай ақидадан, худо тўғрисидаги илоҳий таълимотдан юқори кўйдилар. Улар учун шахсий хис-туйғу ва субъектив онг гувоҳдиги черков чҳроми ҳамда унинг таълимотидан юқори туради. Феодал жамиятнинг ижтимоий ҳаётида мистика расмий ва ҳамма учун шарт ҳисобланган диний таълимотга қарши муҳолифот шаклига айлана борди. Чунки ҳамма учун шарт ҳисобланган ақидаларга инсоннинг Худога бўлган шахсий муносабатини қарши кўйди.

XII асрда Париждан узоқ бўлмаган Сен-Виктор монастири мистиканинг асосий марказига айланди. Викторинчилардан саксониялик Гуго ва шотландиялик Ришар бу борада алоҳида ажралиб турдилар. Улар учун интуицияни мистик тарзда тушуниш ва психология муаммоларига қизиқиш характерлидир. Викторинчилар психологияда Худога элтувчи йўл ва воситаларни топиш мумкинлигига ишонч билдирадилар.

Айнан шу даврда ҳукмрон схоластик таълимотларга қарши қоншлик француз схоласти Гийом бош кўгаради. У фалсафага антик атомизм ғояларини киритиш тарафдори бўлиб чиқади. Гийом таъкидлашича, олам майда зарралар, атомлардан ташкил топган. Бу зарралар пайдо бўлиш ва йўқ бўлиш хусусиятига эга, лекин жисмларнинг умумий миқдори ўзгармайди. Бундан ташқари, Гийом илм-фанга тааллуқди барча масалалар мантикасосида ҳал қилинишини талаб этади.

Бернар Клервосский каби мистикларнинг кураш ва тазйиқи туфайли ўз ғоя-қарашларидан воз кечади.

XII аср Ғарбий Европа схоластикаси тараққиётининг чўққиси, унинг гуллаб-яшнаган даври бўлди. Бунга сабаб ижтимоий ҳаётда содир бўлган воқеалар - шаҳарлар ривожланиши, ҳунармандчилик ва савдо-сотикнинг жонланиши, ишлаб чиқариш жараёнидаги юксалишни курсатиш мумкин. Бундан ташқари, Шарққа қараб уюштирилган салб юришлар натижасида Ғарб Шарқ маданияти билан яқиндан танишди, унинг антик манбаларини ўрганди.

Натижада схоластик фалсафа ривожи тезлашди. Бунда схоластик тарзда қабул қилинган Арасту рисолалари, машҳур мутафаккир ва қомусий олим Ибн Сино, тасаввуф вакили Абу Ҳамид Ғаззолий, Ибн Рушд каби Шарқ донишмандларининг фалсафий қарашлари муҳим аҳамият касб этди. Черков аввалига Арасту асарлари, унинг шарҳларини ҳазм қила олмади, уларга қарши чиқди. Лекин аста-секин ўз мавқеини ўзгартира борди. Антиқ фалсафа анъаналарини католицизм ва черков манфаатларига хизмат қилдириш чора-тадбирлари изланди. Пировардида, Арасту таълимоти католицизмнинг фалсафий таянчига айланди.

Бидъатга қарши кескин кураш олиб бориш учун доминикан ва францискан орденлари, шу билан бирга XII асрдан бошлаб инквизиция (лот. ШСУІЗШО - тафтиш қилиш суд-жазолов ташкилоти) ташкил этилди. Черков отахонлари ва католицизм манфаатларига зид саъй-ҳаракатлар, ғоявий қарашлар кескин қораланди. Шундай шароитда Бонавентура ва Аквиниялик Фомаларнинг схоластик қарашлари шаклланди. Бунда Арасту, Афлотун, Неоплатониклар ва Августиннинг таъсири сезиларли бўлди.

XII аср схоластикасининг йирик намояндалари Болштениялик Альберт, Аквиниялик Фома, Дуне Скот, Раймунд Луллийлар соҳа анъаналарини давом эттирдилар. Альберт ўша давр нуктаи назаридан қараганда, илғор фан вакили эди. У зкепериментал тадқиқотлар олиб борар,

фадсафани химоя қилар, диний таълимотларни ортикча қушламас эди. Альберт эски схоластик анъаналарга содик қошан бўлса-да, Арасту таълимотига алоҳида эътибор бериб, ум и схоластика талабларига мослашга ҳаракат қилди.

Альберт томонидан эски унверсалиялар масаласига сидашишда Ибн Синонинг таъсири сезилади. Олимнинг тийкидлашича, универсалиялар уч ҳолатда мавжуд: 1) улар иарсаларга қадар Худода мазкурларни яратиш ғоялари сифатида мавжуд; 2) кўпликдаги ягоналик тарзида илрсаларда мавжуд; 3) нарсалардан кейин инсон аклида мазкурлар тўғрисидаги мавҳум тушунчалар сифатида мавжуд. Альбертнинг имон-эътиқод ва ақдга муносабати ҳам ўзига хосдир. Унингча, имон ақидаларидан баъзиларини ақл орқали исботлаб бериб бўлмайди. Худонинг уч хил қиёфада намоён бўлиши, унинг ўғилда мужассамланиши, мурдаларнинг тирилиши бунга мисол бўла олади.

Альбертнинг шогирди Аквиниялик Фома (1225-1274) Неаполитан ва Париж университетларида таълим олди, аверроистларга қарши аёвсиз курашди. У ўз таълимотида асл қақиқат томон интилиб, баъзан имон ақидаларига зид келиб қоларди. Бу эса улардан бирини чин, бошқасини хато эканлигини кўрсатади. Ваҳийда ҳеч нарса хато бўлмаслигини эътиборга олсак, хатога имон, илоҳиёт эмас, балки ақл, фалсафа йўл қўйганлигини кўрамиз, дейди файласуф.

У Худонинг мавжудлигини сабаб-окибат муносабатидан келиб чиқаришга уринади. Ҳар бир нарсанинг ўз сабаби бўлади. Сабабнинг ибтидоси Худодир. У барча нарса-ходисаларнинг энг олий сабабчиси. Материя пассив, шакл эса фаолдир, тамойили олим учун муҳимдир. Ақл жисмлар билан боғланган. Шундай экан, у даъво қилаётган билим жисмлар оламига тааллуқли, холос. Руҳий-маънавий ходисалар ақл имкониятидан четдадир. Борликни адекват тарзда онгимизда акс этиши тўғрисида фикр юритиш мумкин эмас.

У ахлоқ-одоб, давлат, жамиятни бошқариш, бахт-саодатга эришиш каби масалалар ечимини черков ва



католицизм идеаллари билан боғлайди. Хукмдор ҳокимияти энг олий ҳокимият — руҳонийлар ҳокимиятига бўйсунishi лозим, деган фикрни муҳим деб билади.

Дуне Скот (тахм. 1265-1308) учун энг муҳими илоҳиётнинг фалсафага муносабатидир. Илоҳиётнинг предмети — худо, фалсафанинг предмети эса борлиқдир. Фалсафа кўмагида Худони билиш чегараланган. Инсон акли сезгилар берадиган маълумот билан қониқиш ҳосил қилади, лекин Худо тўғрисида зарур билимга эга бўлолмайди. У бошқа номиналистлардан фарқ қилган ҳолда, умумийлик ақл ҳосиласи бўлмасдан, балки нарсаларда ҳам мавжуд эканлигини эътироф этади. Билиш таълимотида руҳнинг фаоллигини тан олади. Билим манбаи бизда ва ташқи оламда, деган шиорни илгари суради. У Худонинг учлик табиати, оламнинг йўққан яралиши ақд бовар қилмайдиган, фалсафа исбот қилолмайдиган муаммо эканлигини уқтиради.

Роджер Бэкон (1210-1294) - схоластикага қарши қаратилган муҳолифатнинг асосий вакили. Унинг қаламига «Катта илмий тадқиқот» ва «Кичик илмий тадқиқот»лар мансуб. Асарда инсон тафаккури, назарияси, фан ва назария, тилшунослик, экспериментал фанлар ҳамда ахлоқ фалсафасининг масалалари баён этилган.

Бэкон схоластларга уч эътирозни кўндаланг қўяди: 1) Арасту, Ибн Сино ва Ибн Рушд ўтмиш даврининг буюк файласуфлари. Схоластлар эса на юнон тилини, на араб тилини биладилар; 2) Математика барча фанларнинг асосидир, лекин схоластлар уни дурустроқ билмайдилар; 3) Схоластик метод тарафдорлари барча муаммоларни Инжил, Арасту ва черков отахонларига мурожаат қилган ҳолда ҳал этадилар. Аслида ташқи олам ҳақида билимларнинг манбаи кузатув, тажриба бўлмоғи лозим.

Бэкон илмий тажрибаларни амалга ошириш туфайли бор мол-мулкидан айрилади. У «Фанларнинг фойдаси ҳақида» асарида мантик, грамматика, математика, амалий физика асосларини ишлаб чиқди. Тажрибалар унга қайғу-алам келтирди. Черков Бэкондан тажрибаларга чек қўйишни, ўз

кашфиётларини тушунтириш ва уларни бошқаларга стказишни ман этди. Бу талабни бажармагани учун Бэкон К) йилга Францияга қувғин қилинди.

Бэкон ўз фалсафаси дин ва теологияга самарали хизмат қилади, деб ишонар эди. Унинг билиш назарияси Августин таълимотини эслатади. Аниқ нарса-ходисалар, ғайритабиий, илохий ходисаларни билишнинг ҳам манбаи тажрибадир. Худо на ҳақиқат ақл орқали эмас, балки тажриба туфайли билиб Сюрилади, деб уқиради Р. Бэкон.

Р. Бэконнинг табиий-илмий ва фалсафий қарашлари схоластикага қақшатқич зарба берган бўлса-да, схоластиканинг таг-томири бирмунча бақувват эди. Унинг устидан тўлиқ ғалабага эришиш учун илм-фанга, маънавият, маданиятга бўлган муносабатни тубдан ўзгартириш, уларни и неон манфаатларига яқинлаштириш лозим эди.

## **9-боб. Шарқ мамлакатларида фалсафий фикрлар**

Ғарбда фалсафа, фан ва санъат тушкунликка юз туган бир даврда Шарқда Қадимги Юнон илғор фалсафий, табиий-илмий анъаналар ва азалий маҳаллий анъаналар негизда маънавий ҳаёт ривожланди. Бунга УШ-ХИ аерларда яшаб ижод қилган машхур мутафаккир ва комусий алломалар Имом Бухорий, Имом Термизий, ал-Хоразмий, ал-Фарғоний, ал-Киндий, ар-Розий, Абу Наср Форобий, Беруний, Абдаллох ал-Хоразмий, Ибн Сино, Умар Ҳайём, Ғаззолий, Ибн Рушд ва бошқаларни мисол қилиб кўрсатиш мумкин. Улар фаолиятида илм-фаннинг хилма-хил жабҳалари ўз ифодасини топган. Улар салафлари эришган ютуқдар билан чегараланмай балки, интеллектуал соҳанинг очилмаган қирраларини кашф этдилар, янги йўналишларга замин яратдилар.

## Имом Бухорий

Жахон фалсафасида Имом ал-Бухорий (Абу Абдуллох Муҳаммад ибн Исмоил ал-Бухорий) (810.21.7. Бухоро — 870.31.8. Самарқанд яқинидаги Хартанг қишлоғи) машҳур ҳадисшунос олим сифатида алоҳида ўрин тутади. Унинг атоқли аллома бўлиб етишувида оила, Мадраса тарбиясидан ташқари устозларининг ҳам буюк хизматлари бор. «Мен ҳадисларни 1080 муҳаддисдан ёзиб олдим», деб хотирлаган алломанинг ўзи. Бухорийнинг устозлари инсоний фазилатлари (адолатпарварлиги, хотираси мустаҳкамлиги, ривоятининг тоза, тўғри сўзлиги (ёлғон аралашмагани), иймон-этиқодининг соғломлиги билан ажралиб турар эди.

Бухорийнинг турли мамлакатлардаги машҳур устозлари — Маккада: Абдуллох ибн Зубайр ал-Хўжайдий, Аҳмад ибн Муҳаммад Азракий, Абдуллох Муқрий, Мадинада: Абдулазиз Увайсий, Мутриф ибн Абдуллох, Басрада: Абу Осам ан-Набил, Балҳда: Яҳё ибн Баср, Утайба ибн Саъид, Куфада: Абу Наъим ал-Фазл, Бағдодда: Сарих ибн Нуъмон, Аҳмад ибн Танбал, Шомда: Муҳаммад ал-Форобий, Одам ибн Абу Илёс, Мисрда: Аҳмад ибн Шуайб, Аҳмад ибн Солих, Марвда: Аҳмад ибн ал-Ҳасан, Нишопурда: Исҳоқ ибн Иброҳим Рохвайх ал-Ҳамзамий, Муҳаммад ибн Яҳё Зухалий, Яҳё ибн Яҳё Тамимий, Башр ибн ал-Ҳаким ва бошқалар. Бухорий ўзининг буюк асари «Ал-жомеъ ас-саҳиҳ»ни 16 йил давомида 600.000 ҳадислар орасидан энг саҳиҳларини ажратиб, ёзиб тугатган.

Имом Бухорийга ҳадисдан сабоқ берган улуғ устозлари ҳам кўп ўтмай, ўзларини унга шогирд даражасида эканликларини эътироф этганлар. Устози Исҳоқ ибн Рохвайх Имом Бухорийга болалик чоғида ҳам «Сиз (ҳадис) айтиб туринг, бошқалар ёзиб олеин», дер эди. Устози Абдуллох ибн Мунир эса «Мен ал-Бухорий шогирдлариданман», деб айтган. Замондоши, муҳаддис Абдуллох ибн Абдурахмон Самарқандий: «Икки ҳарамайнда (Макка ва Мадинада), Хижозда, Шомда ва Ироқда кўп олимларни кўрдим, лекин

Мухаммад ибн Исмоилдек (кўп ва саҳих) <sup>x ^ ÿ C ^ ^ o ^</sup>  
 кўрмадим. Ул киши биздан кўра билгувчироқ, фақ В  
 талабчанрокдир» - деган эди.

Унинг шогирдлари ҳам сон-саноксиз <sup>б у л г ^ ^ о л</sup>  
 муҳаддис Форобий «Биргина «Ал-жомеъ <sup>ас ~ саҳих>></sup> <sup>инг</sup> уй<sup>^</sup>  
 ул зотдан эшитган кишилар саноғи тўқсон  
 бўлган», дейди. Агар Бухорийнинг бошқа кую <sup>о л н ^ ^</sup> Р<sup>^</sup>  
 ул зотдан эшитганлар кўшилса, саноғига еиШ К <sup>^</sup> ў  
 «Ўн саккизга кирганимда (Маккаи мукаррамад<sup>^</sup> К<sup>^</sup> ф<sup>^</sup>  
 ас-саҳобати ва-т-тобеййн» китобини ездим», Д <sup>—</sup> рР  
 Бухорий, шогирди Ибн Абу Хотим билан <sup>с ^ а ^ з ^ ^</sup> л о ^  
 Мадинада Расул алайҳиссаломнинг қабри о ^  
 Тарих»ни битдим». <sup>5еой ^ <Ў</sup>

Шогирди Ибн Абу Хотимнинг гувоҳлик о V л ^  
 Бухорий ҳадисларни Басрада яшаганида к ^ ^ 9  
 бошлаган. Имом Бухорийнинг «Ал-Жомеъ ас-с <sup>с \$ L \$</sup>  
 суннийлар томонидан эътироф этилган <sup>е ^ о р й ^ 0 ^ 7 ^</sup>  
 (олти ишончли китоб)нинг биринчисидир- <sup>^ а с , ( / > ) ^</sup>  
 бошқа асарлари: «Ат-Тарих ал-кабир», «Ат-Тари  
 -Зуафо ас-сағир» («Заиф ҳадислар ҳақида ки<sup>и</sup> <sup>а б у ></sup>  
 .. ^ -Куно» («Ровийларнинг кунялари»), \*  
 Муфрад» («Адаб дурдоналари»), <sup>< А з - з у а \* 0</sup> та <sup>ф с ^ /</sup>  
 («Заиф ҳадислар ҳақида катта китоб»), «А <sup>р # / ў \</sup>  
 кабир» («Катта тафсир»), «Биррул - <sup>волидаин></sup> >>, \* Ж  
 яхшилик қилиш ҳақида», «Ал-Жомеъ / ^ ~ Ка <sup>абир</sup> а ? ? ^  
 Муснад ал-кабир», «Асмоу ас-саҳоба» («< -<sup>а</sup> <sup>й т л ^ 7</sup>  
 исмлари»), «Китоб ал-Ҳиба» («Ҳолис совға  
 «Китоб ал-Илал» («Иллатли ҳадислар китоби»), \* ^ Ж ^ \* .  
 Фавойид» («Фойдалар ҳақида»), «Сунан & ^ ЎЛ)  
 («Фақиҳларнинг ҳукмлари»), «Қазоё ас-саҳо  
 тобеййн» («Саҳобаватобеййнларнинг ҳукмлари ^ л " ^

афъалул-ибоди». .. ^ илга ^ Л > Я ^ ^  
 Бухорий умри давомида ёзиб олган ва е Д о ^ ^ ( У ^  
 ҳадисдан энг ишончли саҳихларидан <sup>7 2 7 ^ а с и</sup> ” и й ^ ^  
 «Ал-жомеъ ас-саҳих» китобига киритган. ^ У \* 0 ? Г  
 гувоҳлик беришича, 100000 ҳадисни ёд билг

тўпلامда расулуллоҳ с.а.в.нинг ҳадиси шарифлари «Иймон», «Таҳорат», «Намоз», «Закот», «Ҳаж», «Никоҳ», «Талок», «Савдо-сотик китоби», «Ичимликлар», «Ваколат китоби», «Ҳадялар», «Гувоҳликлар китоби», «Сулҳ китоби», «Васият китоби», «Дастлабки яратиш» («Оламнинг пайдо бўлиши»), «Жиход», «Малоикалар ҳақида» каби 100 бобга бўлинган. Ҳар бобда мавзуга дойр ҳадиси шарифлар ишончли ровийлар исноди (манбаи) билан келтирилади.

«Ал-жомеъ ас-саҳиҳ» шундай беқиёс маънавий хазинаки, унда келтирилган саҳиҳ ҳадислар Куръони карим оятларидан кейин ўз замонасида ва кейинчалик ҳам ислом шариати, калом ва фикҳ илмларида шаръий ҳукмларга асос бўлиб хизмат қилган, қилмоқда. «Ал-жомеъ ас-саҳиҳ» тўпламидаги баъзи ҳадислар ҳозирги табиатшуносликнинг асосини ташкил этган. Масалан, «Сув ҳақидаги ҳикматлар» китобида барча ўсимлик ва жонзотлар сувдан пайдо бўлгани ҳақида қудсий ҳадис келтирилган. Вақф мулклари, меросхўрларнинг ҳақпари, илм-маърифат ўрганиш барча мусулмон эркак-аёлларга фарзлиги ҳақидаги ҳадиси шарифлар ҳамда муҳим ҳаётий муаммоларда шариат ҳукмлари ва қозиларнинг фатволарига манба бўлган.

«Ал-Адаб ал-муфрад» асарида Бухорий инсон ахлоқи, одоби, маънавий камолотига дойр ҳадисларни турли мавзулар бўйича тасниф қилган ва зарур изоҳларни берган. Бу асарда 1322 та ҳадис ва хабарлар 644 бобда жам қилинган. «Адаб дурдоналари» асарининг илк бобларида ота-она олдида фарзандлик бурчлари, ота-онани рози қилиш, уларнинг ҳақини адо қилиш, ота-она амрига итоат қилиш, ота-она мушрик бўлса ҳам уларга яхшилик қилиш, уларнинг дилини оғритмаслик, ота-она дуоси, қариндош-уруғларга меҳр-шафқат, раҳмдиллик, ёш болалар ва аёлларга меҳр-муруватли бўлиш, болалар ва катталар аразлашиб, уришиб қолганида яраштириб қўйиш, иморат куриш ва бошқа ишларда камтарлик билан иш тутиш, такаббурлик ва сўкиниш ҳамда жабр-зулмнинг ёмонлиги, ростгўйлик ва ёлғончилик, ҳалол ва ҳаром, савоб ва гуноҳ ишлар, молни

гсжаш ва кўпайтиришнинг яхшилиги каби инсон маънавий қастига дойр муҳим муаммолар ҳақида ҳадиси шарифлар асосида фикр юритилади. Имом Бухорий ҳаёти давомида подир асарлар ёзиш билан бирга жуда кўп ажойиб шогирдлар стиштирди. Булар орасида Абу Исо ат-Термизий, Муслим ибн Ҳажжож каби буюк муҳаддис ва муфассир алломалар бор. У Нишопурда ат-Термизий билан бир жойда яшаб, беш ил давомида илм ва ижодда ҳамкорлик қилди.

Аллома кейинчалик Самарқанд яқинидаги Хартанг қишлоғида қариндошлари ҳузурида яшайди. Шу ерда 62 ёшда иафот этади. Имом Бухорийнинг асарлари асрлар давомида ва ҳозир ҳам бутун дунёда эҳтиром билан ўрганилмоқца.

Бу борада, айниқса, мустақиллик улкан имкониятлар яратди. Мамлакатимизда Ал- Бухорий фаолиятига катта эътибор берилди, алломанинг мероси қайта тикланиб, асарлари чоп этилмоқца. Унинг буюк меросини ўрганадиган «Ал-Бухорий» халқаро жамғармаси фаол иш олиб бормоқца, улў аждодимиз мақбараси қайта таъмирланиб, муқаддас кадамжога айланди.

## **Имом Термизий**

Жаҳон фалсафий тафаккури тараққиётида Имом Термизий (Абу Исо Муҳаммад ибн Ийсо ибн Савра ибн Мусо ибн Ад- Дадҳоҳ Ас-Сулабий Ал-Буғий Ат-Термизий) (824 — Термиз — 892) буюк муҳаддис ва мутафаккир сифатида муҳим ўрин тутди. Аллома исмидаги Ал-Буғий нисбати у туғилган жой — ҳозирги Термиз яқинидаги Буғ қишлоғига нисбатан ишлатилади. Бу ҳақца алломанинг ўзи шундай деган: «Бобом Лайс ибн Сайёр даврида Марвазда яшар эдилар, кейин Термизга кўчганлар».

Имом Ат-Термизий 20 ёшга етганларида Хуросон шайхлари Исоҳ ибн Раҳвайҳ Марвазий ва бошқалардан илм ўргандилар, сўнг 25-26 ёшларида Ирокка (Басрага) бориб, у ердаги алломалардан дарё олдилар. Ундан сўнг Ҳижозга

тўпламда расулуллоҳ с.а.в.нинг ҳадиси шарифлари «Иймон», «Таҳорат», «Намоз», «Закот», «Ҳаж», «Никоҳ», «Талок», «Савдо-сотик китоби», «Ичимликлар», «Ваколат китоби», «Ҳадялар», «Гувоҳликлар китоби», «Сулҳ китоби», «Васият китоби», «Дастлабки яратиш» («Оламнинг пайдо бўлиши»), «Жиход», «Малоикалар ҳақида» каби 100 бобга бўлинган. Ҳар бобда мавзуга дойр ҳадиси шарифлар ишончли ровийлар исноди (манбаи) билан келтирилади.

«Ал-жомеъ ас-саҳиҳ» шундай беқиёс маънавий хазинаки, унда келтирилган саҳиҳ ҳадислар Куръони карим оятларидан кейин уз замонасида ва кейинчалик ҳам ислом шариати, калом ва фикҳ илмларида шаръий ҳукмларга асос бўлиб хизмат қилган, қилмоқда. «Ал-жомеъ ас-саҳиҳ» тўпламидаги баъзи ҳадислар ҳозирги табиатшуносликнинг асосини ташкил этган. Масалан, «Сув ҳақидаги ҳикматлар» китобида барча ўсимлик ва жонзотлар сувдан пайдо бўлгани ҳақида қудсий ҳадис келтирилган. Вақф мулклари, меросхўрларнинг ҳақдари, илм-маърифат ўрганиш барча мусулмон эркак-аёлларга фарзлиги ҳақидаги ҳадиси шарифлар ҳамда муҳим ҳаётий муаммоларда шариат ҳукмлари ва қозиларнинг фатволарига манба бўлган.

«Ал-Адаб ал-муфрад» асарида Бухорий инсон ахлоки, одоби, маънавий камолотига дойр ҳадисларни турли мавзулар бўйича тасниф қилган ва зарур изоҳларни берган. Бу асарда 1322 та ҳадис ва хабарлар 644 бобда жам қилинган. «Адаб дурдоналари» асарининг ил к бобларида ота-она олдида фарзандлик бурчлари, ота-онани рози қилиш, уларнинг хақини адо қилиш, ота-она амрига итоат қилиш, ота-она мушрик бўлса ҳам уларга яхшилик қилиш, уларнинг дилини оғритмаслик, ота-она дуоסי, қариндош-уруғларга меҳр-шафқат, раҳмдиллик, ёш болалар ва аёлларга меҳр-мурувватли бўлиш, болалар ва катталар аразлашиб, уришиб қолганида яраштириб қўйиш, иморат қуриш ва бошқа ишларда камтарлик билан иш тутиш, такаббурлик ва сўқиниш ҳамда жабр-зулмнинг ёмонлиги, ростгўйлик ва ёлғончилик, ҳалол ва ҳаром, савоб ва гуноҳ ишлар, молни

гсжаш ва кўпайтиришнинг яхшилиги каби инсон маънавий \аётига дойр муҳим муаммолар ҳақида ҳадиси шарифлар асосида фикр юритилади. Имом Бухорий ҳаёти давомида нодир асарлар ёзиш билан бирга жуда кўп ажойиб шогирдлар стиштирди. Булар орасида Абу Исо ат-Термизий, Муслим ибн Ҳажжож каби буюк муҳаддис ва муфассир алломалар бор. У Нишопурда ат-Термизий билан бир жойда яшаб, беш ил давомида илм ва ижодда ҳамкорлик қилди.

Аллома кейинчалик Самарқанд яқинидаги Ҳартанг қишлоғида қариндошлари ҳузурида яшайди. Шу ерда 62 ёшда вафот этади. Имом Бухорийнинг асарлари асрлар давомида ва ҳозир ҳам бутун дунёда эҳтиром билан ўрганилмоқда.

Бу борада, айниқса, мустақиллик улкан имкониятлар яратди. Мамлакатимизда Ал- Бухорий фаолиятига катта эътибор берилди, алломанинг мероси қайта тикланиб, асарлари чоп этилмоқда. Унинг буюк меросини ўрганадиган «Ал-Бухорий» халқаро жамғармаси фаол иш олиб бормоқда, улуғ аждодимиз макбараси қайта таъмирланиб, муқаддас кадамжога айланди.

## **Имом Термгоий**

Жаҳон фалсафий тафаккури тараққиётида Имом Термизий (Абу Исо Муҳаммад ибн Ийсо ибн Савра ибн Мусо ибн Ад- Дадҳоҳ Ас-Суламий Ал-Буғий Ат-Термизий) (824 — Термиз — 892) буюк муҳаддис ва мутафаккир сифатида муҳим ўрин тутди. Аллома исмидаги Ал-Буғий нисбати у туғилган жой — ҳозирги Термиз яқинидаги Буғ қишлоғига нисбатан ишлатилади. Бу ҳаққа алломанинг ўзи шундай деган: «Бобом Лайс ибн Сайёр даврида Марвазда яшар эдилар, кейин Термизга кўчганлар».

Имом Ат-Термизий 20 ёшга етганларида Хуросон шайхлари Исоҳ ибн Раҳвайҳ Марвазий ва бошқалардан илм ўргандилар, сўнг 25-26 ёшларида Ироққа (Басрага) бориб, у ердаги алломалардан даре олдилар. Ундан сўнг Ҳижозга



кетдилар, лекин манбаларда ул зотнинг Бағдод, Миср ва Шомга борганлари ҳақида хабар келтирилмаган. Бунга ўша вақтда шаҳарлардаги нотинчлик сабаб бўлган, деган фикр бор. Имом Термизий Имом Бухорийнинг шогирди сифатида диний ва дунёвий фанларни, айниқса, ҳадис илмини катта қизиқиш билан эгаллаб, қироат, баён, фикҳ, тарих, ҳадис каби илмлар бўйича ўз даврининг йирик олимларидан таълим олди.

Имом Термизийнинг илм йўлидаги саёҳатлари кўп йиллар давом этди. У Термизга 250 хижрий (864 милодий) йилдагина қайтиб келдилар, бунга қараганда, тахминан 20 йил давомида ўзга юртларда ҳадисларни ўрганиб, йиғиб юрганлар. Имом Бухорий билан Нишопурда (250 хижрий йил) учрашиб, ҳадислар хусусида мулоқотлар олиб борганлари ҳақида маълумотлар бор. Шундан сўнг «Суннани Термизий» китобини ёза бошлаган.

Термизийнинг устоз ва шогирдлари хусусига келсак, ул зот улуғ имомларнинг кўплари билан учрашган ва улар суҳбатидан баҳраманд бўлганлар. Термизий даври хижрий 3-аср, яъни ҳадис илмларидан буюк юксалиш даври эди. Имом Термизий «Сихохи ситта» муаллифларидан ташқари қуйидаги шайхлардан таълим олиб, ҳадис ривоят қилган:

— Мухаммад ибн Башшар Бундор — хижрий 167-252,  
— Мухаммад ибн Ал-Мусанна Абу Мусо — хижрий 167-252,  
— Зиёд ибн Яхё Ал-Ҳассоний — хижрий 254 йили вафот этган,

— Аббос ибн Абдулазим Ал-Анбарий — хижрий 246 йили вафот этган,

— Абу Саъид Ал-Ашаж Абдуллоҳ ибн Саъид Ал-Киндий — хижрий 257 йили вафот этган. Термизий Имом ал-Бухорий ва бошқалардан ҳам ҳадис ривоят қилганлар. У киши асосан Имом ал-Бухорийнинг шогирди бўлиб, ижозатлари ўша зотдандир. Ҳадис илмини у зотдан олдилар ва у зотнинг қўлларида камол топдилар. У кишига ўқиб, баҳра топиб, ҳадис илмига тааллуқли баъзи ишларда улар билан мунозара қилган. Ўша давр олимлари тақдидни тан олишмас, ундан

кочар эдилар. Ҳар қандай вазиятда ҳамиша Ҳакка, ҳақиқатга тобеъ бўлиш уларнинг одатлари эди.

Улуғ устоз Имом Бухорий шогирди Имом Термизийни алқаб, камтарлик билан: «Сен мендан баҳра топганингдан кўра, мен сендан кўпроқ баҳра топдим», дейдилар. Бу Термизийга берилган жуда юксак баҳо эди.

Ҳофиз Абул-Ғазалӣ ал-Мақсудий Термизийнинг китобини ўта танқидий назар билан танишганидан кейин, бундай дейди: «Абу Ийсо (Термизий)нинг китобида тўрт қисм ҳадислар ўрин олган:

а) саҳиҳ эканлиги катъиян қабул қилинган ҳадислар қисми;

б) ушлик шартига асосланган ҳадислар қисми.<sup>8</sup> Бу қисмдаги ҳадислар толий (иккинчи) даражададир;

в) зиддият қисми, бу қисмдаги ҳадисларнинг иллатлари очилган ва бу борада қаттиқ талабчанлик намоён қилинган;

г) бу тўртинчи қисм ҳадислар борасида (Термизий) «Ушбу китобимда фақатгина фақиҳлар (олимлар) амал қилган ҳадисларни таҳриж қилдим» дейди. Бу шартнинг ҳудуди кенг. Шу асосга таяниб, Термизий, бир олим киши ҳужжат сифатида қабул қилган ёки керак бўлганда амал қилган ҳадисни, унинг санади хоҳ саҳиҳ бўлсин, хоҳ бўлмасин, лекин ўзи ҳақида сўз юритилишига имкон қолдирмаганини кузатишимиз, яъни таҳриж этилган ҳар бир ҳадис ҳақида керакли изоҳни бериб, кўнгилларни хотиржам қилади».

Ҳадисни уч қисмга бўлиш Термизийнинг ижоди эканини таъкидлаган эдик. Термизийдан олдинги муҳаддисларнинг асарларида «ҳасан» ибораси ишлатилсада, аммо ҳадисни «ҳасан», «саҳиҳ» ва «заиф» деб 3 қисмга бўлган ва «ҳасан» иборасини илк маротаба илмий истилоҳ сифатида қўллаган зот Термизийнинг ўзларидир.

Термизий «ҳасан» иборасини бундай таърифлайдилар: «Ушбу китобимизда «Бу ҳадис ҳасан» деган пайтимизда биз санадининг ҳасан эканлигини назарда тутганмиз. Чунки, ровийси ёлғончи деб таҳмин қилинмаган ҳар бир ҳадис,

деярли бошқа сабабдан ривоят қилинса ва шоз(з) бўлмаса. У ҳадис, бизнинг фикримизча, ҳасандир».

Ат-Термизийнинг асарлари ичида энг машҳури, шубҳасиз, «Ал-Жомиъ» бўлиб, аввал эслатиб ўтганимиздек, пайғамбар алайҳиссаломга дойр олтига ишончли ҳадислар тўпламларидан биридир.

Ушбу асар илмий адабиёт ва манбаларда «Ал-Жомиъ ал-кабир» («Катта тўплам»), «Ал-Жомиъ ас-саҳиҳ» («Ишончли тўплам»), «Жомиъ ат-Термизий» («Термизий тўплами»), «Сунан ат-Термизий» («Термизий суннатлари») номлари билан ҳам аталиб, пайғамбар алайҳиссалом ҳаёти ва фаолиятига дойр муҳим манбалардан ҳисобланади.

Термизийнинг «Ал-Жомиъ» («Жамловчи»), «Аш-Шамойил ан набавия» («Пайғамбарларнинг фазилатлари»), «Ал-илал фил-ҳадис» («Ҳадислардаги оғишлар»), «Рисола фил-хилоф ва-л-жадал» («Ҳадислардаги ихтилоф ва баҳслар ҳақида рисола»), «Ат-тарих» («Тарих»), «Китоб ул-асмо ва-л-куно» («Исмлар ва лақаблар ҳақида китоб») каби асарлари бизгача етиб келган.

Унинг машҳур асари бўлмиш «Ал-Жомиъ» пайғамбар алайҳиссаломга бағишланган 6 та ишончли ҳадислар тўпамидан иборатдир. Ушбу асар илмий адабиёт ва манбаларда «Ал-жомиъ ал-кабир» («Катта тўплам»), «Ал-жомиъ ас-саҳиҳ» («Ишончли тўплам»), «Жомиъ ат-Термизий» («Термизий тўплами»), «Сунан ат-Термизий» («Термизий суннатлари») номи билан ҳам аталиб, пайғамбар алайҳиссалом ҳаёти ва фаолиятига дойр муҳим манба ҳисобланади. Термизийнинг машҳур таълифларидан бири «Аш-шамойил ан-набавийа» («Пайғамбарнинг алоҳида фазилатлари») бўлиб, Расулulloҳнинг суврат ва сийратлари, ажойиб фазилатлари, одатларига оид 408 ҳадиси шарифни ўз ичига олган асардир.

Термизийнинг мазкур асарларида илм эгаллаш, ота-она ва фарзандларнинг бир-бирини ҳурмат қилиши, ҳақ-ҳуқуқлари, таълим-тарбия, хулқ-одоб қоидалари, ҳалоллик, поклик, саҳийлик, адолат, инсоф ва бошқа инсоний

қадриятлар баен қилинади. Айни вақтда тубан иллатлардан бўлмиш ёлғон гапириш, тухмат, адоват, зулм, хиёнат, фиску-фасод, таъмагирликлар қораланади.

Алломанинг мероси ҳозир ҳам таъсир кучини йўқотмай, балки ёшлар тарбиясида, маънавиятимиз ривожиди юксак ўринни эгаллаган.

### **Ал-Хоразмий**

Жаҳон илм-фани ва фалсафасида Муҳаммад ибн Мусо ал-Хоразмий (783, Хоразм — 850, Бағдод) математик, астроном, файласуф сифатида ўзига хос ўрин тутди. У илк билимни Хоразмда олди. Отаси сарой аёнларидан бўлган ва араб халифаси Аббосийлар сулоласидан Ҳорун ар-Рашид (хукмронлик даври 786-809 йиллар)нинг ўғли Маъмуннинг Хоразмга ноиб (802-805 йил) этиб тайинлангани ҳамда ўзига тенгдош Мусо ал-Хоразмийни сафдошлари қаторига қўшганлиги ёш, бўлажак олимнинг тақдирида муҳим роль ўйнади. 809 йилда Ҳорун ар-Рашид вафотидан кейин унинг катта ўғли Амин тахтни эгаллайди. 813 йилда Халифа Амин ўлдирилгандан сўнг Маъмун (813-833 йил) Бағдодда халифа бўлади. Маъмун «Байт ул-хикма» («Илмлар уйи»)га асос солиб, ўз даврининг фозил-фузалоларига хомийлик қилади. Унга Хоразмий бошлиқ қилиб тайинланади, бу лавозимда умрининг охиригача фаолият юритади.

Хоразмийга «Ҳисоб ал-хинд» («Хинд хисоби») рисоласи катта шухрат келтирди. Рисолада фан тарихида биринчи марта ўнлик тизими ва унинг амалий аҳамияти хақида сўз боради. Бу тизим инсониятга чексиз қулай имкониятлар яратиб берди. Агар мазкур санок тизими бўлмаганида илмий тафаккур бу даражада камол топиши амримаҳол бўларди. Мае: 1180703051492863 рақами ўрта аср ислом олами ва Европа адабиётларида «Минг минг минг минг минг беш марта ва юз минг минг минг минг тўрт марта ва саксон минг минг минг минг тўрт ва кейин етти юз минг минг минг уч марта

ва уч минг минг минг уч марта ва эллик бир минг минг икки марта ва тўрт юз минг ва тўқсон икки минг ва саккиз юз олтмиш уч» деб ўқилган ва ёзилган. Сонларни бу тахлитда ўқиш ва ёзиш математика фанининг, колаверса, математика билан боғлиқ барча фанларнинг ривожланишига салбий таъсир кўрсатаётган бир пайтда Хоразмий тўққиз белгидан иборат ҳинд рақами ёрдамида чексиз миқдорларни қайд этувчи ва уни осонлик билан ифодаловчи санок тизимини кашф этди. Ҳиндларнинг тўққиз белгидан иборат рақамлар тизими ярқисиз ҳолатда эди. Чунки бу рақамлар мукамал санок тизими бўлиши учун «сифр» («нол») кашф этилиб, ўз ўрнига қўйилиши керак эди. Хоразмий томонидан «О» (нол-сифр)нинг кашф этилиши инсоният илмий тафаккурининг беқиёс, такрорланмас ютуқларидан биридир. Алломанинг машҳур ушбу рисоласида олти амал — қўшиш, айириш, кўпайтириш, бўлиш, даражага кўтариш ва квадрат илдиз чиқариш кабилар таърифлаб берилган.

Хоразмий махсус фалсафий асар ёзмаган бўлса-да, лекин унинг математика, геометрия, география, астрономия, тарих каби илмларга оид барча китобларида илмий исботланган фалсафий фикр-мулоҳаза, ғоя, назария ва таълимотлар сон-саноксиздир. Унинг хулосаларига кўра, Аллоҳ томонидан яратилган дунёда, материяда ўз ҳолатини доимий равишда ўзгартирмай бирдай сақлаб турадиган ҳеч қандай нарса ва ҳодиса йўқ ва бўлмайти хам. Материя тинимсиз ўсиш, ўзгариш ва ривожланишдадир. Унда нималардир янгидан пайдо бўлади, маълум вақт яшайди, кейин эса у хам эскира бошлайди ва пировард-оқибатда ўз ўрнини бошқа нарсага қонуний равишда бўшатиб беради. Эски нарса ўрнини янги, қулаётган нарса ўрнини туғилаётган нарса эгаллаши, аллома фалсафий таълимотича, табиий-қонуний жараёндир.

Хоразмий дунёдаги ҳар бир нарса ва ҳодиса мохиятида бир-бирини инкор этибгина қолмай, айна пайтда бир-бирини ўзаро тақозо этадиган, бир-бирисиз яшай олмайдиган икки қутб, икки қарама-қарши томон мавжуддир, тараққиёт

улар ўртасидаги ана шу диалектик бирлик ва кураш асосида пмалга ошади, деб кўрсатади. Ўзининг бу фалсафий таълимотини математика фани далиллари асосида илмий исботлайди. Алломанинг дунё асосини, моддий негизини мима ташкил этади, деган масала бўйича фикрлари ҳам кўтиборга сазовордир. Буюк мутафаккир материя оламдаги барча нарса ва ҳодисаларнинг асоси, деб ҳисоблайди. Унинг тушунтиришича, дунё тўрт унсур — тупрок, сув, ҳаво, оловдан ташкил топган. Барча нарса ва ҳодисалар шу унсурлар бирикиши, ўзаро таъсири остида ҳосил бўлади ва яшайди.

Хоразмий ноорганик дунёдан органик дунёнинг, ҳиссиз, туйғусиз, фикрламайдиган дунёдан ақлу идрок ва тафаккурсиз, фикрлаш имкониятига ўтиши, унинг моҳияти ва асосий сабаблари ҳақида ҳам ўзининг бебаҳо илмий-фалсафий таълимотини яратди. Донишманд чуқур илмий далиллар асосида материя билан шакл, сабаб билан оқибат, имконият билан воқелик, микдор билан сифат, жамият билан табиатни ажратиб бўлмасликни, улар доимо ўзаро алоқадорлигини исботлаган эди.

Мухаммад Мусо Хоразмийнинг билиш масаласига оид фикрлари ҳам муҳим аҳамиятга эга. У моддий дунёнинг абадийлигини, унинг ниҳоятда мураккаблиги, доимий равишда ўзгариб ва ривожланиб туришини таъкидлайди. Шу билан бирга, у бу оламни инсон сезгиси ва билимининг манбаи, деб билади. Унинг айтишича, олам, жамият, улардаги нарса ва ҳодисалар моҳиятини билиш ниҳоятда мураккаб, зиддиятли жараёндир, Лекин инсон бу масалада ҳам битмас-туганмас имкониятга эгадир. Инсон ўзининг тиришқоклиги, меҳнати ва амалий фаолияти, Аллоҳ ато этган ақл-идрок, қобилият ва истеъдоди билан, дейди Хоразмий, дунёни секин-аста била боради.

Хоразмий ўзининг билиш назариясида моддий олам инсон, унинг сезгиси, ақл-идокидан олдин пайдо бўлган, инсон ва унинг ақли эса моддий олам ривожининг маҳсулидир, дейди. Айни пайтда у инсон билиш субъекта, табиат, жамият, умуман моддий олам эса унинг объекти

деб билади. Хоразмий ҳиссий ва ақлий билишнинг ўзига хос хусусиятларини, моҳиятини, ўзаро алоқадорлигини алоҳида таъкидлайди. Унинг айтишича, ақлий билиш ҳиссий билишсиз вужудга келмайди, ҳиссий билиш борликнинг ташқи томонлари ҳақида билим бериш манбаидир. Ақлий билиш ёрдамида эса инсон нарса ва ҳодисаларнинг мураккаб ички тузилиши, моҳияти ҳамда қонуниятини билиб олади. Ақлий билиш инсон билиш ривожининг юқори босқичидир. Мутафаккир билишнинг айрим масалаларига алоҳида эътибор бериб, билиш да инсон ақли ва амалиётнинг аҳамиятини юқори эканлигини кўрсатди.

Мусо Хоразмий дунёқарашида ижтимоий-фалсафий масалалар, хусусан, жамият, унинг истикболи ҳақидаги фикр-мулоҳазалари алоҳида ўрин эгаллайди. Жамият тараққиётида илм-фан ва маданиятнинг, одоб-ахлоқнинг, ислом дини, шариат қонунларининг катта ўрин тутиши ҳақида аллома томонидан баён этилган фикрлар ҳозирги давр учун ҳам муҳим аҳамият касб этади. Одамлар ақлидроки, имон-эътиқодини мустаҳкамлаш, руҳан поклаш ва кишилар ўртасидаги инсоний муносабатларни мустаҳкамлашда фан-маданият, диний кадриятларнинг муҳимлиги хусусидаги фикрлари таҳсинга сазовордир.

Хоразмийнинг яна бир буюк хизмати инсониятга алгебра фанини тортиқ қилганидир. «Алгебра» атамаси Хоразмийнинг «Ал-китоб ал мухтасар фи ҳисоб ал-жабр вал-муқобала»нинг («Ал-жабр вал-муқобала ҳисоби ҳақида қисқача китоб») номли рисоласидаги «ал-жабр» сўзининг лотинча ифодасидир. Бу асар лотин ва Ғарб тилларига таржима қилинган.

Халифа Маъмун олимлар олдига осмон ва ернинг тўлиқ харитасини тузишни вазифа қилиб белгилади. Бунга Хоразмий раҳбарлик қилди. 840 йиллар атрофида ниҳоясига етган бу иш «Мажмуи ал-Маъмун» — «Дунё харитаси» номи билан юритилди. Шу муносабат билан Хоразмий жуғрофияга оид «Китоби сураг ал-арз» асарини яратди. Бу асарнинг ягона қўлёзма нусхаси Қоҳирадан топилган, анча варақлари

йуқолган. 22 та харитадан фақат 4 тасигина сақланган. Хоразмий Ер юзини «Авесто» таълимотидагидек 7 иклимга Пўйиб, ўрганишни тавсия қилади.

Хоразмийнинг тарихга оид асарлари, хусусан, «Хоразмнинг машхур кишилари» асари ва Абу Райҳон Бсруний бу асардан тўртта кўчирма олганлиги бизга маълум. Гюшқа бир асарида пайғамбаримиз Муҳаммад (с.а.в)нинг туғилган йили, ой ва куни шамсий йил ҳисоби билан 570 йил 23 апрель эканлигини аниқлаб, маълумот берган. Бу илмий далил барча мусулмонлар томонидан эътироф этилган. «Хоразмий ўз асарлари билан Шарқ, кейинроқ Европа риёзат илмига асос солди» (С.Толстов). Жаҳон фани тарихи IX асрнинг биринчи ярмини ҳеч муболағасиз Хоразмий даври деб аташимиз мумкин.

Сув ва ҳаво ҳақидаги таълимот Хоразмий фалсафий дунёқарашининг ўзагидир. Орол денгизининг Марказий Осиё халқлари ҳаёти, наботот ва ҳайвонот дунёси учун нақадар муҳимлиги ҳақида буюк ватандошимиз томонидан минг йил илгари қилинган башорат бунга мисол бўлади.

Аллома Муҳаммад Мусо Хоразмийнинг нодир асарлари, таълимоти, ижтимоий-фалсафий қарашлари ҳозирги авлод учун ҳам битмас-туганмас ҳазина, бебаҳо маънавий бойлиқдир. Жаҳон илм аҳлининг 1983 йил Муҳаммад Мусо Хоразмийнинг 1200 йиллигини зўр тантана билан нишонлагани, буюк ватандошимизнинг эътироф этилиши ҳам унга, ҳам илмий меросига кўрсатилган чексиз ҳурмат ва эҳтиромдир.

Хоразмий асарлари халқимиз даҳосини оламга асрлар оша кўз-кўз қилаётган ва ҳозир ҳам ўз қимматини йўқотмаган бебаҳо мерос сифатида кадрлидир. Мустақиллик йилларида мутафаккир меросини тиклаш ва янада чуқурроқ ўрганиш учун катта имкониятлар очилди. Унинг таваллуд куни бутун халқимиз томонидан нишонланадиган бўлди, мероси эса миллатимиз маданияти ҳазинасининг таркибий қисмига айланди.



## Аҳмад ал-Фарғоний

Бундан XII аср илгари туғилган ва бутун жаҳонда буюк олим деб тан олинганларнинг бири Муҳаммад ал-Хоразмий бўлса, иккинчиси Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Фарғонийдир. Иккови ҳам ватандошимиз: бири Хоразмда, иккинчиси Фарғонада туғилиб ўсган, вояга етган ва ниҳоят, ўша замоннинг Шарқдагина эмас, балки бутун дунёда илм-маърифат маркази бўлган Бағдод шаҳридаги «Байт ул-хикма» илмгоҳида ижод қилишган. Бу фан ўчоғи аслида фанлар академияси вазифасини бажарган. Ўша даврнинг асосий табиий-илмий соҳалари бўлган риёзиёт, фалакиёт, жуғрофия каби илмлар олимлар диққатини жалб қилган. Ватандошларимиз, табиийки, шу соҳаларда самарали меҳнат қилишган, 1200 йилдан буен уларнинг мўътабар номлари ўчмай келяпти, илмий кашфиётлари инсониятга ҳали-хануз хизмат қилмоқца.

Ал-Фарғонийнинг туғилган йили номаълум, лекин у ал-Хоразмийдан 11 йил кейин, 861 йили оламдан ўтган.

Ал-Фарғонийнинг илмий асарларини жаҳон ва тарих тан олган. Улар қўплаб тилларга таржима қилиниб, асрлар оша турли мамлакатларда нашр этилган, бинобарин, улардан олимлар оммаси баҳраманд бўлган. Унинг асосан олти китоби дунёга маълум ва машҳур. «Китоб фи усул илм ан-нужум», яъни «Фалакит илмининг усуллари ҳақида китоб» рисолаининг асл қўлёзмалари матни бир хил бўлсада, беш ном остида сакданмоқца, яъни: «Алмажистийга бағишланган фалакиёт рисоласи», «Фалк сфералари сабабияти», «Алмажистий» (Птоломейнинг «Алмагест» асари), «Илм ал-хайа» «Фалакиёт илми» деб ҳам аталади. Бу қўлёзмалар Англия, Фарангистон, АҚШ, Марокаш, Миср ва Санкт-Петербургда сакланмоқца ва тадқиқотчилар диққат-этиборидадир. Асар 1145 йили Ионна Севил, 1175 йили Херарад Кремон томонидан лотин тилига таржима қилинган ва 1193, 1422, 1537, 1590, 1910 йилларда Гоол, Региомонтон, Шёнер, Христаман, Кампани каби олимлар томонидан

Европанинг турли мамлакатларда чоп этилган. «Ал-Фарғоний жадваллари» асарининг қўлёзмаси Ҳиндистонда, «Ой Ернинг устида ва остида бўлганида вақтни аниқлаш рисоласи»нинг қўлёзмаси Қоҳирада сақланмоқда. «Устурлоб билан амал қилиш ҳақидаги китоб»ни ҳинд олимлари сақлаб келишмоқда. «Етти иқлим ҳисоби» асарининг қўлёзмаси Олмонияда, «Устурлоб яшаш ҳақидаги китоб» қўлёзмасининг тўртта нусхасини Берлин ва Париждан топиш мумкин. Уни 1919 йили Видеман немис тилида нашр этган.

Шуни таъкидлаш лозимки, илмий асарлар, одатда, адабий асарларга қараганда тезроқ эскиради, ҳатто замонамизда яратилган илмий китобларнинг баъзилари эскириб қолганлиги сир эмас. Улар тарихий-илмий қимматга эга бўлиб қолишган-у, лекин қайта нашр қилиш тақозо этилмайди. Аммо ал-Фарғоний китоблари XII, XVI ва XX асрларда қайта-қайта чоп этилгани, нихоятда ўлмас асарлар эканлигидан далолат беради.

Фалсафадаги энг муҳим масалалардан бири — олам манзарасини ҳам ал-Фарғоний ўзига хос тарзда фикран кўра олган. Птоломейдан (II аср) Коперниккача (XVI аср) оламнинг тузилиши геоцентризм қоидалари билан тушунтирилган, яъни осмондаги жисмларнинг ҳаммаси (жумладан, Қуёш) умумий марказ бўлган Ер атрофида айланади, деб тасаввур қилинган. Ал-Хоразмий, ал-Фарғоний, Улуғбекларнинг фикр ва ҳисоб-китоблари ҳам шу таълимотдан четга чиқмаган, зотан, ўрта асрлар даврининг илм даражаси ва доираси шуни тақозо этар эди. Гелиоцентризмга, яъни бошқа сайёралар каби Ер ҳам Қуёш теваарагида айланади, деган тизимга ўтиш учун ҳали бир неча аср бор эди.

Ал-Фарғоний шимол билан жануб орасидаги кузатувлар ҳар хил бўлади: жанубдан шимолга жўнаётган одам учун авваллари ботадиган ёритғичлар энди ботмасдан осмонда доимо кўринаётганини кузатади, шунингдек, жанубда авваллари чиқиб-ботадиغان ёритғичлар, энди чиқмай қолади, буларнинг ҳаммаси маълум конунда рўй беради, деб ҳисоблайди.

У вақтларда эса Олам саккиз қават осмондан: Куёш, Ой, бешта сайёра — Уторид, Зухра, Миррих, Муштарий, Зухал ва 1022 та юлдуз сфера (гумбаз)дан ташкил топган, деб тасаввур қилинган. Ал--Фарғоний илм-фан тарихида биринчи бўлиб сфераларнинг радиусларини аниқлаб берди. Бу эса Олам тузилишини илмий тасаввур этишнинг муҳим воситасидир. Дарҳақиқат: Ер ва юлдузлар сферасининг, яъни зодиакнинг марказлари Ер марказида ётади-ку, сайёралар сферасининг радиуслари турли йўналишдалиги учун бир нуқтада кесишмайди. Шунинг учун ҳар бир сайёранинг апогейи (узоклашгани), бинобарин, ҳаракатнинг секинлашуви бўлади. Ёруғликлари олти хил бўлган барча юлдузлар бир хил ҳаракатдадир. Куёш икки хил: Шарқдан Ғарбга ва эллиптика қутблари орқали ўтган ўқ атрофида айланади. Ой эса беш хилда ҳаракатланади. Ал-Фарғоний фикрича, қутб баландлиги 90 бўлган жойда ва зенитдаги вақтда осмон экватори доираси горизонт доирага тўғри келади. У ерда осмон гумбазининг айланиши тегирмон тоши айланиши каби бўлиб, горизонтда параллелдир.

Осмоннинг экватордан юқоридаги шимолий ярим шари бу ерда доим кўринади, аммо жанубий ярми доимо кўринмайди. У ерда бутун йил — бир сутка, кундуз — олти ой, тун — олти ой.

Осмон манзарасини гавдалантириб берадиган иккита «белбоғ» бор, улар осмон экватори ва Куёш эллиптикаси. Осмон экватори Ер экваторининг осмондаги давоми, улар бир текисликда ётади. Куёшнинг Ер атрофида кўринма (аслида Ернинг Куёш теваарагида) ҳаракати натижасида чизилган траектория эллиптика деб аталиб, бир йилда тўла ёппиқ чизик — айланани ҳосил қилади. Экватор билан эллиптика текисликлари ўзаро доимий бурчакни ҳосил қилади. Ал-Фарғонийнинг яна бир муҳим ютуғи, шу бурчакни ўз замонасида 23 даражаю 35 дақиқа деб, бошқаларга Караганда (масалан, Птоломейда - 23 даража .51 дақиқа) аниқ ўлчашидир.

Ал-Фарғоний нега кундуз билан тун тенг бўлади? деган

сииолга, чунки Куёш доираси (эклиптика) осмон экваторини кссади ва горизонт тенг иккига бўлинади, деб жавоб берган.

Птолемейда Куёш ва Ойнинг Ердан узоклик масофалари вакида маълумот берилгани ал-Фарғонийга маълум эди. Ал-Фарғоний сайёра ва юлдузлар масофасини уларга қўшди, Ой ва Куёш тутилишларини тадқиқ қилиб, уларнинг вақт оралиғини аниқлаб берди. Ана эвди фалакиёт илми келгусида содир бўладиган ходисаларни олдиндан билувчи фанга айлана бошлади.

Ҳали гелиоцентризм шарпаси йўқзамонда ал-Фарғоний Ер энг кичик юлдуздан ҳам кичикдир, деган фикр билан майдонга чиқди. Бунга асос қилиб, Ер радиуси Осмон радиусларидан жуда кичиклигини айтди. Ер шари гўё бир нукта.

Ернинг катта-кичиклигини билиш учун унинг диаметрини, бинобарин, меридиан узунлигини ўлчаш ниҳоятда мураккаб назарий-амалий масала эканлиги аниқ эди. Ал-Фарғоний Ер ёйининг қайси узунлиги 1 даражага тўғри келишини ўлчаб, бу миқдорни аниқлади ва уни 360 га кўпайтириб, 40 минг 800 километрни ҳосил қилди. Ер меридианининг ҳозирги замон илмий асбоблари ёрдамида ўлчанган узунлиги 40 минг 8 километр чамасидир. Уртадаги хато ниҳоятда кам, ал-Фарғонийга тасанно. Унинг бу ишига Беруний ҳам юқори баҳо берган эди.

Ал-Фарғоний тадқиқ қилган иқлим тушунчаси ва иқлимлар гуруҳини Европа олимлари тан олди ва анча вақт хизмат қилди, лекин кейинги асрларда етти иқлим ўрнига тропика, субтропика, экватория, Арктика, Антрактида, қутблар, оҳанграбо қутблари, совуқлик қутби каби тушунчалар пайдо бўлди. Яъни, иқлимлар таснифи ўзгарди, лекин ал-Фарғоний асос қилиб олган ўша қоида янгиша шаклда намоён бўлмоқда, холос. Ҳозирги вақтда маҳаллий, худудий, зонал ва жаҳон миқёсидаги экология муаммоларини, озон ўпқонининг жўғрофий кенгламаси табиатини тадқиқ қилишда ўша қоидани эътибордан четда қолдирмаслик зарур.

Ал-Фарғоний Қуёш Саратон бошида бўлганида кундузи 24 соатга тенг ва тун деярли бўлмайди, Жадий бошида бўлганда эса тун 24 соатга тенг ва кундузи қутби зенитда бўлади, эклиптиканинг ўзи эса горизонт доирасида ётади. Бу пайтда Амал боши шарқда, Мезон боши - ғарбда, Саратон боши — шимолда, Жадий боши - жанубда бўлади, деб таъкидлаган.

Ал-Фарғоний шуғулланган таквим муаммоси ханузгача ечилгани йўқ. Йилнинг тўрт фаслдан иборатлиги, улар орасидаги муносабатларнинг жўғрофий кенгламага боғлиқлиги (масалан, шимолий ярим шарда ёз бўлганида, жанубий ярим шарда қиш бўлиши ёхуд Ўзбекистонда баҳор ва куз бўлганида, экваторда икки марта ёз бўлиши ва аксинча, бизда ёз ва қиш бўлиши) маълум. Номаълум - вақт ўлчами қандай бўлиши кераклиги ҳақидаги муаммони ҳал этишга ал-Фарғоний ўз улушини қўшган.

Ал-Фарғоний ўша вақтгача яратилган Юнон, Эрон, Сурия, Қопт, Ўрта Осиё халқларининг барча таквимларини ўзаро таққослаб тадқиқ қилди. Бу ишлар билан Птоломей шуғулланмаган, албатта.

Қадимги замон ва ўрта асрларда Қуёш ҳамда Ой йиллари, шунингдек, мусулмон мамлакатларида шамсий ва камарий йил ҳисоблари, кабиса йилини чиқариш, йиллар, эралар бошланишши белгилаш масалаларифақат Қуёш, Ой ва Ер ҳаракатларидаги ўзаро табиий - ижтимоий ҳодисалар, чунончи, пайғамбар ва подшолар ҳаётидаги воқеаларга ҳам боғлиқбўлган.

Аммо бир сутка ва бир йилда оламнинг чархпалак айланишини рақамлар билан ифодалашда йилни сутка билан рационал, бутун сон ёрдамида ўлчаш хануз муаммолигича қолмоқда. Ер Қуёш атрофида 365 кун 6 соат 48 дақиқа 46 сонияда бир марта айланиб чиқса, 6 соатдан ҳар тўрт йилда 1 кун чиқариб, бу кабиса йилни 366 кун деб осонлаштирилади, лекин барибир ўша 48 дақиқаю 46 сония муаммолигича қоляпти. Бу ал-Фарғоний замонидан то бугунгача ҳали ечимини топмади. Умуман,, таквим

Мунмосини ижобий ҳал этиш учун Бирлашган Миллатлар Тйшкйлотиининг махсус комиссия бир неча йилдан бери ишлпшига қарамай, ҳали бирор натижага келингани йўқ.

Қуёш ҳам, Ой ҳам чиқаётган пайтида катталашиб, ботастган пайтида кичрайиб боради. Қуёш ва Ой биркашларининг ўзи гоҳ катта, гоҳ кичик бўлиб кўринади: горизонтда каттарок, осмонда кичикрок. Горизонтда турган Қуш ва Ой орасидаги масофада Ердан кўтарилаётган буғ (айиикса, кишда ва ёмғирдан кейин) кўз нуруни оғдиради. Ну \ол сув остидаги нарсанинг чуқурроклигига қараб каттарок бўлиб кўринишига сабабдир. Бу эса маълум нарсанинг ҳақиқат \оли билан кўринма ҳоли орасида тафовут борлигини кўрсатади.

Фаннинг асосий вазифаларидан бири воқелик ва қодисалар сабабияти ва келажакда қандай бўлишини ифодаловчи қонун-қоидаларни кашф этиш, яратишдир. Самовий жисмлар ҳаракатини Ньютон ва Лаплас масса ҳаракатининг динамикаси шаклида, Кеплер геометрик-кинематик йўсинда баён этишган бўлса, ал-Фарғоний жалваллар шаклида изоҳлаган. Азимутлар, юлдузлар, алмукантаратлар, параллеллар, радиуслар, эклиптика, сферик фалакиет ва сферик тригонометрия жадваллари шу жумладандир. Ўша вақларда олам манзараси келгусида қандай бўлиши, жумладан, Ой ва Қуёш тутилишларини олдиндан айтиб беришнинг ягона усули мана шу жадваллар эди. Жадвалнинг фазилати унинг жонли мушоҳадага ундовчи табиатидир.

Қонуниятнинг юқорида тилга олинган шакллариға график, статистик, интуитив, мантиқий усуллар ҳам қўшилади. Шундай бўлса ҳам ал-Хоразмий ва ал-Фарғоний кашф этган қонуниятнинг жадвал усули тобора ривожланмоқда.

Ал-Фарғоний Ой нуруни Қуёшдан олади. Шунинг учун унинг Қуёшга қараган томони ёруғдир: Агар Қуёш ва Ой бизга нисбатан бир томонда бўлса, тескари томони қоронғу, агар улар бизга нисбатан тескари турса, Ойнинг бизга қараган

томони ёруғдир. Куёш Ернинг ярмисини ёритади ва Ер сиртидан қайтаётган нур Куёш билан бирга Шарқдан Ғарбга айланади. Қоронғулик ҳам Куёш Ерга қараганда катта бўлганлигидан хавода Ер сояси охирида йўқ бўлади, деб изоҳлаган.

Аллома стереография проекциялари назариясининг кашфиётчиси. Куёш, ой, сайёра, юлдузларнинг, бинобарин, осмоннинг келажак манзарасини билиш учун геометрик-кинематик усул қабул қилиб олинишда устурлоб (астролябия) асбобининг ахамияти катта бўлган. Осмон гумбазида мавҳум тарзда жойлаштирилган меридиан, экватор, эклиптика, азимут, координата ўқлари тизимлари, бурчаклар, нукталарнинг проекцияларини дойра асбобга тушириш анча қулайлик туғдиради. Бу асбоб назариясини ҳам ал-Фарғоний кашф этди.

Горизонтал, экваториал ва эклиптик координата тизимларини қабул қилиш, уларни жойлаштириш, сайёраларнинг эпицикл деб аталувчи чизиклар бўйича, уларнинг марказлари Ер атрофида дерезент номли чизиклар бўйича ҳаракат қилиши қоидалаштирилди. Аллома бунинг учун сферик учбурчак тригонометрия ёрдамида сферик фалакиётга ва ниҳоят, сферик геодезияга ўтди. Косинуслар ва тангенслар сферик теоремаларини яратди.

Хулоса қилиб айтганда, ал-Фарғоний илмий асарларини XII асрдаёқ лотин тилига таржима қилиниши ва бутун Европага тарқалиши Уйғониш даври илмий-ижтимоий омилларидан бири бўлди. Унинг кашфиётларини жаҳонда тинмай ўрганишди, китобларидан фалакиёт соҳасида асосий қўлланма сифатида фойдаланишди. Улар янги-янги илмий кашфиётларга сабаб бўлди.

### **Ал-Киндий**

Абу Юсуф ибн Исҳоқ ал-Киндий араблардан чиққан энг машҳур файласуф ва ўрта асрнинг йирик алломасидир. У

• Шарқ арастучилиги» деб ном олган фалсафий оқимнинг нсоечиси. Урга аср тарихчиси ал-Кифтийнингтаъкидлашича, исломда ал-Киндийдан бошқа, ҳақиқий файласуф деб италишга лойик, фалсафий билимларда донг чиқарган мугафаккир йўк.

Йирик муаррих Ибн ал-Надим (X аср) ал-Киндийга (иҳо бериб, уни ўз даврининг энг истеъдодли фарзанди жанлигини таъкидлаб, аждодлар қолдирган донишмандликнинг ягона вакили сифатидаги шахе, деб птаган.

Ал-Киндийнинг мероси аҳли башар маданияти хазинасига Шарқ халқлари қанчалик катта ҳисса кўшганликларини кўрсатиш билан бирга, ўша даврнинг юқори маданияти хақида жонли тасаввур беради.

Ал-Киндий «араб тилида яратилган» маданият гуллаб-яшнаган Аббосий халифалардан бири бўлган ал-Маъмун (813-833) даврида яшади ва ижод қилди. Бу даврда табиатшунослик ва фалсафий тафаккур тараққиётига йирик кадамлар кўйилаётган эди.

Ал-Киндий дунёқараши шаклланишига юнон фалсафаси ва мантиғининг илк билимдонлари, ислом илоҳиётидаги ақлий оқим вакиллари бўлган муътазиллийлар ғоялари катта таъсир кўрсатди. Бу оқим ғоялари жамиятга шунчалик таъсир этдики, вақгинча бўлса ҳам халифа Маъмун уни давлатнинг расмий эътиқоди даражасига кўтарди.

Ал-Киндий Куфа шаҳрида туғилди. Бошланғич маълумотни шу ерда ва Басра шаҳрида олди. Сўнгра Аббосийлар халифалигининг пойтахти Бағдодга келди. У барча фанларга, ниҳоятда, катта қизиқиш билан қаради. Юнон фалсафасини кунт билан ўрганиб, Арасту, Птолемей, Пифагор, Сукрот, Жолинус (Гален) каби мугафаккир ва табибларнинг кўплаб асарларини араб тилига таржима қилди. Олим 272 асар ёзган. Аммо бизга уларнинг бир қисмигина етиб келган. Утган аернинг 30-йилларида Истамбулдаги «Аё София» кутубхонасида немис шарқшуноси Х. Риттер бу ерда ал-Киндийнинг 29 рисоласи борлиги аниқлаган. ХП-ХШ



асрлар давомида унинг асарлари лотин тилига, бизнинг асримизда немис, италян, инглиз тилларига таржима қилинди. Шўролар даврида ал-Киндийнинг бир қатор асарлари рус тилига ўгирилди. Унинг ақлий тафаккурга таянган хулосалари кейинги фан намояндалари, Форобий, Ибн Сино, Абу Райҳон Беруний ва бошқалар ижодига туртки берди.

Файласуфнинг геометрия, астрономия, оптика, метеорология, табобат, мусикага оид рисоалари сони 150 дан ошади. Унинг аксарият асарлари фалсафий муаммоларга бағишланган. У фалсафа бошқа хусусий фанлардан жиддий фарқи билан ажралиб туришини таъкидлайди. «Биринчи фалсафа ҳақида» рисоласида ал-Киндий шундай ёзади: «Инсоний санъатлар ичида энг олийжаноб ва хайрлиси фалсафа хунаридир, чунки унинг баракатидан инсоннинг қобилияти мезонига мувофиқ табиатдаги нарсаларнинг ҳақиқатини ифодалаш мумкин бўлади. Хусусий, айрим олинган нарсалар фалсафанинг мазмунини ташкил этмайди. Унинг мазмунини умумий, тугалланган нарсаларгина ташкил этадики, уларнинг ҳақиқий табиатини тўла-тўқис, мукаммал равишда тушуниб олиш мумкин бўлади».

Аллома фикрича, ҳар қандай нарса бир-бири билан ўзаро боғланган беш қисмнинг мавжудлигини тақозо этадики, улар қуйидагилар: модда, шакл, макон, ҳаракат ва замон.

Ал-Киндий қадимги дунё мутафаккирлари фикрий меросига чуқур ҳурмат билан қараб, Арасту фалсафасига, айниқса, катта эътибор берди. У «Арасту китоблари миқдори ва фалсафани ўзлаштириш учун зарур бўладиган нарсалар ҳақида рисола» асарини ёзиб, унда кимки фалсафани ўрганишни хоҳласа, Стагирит фалсафасини ўқиши зарурлигини таъкидлаб ўтди. «Беш моҳият ҳақида китоб», «Пайдо бўлиш ва заволга етишнинг яқин ҳаракатдаги сабабларини тушунтириш» каби асарларида Арасту таълимотини шарҳлаб, уни ривожлантирди. Бу жиҳатдан «Беш моҳият ҳақида китоб» асари диққатга сазовор. Ал-Киндий фалсафа ҳақида фикрларини баён қилиб, ёзади: «Фалсафа

Цишм им фаолиятга бўлинади ва бу шунинг учундирки, рух ўЛМ икки қисмга, яъни ақл ва ҳис-туйғуга бўлинади. Биз уни «Тушуичалар ҳақидаги китоб»да батафсил таҳлил қилиб Йрргинмиз.<sup>9</sup>

Фалсафа рухнинг тартибидан бошқа нарса бўлмаганлиги учун чам уни икки қисмга бўлиш керак, негаки, рух ақл ва қис туйғуга бўлинганидек, фалсафанинг ўзи ҳам билим ва фиопиятга бўлинади: ахир, ўз-ўзидан маълумки, билим ақлий қисмдаы, фаолият эса ҳис-туйғудан таркиб топган.

Рухнинг ақлий қисми илоҳий ва санъатга дойр билимга Пулинади, чунки, шундай ашёлар борки, уларни моддадан ижратиб бўлмайди (яъни, улар моддадан бошқа нарса эмас); иммо шундай нарсалар ҳам борки, улар модда туфайлигина майжуддир, лекин моддадан жудо ҳолатда ва у билан кушилмаган равишда намоён бўладилар; бошқа бирлари эса, модда билан умуман боғланмагандирлар.

Моддадан бирор-бир тарзда ажралмаган нарсалар, жавҳар моҳиятига ёки жисмга эгадир. Модда билан умуман (юғлиқ бўлмаган нарсалар, илоҳий моҳиятга эга I шрсалардирки, улар билан илоҳиёт фани шуғулланади. Модда билан бир таркибда мавжуд бўлмаган нарсалар, рухий нарсалардир<sup>10</sup>.

Ал-Киндий фикрича, рух шундай нарсаки, унинг жойи жавҳар (субстанция)га эга бўлган ашёлар ва илоҳий нарсалар ўртасидадир. Чунки, ҳар нарсага кодир Аллоҳ рухнинг жойини жипс нарсалар ўртасида бўлишга ҳамда ҳеч жипслиги бўлмаган нозик нарса орасида бўлишга тайин қилдики, шу туфайли жавҳарни билишдан илоҳий нарсаларни билишга ўтиш мумкин бўлсин, негаки, жипс нарсани билиш нозик нарсани билишга олиб келмасин.

Фаолият ҳам бир неча кўринишларга эга, аммо бу ҳақдаги мулоҳазаларда биз ашеларни билиш ҳақида сўз юритсак маъкулроқбўлади. Ал-Киндийнинг таъкидлашича, баъзи ашёлар барча жавҳарларда мавжуд бўлса, баъзилари мавжуд бўлмайди. Барча жавҳарларда буладиган нарсалар жамики жисмлар — сайёралар, доиралар ва шунга

ўхшашлардир. Барча жавҳарларда мавжуд бўлган нарсала шундай ашёлардирки, улар пайдо бўлиш ва заволга етишга мустаҳикцирлар. Уларнинг баъзилари ер ичида, баъзиларй ер устида, учинчилари эса ер остидадирлар. Ер ичида бўлган нарсалар минерал жисмлардир; ер устида бўлган нарсалар ҳайвонлар ва уларга ўхшаган нарсалардир; ер тепасида жойлашган нарсалар — ёмғир, булут, момақалдинок, яшин каби ҳавода бўладиган ҳодисалар шулар жумласидандир.

Ҳамма жавҳарларда мавжуд бўладиган нарсаларга келсак, деб ёзади ал-Киндий, улар бештадир: биринчиси - модда, иккинчиси — шакл, учинчиси — макон, тўртинчиси — ҳаракат, бешинчиси — замон. Жавҳар мавжуд бўлган барча ашёларда уни ташкил этган модда бўлиб, биз уни муайян шаклда мавжудлигини кўрамиз, у бошқа нарсалардан кўриниши билан фарқ қилади. Унда макон ҳам мавжуд бўлиб, маълум ҳудудлар билан чегараланган ҳолдадир, чунки маълум маконда мавжуд бўлиши ва муайян ҳудудлардагина жойлашиши тайёрланмаган бирор-бир жисм йўқдир. Шунингдек, ҳаракат бордирки, унинг мавжудлиги у туфайлидир. Ҳаракат муайян макон ва муайян замондагина мавжуддир, негаки, замон ҳаракат миқдоридир. Биз ҳар бир жисмда ҳаракат борлигини тушунтирган эканмиз, ундан келиб чиқадиган натижа шуки, ҳар қандай ҳаракат бир жойдан иккинчи жойга ўтади. Демак, ҳар бир жисм замон билан боғлиқэкан.

Юқорида зикр этилган беш моҳият белгиларини ашёлар мисолида ҳам тушунтиришимиз лозим, негаки, уларда ҳам унинг белгилари мавжуд. Мисол учун, ушбу беш моҳият кемада ҳам мавжуд. Бу ерда моҳиятлардан бири бўлган модда ўзини тахта шаклида намоён этганки, ундан ушбу кема курилган, шакл сифатида унинг томонлари ва бурчакларини кўрсатиш мумкинки, улар пиллапоя, эшик ва бошқа жисмлардан фарқ қилиб туради. Ушбу кема муайян маконда ва муайян замонда бўлиши билан бирга, ҳаракатга ҳам эга. Унинг ҳаракати муайян вақт жараёнида еодир бўлмокда.

Хпр бир нарса модда ва шаклдан таркиб топиб, уларда *Шх* хил қолат - иссиқлик, совуқлик, намлик вакуруклик **ЖиП** ўсимлик, ҳайвон ва барчамавжудотларда пайдо булиб, иДуд'4'адиган нарсаларга ибтидо сифатида хизмат қилади

Жисм бўлмаган нарса мураккаб нарса була олмайди, • ироп-бир нарсадан ташкил топган ашелар моҳиятан МУ ккабдирлар, бирор-бир нарсадан ташкил топган нарса МУ ккТнарсалар каторида ҳисобланмайди. Кўрсатилган турт «и!Гҳолат бирор бир нарсадан ташкил топали; ушбу икки (моҳият) эса ҳеч нарсадан ташкил топмаган .

А;/-Киндий умумий мулоҳазалар билан кифояланмай, **бпн.** моҳиятни алоҳида кўриб чиқиб, муҳокама юритади. Мпёалан, модда ҳақида мулоҳазаси:  $\hat{m} \hat{u} y = \hat{\hat{}}$  **УИ** қабул қилинмайдиган нарса булса ҳам, бирор нарсани *I* йул *Қ*» Модда бирор нарсани ушлаб турадиган доимии \* " л м а с а ҳам, баъзида айрим «арсаларни ушлаиди<sup>^</sup> Бирча ашёлар моддадан таркиб топган. Модда шундай рсаки, нобуд булмасдан, қарама-қаршилик<sup>^</sup>рни<sup>^</sup>зига к,бул қилади. У ҳеч қандай таърифга эга эмас. Шакл м <sup>^</sup> и г а келсак, бу сўз остида турли н а р с а л а р <sup>^</sup> ч <sup>^</sup> Шунинг учун, бирор ашёни тушунтирмакчи булган кимса зарда тутиши лозимки, бир нарса учун умумий номга эга ўлган вГкелик, бошқа нарсалар учун ҳам умумийдир. Шунинг у<sup>^</sup> таҳлил қилмоқчи булган киши бу умумийликни <sup>^</sup> л ч а р ш бўлГб, уни тушунтирмакчи булган қисмини алоҳида олиб, муҳокама юритмоғи лозим.

## Абу Бакр Мухаммад Закариё ар-Розий

Абу Бакр Мухаммад Закариё ар-Розий-ўрта аср Шаркининг энг йирик комусий олими ва улуғ мутафаккири. Шарада тажриба ва кузатувга асосланган фан ривожига Беруний ва Ибн Сино каби даҳолар билан енма-ен туради. У Я<sub>к</sub> и Т ва Ўрта Шарқ халқларининг табиий-илмии ва

фалсафий тафаккури тараккиётига самарали таъсир кўрсатган > алломадир.

Ар-Розий 865 йилнинг 28 августида Рай (ҳозирги Техрон) шаҳрда туғилди. У ёшлигидан шеъриятга, мусикага қизикди, кейинчалик фалсафа, математика, астрономия, кимё каби фанлар билан жиддий шуғулланди. У бир неча муддат Рай ва Бағдод шаҳарларидаги касалхоналарда ишлади, «ўз даврининг Жолинуси» (Галени) деган фахрли номга сазовор бўлди. Олим бир неча йил Ўрта Осиё худудидаги шаҳарларда яшади, илмий жамоалар билан яқин алоқада бўлди, шогирдлар етиштирди. Ар-Розий ҳаётининг сўнгги йилларини она шаҳри Райда ўтказди ва 925 йилнинг 26 октябрида вафот этди.

Закариё ар-Розий «Сирлар китоби» («Китоб ал-асрор»), «Сирлар сири китоби» («Китоб сирр ал-асрор»), «Таълимга кириш китоби» («Китоб мадҳал ат-таълим»), «Рухий шифо топиш китоби» («Китоб тибб ар-руҳоний»), «Фалсафий ҳаёт тарзи ҳақида китоб» («Китоб сийрат ал-фалсафийя»), «Бахт-саодат ва бойликка эришиш йўллари ҳақида мақола» («Мақола фи аморат иқбол ва ад-давлати») каби асарларнинг муаллифидир. Булар аллома ҳаёти, ижоди ва дунёқарашини ўрганишда муҳим манба ролини ўйнаши табиийдир.

Донишманднинг табиий-илмий, фалсафий қарашлари беҳад даражада эътиборлидир. У муҳим муаммолардан бири — борлиқ масаласига тўхталиб, уни холик, рух, биринчи модда, макон ва замондан иборат эканлигини эътироф этади. Биринчи модда азалийдир, чунки бир нарсанинг иккинчи нарсдан пайдо бўлишини ақл қабул қилмайди. Барча нарсалар асосида муайян унсурлар — биринчи модда ётади. Биз кўриб турган олам айнан шундай унсурларнинг қоришмасидан таркиб топган. У яхлит ҳолатга келишдан аввал узоқ вақт давомида тарқоқ, ёйилган ҳолатда бўлган. Олам ўзининг яхлит ҳолатини ўзгартириб, йўқ бўлиб кетганида ҳам аввалги хусусиятини тарқ этмайди.<sup>13</sup> Демак, ашёларда қандай ўзгаришлар рўй беришидан қатъи назар, биринчи модда ўз моҳиятини ўзгартирмайди, у барча нарсаларнинг манбаи сифатида сақланиб қолади.

Лр-Розийнинг таъкидлашича, ҳар қандай жисм модца Ни шлкдан иборат. Аммо моҳиятига кўра, модца шаклдан иф илроқдир, чунки шаклнинг мавжудлиги модца I уфлйл идир. Жисмнинг хусусиятлари —енгил ёки оғирлиги, <\*I>кД| ски қорамтирлиги ва бошқалар бўшлиқнинг муайян миққори билан белгиланади. Биринчи модданинг қай тарзда ни қай миқдорда аралашишига қараб жисмлар ҳар хил кУринишга эга бўлади, чунки хусусият — ораз кўринишининг шлмойилидир. Ораз эса, ўз навбатида, жавҳарга боғлиқдир.

Бирламчи модданинг хусусияти шундайки, у туфайли I У).||и-туман жисмлар ташкил топади, лекин унинг ўзи бошқа жисмлар дан ташкил топмайди. Вужудга келиш нарсанинг к л па-кичиклиги билан таққосланади. Агар бирор-бир нарсада (шрламчи модданинг бўлакчалари кўпроқ бўлса, у вақтда I упроқжавҳари ташкил топади. Агар модданинг бўлакчалари гупроқ жавҳарига қараганда камроқ қоришган бўлса, унда суп жавҳари ташкил топади. Агарда бирор-бир нарсада бирламчи модданинг бўлакчалари сув жавҳарига қараганда клмроқ қоришган ҳолатда бўлса, у ҳолда ҳаво жавҳари ташкил топади. Олов жавҳарининг хусусиятига келсак, бирламчи модданинг бўлакчалари янада сийрақроқ, тарқоқроқ жойлашган ҳолатда бўлади. Бу фикр умумий хусусиятга эга бўлиб, барча ашёларга, жумладан самовий жисмлар хоссаларига ҳам алоқадор, албатта.<sup>14</sup>

Закариё ар-Розий бешта асосий асос — Худо, рух, бирламчи модда, макон ва замонни олам мавжудлигининг зарурий манбаси, деб эътироф этар экан, уларни бир-бирига қарама-қарши қўймайди. Чунки, унинг фикрича, бешта асос аслида бир-бирини тўлдиради. Лекин шу билан биргалиқда, уларнинг бир-биридан принципиал фарқи бор эканлигини ҳам таъкидлаш лозим. Биринчидан, ҳар қандай оддий кимса яратувчи билан яратилган нарса — ҳосила бир-бирига монанд келмаслигини яхши билади. Иккинчидан, рухнинг моҳиятини турли қайфиятда талқин қилиш мумкин. Учинчидан эса, бирламчи модда, макон ва замонни бешта жавҳарларнинг мустақил кўринишлари сифатида қараб чиқиш баъзи

кийинчиликларга олиб келиши табиий ҳолдир. Ҳар ҳолда борлиқ масаласида Закариё ар-Розий дуализмга юз туганлиги равшан бўлиб қолади.<sup>15</sup>

Тадқиқотчи М. Усмонов масалага аниқлик киритиш мақсадида бешта жавҳар бирлиги тўғрисидаги концепциянинг яратилиш тарихига муурожаат қилади. Унинг фикрича, баъзи ўрта аср Шарқ муаллифларининг ар-Розий бу таълимотни харранликлардан олган, деган фикр-мулоҳазасини маъқул деб топмайди. Харранликлар бу таълимотни ар-Розий қарашлари таъсиридан келиб чиқиб, янада такомиллаштирган бўлишлари мумкин. Бундан ташқари, Беруний «Ҳиндистон» асарида ар-Розий бешта жавҳар тўғрисидаги таълимотни қадимги юнон файласуфларидан олган, деган фикри беҳад даражада эътиборлидир.

Закариё ар-Розийнинг билиш ҳақидаги таълимоти олим фалсафий қарашларининг муҳим жабҳасини ташкил қилади. Ар-Розий бу таълимотида воқеий оламни билишга шубҳа билан қарайдиган барча саъй-ҳаракатларга қўшилмайди. Унинг таъкидлашича, инсон нарсалар, ҳодисаларни билиш субъектидир, унингсиз билиш жараёни амалга ошмайди, олам эса билишнинг объектидир. Билиш жараёнининг самарали амалга ошиши сезги аъзолари, жонли мушоҳада ва ақлнинг мавжудлиги орқали таъминланган. Ҳар қандай жонли мушоҳада ташқи оламда мавжуд нарсалар ва содир бўлаётган ҳодисаларнинг акс садосидир. Бундай таъсир жараёни туфайли инсон атрофида рўй бераётган ҳодисаларнинг ҳолати — катта-кичиклиги, қаттиқ-юмшоқлиги, оқ-қоралиги каби хоссаларидан хабардор бўлиб боради. Ар-Розий, кўз нур таратади, бу нур муайян ашёларга етиб бориб, уларни нурлатади. Натижада биз ушбу ашёлар ҳолатидан хабардор бўламиз, деган Афлотунга тегишли мулоҳазани рад этади. Унинг фикрича, нурнинг манбаи одамнинг кўзи эмас, аксинча, биздан ташқарида мавжуд ашёлардан тарқаладиган нурдир.

Лекин жонли мушоҳада билиш жараёнида қанчалик муҳим ўрин эгалламасин, унинг мавқеи муайян даражада

Четраланган. У туфайли ашёларнинг ташқи ўзгарувчан, бвқарор томонлари, хосса-хусусиятларигина бизга маълум бўлади, холос. Жонли мушоҳаданинг чегараланганидан озор чскмасак ҳам бўлади, чунки ашёлар моҳияти, субстанциялар силтанати инсон акли орқали билиниб боради. Дарҳақиқат, пи при бизга ақл неъматини инъом қилмаганда эди, бизнинг иқнолимиз ҳайвон, чақалоқ ва мажнунлар ҳолатидан дурустроқ бўлмаган бўлар эди.<sup>16</sup>

Ар-Розий инсон ақл-заковатини илоҳий ақлга боғлайди. Илоҳий ақл кўмагида унинг буюклиги, ягоналиги ва нратувчилигидан хабардор бўламиз. Инсон акли барча нарсаларни билишга кодир. Бу борада унга мураббий шарт )мас. Бунинг учун унда билишга мойиллик ва истак-хоҳиш бўлишикифоя.

Инсоннинг барча мавжудотлар устидан ҳукмронлиги, чаминда тартиб-интизом ўрнатиши ақл туфайлидир. Ақл иоситасида инсон фойдали нарсаларни қўлга киритади, »арарли нарсалардан ўзини муҳофаза қилади, ҳаётини гўзаллаштиради, истак-хоҳиш ва мақсадига эришади. Ақлсиз инсон нодондир, у ҳеч қачон донолик мартабасига эриша олмайди.

Ақл туфайли жонли мушоҳада орқали эришган билимларимизни текшириб кўрамиз, ақл тарозисида қиёслаймиз, умумлаштирамиз. Ақл мўъжизаси туфайли кемасозлик, тиббиёт, Ернинг шакли, самовий жисмлар моҳиятини, Қуёш ва Ойнинг ҳажмини, ҳаракатдаги юлдузлар орасидаги масофа ва бошқаларни била оламиз.

Ал-Розий Эпикурдан фарқи ўлароқ, фалсафани хос кишилар ўрганиши лозим, деган шиорни қабул қилмади. Унинг фикрича, фалсафа барча акли расо кишилар учун очик. Донишмандликни эгаллашга қарор қилган инсон унинг энг кичик жабҳасидан бошлаб баҳраманд бўлса, руҳини кони иллатлардан озод қилади, бахт-саодатга эришади, юксак мартабага эга бўлади.

Абу Бакр Муҳаммад Закариё ар-Розийнинг Яқин ва Ўрта Шарқ халқлари фалсафий ва табиий-илмий тафаккури



тарихидаги ўрни ва мавқеи бекиёсдир. Муболағасиз айтиш мумкинки, ар-Розийсиз жаҳон цивилизацияси бирмунча ғариб, Беруний, Ибн Сино ва бошқаларнинг даҳоси муайян даражада хиралашиб қолган бўлар эди. Алломадан сўнг мусулмон Шарқи олим, мутафаккирлари илм-фанда кузатув ва тажрибага асосланган илмий тадқиқотларга мурожаат қила бошладилар. Бунинг эса оламшумул ахамиятга молик эканлиги шубҳасиздир.

### **Абу Наср Форобий**

Абу Наср ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Уэлуг Форобий — ўрта аср мусулмон Шарқининг машхур мутафаккири, қадимги фалсафанинг энг йирик давомчиси ва тарғиботчиси. У 873 йилда Сирдарё қирғоғидаги Фороб қишлоғида туғилган. Баъзи манбаларга қараганда, Форобий ота-онаси билан биргаликда ўша даврда араб халифалигининг пойтахти, бутун Шарқнинг иқтисодий, илм-фан ва маданият маркази ҳисобланган Бағдод шаҳрига кўчиб кетган. Бўлувчи олим бу ерда араб ва христиан олимлар кўмағида илм эгаллади, кўпгина тилларни ўрганди. Натижада қадимги юнон табиий-илмий ва фалсафий меросидан бохабар бўлди, жумладан, мантик, фалсафа, астрономия, математика, тиббиёт, муסיқа каби йўналишларда машхур бўлди.

Форобийнинг ҳаёти азоб-уқубатлар, моддий етишмовчиликлар шароитида ўтди. Баъзи муаллифлар маълумотига қараганда, қомусий олим ва машхур мутафаккир Дамашқ шаҳрида боғбонлик қилиб, кун кечирган, кечалари севимли машғулоти — асар битиш билан банд бўлган. Форобий 950 йилда Дамашққа вафот этган.

Форобий қадимги юнон илм-фанининг билимдони сифатида аввалги муаллифлар асарларига турли ҳажмда шарҳлар ездди. Арастунинг «Метафизика», «Физика», «Метеорология» ва мантик соҳасига оид китобларига, юнон муаллифлари Птолемей, Александр Афродезийский,

Порфирий ва бошқаларнинг ахлоқ-одоб, психология, табиий филолар бўйича яратган илмий рисолаларига шарҳлар ёзган. Ш у билан бир қаторда, олим юнон файласуфлари тўғрисида бсхад кизиқарли асарлар яратган. Бунга мисол тариқасида

- Икки файласуф — Арасту ва Галеннинг барча фикрлари |ў| рисида китоб», «Арасту ва Гален ўртасида воситачилик» кабиларни кўрсатиш мумкин.

Пекин Абу Наср Форобийни қадимги муаллифларнинг оддий шархловчиси сифатида талқин этиш адолатдан эмас, албатта. У илм-фаннинг турли соҳаларига тааллуқли бетакроп асарлар яратган. Аллома «Фалсафа манбалари», «Мантиқ ил мига кириш», «Масалалар манбаи», «Субстанция», «Давлат тўғрисида рисола», «Фалсафани ўрганишдан аввал нималарни ўрганиш лозим», «Фалсафий масалалар ва уларга жавоблар», «Ақл ҳақида рисола», «Фозил одамлар шахри» каби 160 дан ортиқ китобларнинг муаллифидир.

Форобийнинг номи шу даражада машхур эдики, уни мусулмон оламида «Шарқ Арастуси», «Иккинчи муаллим» деб аташар эдилар. Форобий биринчилардан бўлиб ўз даври илмларининг таснифини яратди ва унта бағишлаб қатор рисолалар ездди. У мусиқага атаб ёзган асарларида мусиқа назариясини бойитди, Шарқда кенг тарқалган най, ноғора, чанг, рубоб каби мусиқа асбобларини таърифлаб, кишилар ҳаётида уларнинг ўрнини кўрсатиб беради. Форобий ўз замонасининг буюк қомусий олими сифатида математика, тиббиёт, араб тили грамматикаси, алхимия, мантиқ илмларига оид асарлар ҳам ездди.<sup>17</sup>

Лекин Форобий, аввало буюк файласуф эди. Унинг қарашларида фалсафий тафаккурга тааллуқли кўпгина муаммолар илгари сурилган. Буларга воқелик, инсон, Аллоҳ, билиш ва унинг ижтимоий ҳаётдаги ўрни, мантиқ ва илм, табиат ва инсон, жамият ва инсон, давлат ва бошқариш, ижтимоий адолат ва идеал жамият кабилар қиради.

Аслида борлиқ муаммосини ҳал этишда вужуди вожиб ва вужуди мумкиннинг ўзаро муносабатига мурожаат этиш анъанаси Форобий даҳосига тааллуқлидир. У қатор асарларида

бу масалага тўхталиб, вужуди вожиб барча мавжуд ёки пайдо бўлиши мумкин нарсаларнинг биринчи сабаби эканлигини уқғиради. Биринчи сабаб сифатида у ўзга сабаб ёки турткига мухтож эмас. Унинг зотига нуқсон ва қусурлар, зиддият, номутаносиблик, илмда беқарбрлик, билмасликдан билишга қараб йўналиш каби жараённинг бўлиши мумкин эмас. У мутлақ борлик ва донишмандлик ифодасидир. У яратади, лекин унинг ўзи ўзга нарсалар томонидан яратилмайди. Вужуди мумкин салтанати эса доимо ўзгаришда, зиддиятли муносабатларда, унда барча нарсалар оддийдан мураккабликка, тартибсизликдан тартибга, норасоликдан камолотга қараб юз тутати. Вужуди мумкин вужуди вожибнинг ҳосиласи. У вужуди вожиб туфайли, унинг яратувчилик фаолияти орқали мавжуд бўлиш имкониятини қўлга киритади. Вужуди вожиб туфайли барча нарсалар абадий яшашга маҳқум ва ҳар қандай мавжуд бўлмасликдан маҳрум.<sup>18</sup>

Вужуди вожиб яратган ашёларнинг аввали биринчи ақлдир. Биринчи ақл фаол ақл сифатида ҳар бир сайёрага хос ақлларни вужудга келтиради. Энг сўнгги фалакий ақл натижасида ер-заминдаги ақл-руҳ ва барча моддий жисмларнинг асоси бўлмиш тўрт унсур—тупроқ, сув, ҳаво, олов пайдо бўлади. Бу тўрт унсур негизида ўсимликлар, ҳайвонот олами ва инсон зоти вужудга келади. Бу салтанатларга ўсимлик руҳи, ҳайвоний руҳ ва инсоний руҳлар хосдир. Ўз навбатида нафсий ва ақлий қувватлар юзага келади.

Жисм ва ҳаракат ўзаро узвий алоқада бўлади. Ҳаракат бир қанча шаклларда ифодаланиши мумкин. Фазовий ҳаракат айланма ҳаракат бўлиб, ҳаракатланувчи жисм ўз ҳолатини ўзгартириб туради. Оддий жисмларга микдорий, сифатий ўзгариш хос бўлиб, у тўғри чизиқ ёқалаб йўналгандир. Бу ҳаракатнинг ўзи ҳам икки кўринишда амал қилиб, улардан бири марказга йўналган, иккинчиси эса, аксинча, марказдан қочган ҳаракатдир. Мураккаб жисмлар ҳаракати мураккаб ҳаракат бўлиб, унинг у ёки бу шаклда намоён бўлиши моддий унсурларининг бу ҳаракатда қатнашишига боғлиқдир.

Харакат ва сукунат ибтидоси сиртқи бирон-бир нарсага еки иродага бориб тақалмаса, уни табиат деб аташади. Хпракат ўз навбатида вақт билан узвий тарзда боғланган Г>ўлади. Харакат вақтда бирон-бир ибтидо ёки интиҳо билан чсгараланмайди. Лекин, Форобий фикрича, ҳаракатланувчи па ҳаракатлантирувчи бир хил нарса эмас. Шундай экан, \аракатланувчини ҳаракатга келтирувчи, аммо ўзи доимий сукунат ҳолатида қолувчи туртки бўлмоғи шарт. Бу туртки, охир-пировард, вужуди вожибга бориб тақалади.

Ҳар бир жисмнинг ўз жойи бўлади. Агар жисм оддий бўлса, унинг жойи ва шакли бир хил бўлади, бир-биридан фаркланмайди. Фазовий жисм айнан шундайдир. Шунинг учун тўртта оддий жисм - унсурларнинг ҳар бири шарсимон шаклга эга. Олам оддий унсурлардан иборат. Оламдан ташқарида ҳеч нарса йўқ. Бўшлиқнинг бўлиши мантикқа зиддир.

Абу Наср Форобий билиш муаммоларига алоҳида эътибор қаратди. У билиш муаммоларини тадқиқ қилар экан, бу борада ўзининг тиббиёт, математика, тилшунослик, астрономия, мантиқ ва қатор бошқа илмий соҳаларда эришган ютуқларига асосланади. Унинг фикрича, инсон билиш жараёнининг сохиби, субъектидир. Уни қўршаб турган табиат эса билиш мавзуси. Табиат инсонга боғлиқ бўлмаган тарзда мавжуд. Ҳиссий, жонли мушоҳада қилинадиган ашёлар улар тўғрисидаги идрокдан аввал мавжуд бўлганидек, ҳар қандай билиниши зарур бўлган нарса унга тааллуқли бўлган билимдан олдин мавжуд бўлади, яъни билим билиш объектидан олдин мавжуд бўлиши мумкин эмас.

Мутафаккир воқеликни билиш мумкин эканлигига асло шубҳаланмайди. Инсон ўзининг бирча билимларини ташқи олам туфайли олади, У кўпгина турли-туман восита ва усуллар билан таъминланганки, идрок, сезги, хотира, тасаввур, мантикий тафаккур, ақл, нутқи орқали воқеликни ўзлаштира боради. Айнан шу воситалар туфайли инсон илм-фанни яратади.

Билиш жараёни чексиз бўлиб, у инсон жонли мушоҳадаси ва ақл-заковатининг билмасликдан билишгача бўлган ўта мураккаб ва машаққатли йўлни камраб олади. Бу йўналиш ходисалар оқибатини билишдан унинг сабабини билишни, ходисадан моҳиятга, акциденциядан субстанцияга етиб боришни мақсад қилиб қўяди.

Билиш жараёни ташқи олам ашёларининг сезги аъзоларига бевосита таъсири туфайли пайдо бўлган ташқи рухий куч-қувватлардан бошланади. Бунда қувватлар аслида бешта бўлиб, улар сезги, таъм билиш, ҳид сезиш, товушларни эшитиш, кўриш кабилардан иборатдир. Буларни Форобий «ҳис этувчи қувват» деб атайтиди. Ҳис қилувчи қувват ўз навбатида ички рухий қувватларга таянади. Ички рухий қувватлар: а) хотирловчи ва фараз этувчи, б) ҳис-туйғуларнинг ҳаракатлантирувчи қуввати ва в) сўзловчи ёки ақлий қувватлардан ташкил топади.

Мутафаккирнинг таъкидлашича, инсон ҳайвонот оламидан «ақлий қувват»га эгалиги билан ажралиб туради. Ақлий билиш, тафаккур ҳиссий билиш, жонли мушоҳадан фарқ қилиб, борликни мавҳумлаштириш, умумлаштириш туфайли инъикос этади. Бу бирмунча мураккаб жараён бўлиб, ўрганилаётган жараёнлар, ходисалардаги муҳим, зарурий жиҳатларни муҳим бўлмаган жиҳатлардан ажратиб олиб, ўрганиш билан боғлиқдир.

Ақлий билиш Форобий талқинида икки жиҳатга эга. Биринчидан, у конкретдан узокдашиш ва унда умумий томонларни ажратиб олишни, иккинчидан эса, ушбу умумийлик кўмагида конкрет жиҳатдан моҳиятга чуқурлашишни тақозо қилади. Пировард натижада ақл ер-заминда содир бўлаётган ходисаларни билиб олиб, фалакий жисмларни билишга киришади, коинот ақли билан бирлашади. Демак, ақлий билиш коинот ақли кўмагида амалга ошади. Гарчи инсон ақлининг коинот ақли билан тикиштира бериш билиш назариясига мистиканинг кириб боришига йўл очиб бершн бўлса-да, у ижобий аҳамиятга эга эди, чунки билишнинг рационал методини асослаб беришга азму қарор қилган эди.

Бундан ташқари, Форобий билиш таълимотининг Аوشка жиҳатларига ҳам аҳамият берган. Айниқса, илмий тидқиқотда кузатув, баҳс-мунозара, билиш методлари, миссий мушоҳаданинг чекланганлиги борасида қизиқарли гоиларни илгари сурган.

Форобийнинг ахлоқий қарашлари беҳад даражада п.тиборлидир. Унинг таъкидлашича, инсонни бахт-саодатга мпувчи жамоа ҳақиқатан фазилатли, етук, хосиятли жамаодир. Инсоннинг келажаги, унинг бахт-саодати ҳақида гамхўрлик қилиш, унинг қайғу-аламига шерик бўлиш ҳисси ўзгаларда, биринчи навбатда, давлат арбобида шаклланган бўлмоғи лозим.

Мутафаккир инсон камолоти муаммосини илм билан боғлайди. Вокелик сир-асроридан бохабар бўлмасдан туриб, Аллоҳ инъом этган ақл неъматидан мавжуд имконият даражасида фойдаланмасдан туриб, етук инсон мартабасига эришиб бўлмайди, чунки инсон дунё тараққиётининг энг мукамал ва етук яқунидир. Бу борада Форобий таъли-тарбиянинг моҳияти, аҳамияти, зарурияти, бу жараённи амалга ошириш усул ва воситалари, ундан кутилган мақсадни ҳам ҳар томонлама тадқиқ этган.

Форобий ўзининг «Бахт-саодатга эришув ҳақида» асарида инсон камолоти учун қандай илмларни эгаллаш зарурлигини алоҳида уқтириб ўтади. Буларга олам асослари ҳақидаги илм, табиий жисмларнинг тузилиши, осмон, жонли табиат — ўсимлик ва ҳайвонот олами тўғрисидаги билимлар қиради. «Бундан кейин, — деб ёзади Форобий, — инсонни ўрганишга киришамиз ва инсоннинг инсон бўлишидан кутилган мақсад ва муддаони урганамиз ва шунинг натижасида нима ва қандай нарса эканлигини билиб аниқлаб оламиз. Шундан кейин биз инсоннинг ҳозирги камолотга эришувига сабаб бўлган нарсаларни ўргана бошлаймиз. Бу нарсалар эса хайр-эхсонли ишлар, гўзал инсоний фазилатлар бўлиб, бу фазилатлардан инсонни ана шу камолотга эришувидан маҳрум қиладиган салбий хислатларни ажратиб ўтамиз. Бу салбий хислатлар ҳар турли ёмон одатлар,

нуқсонлар ва бемаъни хатти-ҳаракатларнинг келиб чиқиши сабабларини ўрганишдан аввал, шу хулқ-атвор, хатти-ҳаракатларнинг ўзи билан танишиб чиқамиз. Мана шу танишишга маданий, яъни мадинага (шаҳарга ёки жамоага) оид билимлар деб ном берамиз. Бу илм шундай халқларни ва шаҳарлик бўлмаган халқларни ўз ичига олган, яъни инсон оламига хос бўлган барча хислатларни ўзида умумлаштирган одамзод жисмидаги ҳар турли аъзолар каби (умумий хусусиятлар) кишига маълум бўлади».<sup>19</sup>

Форобийнинг адолатли, фазилатли жамият, давлатни демократик бошқариш тўғрисидаги фикр-мулоҳазалари диққатга сазовордир. Мутафаккирнинг адолатли идеал жамиятида кишиларнинг самарали меҳнатига, илм соҳибларига, уларнинг ақл-заковатига, фазилатли ахлоқ-одобига, ҳаётий тажрибасига юксак баҳо берилади. Диний адоват, ўзга динга эътиқод қилувчиларга нафрат каби сифатлар мутафаккирга хос хусусият эмас. Унинг учун энг муҳими — кишиларнинг у ёки бу динга эътиқод қилиши эмас, балки маърифатнинг тантанаси, илм-фаннинг истиқболи, инсон камолоти, бахт-саодат, эзгуликнинг қарор топиши, инсонларнинг ўзаро ҳамжиҳатлигидир. Бундай жамиятда касб-хунар, илм-фанни эгаллашга кенг йўл очиб берилган. Жамиятда тенгҳуқуқлилиқ ва эркинлик салтанати ҳукмронлик қилади, яқка ҳокимликка барҳам берилган. Давлат бошлиқларини фуқароларнинг ўзлари сайлайдилар. Агар сайланган бошлиқлар халқ манфаатларига зид ҳаракат қилсалар, улар ўз амал-мансабларидан четлаштириладилар. Идеал давлат арбоблари ўз фаолиятларида адолат, тенгҳуқуқлилиқ, фуқаролар манфаатларини кўзлаб иш тутадилар.

Абу Наср Форобийнинг ўзидан кейинги авлод зиёлилари, машҳур олим ва мутафаккирлари дунёқараши-нинг шаклланиши, ривожига таъсири самарали бўлган. Бундан ташқари, бутун Европа Форобий ва бошқалар орқали антик олам маданияти, жумладан, табиий-илмий, фалсафий ғояларидан хабардор ҳамда баҳраманд бўлди.

## Лбу Райхон Беруний

Абу Райхон Муҳаммад ибн Ахмад ал-Беруний (973-1048 йил) — буюк комусий олим ва машҳур мутафаккир. Беруний илм-фаннинг деярли барча соҳалари билан шуғулланган тадқиқотчидир. У Яқин ва Ўрта Шарқнинг бой фан-маданиятини пухта ўрганиб, қадимги юнон мумтоз илми билан ҳам чуқур танишиб, йирик аллома бўлиб етишди. У шоир, адабиётшунос олим ҳам эди. Она тили бўлмиш Хоразм тилидан ташқари яна араб, сўғдий, форсий, сурёний, юнон, қадимги яхудий ҳамда кейинчалик Ҳиндистонда санскрит тилларини ўрганди. Беруний илм-фаннинг ҳамма соҳаларида самарали ижод этиб, 162 китоб ва рисоалар қолдирди. Шулардан атиги 28 таси бизгача етиб келган. Ҳозирги пайтда олимнинг «Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар», «Ҳиндистон», «Геодезия», «Маъданшунослик», «Масъуд қонуни», «Мунажжимлик санъатидан бошланғич тушунчалар», Ибн Сино билан савол-жавоблари ва бошқалар нашр этилиб, турли тилларга таржима қилинди.

Берунийнинг табиий-илмий қарашлари муҳим аҳамиятга эга. У астрономик кузатишлар орқали Ой ва Қуёшнинг тутилиши, уларнинг ердаги ҳаётга таъсири, гидрогеология, иқлим, календарь (таквим), сақланиш каби ўта мураккаб муаммоларни янги илғор услуб ва тамойиллар қўмағида ҳал этишга эътиборни қаратди. Кишилар яшайдиган аҳоли манзиллари, маъдан ва металллар солиштирма оғирлигини белгилаш, табиий ва сунъий танланиш ғоялари, оламларнинг хилма-хиллиги ҳақидаги башоратлар, тажриба, синов, кузатувга изчил муносабат Беруний даҳосининг сержило қирралари бўлиб, унинг буюк комусий олим ва машҳур мутафаккир эканлигини кўрсатиб турибди.

Олим кишиларнинг табиатда учрайдиган ҳар қандай ғаройиб ҳодисаларнинг сабабларини уқтириб беришдан қочишлари, уларни тангри донишмандлиги, кароматига ҳавола қилиш билангина чегараланишларидан кулади. Бунга мисол фаввора бўлиб отилиб чиқадиган сув. Берунийнинг



айтишича, кишилар ўзлари билмаган табиий ҳодисалар сабабларини билишга эътибор қаратмайдилар. Улар сувнинг кўтарилиши, ер юзасининг юкори ва қуйилигини кам ажрата оладилар. Бундайлар тўғрисида мутафаккир «Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар» асарида шундай ёзади: «Ҳисоб илмидан хабарсиз киши водий йўлини бир текисда тўғри ёки озгина нишаб деб хаёл қилса, албатта, у киши айтиб ўтилган ариқни юкорилаб кетади деб хаёл қилади. Бундай кишилар ернинг баланд-пастлигини ўлчаш, текислаш, анҳор қазиш ва каналлар ўтқазиш қуролларини ишлатишни яхши билмаганларича уларнинг дилларидан шак-шубҳани кетқазиш мумкин эмас».<sup>20</sup>

Берунийнинг борлиқ тўғрисидаги ғоялари унинг табиий-илмий қарашлари билан узвий боғлангандир. Унинг борлиқ, табиат ҳақидаги ғоялари ижтимоий-фалсафий қарашларга самарали таъсир қилди. Беруний эътиборини борлиқ, материя, фазо ва вақт, қонуният, зарурият ва тасодифият, ҳаракат ва ривожланиш, зиддият каби муаммолар ўзига жалб этади. Беруний аксарият олимлар каби моддий борлиқнинг тангри томонидан яратилганлигини эътироф этади. Унинг фикрича, олам, само жисмлари тангри яратган вақтда тарқоқ ҳолда бўлиб, кейин ҳаракатга келган ва натижада муайян нуктага тўпланган бўлиши эҳтимоли мавжуд.

Беруний «Оддий жавҳарлар пайдо бўлиш ва йўқ бўлишни билмайди» деган фикрни илгари сурган, Арасту, Форобий ва Ибн Синонинг биринчи турткисига хайрихоҳлик билдирмаса-да, пировард натижада оламнинг яратилганлигини эътироф этади. Фазо ва вақт масалаларида ҳам уларнинг аниқ мазмун касб этишини, демак, уларнинг муайян ашёлар билан чегараланишини тан олади. Абадийлик, унинг фикрича, биринчи сабаб билан боғлиқдир, чунки у яратувчининг умридир.

Лекин олимнинг тараққиёт, қонуният ва зарурият ҳақидаги ғоялари беҳад самарали. Масалан, дарахт баргларининг миқдори ҳам заруриятдан холи эмас. Улар

Гшргларининг микқори камдан-кам етгита ёки тўққизга бўлади. Катъий зарурият ва қонуният қонун-қоидаларига (>ўйсунадиган ҳодисаларга системали тарзда содир бўладиган жараёнлар киради. Бунга мисол тариқасида ҳайвонлар урчиши, ўсимликлар чангланиши, экинлар экилиши, м с вал ар пайдо бўлишини олиш мумкин. Лекин зарурият ва қонуният тасодифият билан узвий алоқада бўлади, чунки \амма нарсалар ҳам муайян пайтда, тартибда, фазода рўй беравермайди.

Мутафаккирнинг дунёқарашида билиш муаммолари устувор мақомга эга. Бу масалалар ечимини излашда у кузатув, синов-тажриба, ақл-фаросат тамойилларига таянган. Инсон табиат ҳодисаларини билишга бўлган саъй-ҳаракатида икки нарсадан илҳомланади. Булардан бири Аллоҳ томонидан азалдан берилган табиий қизиқиш, барча нарсаларнинг мазмун-моҳиятига етиб боришга бўлган интилишдир. Иккинчиси билиш туфайли қўлга киритилган ютуқлардан манфаатдорлиқдир. Бу борада олим алхимик ва астрологлар фикрига қарши бўлди, уларни ўз ижоди орқали қоралади. Унинг фикрича, «агар фанга асосланиб бўлмаса, ундан воз кечиш лозим бўлар эди».<sup>21</sup>

Фаннинг асосий вазифаси илмий ҳақиқатнинг тантана этишига хизмат қилиш, ҳақиқий билимларни ёлғон-яшиқлардан муҳофаза этишдир. Янглишиш, ёлғон-яшиқнинг фанга кириб келишига сафсатабозлик, салафлар эришган ютуқларга танқидий ёндашмаслик, тадқиқотчининг ноизчиллиги, илмдаги сусткашлик, объектни тадқиқ этишни оддий ҳайратланиш билан алмаштириш, билиш субъектининг хасталиги ёки табиий ҳолатдан четга чиқиши, уқувсизлик, нодонлик, кайсарлик ва бошқалар сабаб бўлади.

Воқеликни ўрганишда қуйидаги талабларга амал қилиш шарт: тадқиқ қилинаётган нарса, ҳодиса ва хусусиятларнинг нисбий муайянлиги, ҳақиқатнинг аниқ жуғрофий шароитлар билан ўзаро боғлиқ эканлиги, ўрганилаётган ҳодиса ва вақт бирлигига алоҳида эътибор қаратиш. Масалан, фан содир бўлаётган ҳодисалар аниқ вақтини имконият борича тўлиқ

аниклаш заруриятини аҳли илмга юклайди. Лекин масофа, аҳоли яшаيدиган манзиллар координатларини белгилашда бир хил вақтни тўғри деб тан олиш ва унга доимо асосланиш қийин, чунки кун, кечаларнинг бошланиши, куннинг чиқиш-ботиши турли жойларда ҳар хилдир. Муаммонинг ҳал қилиниши Ер ва сувнинг шар шаклдалиги, тоғ паст-баландликлар сингари табиий ҳодисаларнинг мавжудлиги туфайли яна ҳам мураккаблашади, натижада икки хил жойнинг вақти тўғрисида бир хил фикр юритиш мушкуллашади.

Бундан ташқари, кузатув, синов-тажриба билиш жараёнини бирмунча енгиллатса-да, уларга нисбатан бамайлихотир муносабатда бўлиш самара бермайди. Демак, бизнинг билимларимизнинг нақадар тўғри ёки нотўғри бўлиши «кузатувчи — тадқиқ этилувчи объект — билиш воситалари» муаммосини қай тарзда оқилона ҳал этишимизга боғлиқдир. Бунинг боиси, ҳар бир инсон тадқиқотчи сифатида идеал мавжудот эмас. Бунга яна тадқиқот объектининг ўзгариб туриши, кузатув ва тажриба воситаларининг илмий тадқиқот талабларидан паст эканлигини назарда тутсак, билиш жараёни нақадар мураккаб эканлиги яққол сезилади.

Олим тажрибанинг самарали кўмагида ажойиб илмий ютуқларга эришди. У турли усуллардан фойдаланиб, маъдан ва металлларнинг инсон ақл-заковати хайратга келадиган аниқликда солиштирма оғирлигини белгилаб берди. Лекин олимнинг ўз замондошларига қарата доимо тажриба, кузатишга амал қилишга даъват этувчи чақириғи ўша давр олимлари томонидан қабул қилинмади. Бунинг сабаби, Г. Г. Лемлейнинг фикрича, бу муаллифларнинг Беруний асарларида муҳим ўрин эгаллаган унинг асосий услуби — тажрибага мурожаат қилиши тўғрисидаги қатъий тавсиясига принципиал нуқтаи назардан тубдан қаршилигидадир.

Олимгача билимнинг чинлиги мезони соф ақл-фаросат салтанатидан изланар эди. Барча машхур мутафаккирлар, жумладан Арасту ҳам шундай фикрда эди. Арасту «тажриба» деганда ашёларни кўп мартаба хотирлашни тушунган.

Бсрунийга кўра эса, илм, ҳақиқатнинг энг ишончли мезони к учатув, синов-тажрибадан бошқа нарса бўлиши мумкин эмас. Олимнинг «Синовдан бошқа устувор дастур, тажрибада текширишдан ўзга муваффақиятга элтадиган дастуруламал мук», «Тажрибагагина таянмоқ лозим» («Маъданшунослик») каби иборалари оддий сўзлар йиғиндиси бўлмай, балки унинг ў»и қўллаган воситалар самарасига комил ишонч памунасидир.

Мутафаккирнинг жамият ва инсон тўғрисидаги қарашлари ҳам ўзига хосдир. Инсон Аллохнинг яратувчилик (>аолияти туфайли пайдо бўлган. У Аллоҳ буюклиги ва донишмандлигининг нишонасидир. Унга инъом этилган сезги аъзолари, ақл, яъни барча нафсий ва ақлий қувватлар беҳудага берилмаган. Улар орқали инсон Аллохнинг амр-фармони эшитади, ҳис этади, мўъжизаларни мушоҳада қилиб булар орқали унинг ягоналигидан, қудратли, доно ва меҳрибон эканлигидан хабардор бўлади.

Инсон ҳаёти ва фаолияти моддий омиллар, табиий қонуният асосида кечади. Бсрунийнинг таъкидлашича, жуғрофий омил инсон ҳаётида муҳим аҳамият қасб этади. Инсон танасининг ранги, ташқи кўриниши, табиий хоссалари ва хусусиятларидаги фарқ унинг келиб чиқишига алоқадор бўлибгина қолмасдан, балки турар жойлардаги тупроқ, сув, ҳаво, жойнинг фарқи ҳам боғлиқдир.

Одамларнинг бир-бирлари билан бирлашиши, жамиятнинг пайдо бўлиши моддий эҳтиёж натижасидир. Инсон ортиқча жисмоний куч ва қудратдан маҳрум эканлиги, унда ўз-ўзини муҳофаза қилиш воситаларининг йўқлиги, бошқалар томонидан ташкил этилган хуружларга дуч келиши оқибатида уни ҳимоя қиладиган ва эҳтиёжларини қондиришини таъминлаи оладиган нарсага доимий зарурият сезади. Айнан шу зарурият уларни бирлашишга даъват этади. Кишиларнинг эҳтиёжлари кўп ва хилма-хилдир. Уларни амалга ошириш одамлардан ташкил топган жамоаларга насиб этади. Бунинг учун улар шаҳарлар қуришга эҳтиёж сезадилар, натижада жамият вужудга келади.

Ҳар бир инсоннинг ҳақиқий баҳоси унинг ўзи қодир бўлган ҳунар, ишни виждонан юксак маҳорат билан бажаришидир. Меҳнат — инсоннинг буюк бурчи, чунки ҳар қандай орзу қилинган мақсад, моддий ёки маънавий эҳтиёж меҳнат туфайли натижага эришади. Пул муомаласи меҳнатнинг айирбошлаши ривожи билан боғланган. Берунийнинг фикрича, пуллар, жумладан олтин, қумуш ўзича ҳеч қандай кадр-қимматга эга эмас. Улар маҳсулотларни алмаштириш жараёнидагина умумий мезон сифатида аҳамият касб этади, ўз вазифасини бажаради.

Пулдан ноўрин фойдаланиш ёмон оқибатга олиб келадиган бойликлар яратди. Натижада пул зўравонликка, мажбурий меҳнатга олиб келди. Зўравонлик ва ёллаш туфайли амалга ошириладиган меҳнат доимо давом этиши мумкин эмас. У вақтинчадир.

Берунийда ижтимоий утопик қарашлар ҳам ривож топган, дейиш мумкин. Унинг идеалига кўра, жамиятни бошқариш ўз моҳиятига Қараганда, амалдорлардан ўз хузур-ҳаловатидан маълум муддат маҳрум бўлишни, зўравонлардан жабр кўрганларнинг ҳуқуқларини тиклаш, айбдорларни эса жазолашдан иборат бўлмоғи лозимлигини тақозо қилади.

Унинг ҳикоя қилишига қараганда, Мағрибда жамиятни бошқариш демократик тарзда олиб борилар экан. Жамиятни идора қилиш «юқори тоифа кишилари ва деҳқонлар» орасида навбатма-навбат амалга оширилар экан. Идора қилиш муддати тугагач, ҳукмдор масъулиятли вазифани соғ-саломат ўз зиммасидан соқит қилганлигига атаб фуқароларга зиёфат берар, кишиларга совғалар ҳадя қилар экан.

Одил ҳукмдорнинг асосий вазифаси юқори ва қуйи табақа вакиллари ўртасида адолат ўрнатиш, қучли ва ожизлар ўртасидаги тенгликни барқарор этишдан иборатдир. Шунинг учун у Ҳиндистонда ҳукмрон бўлган табақачилик (кастачилик) тартибини қоралади. «Тенглик ҳукмронлик қилган жойда қайғу-алам ва очофатлик ўз-ўзидан йўқ бўлиб кетади», деган ғояни илгари сурди Беруний. Олимнинг таъкидлашича, жамият ҳаётида деҳқончилик билан банд

нугшиинг ўрни алоҳида эътиборлидир. Шунинг учун (илкоплар ҳол-аҳволдан доимо хабардор бўлиб туриш, \";|p| а гамхўрлик қилиш ҳукмдорнинг бош вазифаси бўлмоғи ш;||пдир.

Берунийнинг ахлоқ-одобга оид ғоялари ҳам беҳад мржада қизиқарли ва фойдадан холи эмас. Инсоннинг мчноқий қиёфаси жамиятда, бошқалар таъсирида шаклланади. Шупдай экан, шахснинг ахлоқи жамият олдидаги бурчини пдқидиллик билан бажаришига хизмат қилмоғи лозим. Инсоннинг ташқи қиёфани табиат инъомидир, уни \ нартиришнинг имконияти йўқ. Бирок, ахлоқий қиёфаси V и артириш инсоннинг ўз қўлида. Демак, уни ёмон хулқдан чхши фазилатлар томон айлантириш имкониятлари чексиз. 1>унинг учун шахе ўз хулқ-атвори, хис-туйғулари устидан чуқмрон бўлмоғи, руҳини тарбиялаб бориши, уни ахлоқий жаррохлик воситасида даволаши, ахлоқ-одоб борасидаги китобларда таъкидланган усуллар билан камчиликларидан қутулмоғи лозим. Ана шундагина, у ўзининг салбий одатлардан холи бўлиб, юксак ахлоқий фазилатлар сохибига ийланади.

Абу Райхон Берунийнинг табиий-илмий, фалсафий, ижтимоий-ахлоқий қарашлари жаҳон фалсафий тафаккури равнақиға катта хисса қўшди.

## **Ибн Сино**

Абу Али ибн Сино 980 йилда самонийлар давлатининг пойтахти Бухоро шаҳри яқинидаги Афшона қишлоғида таваллуд топган. У 5 ёшгача бўлганда Бухорога кўчиб келишди. Аввалига мактабда таълим олади. Сўнгра бир қанча устозлар кўмагида астрономия, математика, мантик, фалсафа ва бошқа қатор фанлар асосларини қунт билан ўрганади. 999 йилда Бухоро қорахонийлар томонидан босиб олинган, Ибн Сино ўз ватанини тарк этишга мажбур бўлади. У Хоразм пойтахти — Урганчада бошпана топади. Бу ерда машхур

олимлар, жумладан Беруний, Ибн Ироқ ва бошқалар билан ёнма-ён ижод қилиб, кўпроқ билим олиш имкониятига эга бўлади.

Орадан кўп ўгмасдан ғазнавийлар Бухорони босиб олиб, хавф-хатар булути кўтарилади. У ўзининг қолган умрини бегона юртларда ўтказди. Ибн Сино 1037 йилда Ҳамадон шаҳрида вафот этади. Ундан 280 дан зиёд асарлар мерос бўлиб қолган. Улардан 50 таси тиббиётга, 40 тадан зиёди табиат ва гуманитар фанларга, 3 та рисола мусикага, 185 таси фалсафа, мантик, психология, ахлоқ ва ижтимоий-сиёсий муаммоларга тааллуқлидир. Олимнинг асарлари орасида «Шифо китоби», «Инсоф китоби», «Нажот китоби», «Тиб қонуни», «Билимлар китоби» ва бошқалар ғоят даражада эътиборлидир.

Ибн Синога таълимотига кўра, барча мавжудотнинг асоси ва ибтидоси «вужуди вожиб»дир, яъни тангридир. Вужуди вожиб -биринчи моҳият, жавҳар. Унинг мавжудлиги сабабини бошқа нарсалардан ахтариш ўринсиздир, чунки биринчи сабаб унинг натижаси, оқибати бўлган хилма-хил жараёнларнинг моҳиятига боғлиқ бўла олмайди.<sup>22</sup> Вужуди вожибнинг мавжудлиги унинг ўзига боғлиқ. У — мустақил моҳият. Бу — моҳият ягона. Аллоҳ зотида камчилик ва нуқсонларнинг учраши имкониятдан ташқарида. Доимий фаоллик биринчи сабабнинг муҳим хусусиятини ташкил қилади. Биринчи сабаб баъзан фаол, баъзан эса фаолликдан холи бўлмоғи мумкин эмас. Унинг яратишдан толиқиши, фаолиятни амалга оширишни исташи ёки истамаслиги моҳиятига зиддир. Истамаслик, маъқул кўрмаслик яратувчининг қодир, раҳмдил каби сифатларига путур етказди.

Вужуди вожибнинг оқибати вужуди мумкин дир. Вужуди вожиб ва вужуди мумкин бир-биридан вақт нуқтаи назаридан фарқланмайди. Улар ўртасидаги фарқ аслида нафислик даражаси билан белгиланади. Бундан ташқари, барча нарса, жараёнлар ифодаси бўлган вужуди мумкиннинг вужуди вожиб томонидан яратилиши ихтиёрий эмас, балки зарурий, мантиққа зид келмайдиган жараёндир.

Ибн Сино ҳаракат муаммосига алоҳида эътибор билан қирайди. Ҳаракат жисмларнинг ички моҳиятидан келиб чиқади. У осойишталик ила мавжуддир. Ҳаракат - \одисаларнинг маконда содир бўлиши. Бу тушунчани бошқача иъни, фазовий ҳаракатга нисбатан умумий тарзда ифодалаш лозим. Олим «Шифо китоби»да ҳаракат тушунчасини кенг маънода қуйидагича таъкидлайди; 1) моддийлик ва ҳаракат; 2) ҳаракат—моддийликнинг ички ҳолати; 3) моддий олам на ҳаракат объектив характерга эга; 4) ҳаракат жисмларнинг ўзаро ўрин алмашинуви бўлиб қолмасдан, балки кенг маънода уларнинг ўзгариши, бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтишидир.<sup>23</sup>

Ибн Синонинг фикрича, ҳаракат қуйидаги учта кўринишда намоён бўлади:

1. Акцидентал ҳаракат. Бу ҳаракатда жисм бошқа жисмда бўлиб, ўша жисм ҳаракати билан бирга ҳаракат қилади, бир ўриндан бошқа ўринга кўчади, лекин бу жисм ўз ўрнини ўзгартирмайди.

2. Мажбурий ҳаракат. У жисмнинг ўз ҳаракати эмас, ҳаракатнинг сабаби жисм моҳиятидан ташқарида. Масалан, от аравани тортади, сув ташийди, одам олов ёқади, тошни отади ва ҳоказолар.

3. Табиий ҳаракат. Бу ҳаракат жисмнинг ўз-ўзича ҳаракатидир. Оловнинг кўтарилиши, шамолнинг содир бўлиши, тошнинг пастга тушиши кабилар. Бу ҳаракат ўз навбатида дойра ва тўғри чизик бўйлаб ҳаракатдан иборат бўлади. Ҳаракат, ўз навбатида, фазо ва вақт билан ўзаро узвий алоқада бўлади.

Яратилиш жараёнининг ибтидоси ва интиҳоси бўлмагани каби, ҳаракат, фазо ва вақт ҳам абадийдир. Чексизлик айрим ҳолда олинган чегараланган ҳаракат, фазо ва вақтдан ташкил топади.

Мутафаккир «Фанларнинг ақлга асосланган қисмлари» асарида барча фалсафий фанларни иккига - назарий ва амалий фалсафага бўлади. Назарий фан метафизика (юқори даражадаги фан), математика (ўрта босқичдаги фан) ва



физика (фаннинг пастки қатлами)дан иборат. Метафизика мутлақ борлиқ ва унинг умумий ҳолатларини мавҳум категориялар воситасида ўрганеди. Илоҳиёт ҳам метафизикадан жой эгаллайди. Математика жисмларнинг соф миқдорий муносабатларини, физика эса табиатни, моддий оламни тадқиқ этади.

Амалий фалсафа сиёсат, ҳуқуқ, оилага алоқадор муаммоларни, ахлоқни қамраб олади. Ибн Сино мантиқни илмлар таснифига киритмайди, уни билишнинг воситаси деб ҳисоблайди. Олим илм соҳаларининг таснифини тузар экан, уни воқеи олам ҳодисалари реал хоссаларидан келиб чиққан ҳолда тадқиқ этади.

Ибн Синонинг кўпгина асарларида ўша давр олиму фозилларини қизиқтириб келган табиат ҳодисалари тилга олинган. У ўзининг «Донишнома», «Тиб қонуни», «Табиат дурдонаси» каби китоблари ҳамда Беруний билан бўлган баҳс-мунозараларида кўпгина масалалар тўғрисида фикр юритади.

Жисмларнинг бир-бирига таъсири ва бу таъсирнинг характери уларнинг ички моҳиятига, «потенция»сига боғлиқ. Бунда «потенция» тушунчаси И. Ньютон қонунларида учрайдиган «куч» тушунчасига мое келиб, у пассив ёки фаол шаклларда ифодаланади. Жисмлар таъсири икки хил бўлиб, бевосита ёки билвосита алоқадорлик сифатида намоён бўлади. Масалан, муз бошқа жиёмга тегиши билан унинг ҳароратини ўзгартиради. Шамол осойишта нарсаларни ҳаракатга келтиради.

Билвосита алоқадорлик натижасида нарсаларнинг бир-бирида акси, тасвири қолади. Масалан, Қуёш ва Ойдан тарқалаётган нур ва қувват Ерда содир бўлаётган ҳодисалар, жумладан одамлар, ҳайвонот ва наботат олами ҳаётига таъсир қилади. Ой, масалан, меваларни етилтиради, денгиз сувининг кўтарилиши ва қайтишига олиб келади. Ёмғир, қор, дўл каби табиий ҳодисалар сув буғларининг тарқалиши ёки концентрацияси ҳолатига боғлиқ. Сабзавотлар пишишининг тезлашуви, кишилар танасининг ругубатлари муайян тарзда Ой таъсирининг оқибатидир.

Лйникса, Ибн Синонинг «Табиат дурдонаси» асари бу йорада муҳим аҳамиятга молиқдир. У асарнинг тўртинчи қисмида электр ходисасига тўхталиб, унинг ишқаланишга йўл л и қ эканлигини тажриба орқали тушунтириб беради. Олим куйидагиларни ёзади: «Бу шундан хосил бўладики, ювилган кийимнинг ҳаддан ташқари ишқаланиши натижасида кийимдаги ҳаво бўшлиғи кенгайиб шу даражага етадики, ишқаланиш оқибатида иссиқлик (ходисаси) пайдо бўлади. Ну ҳрлда оловнинг моддаси ва шакли ўзаро биргалиқда оловни ташкил этади. Мушукни силаганда ундан учкун чиқишининг сабаби ҳам худди шунга ўхшайди».<sup>24</sup>

Олим «Табиат дурдонаси»да кўпчиликка ғайритабиий туюлган сароб, жисмларнинг солиштирма оғирлиги, чангнинг ёруғ хонада кўринмаслиги, чакмоқ, момақаддирак, нур, ёмғир, дарахт баргларининг функцияси тўғрисида ғоят қизиқарли маълумотлар берган. Замин қаърида юз берадиган геологик ўзгаришлар, маъданларнинг узок вақт давом этган турли хил табиий ходисалар таъсирида пайдо бўлиши тўғрисидаги фикр-мулоҳазалари эътиборлидир. Маъданларнинг тез ёки аста-секин, эволюцион тарзда шаклланиш жараёнининг сабаблари биринчи галда моддаларга таъсир этувчи табиий кучларнинг қуввати ва уларнинг бошқа кучлар устидан устувор келиши ёки улардан мағлублигидадир. Бу борада сув билан шамолнинг тоғлар, тоғ жинсларини яратишдаги, замин рельефини ўзгартиришдаги бунёдкорлик роли беҳад даражада самарали бўлган, деб уқтиради Ибн Сино.

Воқеликни маънавий ўзлаштириш инсонга хослигини Ибн Сино алоҳида таъкидлайди. Инсоннинг аксарият ҳолларда ўзидан кучли бўлган ҳайвонлардан афзаллиги нимадан иборат? Ибн Синонинг фикрича, Аллоҳ инсонга шундай куч-қувват ато этганки, шу туфайли у эзулик («хайр»)ни ёмонлик («шарр»)дан, интеллектуал етуклик, камолот («рашад»)ни ёлғон-яшиқ, адашиш («гумроҳи»)дан фарқ кдиади. Инсон аклли мавжудот эканлигидан табиатда муҳим ўрин эгаллайди, бошқа мавжудотлардан ажралиб



туради. Ақл нурвдан бахрамандлиги сабабли табиатнинг кўр-кўрона тасодифий кучлари таъсиридан бирмунча озод шахсга айланади ҳамда ўзининг амалий ва назарий фаолиятини «донишмандлик тарозиси» — ақл мезони талабларига мослаштиради.

Ибн Сино Арасту ва Форобий анъаналарига таянган ҳолда воқеликни билиш жараёнини инъикос таълимоти билан боғлайди. Кишиларнинг сезги аъзоларига таъсир эта олмайдиган ҳар қандай нарса, ходиса билиш чегарасидан ташқаридадир. Айтиш мумкинки, Ибн Сино билиш жараёнида инъикос ролини чуқур англаган ҳолда нарсаларни танлаб акс эттирилишига аҳамият берди. Кишилар эҳтиёжи, манфаати, амалий ва назарий маҳорати, кўникмалари турличадир. Буни у «хайвоний қизиқиш» ва «мафтункорлик қуввати» орқали очиб беради. «Ҳиссий қабуллов амалга ошганда, — деб ёзади Ибн Сино, — истак ҳам юзага келади, демак, ҳаракат ҳам пайдо бўлади. Бу ҳаракат биронта нарсани четлаб ўтиш ёки уни излашдан иборат. Демак, ҳаракатлантирувчи қувватга ирода зарур. Ирода эса зарурият туфайли амал қилади, зарурият эса биронта нарсага етишиш ёки уни четлаб ўтиш мақсадидан келиб чиқади».

Билиш жараёнининг илк босқичи жонли мушоҳададир. Жонли мушоҳада орқали нарса, ходисаларнинг унча мураккаб бўлмаган жиҳатлари, хосса-хусусиятлари тўғрисидаги бевосита маълумотлар қўлга киритилади. Улар заминда билишнинг юксак босқичи бўлмиш ақлий билиш вужудга келади. Бу борада мутафаккирнинг жонли мушоҳаданинг ижобий ва салбий жиҳатларини ҳам очиб беришга уринганлиги кўриниб туради. Бир томондан, ақлий билиш унингсиз рўёбга чиқиши ғайритабiiийдир. Иккинчи томондан эса, жонли мушоҳаданинг ақлий билишнинг танасига кириб олишга интилиши назарий илмнинг салоҳиятига таъсир этади. Биз кўп ҳолларда сезгилар далолатига асосланган оддий тушунчалар, тасаввурлар билан ортиқча овора бўлиб қоламиз. Боқибеғамлигимиз туфайли улар воқеий ходисалар моҳиятини очиб бера олади, деган

ИМ хиёлга борамиз. Бундай вазият илм аҳлини асл мақсаддан НЙЛИПади, дея хулоса чиқаради Ибн Сино.

Ллломанинг билиш таълимотида кузатув ва тажриба муқим ўрин эгаллайди. Олим улар орқали жисм ва Миддаларнинг солиштирма оғирлиги, одамларнинг хасталик қилпти, дори-дармонлар таркиби, меъёри ва даво бўла олдиган миққори, касалликнинг инқирози ва одам соғайиш иломатлари каби муқим муаммоларни комил ишонч билан қал 'гшига жазм қилган.

Ибн Сино меросида илм ва ахлоқ бирлиги муаммоси алоҳида аҳамият касб этади. Ахлоқий равнақ инсонга хосдир, чумки у ақлнинг улкан кучи, тафаккурнинг фаоллигига асосланиб, ҳақиқат билан ёлғон-яшиқ ўртасидаги чегарани бел гилаб олибгина қолмасдан, балки дўстнинг душмандан фарқини ҳам билиб олади. Агар нарсалар, жараёнларнинг моҳиятини билишда интеллектуал етуклик, олимлик салоҳияти муқим бўлса, ахлоқий камолотга эришиш учун бу фазилатларнинг ўзи етарли эмас. Илм ва ахлоқий фазилат муштараклиги инсонни донишманд ва олийжаноб шахсга айлантиради. Ахлоқий равнақ имконияти шубҳасиздир, чунки «ғўзаликка ва ахлоқий камолотга интилиш инсонга хос хусусиятдир».<sup>25</sup>

Мутафаккирнинг асарларида таъкидланишича, инсон табиати туғилишдан бошлаб ахлоқди ёки ахлоқсиз бўлмайди. Кишилар тайёр сифатлар, кўникмалар, фазилат ва иллатлар билан дунёга келмайдилар. Улар аслида ҳаётда шахеий ва ўзгалар тажрибаси, ажодлар анъаналари, таълим-тарбия натижасида шаклланадилар ва муайян ижтимоий мавкега эришадилар. Таълим-тарбия, бошқа кишилар таъсири остида инсон ижобий ахлоқий фазилатларни ўзида шакллантиради ёки ёмон сифатлар, хусусиятлар соҳибига айланади. Бунда одатнинг қуввати қонун кучига эгадир. Ҳар бир инсон томонидан ўзида ижобий ахлоқий фазилатларни камол топтириш қанчалик қийин бўлса, салбий сифатлардан қутилиш ундан ҳам мураккаброкцир.<sup>26</sup>

Шундай қилиб, илм ва ахлоқ бирлиги тўғрисидаги ғояларнинг мазмуни илм, ходисаларнинг асл моҳиятини очиб беришдангина иборат эмас. Илмнинг кадр-қиммати, унинг аҳамияти шахе ва жамиятнинг ахлоқий равнақига қўшган хиссаси билан белгиланади.

Олимнинг ижтимоий-сиёсий карашлари амалий фалсафа таркибида кўриб чиқилган. Амалий фалсафа ахлоқ, иқтисод, сиёсатдан баҳс юритади. Улар инсон, оила, жамият манфаатлари, ўзаро муносабатларини ўрганади.

Ибн Сино Арасту ва Форобий изидан бориб, инсонни ижтимоий жонзот деб таърифлайди. Кишиларнинг ўзаро манфаатли ҳамкорлиги, бир-бирини қўллаб-қувватлаши улар ҳаётининг ягона таянчидир. Жамиятнинг барқарорлиги унинг аъзолари учун бир хил мазмунга эга бўлган қонун ва адолатли ҳукмнинг мавжудлигига боғлиқдир.

Жамият барча аъзолари ижтимоий-фойдали меҳнат билан банд бўлишлари лозим. Бажариладиган вазифаларига кўра, улар мансабдор шахсларга, ишлаб чиқарувчилар, савдосотик билан машғул кишилар ва харбийларга бўлинадилар. Ибн Синонинг фикрича, ижтимоий адолат - жамият аъзоларини зўрма-зўраки тенг ҳолатда саклашдан иборат эмас. Барча кишиларнинг шоҳ ва султонларга айланиши ёки ҳамманинг қашшоқлардан иборат бўлиши адолатдан эмас. Бундай вазият табиий ва ижтимоий қонун-қоидаларга тубдан зиддир. Жамиятда тенгеизлик ҳукмронлик қилади. Соҳиблар ва ғуломларнинг мавжудлиги қонуний бир ҳоддир. Уни ҳеч қандай куч-қудрат, истак-хоҳиш ўзгартира олмайди, чунки ҳар бир кимса ўз меҳнатига фаоллигига, саъй-ҳаракатига қараб орзу-умидга, мақсадига эришади.

Лекин айнан шу масалада ҳам Ибн Синонинг инсонпарварлиги яққол намоён бўлади. У «Хизматкорларни ўзингга яқин тут, уларни силтаб ташлама, уларнинг эҳтиёжлари тўғрисида ғамхўрлик қил, уларга нисбатан қаҳр-ғазабли бўлма, улар билан гўё дўстлар билан бўладиган муносабатда бўлгин, уларни бахтсизлик онларида ёлғиз қолдирма, чунки улар ҳам инсонлардир»,<sup>27</sup> - дейди.

Олимнинг эътиқодига кўра, ҳамма учун умумий қонун бўлган қонун салтанатининг тантанаси адолатсизликка келиб қўлиди. Одамлар томонидан йўл қўйилган адолатсизлик, шифқатсизлик, ноинсофлик ҳолатлари кескин қораланади. Агар ҳукмдорнинг ўзи адолатга зид иш тутса, жамият ҳар қандай чора-тадбирлар қўллашга ҳақлидир, деган хулосага келади донишманд.

Ибн Синонинг табиий-илмий, фалсафий, ижтимоий-иқтисодий, ахлоқий қарашлари ўз даврининг кўзгусидир. Улар ўрғин асарлар даври фалсафий фикр тарихида муҳим ижобий роль ўйнади ва ундан кейин ижод этган мутафаккирлар дунёқарашининг шаклланишига самарали таъсир кўрсатди.

## Умар Ҳайём

Ибн Синонинг фалсафий анъаналари машҳур мутафаккир Умар Ҳайём ижодида давом этди. Умар Ҳайём (1048-1123) Нишопур шаҳрида ҳунарманд оиласида таваллуд топди, ҳаётининг бир қисми Самарқанд ва Бухорода, ҳаётининг сўнгги йиллари эса Нишопурда ўтди. Унинг ёшлик даври қирғинбарот урушлар, салжуқийлар салтанатининг ўрнатилиши, Хуросон ва Мовароуннаҳрда марказлашган давлатнинг шаклланиши, иқтисоднинг барқарорлашиши, фан ва маданиятнинг юксалиши даврига тўғри келди.

Умар Ҳайём қаламига фалсафа, математика, физика соҳаларига тааллуқли рисоалар, рубоийлар мансуб. «Мавжудликнинг умумийлиги» («Куллиёти вужуд»), «Уч саволга жавоб», «Вужуд ҳақида», «Алгебра ва алмуқабала масалаларининг исботи ҳақида», «Евклид китобининг кириш қисмидаги қийинчиликларга шарҳлар» каби асарлар шулар жумласидандир. Уларда борлиқ, тангри, ақл, билиш, ахлоққа доир муаммолар кенг ўрин олган.

Умар Ҳайём борлиқ тўғрисида мулоҳаза юритар экан, Форобий ва Ибн Синонинг «вужуди вожиб» ва «вужуди мумкин» нисбати ҳақидаги фикрларига мурожаат қилади. Шунинг

унутмаслик керакки, материянинг эволюциясига қад ривожланиш руҳдан, ақлдан материяга қараб, сўнгра с материядан инсон руҳи, ақлига қараб йўналади.<sup>28</sup> Бирин борлик, биринчи сабаб —тангри. Иккинчи туркумга о нарсалар биринчи сабабнинг ҳосиласи бўлиб, улар фазов сайёралардир. Булар аслида унта бўлиб, уларнинг ҳар би Биринчи сабаб билан боғлиқ эканлигини эслатиб туради. Ҳа бир фазовий сфера ўзига ҳос руҳга эга бўлиб, шу туфайл фазовий сфера ҳаракатга келади. Фазовий сфералар ақл руҳ манбаини ташкил қилади. Ақл руҳдан юқори туради» чунки руҳ барча нарсаларни ўз фаолияти орқали ҳаракатга келтирса, ақл эса бу вазифани меҳр орқали амалга отирали.<sup>29</sup> Бундай қарашлар Носир Хисрав ва Азизаддин ан-Насафий каби мутафаккирларга ҳам ҳос умумий фикрий йўналишга айлана борганлиги маълум.

Вужуди мумкин мустақил борлик эмас. Унинг мавжудлиги вужуди вожибга бориб тақалади. Лекин шу билан бирга Биринчи сабаб оқибат келтириб чиққан тақдирдагина вужуди вожибга айланади. Аммо мумкин нарсаларнинг сабабий алоқадорлиги чексиз давом этиши ёки дойра бўйлаб амал қилиши мумкин эмас. У охир-пировард вужуди вожибга бориб тугайди.

Тупроқ, сув, олов, ҳаво унсурларининг ҳар хил тарзда бир-бири билан бирлашуви, турли алоқада бўлиши туфайли оламнинг хилма-хиллиги юзага келади, нарсаларнинг моддий бирлиги таъминланади. Уларнинг ўзаро муносабатларидан минераллар, ўсимлик, ҳайвон ва инсон зоти пайдо бўлади. Табиат ва жамиятдаги барча ўзгаришларнинг негизи ҳаракатдир. Жисмларнинг ҳаракати фазо ва вақтда содир бўлади. Фазо ва вақт инсон ақл-заковатининг эркин ижоди бўлмай, балки воқеий-ҳодисаларнинг реал содир бўлиш шаклидир.

Мутафаккир билиш таълимоти муаммоларини тадқиқ этар экан, у аввало, математика, астрономия, тиббиёт, фалсафа каби фан соҳаларида эришган ютуқларига мурожаат қилади. Унинг таъкидлашича, олам сир-асрорини, ҳодиса



Кўрабларни, моҳиятини очиб бериш, уларни синчковлик билан кўриш инсон фаолиятининг муҳим жабҳаси бўлмоғи мумкин. Инсон ўзининг илмий фаолияти, воқеликни билиш шунданки билан барча мавжуд жонзотлардан ажралиб туради ва улар устидан ўз салтанатини ўрнатади.

Умар Ҳайёмнинг фикрича, билиш – инсон миясида мавжуд ҳодисаларнинг инъикос этишидир. Бу борада сезги ва ақл инсон билимининг қудратли воситаларидир. Оддий жонли мушоҳада орқали айрим нарсаларни билиш мумкин бўлса, мантиқий билиш туфайли мураккаб ҳодисалар моҳияти, ички мазмуни намоён этилади. Бундан кўринадики, инсон сезгилари кузатув ва ақл учун гоҳат муҳим манба ҳисоби ўйнайди.<sup>30</sup>

Инсоннинг бешта сезги аъзоси рўй бераётган ҳодисалардан уни воқиф қилиб туришга қодирдир. Сезги – ташқи нарсаларнинг муҳри, шакли, уларнинг аниқ образ-тимсоли. Шундай экан, образ-тимсолни мавжуд нарсалар билан айнийлаштириш маъқул эмас. Бешта ташқи сезгиларни бешта ички сезгилар тўлдиради. Улар тасаввур, хаёл, хотира, идрок ва умумий сезгилардан иборатдир. Сезгилар инсон «миясининг хизматкорлари»дир.

Инсон ўз фаолиятида ақл ва ирода измига амал қилади. Улар туфайли инсон воқеликнинг сир-асроридан, қонунларидан воқиф бўлади. Оламни билишда инсон ақли ижодий характерга эгадир. Олимнинг фикрича, инсон ҳайвонлардан донолик ва нутқга эга эканлиги билан фарқ қилади. Умар Ҳайём фалсафий қарашларида, ақл—бебаҳо жавҳар, ўзига хос хазина. Жонли мушоҳада қанчалик муҳим ва зарур бўлмасин, у аслида чегараланган. У орқали муҳим боғланишларни соф ҳолатда тадқиқ этиш мумкин эмас. Бундай вазифани ақл амалга ошира олади.

Умар Ҳайём «ақл моҳиятни таҳлил қилади» деб Арасту, Форобий ва Ибн Сино томонидан асос қилиб олинган рационализм анъаналарига содиқ қолади. Унинг гаъкидлашича, жонли мушоҳада нарсаларнинг умумий жиҳатларини очиб бера олмайди. Ақл эса, аксинча, моҳиятни

билиш билан биргаликда айримликни билишни ҳам бемалол хал эта олади. Ақл кириб бориши мумкин бўлмаган биронта жабҳа йўқ. У туфайли эришилган билим чексиз ва умрбоқийдир.

Шоир қарашларида мантиқ воқеликни билишнинг муҳим қуроли, ҳақиқатга эришишнинг воситаси сифатида талқин қилинади. Мантиқ ғоя, фикр-мулоҳазаларнинг аниқлиги, равон, изчил ва далил-исбот билан асосланганлигини таъминлайди. Илм-фанда, айниқса, фалсафада барча фикрлар мантиқан асосланган бўлмоғи лозим.<sup>31</sup>

Умар Ҳайём билиш назариясида тил ва тафаккурнинг нисбати, тушунчалар ва мантиқий ҳукмларнинг ролига эътибор қаратади. Мутафаккир субстанция (жавҳар), микдор, сифат, муносабат, макон, замон, ҳолат, ҳаракат, акциденция каби категорияларни воқелик муайянлигининг олий талқини деб билади. Тушунчалар нарсалар, жараенлар моҳиятининг ақд воситасида ифода этилишидир. Улар ўз навбатида жинс, нав, фасл, хосса, акциденция (арад)га бўлинади. Тушунча ва ҳукмлар мантиқий тафаккурнинг муҳим шакллари бўлиб, ҳар қандай мулоқот асосида ётади.

Мутафаккир рубойлари ва «Наврўзнома» асарида ўзини қизиқтирган ижтимоий муаммолар, жумладан одоб-ахлоқ, адолат, инсон камолоти, жамият ва инсон, давлат ва фуқаро муносабатлари ёритиб берилган. У ажам (араб бўлмаган) подшоҳлари тўғрисида сўз юритиб, уларнинг адолатли бўлганлиги, бинолар қуриш, илм, ҳунар ўрганиш, фалсафий машғулотлар, олимларга ҳомийлик қилишни одат қилиб, булар учун катта меҳнат сарфлаганликларини зўр мамнуният билан таъкидлайди. Адолатли ҳукмдорлар шаҳар ва вилоятлар аҳолиси аҳволидан доимо хабардор бўлишган. Ҳукмдорлар салтанатнинг турли жойларига ўзларининг махсус одамларини қўяр, улар эса бўлаётган барча ишлардан хабар бериб турарканлар. Бундай фармоннинг шарофати билан «ёмон ниятлиларнинг қўли калта эди ва амалдорлар одамларга адолатсизлик қилишдан ҳайиқар, ҳеч кимдан ноҳақ

•Иф»р дирхам ола олмас, фукародан қонун ва қоидалар  
ОШП илаганидан ортикча нарса талаб қилишга журъат этмас  
•динар. Шундай қилиб, уларнинг мулклари омон, хотину  
фиршндлари осойишта эди».<sup>32</sup>

У мурувват ҳақида гапириб, адолатпеша кишилар  
ИИ маткорларга берган нонларини қайтариб олмаслиги, ҳар  
йил на ойда маълум вақтда уларга нон улашишлари, агар  
Аирор хизматкор вофот этиб, унинг вазифасини бажара  
оладиган ўғли қолса, унга отасининг ҳақини беришларини  
их Ыи одат сифатида қайд қилади.

Мамлакатда бунёдкорлик ишлари, бинолар қуришга  
чы ибор бериш халқ фаровонлиги тўғрисида қайғуришдир,  
дсйди Умар Ҳайём. Адолатпеша ҳукмдорлар саҳрода  
карнонсаройлар қуриб, қудукқазир, йўлларни қароқчилардан  
кўриқлар эдилар. Агар улар бирор одамга иш ҳақи ва ёрдам  
учун қўшимча маблағ беришни тайин қилган бўлсалар, ўша  
одам талаб қилмасдан олдин берар эдилар. Аҳолидан ортикча  
солиқталаб қилган амалдорлар қаттиқ жазоланарди, чунки  
«фуқарони норози қилиш подшоҳликнинг инқирозга  
учрашига сабаб бўлади»,

Умуман олганда, Умар Ҳайём томонидан қайд этилган  
кўплаб муаммолар мусулмон Шарқи фалсафий фикри  
таракқиётига салмоқли хисса қўшди, унинг хилма-хил  
кирраларини янада бойитишга хизмат қилди.

## Муҳаммад Ғаззолий

Абу Ҳамид ибн Муҳаммад Ғаззолий 1059 йилда  
Хуросоннинг Туе шаҳрида таваллуд топди. Болалик ва  
ўсмирлик йилларини шу шаҳарда ўтказиб, ўқишни давом  
этириш учун Нишопурга жўнади. 1085 йилда салжуклар  
сулоласининг энг машҳур вазири Низомул Мулк хизматига  
кирди. Шу вақтдан бошлаб, у фалсафа билан жиддий  
шуғуллана бошлади. 1091 йилда Низомул Мулк уни Бағдодда  
ўзи ташкил этган Низомия мадрасасига фалсафа бўйича

мударрис қилиб тайинлади. Ұша замондаги энг яхши ўқув муассасаси бўлган бу жойда Ғаззолий тўрт йил давомида даре берди. Кейинчалик мударрисликни укаси Аҳмадга топшириб, ўзи илмий ишлар билан машғул бўлди. У Макка, Дамашқ, Қуддус ва Искандария шаҳарларида бўлди, у ерларда йирик олимлар билан учрашди, машхур кутубхоналарда ишлади.

Ўзининг сўзига қараганда, бу йиллар ҳаётидаги машаққатли изланишлар даври бўлди. У «Мен барча ғурбатларни: иккиланиш, шубҳаланиш, инкор этиш, ишонмасликларни бошимдан кечирдим: ҳақиқатни тасаввуфдан топдим,»<sup>33</sup> — дейди.

Ғаззолий қарашларида асосий муаммо — фанлар ўртасидаги қарама-қаршиликни йўқотиш, аввало, мусулмонлар томонидан ривожлантирилган юнон илмий билимлари билан дин орасидаги номувофикликка барҳам бериш эди. Бу қарама-қаршилик, Ғаззолий фикрича, тасаввуф асосидагина бартараф этилиши мумкин эди. У ўз ватанига қайтиб, бу муаммо билан боғлиқ бўлган қатор асарлар яратди. У Туе яқинидаги Тарабон деган жойда 1111 йилнинг 19 декабрида вафот этди.

Ғаззолий фалсафа, ахлоқ, дин ва тасаввуфга дойр кўплаб илмий асарлар муаллифидир. Уларнинг энг машхурлари қуйидагилар: «Ихёи улум ад-дин» («Диний илмларнинг жонланиши»), «Таҳофут ал-фалосифа» («Фалсафанинг раддияси»), «Кимёи саодат» («Бахт-саодатга эришув калити») ва «Ал-Мунқиз мин-ад-далол» («Адашишлардан қутқарувчи»).

Ғаззолий Абу Наср Форобий ва Ибн Синоларнинг асарлари билан яхши таниш эди. У «Мақосидул фалосифа» («Файласуфларнинг мақсадлари») асарида уларнинг дунёқарашини баён этган. Форобий ва Ибн Синоларнинг фалсафий қарашлари исломни мустаҳкамлашга хизмат қилмаслиги хулосасига келганлиги сабабли, у уларга қарши чиқди.

Ғаззолийнинг энг машхур асари тўрт жидддан иборат йулган «Ихён улум ад-дин»дир. Ўзи ҳам ушбу асарни энг мучим ҳисоблаганидан арабча асл нусхаси билан биргаликда қис-қартирилган ва содалаштирилган форсча нусхасини ҳам «\*шС», уни «Кимёи саодат» деб атади. Кейинчалик у «Чаҳор китоб» («Тўрт китоб») деб юритилди. Бу китоб шунчалик машхур бўлиб кетдики, ҳатто таниқли исломшунос И. Гольдциер «Агар Муҳаммаддан кейин пайғамбар бўлиши мумкин бўлганда эди, шубҳасиз, у, албатта, Ғаззолий бўлар •>ди», — деб ёзган эди.

Ғаззолий шу нарсани тан олган эдики, ташқи томондан расмий эътиқодга риоя этқш барча диндорларнинг иазифасини курук, расмиятчилик юзасидан бажариладиган механик расм-русумлардан иборат қилиб қўйиб, ҳис-туйғуга жой қолдирмайди. Иккинчи томондан, ҳис-туйғуга катта ўрин мжратадиган тасаввуф ҳам, ўз таълимотларида доимо меъёрга риоя этмайди ва баъзан ислом ақидаларига кескинлик руҳини олибкиради.

Динни «жонлантириш»ни Ғаззолий қуйидаги йўл билан ммалга ошириш мумкин деб ҳисоблайди: у эътиқодга тасаввуфдан иқтибос қилинган ҳис-туйғу, ишқ каби қатор илоҳий унсурларни киритиб, қотиб қолган расмиятчиликни жонлантиради. Бу тажрибани тўлалигича амалга ошира олди, чунки ундан кейин у таклиф қилган йўлдан боришни истамайдиган расмиятчи диндорлар жуда кам қолди, иккинчи томондан, у тасаввуфнинг барча қоидаларини текшириб чиқиб, улардан қайсилари сунна билан мувофиқ келади, қайсилари эса, ундан узоқлашиши мумкинлигини аниқдаб, бутун бир мўътадил тасаввуф тизимини яратадики, унда ақлга номувофиқ унсурлар иложи борица камайтирилиб, асосий эътибор ташқи расм-русумларга қаратилган. Шу йўл билан кучайиб бораётган юқори доирадаги руҳонийларни қаноатлантирадиган, илк эътиқодга яқин тасаввуф вужудга келтирилади ва бу билан тасаввуф шайхларининг таъсир доираси торайтирилади.

Мусулмон илоҳиёти тарихига Ғаззолий ислом назарий ақидаларини янгиловчи, унинг илоҳиёт фалсафаси бўлган каломнинг асосий тизимини вужудга келтирувчи сифатида кирди. Бу хизматлари учун рухонийлар уни «улуғ имом» ва «ислом динининг химоячиси», деб атадилар.

Ғаззолий барча фалсафий ва диний таълимотлар вакилларини тўрт тоифага бўлди: 1) мутакаллимлар, 2) ботинийлар, 3) файласуфлар, 4) аҳли тасаввуф, сўфийлар.

Ўзининг Арасту ва Шарқдаги издошлари бўлган Фөробий ва Ибн Сино таълимотига қарши қаратилган «Таҳофут ал-фалосифа» асарида уларнинг адашиш ва хатоларини йигирма қоидадан иборат эканлигини таъкидлайди. «Ал-Мунқиз мин ад-далол» асарида бу тўғрида шундай ёзади: «Улар томонидан йўл қўйилган барча хатолар йигирмага борадики, улардан учтаси расмий ақидага қарама-қарши бўлса, ўн еттитаси худосизликдан иборат деб ҳисобламоқ керак». Расмий ақидага қарама-қарши бўлган уч хатоларга қуйидагиларни киритади: 1) тана қайта тирилмайди, мукофот ва жазо бериш рухий бўлиб, жисмий хусусиятга эга эмасдир; 2) Аллоҳу таоло умумий билимга эга бўлиб, ҳар бир нарса тўғрисида билимга эга эмас; 3) дунёнинг азалийлиги ва фоний эмаслиги ҳақидаги ақида.

Арасту таълимотини у ҳақиқий ислом ақидалари учун хавфли, деб ҳисоблайди, чунки унинг тарафдорлари «дунё ҳамма вақт ўз-ўзича мавжуд бўлган ва яратувчи бўлмаган, ҳайвонлар доимо уруғдан келиб чиққан, уруғ эса, ҳайвондан пайдо бўлган, асрлар давомида шундай эди ва шундай бўлиб қолади, дейдилар. Булар худосизлардир».

Файласуфлардан ташқари Ғаззолий барча кишиларни уларнинг билиш қобилиятларига кўра икки тоифага бўлади: «кенг омма», «авом» ва «терилганлар» (ал-хосса). Биринчи тоифага мансуб кишилар деб диний анъанага кўр-кўрона ишонувчи оддий эътиқоддагиларни ҳисоблайдики, уларни бошини гаранг қилмаслик учун, улар олдида муқаддас матнларга рамзий-мажозий талқинлар бермаслик керак ҳамда мутакаллимларни киритадики, улар ўз фикрий

мушокадаларида Арасту тушунчасидаги қоидалардан келиб миқиб уз вазифаларини ислом ақидаларини бидъатлардан сикмашда деб биладилар. Баъзида улар томонидан мутакаллимлар оддий динга ишонувчи оммадан юкори турувчи алоҳида тоифага ажратилади. Иккинчи тоифага у куинча қобикқа ўралган шаклда файласуфларни мансуЪ део Гжладики, улар ҳақиқатга аниқ ифодалар орқали баен килиниши билан бирга далиллар орқали исбот килинган , мрсалар орқалигана эришиш мумкинлигани таъкидлаидилар. Бундан ташқари, «хос» тоифа қаторига у суфийларни ҳам киритади. Чунки улар борлиқ ҳақидаги қарашга мантикии далиллар асосида эмас, балки ички туйғу орқали етиб келадилар. Ғаззолий тасаввуфнинг амалий фоидасини маънавий камолот сари йўналтирилган таълимот эканлигида дсб билади. Аммо у суфийларни худо билан борлиқда бирлашиб кетиш ғоясини рад этиб, «бирлашиш» фақат илоҳий кучни олий даражада билиш, яъни ақъии ички туйғунинг рамзи эканлигини таъкидлайди.

## Ибн Рушд

Европада Аверроэс номи билан машхур бўлган Абул Валид Мухаммад ибн Аҳмад ибн Рушд 1126 иилда Андалузиянинг Қуртоба (Кордова) шаҳрида туғилди^

Бўлғуси файласуф ёшлик йилларидан бошлаб отаси раҳбарлигида илоҳиёт ва мусулмон ҳуқуқини ўргана бошлайди, араб адабиёти ва шеърятини билан яқиндан танишади, кейинчалик табобат, риёзиёт ва фалсафа фанларини ўрганишга киришади. ^

1153 йилда Ибн Рушд Марокашга жўнаиди. Бу ерда маданий-маърифий муассасаларни ташкил этишда, мусулмон таълим-тарбияси тизимини ислоҳ қилишда фаол қатнашади. У мусулмон ўқув юртларида диний билимлар билан биргалиқда табиатшунослик ва фалсафий фанларни ўқитиш учун шароит яратишга муваффақ бўлади.

Абу Юсуф (1184-1198) даврида Ибн Рушд хурмат-этиборга сазовор бўлади. Бу даврда унинг олим ва файласуф сифатидаги шуҳрати кенг ёйилган эди. Аммо 1195 йилдан бошлаб мутафаккирнинг мавкеи кёскин ўзгара бошлайди. Ибн Рушд асарлари мусулмон илоҳиётчилари томонидан душманлик руҳида қабул қилинади. Фалсафани арастучилик руҳида талқин қилганлиги учун ислом ақидаларига қарши турувчи киши сифатида баҳолайдилар. Мусулмон илоҳиётчилари унинг дунёнинг абадий ҳамда қонуний равишда ривожланиши ва воқеликни ақл ёрдами билан билиш имконияти мавжудлиги ҳақидаги таълимотига қарши чиқдилар.

Мурувватдан маҳрум бўлган Ибн Рушд, ҳатто, ўз шогирдларидан даврасидан ҳам ажралиб қолади. Илоҳиётчилар уни оғир шароит, аҳволга солиб қўядилар. Замондошларининг ёзишларича, бир куни Ибн Рушд ва унинг ўғлини Қуртоба масжидидан қувиб чиқадиладар. Ибн Рушд ғоят қийин шароитда яшаганини бошқа замондоши, тарихчи Тожиддин ибн Ҳамавейх ҳам қайд этган. Унинг ёзишича, халифа Мансурнинг буйруғига мувофиқ у уйдан чиқолмас ёки бирор кишини қабул қилолмас эди. Фақат ўлимидан бироз олдин Ибн Рушд халифа томонидан Марокашга таклиф этилади ва у ерда 1198 йилнинг 10 декабрида вафот этади.

Ибн Рушд қадимги юнон, араб ва Ўрта Осиё мутафаккирларининг фалсафий асарларига кўплаб шарҳлар ези. Олимнинг фалсафий асарларидан машҳурлари қуйидагилар: «Раддияни рад этиш» («Таҳофутил таҳофут»), «Мантиқ бўйича ёзишмалар», «Самовий жисмлар ҳаракати ҳақида мушоҳадалар», «Вакт муаммолари», «Биринчи ҳаракатлантирувчи ҳақида», «Азалий ва вақтинчалик мавжудлик ҳақида мушоҳадалар», «Рух ҳақидаги фан муаммолари», «Ақл ҳақида мушоҳадалар», «Фалсафа масалалари», «Диннинг фалсафа билан мувофиқлиги ҳақида» ва бошқалар. Тадқиқотчи Э.Ренан унинг 78 китоб ва рисоаларини санаб ўтади. Ибн Рушднинг бир қатор асарлари



Ии! «чм арабча нусхаси эмас, балки кадимги яхудии ва мгипчага қилинган таржималари орқали етиб келган.

лим асарлари ичида энг машхури Ғаззолии Аиле иБасига қарши қаратилган «Тахофутил тахофут»? И >Оидир <1, аб фалсафасининг бугун мазмуни ва демакки Ху у, Ибн Рушдчиликни - деб ёзади Ибн Рушд ижодининг !йдкикотчиси Э. Ренан, - икки таълимотга еки урта

Грдаш ифодалар билан айтсак, икки буюк адашишга оп Г келган хулоса билан тушунтириш мумкин. Улар бир-П ари бил^н якиндан боғлиқ бўлиб, перипатетизмнинг (и, астучиликнинг) тўла шарҳидан ташкил топган эди м щанинг азалийлиги ҳақидаги таълимот ва ақд назариясиж

Данте «Илохий комедия» асарида Ибн Рушд шарҳловчи сифатида машхур эди деб ёзган. Арасту таълимотига

кушиб, маълум даражада бузганларидан сунг, Ибн Рушд \*, и авшлги соф ҳолатига келтирди. Олим шунга амин дои Драстунинг таълимоти агар тўғри тушунилса, инсон .оишиши мумкин бўлган олий билимга ҳеч ҳам ҳалакит бермайди. З^мондопшарининг фикрича, «Арасту табиатни г^ппштиоди Ибн Рушд эса Арастуни».

у у Ибн^ушд Арасту ҳамда ал-Киндий, Форобий ва Ибн Синолар фалсафасини қабул қилиб, нафақат ушбу фалсафии йуналишни очиб бера олди, балки жаҳон^ фалсафии тягЪаккуои ривожига бетакрор ҳиссасини ҳам қушди.

тафаккури р^и ^ ^ ^ модданинг бир ламчилиги унинг ҳаракати ва уни билиш мумкинлиги ҳақида Ибн Рушд ўзининг буюк таълимотини яратди. „„»„„»..

Ибн Рушд оламнинг тузилишини шундаи ифодалаиди. «Дунё беш жиёмдан: огир ҳам, енгил ҳам булмаган жисмлардан, яъни доиравий шаклда - й л ^ т у р а д ч фазовий жисмлар ва бошқа тўрт жиёмдан ташкил топган. Бу жисГардан биттаси мутлақ оғир бўлиб доиравий шаклда ХаТиб турадиган жисм маркази бўлган ердир, бошқаси эГму^лаТеч бўлиб, доиравий айланаётпш жиёмнинг ташдасида жойлашган оловдир. Ердан кеин келадиган

жисм сув бўлиб, у ҳавога нисбатан оғир ва ерга нисбатан енгилдир. Сувдан кейин келадиган ҳаво сувга нисбатан енгил бўлиб, оловга нисбатан эса оғирдир.

Оловнинг мутлақ равишда енгиллигининг сабаби шундаки, у доиравий ҳаракатга яқин жойлашган. Олов ва ер орасида жойлашган жисмлар ўзларида уни ҳам, буни ҳам мужассам этадилар, яъни оғирлик ҳам, енгиллик ҳам бу икки қарама-қаршиликнинг ўртасида жойлашган. Агар айланаётган жисм бўлмаганида эди, табиатан оғирлик ҳам, енгиллик ҳам, юқоридаги ҳам, пастдаги ҳам мутлақ маънода ҳам ва шунингдек, нисбий маънода ҳам бўлмас эди.»

Файласуф фикрича, табиатда аниқ зарурият *I* ҳукмронлик қилади, бутун табиат ўзининг бир йўла ва / доимий равишда берилган ўзгармас қонунларига биноан яшайди. Заруриятни Ибн Рушд сабабий боғланганлик шарти билан ифодалайди. «Ҳар қандай ҳаракат ўзининг зарурий сабабига эга, — деб ёзади у. — Биз шу нарсага шубҳа қилмаслигимиз керакки, мавжуд нарсалар бир-бирларига сабабдилар ва бир-бирлари орқали ҳаракат қиладилар».

Модда ва шаклни Ибн Рушд жавҳарнинг икки асосий қоидаси деб ҳисоблаган. Модда нарсанинг ички асоси, шакл эса ташқи ифодасидир. Ички ва ташқи жихат ўртасида ғов йўқдир. У Ибн Сино каби Арастунинг модда ва шакл ҳақидаги таълимотини тўлалигича қабул қилмайди. Маълумки, Арасту воқеликнинг ҳар бир томонини бир-биридан ажратиб, уларни «жавҳар», «ораз», «имконият»ларга бўлган эди.

Ибн Рушд фикрича, модда ва шакл ягона асосга эга. Модда ўзида барча шаклларни мужассамлаштиради ва ўз ичидан ишлаб чиқаради. Шакл моддадан ташқарида яшай олмагани каби модда ҳам ўз навбатида ҳеч қачон шаклсиз бўлмайди. Агар модда ва шакл олий ягоналикда бир-бирига мувофиқ келса, демак, ундаги имконият ва воқелик ҳам бир-бирига мувофиқ келади. Имкониятнинг воқелиқдан фарқи нисбийдир. Агар дунё абадий бўлса, демак, барча имконият эртами-кеч воқеликка айланиши лозим.

ly1од^.

Харакатнинг манбаи модданинг ўзидади^? \ ташқарида ҳеч қандай «шакллар сабаби» йўқ^ ^ слац^ ^ ^ \ моҳиятини унга бера олеин, уни ҳаракат ва ри ^ ^ рли ^ ч V иштирок этишдамажбур қила олеин. Унданима лр. МсГ^й қатъи назар, ҳеч нарса моддани узгартира оли0^ ^ нац ^г шаклгача мавжуд бўлган, шакл эса мод ^ ^ ^Г бўлишининг тарзидир. ^ До^ г

Модданинг абадийлигани Ибн Рушд у н ^ и . г Л И ривожи ва ўзгаришининг асоси сифатиц а қ а р а и Д ^ ш ^ \ бўлишнинг ўзини у модда ҳаракати намсон О-^ ^ сн <Ба^Л Ўақли сифатида тушунадики, унда миқзорий ^УД \* ^ и ^ ўзгаришлар жараёни давом этади. «Хар қандай м0& ^а Му.\*м»; - деб таъкидлайди файласуф, — муайян мякдоУжяг lyLx сифатга эга; худди шунга ўхшаш, ашёларга ула^7 ^ \ бўлиш ва яшаш вақти ҳам хосдир». ^Г \аф V

Ибн Рушднинг бундай таъкиди Арастун^1 рР^ \ \ ҳақидаги анъанавий таълимотига қарама-қарш\*\* . ^ ^ Ч ^ л Ч мувофиқ ҳаракат, модда билан боғлиқ бўлмаган '& <?бъ^ллЛ

Билиш, Ибн Рушд таълимотига кўра? ^ис^ ^чА вокеликни ҳис-туйғудаги инъикосидан бошланаД^' асо^ Ал > орқали эришилган билим ақлий билишни\*\_\* (рЪ\$1з} у бошланғич нуктаси сифатида хизмат қилади- . КИ^ ЛЛ Арастунинг қуйидаги фикрига кўшилади: бар\*\*; ^ ^ Д \* ^ нимани билиб ва нимани ўргансалар, уларн\*\* ^н )^ й \ \ ^

эшитган; курган; димонига урган; таъмини х в сГ^ ^ ^ ши д т м қилган нарсалардангина туғилади. Ақл бирор н0^ЙД.ц. % ^ л беш ҳис-туйғу аъзоларидан ўтмагунча била о ^ ^ ^ни ^ ^ Рушд фикрича, ҳис-туйғу маълумотлари воке^

инъикос этдиради. ^ Ч ^ ^

Аммо ҳис-туйғу орқали эришилади^ да е \ 1 ашёларнинг моҳияти ва муҳим хусусиятлари х ^ ^ л 1 ^ \ \ маълумот бера олмайди. Бундай тўла билимни \$P \ \ учун ақлий фаолият зарур бўлади.

Ибн Рушд таъкидлашича, инсон чексиз ра#\*^; 1 М ^ \ имкониятларига эгадир. У шундай ёзди: «А ^ и л ^ Л ашёларни уларнинг сабаблари билан биргалик^ ^

Ўзга нарса эмасдир ва шундай бўлганлиги учун ҳам бош барча билишга қобил нарсалардан фарқ қилади, шунинг уч ҳам, кимки сабабни инкор этса, акдни ҳам инкор этиш мажбур бўлади.

Мантиқ санъати сабаб ва ҳаракат мавжудлигини та олиб, ҳар қандай ҳаракатни фақат уларнинг сабабини билиш, туфайлигина охиригача тушуниш мумкин, деб ҳисоблайди. Буни рад этиш билимни инкор этишга олиб келади ва агар билим йўқ бўлса, бу дунёда ҳеч нарсани ҳақиқий тушуниш мумкин бўлмай қолади. Борди-ю, бундай ҳолатда бирор нарса билинган деб ҳисобланса, у вақтда бу фақат бир фикрдир: агар билим бўлмаса, у вақтда исбот ҳам, бирор таъриф ҳам ва унинг таркибида моҳиятли сифатлар ҳам мавжуд бўлмайди».

Сабабиятнинг мавжудлигини Ибн Рушд борликни билишнинг асосий шартини деб қарайди. Унинг таъкидлашича, табиий ҳаракат эркин инсоний ирода орқали бўладиган ҳаракатдан кўра ишонарлироқ бўлади, чунки «табиий тамоилга кўра ҳаракат қилувчи ўз ҳаракатини доимо амалга оширади, эркин ирода орқали ҳаракат эса ўзини бошқача тугади».

Сабаб ва ҳаракат заминини қидириш мантиқий мушоҳада юритишни талаб қилади. Уни, Ибн Рушд фикрича, табиатшунослик ва фалсафадан олдин ўрганиш лозим. Олим фикрича, моддийлик ва акд инсонда «фанлар тараққиёти, уларнинг тобора юқорироқ даражага кўтарилиши» натижасида мужассамлашади. Акд ва шуур туфайли инсон «моддийликдан абадий мавжудликка кўтарилади».

Мутафаккир Ибн Рушднинг фаолияти Яқин ва Ўрта Шарқ халқлари фалсафий тафакқурининг чўққисидир. Унинг бундай чўққига кўтарилишида Ўрта Осиёнинг машҳур файласуфлари Форобий, Ибн Сино ва Ғаззолийларнинг ижоди ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлди. Ибн Рушд уларнинг фалсафий ютуқларини хулосалаб, ўрта асрлар Европаси халқларига етказиб, уларнинг фалсафий тафакқури тараққиётига кучли таъсир ўтказди.

#### IV БЎЛИМ.

### МОВАРОУННАХРДА ХИ-ХУ I АСРЛАРДАГИ ИЖТИМОИЙ-ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАР

Ўрта Осиёда араб халифалигининг таъсири камайиб, мнқллий феодаллар, хусусан тохирий ва сомонийларнинг иуфуси кучайиб борди. Аста-секин хоразмшоҳлар, ғазнавий, сплжукий, қорахонийлар давлатлари шаклланиб фаолият кўреатди. Илм-фан ва маданият ривожланди, машхур му|афаккир ва буюк алломалар анъаналари давом эттирилди. И неон муаммосига эътибор кучайди, аста-секин тасаввуф гаълимоти тарқала борди, илоҳиёт, шариат масалалари кун гартибига қўйилди, мантиқшунос алломалар етишиб чиқци.

XIII аерга келиб, Ўрта Осиё халқлари ўз мустақиллигидан махрум бўлдилар. Ўлка мўғуллар томонидан босиб олинди. Илм-фан ва маданият вакиллари Шимолий Хиндистон, Ғарбий Эроннинг турли вилоятларида жон саклаб қолдилар, шаҳар-қишлоқлар вайрон қилинди, моддий на маънавий бойликлар йўқ қилинди. Натижада бир вақтлар гуллаб-яшнаган ўлка таназзулга юз тутди. Лекин зулм, истибдодга қарши кураш давом этди. Бунга 1337 йилда Сабзавор шаҳрида бошланиб, қарийб 45 йил давом этган сарбадорлар ҳаракатини мисол қилиб олиш мумкин.

Амир Темур (1336-1405)нинг саъй-ҳаракатлари туфайли мўғуллар истибдодига чек қўйилди, кучли марказлашган давлат тузилди. Мовароуннахр ва Хуросонда иқтисодий юксалиш даври бошланди, илм-фан ва маданиятга ҳомийлик авж олди, бунедкорлик ишлари амалга оширилди, Улуғбек математик-астрономик мактаби фаолият кўрсатди. Амир Темур салтанатида дунёвий ва диний илмлар ривожига алоҳида эътибор қаратилди. Бу даврда шакллана бошлаган юксак илмий-маърифий, маданий-маънавий анъаналар кейинги даврда яшаб, ижод этган шоир, тарихчи, мутафаккирларнинг ижодий фаолиятида, дунёқарашида ўзининг ёркин ифодасини топди.

## Махмуд Қошғарий

Махмуд ибн ул-Хусан ибн Мухаммад Қошғарий - (XI асрда яшаган, туғилган ва вафот этган йили номаълум) ўрта осийлик машхур олим, туркшунослик илми ривожига катта хисса қўшган йирик мутафаккирдир. У Баласоғунда туғилди, шу ерда тахсил кўрди. Мавжуд маълумотларга қараганда, Махмуд Қошғарий илмнинг турли сохалари, хусусан, араб ва турк тиллари, форс адабиёти билан шуғулланиб, уларни пухта эгаллаган. Айниқса, Махмуд Қошғарийнинг туркий қабилалар тилларини ўрганишдаги хизмати бекиёсдир. У тил соҳасида машхур асарини ёзишдан олдин жуда катта хулудда яшаган туркий халқларнинг тили, урф-одати, турмуш тарзи, касб-кори, оғзаки ижоди ҳақида бир неча йиллар мобайнида танилди, материал тўплади, бутун Мовароуннахр, Хоразм, Бухоро, Фарғона, Юқори Чинни кезиб чикди. Умуман олганда, Махмуд Қошғарий туркий тилларга бағишланган 2 та асар ёзиб қолдирди. Шулардан бири «Жавохир-ун-нахв фи луғотит турк» («Туркий тилларнинг нахв (синтаксис) қоидалари») номи билан юритилган. Лекин бу асарлар топилгани йўқ.

Унинг бизгача етиб келган машхур асари «Девону луғатит турк» («Туркий сўзлар девони») деб аталади. Асар турли қабил ва халқларнинг тили, лексикаси, фонетикаси, морфология ва диалектологияси ҳақида бой материал беради. У, айниқса, тил тарихи билан шуғулланувчи олимлар учун қимматбаҳо манба бўлиб хизмат қилади. Шу асар орқали Ўрта Осиё халқлари қадимги авлод-аждодлари, қабилаларининг тиллари тўғрисида муайян тасаввурга эга бўлишади.

Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, «Девону луғатит турк» китоби фақат луғатшунослик, тилшуносликка бағишланган асар бўлибгина қолмасдан, балки у ўша даврдаги ижтимоий-сиёсий ҳаёт тўғрисида ҳам маълумот беради. Унда XI асрда яшаган қабилаларнинг тарихи, қабилалараро қураш, халқнинг зулм ва мавжуд феодал тузум тартибларига қарши норозилиги ўз ифодасини топган.

Девонга кирган ибратли ва хикматли ибораларда таълим-тарбия, хулқ-одоб, илм-фан ҳақида хурфикрли гоялар мавжудки, бу Маҳмуд Қошғарий ўз замонасининг илғор мутафаккири бўлганлигидан далолат беради. Хусусан, унда Маҳмуд Қошғарий кишиларни меҳнат қилишга, яхшиликка ундайди, ёмонликни қоралаб, илм ва ҳунар соҳибларини эъзозлайди, улардан ибрат олишга чақиради. У жамиятдаги салбий иллатлар—фитна, таъмагирлик, ифвогарлик, мағрурлик, бойлик кетидан қувиш, бахиллик ва бошқаларга қарши чиқади.

Маҳмуд Қошғарий бу асариде инсонларга яхшилик қилиш, ўзаро хурмат, меҳр-шафқатли бўлиш, ночорларга хайр-эҳсон қилиш каби фазилятлар ҳақида батафсил сўз юритади. У, айниқса, аввало қўшниларга, сўнгра бошқаларга яхшилик қилиш лозимлигини уқтиради. «Халққа яхшилик қил,— дейди мутафаккир,— уни сув остига ташласанг-да, уни сув устида кўрасан». Аллома эл-юрт орасида ўзаро хурмат, оқибат, бир-бирига ёрдам бериш, юксак инсоний фазилятлар ва илмга эътибор камайиб кетаётганлигидан зорланади ва ўтмишини қўмсайди. У туркий элатларнинг афсонавий қахрамони Афросиёб Алп Эртўнга даврини мукамал давр деб ҳисоблайди. «Замон озди, заифлар, бемазалар кучланди. Замон аҳли (одамлар) Афросиёбнинг вафот қилиши билан фазилятдан маҳрум бўлдилар».

Бу ўринда шуни қайд қилиш лозимки, Маҳмуд Қошғарий Афросиёбни паҳлавон, баходир сифатида тасвирлайди. Зероки, Қошғарийнинг ёзишича, Тунга—шер ботир, баходир, филни ўлдирувчи кучли хайвон. Баъзи бир манбаларда, у золим подшоҳ деб тасвирланса, бошқаларида афсонавий шахе қилиб кўрсатилади.

Аслида эса, Афросиёб Қорахонийлар давлатининг ҳукмдори бўлиб, оғир жанг натижасида Эронни қўлга киритади, уни кўп йиллар мобайнида бошқаради. У ўзининг доимий турар жойи қилиб Қошғарни танлаган эди. Юсуф Хос Ҳожиб ва Маҳмуд Қошғарий ўз асарларида бой материаллар асосида уни моҳир давлат арбоби эканлигини

курсатганлар, жанглардаги қаҳрамонлигини ишончли тарзда тасвирлаб, таржимаи ҳолини берганлар. Бу эса Афросиёб тарихий шахе эканлигидан далолат беради.<sup>34</sup>

Маҳмуд Қошғарий ўз асарларида кишиларни ўзаро ҳурматга даъват қилади: «Кўлдош (сухбатдошинг)ни ҳурмат қил, яхши муомалада бўл, қаршилиқ қилиб, уни ташлаб, бошқа билан бўлма. Уйдаги товукни боқолмай, қочирсанг, дурраж (сахродаги ёввойи қуш)ни боқаман деб овора бўлма»,— деб ёзади у.

Мутафаккирнинг «Девон»ида бахилликни, таъмагирлик ва очкўзликни қораловчи, мол-дунёга берилиб, инсонийликни унутган кимсаларни фош қилувчи фикрлар мавжуд. Унинг айтишича, инсон молу дунёга ҳаддан ортиқ берилиб кетса, унинг ахлоқи бузилади, яхши фазилат, гўзал хислатларидан маҳрум бўлади. Шунинг учун тўпланган бойликни у селга ўхшатади. Молу дунё сел каби келадию кетади. «Бор молингни севасан, унга қамроқ севин, чунки у сендан (қўлингдан) чиқиб кетиши мумкин. Қўлингдан кетган нарса учун қайғурма, унга озроқ ачин, сенга (қўлдан кетган) қайтиб келмайди»,— дейди Маҳмуд Қошғарий.

Адибнинг «Девон»ида, булардан ташқари, илм-фан ва касб-хунарни эгаллаш тўғрисида теран фикрлар мавжуд. У илм-фаннинг жамиятда тутган ўрнини чуқур идрок этади, инсоннинг юксак фазилати, деб ҳисоблайди. Мутафаккир илмни хулқ-одоб ва таълим-тарбия билан чамбарчас боғланган ҳодда талқин қилади. Лекин ўша замонда илм хор бўлганлигидан, билимдонларнинг турмуши ёмонлашаётганидан нолиб, қуйидагиларни ёзади: «Билимдонларнинг аҳволи ёмонлашди, замон уларни ташлаб азоб берди, хаттоки, одоб, фазилат гўшглари бузилди, сасиди. Заифликдан ерга тегиб судралмоқда». Лекин шунга қарамадан, у кишиларни ва ўз фарзандини билим сирларини эгаллашга тинмай чақирди. «Ўғлим, сенга мерос қилиб эзгу хулқ, одобни қолдираман. Агар илмли, ақлли одамларга йўликсанг, уларга яқинлаш, улардан фойдалан». Унинг фикрича, илм ўрганувчи кибр-хавога берилмаслиги,



миқтш шаслиги, такаббур бўлмаслиги, камтар ва хулқ-одобли  
Ў^I миџи даркор. Махмуд Қошғарий билимдонликни улуғлади,  
Пшшмсизлик, жоҳиллик ва нодонликни қоралади. У ўғлига  
мурожаат қилиб, фақат билимдон одамлар билан муомала  
қилишни, уларнинг панд-насиҳатларига қулоқ солиб,  
\икматларини ўрганишга чақирди. «Илмли, ақлли одамларга  
нхшилик қилиб, сўзларини тингла, илмларни, хунарларни  
урганиб, амалга ошир», — деб таъкидлайди адиб.

Юқоридаги фикрлардан кўриниб турибдики, Махмуд  
Қошғарий нафақат тил ва адабиёт, жуғрофия, тарих соҳасида  
(юй фикрлар берибгина қолмасдан, балки илк ислом даври  
ижтимоий-фалсафий ва ахлоқий фикри соҳаси бўйича ҳам  
кимматли маълумотлар беради. Унинг бу борадаги ғоялари  
\озирги мустақиллик шароитида ҳам баркамол инсонни  
! арбиялашда муқим аҳамиятга эга.

## Юсуф Хос Ҳожиб

Юсуф Хос Ҳожиб (тахминан 1019-1021 йилларда  
Баласоғун шаҳрида туғилган, вафот этган йили номаълум)  
XI асрнинг кўзга кўринган шоири, мутафаккири ва олимидир.  
Унинг исми Юсуф бўлиб, Хос Ҳожиб эса шоирга берилган  
унвондир.

Юсуф Хос Ҳожиб ҳаёти ва фаолиятига оид маълумотлар  
жуда кам бўлиб, улар асосан, унинг ягона асари «Қутағду  
билиг»да келтирилган, холос. Шу асар орқали муаллиф ҳақида  
баъзи маълумотларга эгамиз.

Юсуф Хос Ҳожиб ўз даврининг ўқимишли, фозил  
кишиси бўлиб, илм-фаннинг кўп соҳаларини чуқур мутолаа  
қилган, салафларининг илмий, ижтимоий-фалсафий ғоя ва  
адабий меросини қунт билан ўрганган.

Юсуф Хос Ҳожиб яшаган даврда қорахонийлар давлати  
гуллаб-яшнаётган эди. Бу давлат XI асрда жуда кенг майдонни  
эгаллаган бўлиб, маркази Қошғар шаҳри эди. Ўз-ўзидан  
равшанки, бундай катта ҳудудга эга бўлган давлатни

бошқариш, марказлашган кучли давлат тузиш анча мушкул. Қорахоний ҳокимлари мустаҳкам давлат барпо этишга, илм-фан ва маданиятни ривожлантиришга интилдилар. Ўша даврда Юсуф Хос Ҳожибнинг «Қутадғу-билиг» асари қорахонийларнинг марказлашган давлат тузиш тўғрисидаги мақсад ва орзуларига жавоб берар эди.

Шоирнинг «Қутадғу билиг» китоби Шарқда кенг тарқалган панднома, ўғит-насихат жанрига оид бўлиб, дидактика ва таълим-тарбияга бағишланган қимматли манба ҳисобланади. Мутафаккир унда давлат ва уни бошқариш, мукамал жамият ҳақида фикр юритади, донолик, одиллик, ҳалоллик, билимдонлик, инсонийлик, ширинсуханлик, дўстлик, саҳийлик, камтарлик ва бошқа ахлоқий фазилатлар тўғрисида ўз даври учун илғор ғояларни илгари суради, тубан иллатларни қоралайди. Айниқса, унинг педагогика, таълим-тарбияга оид фикрлари диққатга сазовордир.

Юсуф Хос Ҳожиб дунёқараши рационализм ва гуманизм руҳи билан суғорилган. Донишманд ўз асарида ақлни юқори кўяди, илм-фанни пухта эгаллашга чақиради, билимли ва заковатли бўлишни уқтиради, инсон, унинг хислатларини улуғлайди. Айниқса, унинг ҳурфикрлилиги илм-фан ва билимга бўлган муносабатида ўз аксини топган. Алломанинг кенг мушоҳадали олим эканлиги яна шунда билинадикки, у ўз даврининг табиий фанлар соҳасида эришилган ютуқларидан бохабар эди. Шунинг учун астрономия, математика, алгебра ҳамда тиббиёт фанларининг жамият тараққиётидаги ролини тўғри тушуна билди ва кишиларни илм фанни эгаллашга даъват этди. «Юсуф Хос Ҳожиб ҳаётнинг оддий икир-чикирларидан тортиб юлдуз сирларигача, қохинларча даволаш усулининг сохталигидан тортиб кўрким, ўқит, чурни, шалисо, тарёк ва ҳатто Митридус ҳапи қаби дорилар, уларни қайси касалларга бериш нафли бўлишигача, қон босими ошишию қон олишгача, оддий бир киши билан гаплашишдан тортиб давлатни идора қилиш усулининг сирларигача, туркий халқларининг Алп Эртўнгаси ажамликларда Афросиёб номи

Оилан аталишигача, Фирдавсийнинг Фаридун, Захҳок каби қахрамонларидан тортиб Чин ва Мочин олимларининг ашъору амсолларигача, Хинд рожаларидан тортиб Рум қайсарларигачаю Асир зангларигача, хуллас, ҳамма-ҳамма сохалардан хабардор, билим доираси кенг, асарида тилга олинган барча хислат, фазилат, заковат, равиш, автор, йўрик ва ҳоказо-ҳоказоларнинг барчасини ўзида мужассам этган улуғ сиймодир» - деб ёзади мутафаккир ижодининг тадқиқотчиси Қ. Каримов.<sup>35</sup>

Лекин Юсуф Хос Ҳожибнинг дунёқараши қарама-қаршилиқларга ҳам эга эди. Бу ҳол унинг туғма ва яшаш давомида касб қиладиган фазилатларни талқин қилишида, амалдор ва зодагон кишилар манфаатларини ёқлашида, таълим-тарбия масаласида кўпроқ билинади. Булардан қатъи назар, унинг инсонпарварлик руҳи билан суғорилган илғор ғоялари кейинги даврларда Ўрта Осиёда хурфикрлиликнинг ривожланишига туртки бўлди.

### **Аҳмад Югнакий**

Аҳмад Югнакий (Аҳмад ибн Маҳмуд Югнакий) тах. 1147-50. йилларда туЕилган, вафот қилган йили хақида аниқ маълумот йўқ. У XII асрда яшаб ижод қилди. «Ҳибатул-хақойик»да келтирилган маълумотларга қараганда, шоирнинг отаси Маҳмуд Югнак шаҳрида яшаган. Аҳмад Югнакий бутун умр шоирлик билан шуғулланган. Кўзи ожиз бўлишига қарамасдан, замонасининг ўқимишли ва фозил кишиси, истеъдодли олим ва шоир бўлган.

Аҳмад Югнакийнинг бизга етиб келган ягона асари «Ҳибатул хақойик» («Ҳақиқатлар армуғони»)дир.

Энг аввало таъкидлаш лозимки, Аҳмад Югнакийнинг «Ҳибатул-хақойик» китоби туркий халқларнинг ноёб адабий ёдгорлиги сифатида қадрлидир. Китобнинг қимматли томони шундаки асарнинг ўша даврдаги социал-сиёсий шароит тўғрисида аниқ маълумот беришидан ташқари, унда ахлоқ,

таълим-тарбия, хулқ-одоб, яхши фазилатларни эгаллаш, тубан иллатлардан хал ос бўлиш ҳақида ҳам сўз юритилади. Шоир исломий кадриятларни тарғиб қилади, тилнинг аҳамияти ҳақида гапиради. Аҳмад Югнакийнинг хурфикрлиги ва илғор позицияда туриши шулар билан белгиланади. Н. Маллаев таъкидлаганидек, «У диний мистик адабиётнинг намояндлари сингари инсоннинг илмий фаолияти ва қобилиятини қораламайди, мутакаллимлар каби дин, шариат ақидаларини илм-фанга қарши кураш воситаси қилиб қўймайди, балки у Юсуф Ҳожиб каби илм-фанни ёқлайди, олимлар ва фозилларни улуғлайди, маърифатпарварликни тарғиб қилади, кишиларни илмли, маърифатли бўлишга чақиради, жоҳилликка қарши курашади».<sup>36</sup>

Аҳмад Югнакий «Ҳибатул-ҳақойиқ» рисоласида билимли кишиларни юксакка кўтаради, илм-инсоннинг зийнати, деб билади. Билим туфайли саодат йўли очилади, инсон хулқ-одоб салтанатидан ўзига тегишли жой олишига муяссар бўлади.

*Билимли киши илмни фарқлайди, эй дуст.*

*Илм кадрина билимли одам билади.*

*Билимнинг кадрина кишига илм билдиради,*

*Билимни нодон, тубан киши нима қилади.*

Аҳмад Югнакий билимсиз, нодон ва жоҳил кишиларни аёвсиз қоралайди, зероки ундайларга ўғит-насихат фойдасиздир, улар илмнинг кадрига етмайдилар.

У ҳар бир киши ўйлаб гапириши, керак бўлганда тилини тийиб туриши, ўринсиз сўзламаслиги лозимлигини уқтиради. «Киши бошига тушган ҳар қандай иш унинг тили туфайли содир бўлади, бу тил сабабли айримлар яхшилик, айримлар ёмонлик кўради», — деб таъкидлайди адиб.

Олим рисоласида бойликка ружу қўймасликка, оз нарсага қаноат қилишга даъват қилади. У асарида бахил ва гердаганларни, бойлик кетидан қувиб, қанчалик кўп мол-дунё тўпласа ҳам кўзлари оч кишиларни шундай таъкидлайди: «Бахил киши меҳнатсиз ҳаром йўл билан кўп олтин, қумуш

йигди, натижада у дунёга лаънат ва бадномлик орттириб кетди. Унинг моли кишиларга тақсим бўлди, бахил эса (умдан) фақат сўкиш, лаънатгагина эга бўлди».

Аҳмад Югнакийнинг ижодий меросида инсон ва унинг фичилатларини тасвирлаш марказий ўринни эгаллайди. У рисоласида сахийлик, яхшилик, меҳр-шафқат, дўстлик, камтарлик, тавозе каби инсоний хислатларни куйлади, доимо Гюшқаларга, айниқса, мухтожларга ёрдам бериш зарурлигини уқтирди. «Яхши яроқли ошингни кишига едир, яроқли нарса (кийимлик) топсанг, яланғочларнинг йиртилган кийимини бутла», — дейди мутафаккир.

Аҳмад Югнакий инсонларнинг ярамас иллатлари бўлмиш адолатсизлик, жабр-зулм, вафосизлик, меҳр-оқибатсизлик, хасислик ва бошқаларни қоралади. У шмонасидан зорланиб халқорасида душманлик, ғаразгўйлик, адолатсизлик авж олаётганлигидан нолийди. У ақлли, уддабурон, хунар сохибларига дунё бевафо эканлигини таъкидлаб, тубан ва разил одамлар хурматда эканлигидан норози бўлади. «Хасисларни улутлаб, нафсоният йўлидан борувчи, яхшиларни хор қилиб, адоват ва бахтсизликдан иборат дунё хатолар билан ўтиб боради», — деб ёзади адиб.

Хуллас, Аҳмад Югнакийнинг «Ҳибатул-хақойик» асари туркий халқлар маданияти, адабиёти, тилини ривожлантиришда қимматли манба ҳисобланди. Унинг ижодий мероси кейинги даврларда яшаган мутафаккирлар, хусусан, Маҳмуд Қошғарий, Юсуф Хос Ҳожиб, Аҳмад Яссавий ва бошқаларнинг дунёқарашига самарали ва сезиларли таъсир кўрсатди. Унинг «Ҳибатул-хақойик» асарига улуғ бобокалонимиз Алишер Навоий юксак баҳо берган.

## **Тасаввуф ва унинг тарикатлари**

Маълумки, тасаввуф<sup>37</sup> ва тасаввуф фалсафаси Мовароуннахр ва Эронда, умуман Яқин ва Урта Шарк

халқлари диний-фалсафий тафаккурининг *энг* муҳим ва ўзига хос қисмини ташкил қилади.

Мутахассислар Мовароуннаҳр ва Эронда ХП-ХУ юз йилликларда мавжуд бўлган- тасаввуф тариқатлари (оқимлари), мазҳаблари ва дарвешлик уюшмаларининг кодирия, рифоъия, тайфурия, суҳравардия, мавлавия, шозилия, кубровия, чиштия, нақшбандия, бектошия, сафавия, хайдария, неъматиллоҳия, жалилия кабилардан 14 тасини туркумлаб ва тавсифлаб берганлар.<sup>38</sup>

Дж.С.Тримингэм Мовароуннаҳр, Эрон, ҳинд ва туркий халқлар орасида тарқалган асосий тасаввуф тариқатлари сифатида кубровия, яссавия, хожагоний-нақшбандия, чиштия, Ҳиндистон суҳравардиячилардан 7 тасининг келиб чиқиши ва батафсил тавсифини берган.<sup>39</sup> У ҳар ҳолда соф тасаввуф тариқатларни эшончилик, дарвешчилик, қаландарчилик ҳамда шийъалардаги орифчилик мазҳабларидан ажратиб қараган кўринади.

Ҳ.Кароматов Хужвирий маълумотларига асосланиб, Хуросондаги 10 та тан олинган, 2 та эътироф этилмаган тасаввуф тариқатларини<sup>40</sup> Абдуллоҳ Ансорийга асосланиб 9 мутасаввиф-зоҳидлар оқимини санаб ўтади.

Буюк тасаввуфчилар Иброҳим ибн Адҳам, Абу Язид Бистомий, Мансур ал-Халлож, Абу Бақр ибн Мусо ал-Воситий ал-Фарғоний, ас-Суламий, Абу Сайд ибн Абу-л-Хайр ал-Майҳонавий, Бобо Тохир, ал-Ҳамадоний, Аҳмад Яссавий, Нажмиддин Кубро, Жалолиддин Румий ўрта асрларда Мовароуннаҳр ва Эрондан етишиб чиққанлар. Бундан ташқари, бу даврда араблардан етишиб чиққан Зуннун Мисрий, Ҳасан ал-Басрий, Тустарий, Маккий, Жунайд, Муҳосибий, Сари Сақатий, Харроз, Қассоб, Ибн ал-Фарид, Ибн ал-Арабий ва бошқа мутафаккирлар тасаввуф маданиятини ривожлантирганлар, унинг мажозий фалсафаси, бадиияти, дарвешлик амалиёти анъаналари, қадриятларини шакллантирганлар.

Одатда, илмий-оммабоп даражадаги фалсафа тарихига оид, шарқшунослик ёки адабиётшунослик талқин ва тадқиқ

Имтижпсиди тасаввуфчиларнинг қарийб ҳаммасини у ёки бу дмрижлда, аммо, албатта, ваҳдат-ул-вужудчи, яъни пантеист Месим тасаввурлар мавжуд, ҳатто ҳозир ҳам бундай тмс/мшурлар сақланиб қолмоқца. Аслида Маъруф Карҳий, ( при Сақатий, Ҳорис ал-Муҳосибий, Абдуллоҳ Ансорий, АГу Ҳомид Ғаззолий, Шаҳобиддин Сухравардийларнинг • миҳдат-ул-вужуд» таълимотлари Аллоҳнинг Ҳақлиги, Оирлигини тасаввур қилишдан расмий «аҳли сунна ва жамоа л.тиқоди» Қуръони Карим, ҳадисларда қандай бўлса, шумдайлигича, яъни Аллоҳ Таолонинг ҳақлиги, бирлиги дум с га нисбатан ҳеч қандай муносабатсиз, алоқасиз олинади, ум дан узоклашмайди.

Бошқа томондан эса Муҳиддин ал-Арабий, Фаридиддин Аттор, Жомий ва Навоийларнинг «ваҳдат-ул-иужуд» таълимотлари, гарчи ўзида кучли пантеистик майлларни акс эттирса-да ва Аллоҳ Таолонинг дунё билан алоқасини, боғлиқлигини эътироф этсалар-да, фақат Аллоҳ Таолонинг борлиги, унинггина Ҳақ эканлигини тан олиш ғояси устувордир. Демак, тасаввуфнинг бу вакиллари мўътадил пантеизм позициясида турганлар.

Жунайд ал-Бағдодий, Абу Язид Бистомий, Иброҳим ибн Адҳам, Айн-ул-Қуззот Ҳамадоний, Яссавий, Ҳожа Абдуҳолик Ғиждувоний, Баҳоуддин Накшбанд, Машраб, Бедилларнинг «ваҳдат-ул-вужуд» таълимоғларида тасаввуфда «ғулу» бошланишига сабаб бўлган Аллоҳ Таолонинг Ҳақ вужуди билан ўткинчи, яратилган нарсалар дунёси вужудида айнан, жисмоний бирлик эмас<sup>41</sup>, моҳиятий бирлик мавжудлиги тўғрисидаги ғоя илгари сурилади. Ва демак, инсон маърифат ва риёзиётлар чекиб, ўзининг вужудидаги ана шу илоҳий моҳиятни кашф этсаю, уни ярқиллатиб бошқаларга зиё бера бошласа ана шундай сўфийларга Аллоҳ Таолога «етишиш», унинг «васлига муяссар бўлиш» шарафи иноят қилиниши тўғрисидаги муҳим диний-фалсафий ва амалий аҳамиятли хулоса чиқариш имкониятлари вужудга келарди. Бу «ғулу» (ғавфо) туғдирувчи ғоя тасаввуфда Аллоҳ Таоло олдидаги обиднинг аҳволи (хол), орифларнинг Аллоҳ

Таоло билан гўёки «қўшилиб кетишиши» (жамъ), «бирлашиб кетиши» (иттиход), хатто Аллоҳ Таолонинг бирон авлиё-ориф вужудига дўниши, иниши (нузул), унинг «қиёфасида кўриниши» (хулул) хаёллари — оодарок қилиб айтилганда, худолик даъволарининг юзага чиқишига, тасаввуф билан ислом, мусулмон жамоаси ўртасидаги муносабатларнинг кескинлашувига Ҳаллож, Айн-ул-Қуззот, Насимий, Бадриддин Симавий, Машраб ва бошқаларнинг қатл этилишига, Бистомий, Ибн ал-Арабий, Жалолиддин Румий, Мирзо Абдулқодир Бедил, Мухаммад Иқбол каби мутасаввиф мутафаккирларни куфр, бидъат ва худосизликца «айбланиш»ларига олиб келди.

Л.Массиньон, Е.Э.Бертельс, А.Арберри, Л.Гарде, С.Х.Наср, Г.М.Керимов, В.Наумкин ва бошқа шарқшуносларнинг тасаввуф хақида олиб борган тадқиқотлари шуни кўрсатадики, ўрта асрлардаги тасаввуф шаҳарлардаги хунарманд-косиблар, маърифатчи зиёлилар билан яқиндан боғланиб, уларнинг иқтисодий манфаатларини ифодалар ва катта ер эгалари зўравонлигига, адолатсизликларига қарши йўналтирилган эди. «Дарвешлар ташкилотларининг ўса бориши билан, — деб ёзган эди Е.Э.Бертельс, — улар тобора даҳшатли кучга айлана бордилар. Гарчи мутасаввиф шайхларнинг мақсадлари нариги дунёга ундаса ҳам, шуни унутмаслик керакки, орифлик харакати аввал-бошданоқ яққол кўзга ташланадиган демократии талабларга эга эди ва уларни ўзининг келгуси ривожидида ҳам муайян даражада сақлаб қола олди. Кенг шаҳар оммасининг ўй-фикрини эгаллаб олган шайх, агарда киборларнинг бирон-бир фаолияти унга маъкул келмай қолган тақдирда, уларнинг жуда хавfli душманига айланиб қолар эди.

Халложнинг<sup>42</sup> қатли бирон-бир жиддий оқибатсиз амалга ошганлигининг сабаби шу эдики, рухонийлар уни исломдан қайтган, кофир деб кўрсата олган эдилар. Аммо сунна доирасидан чикмасдан ўз фикрларини ифодалай оладиган тақводор шайхнинг ҳаёти ёки эркига тажовуз қилиш



(кои иш эмас ва ҳокимлар учун жуда оғир оқибатларга олиб келиши мумкин эди».<sup>43</sup>

Характерли ҳол шу эдики, ўрта асрлардаги тасаввуф қличалик хавфли кучга айланиб бормасин, расмий диний мутаассиблар тазйиқи, мутасаввифларни ўзларининг илғор <|>икрларини халқ турмуши, тили ва руҳиятидаги мажозий ифодаларда илгари суришга мажбур қилар эди. Мутасаввифлар ишлаб чиққан ўзига хос мажозий бадиият, тушуниш кийин бўлган иборалар уларга ниқоб вазифасини ўтар ва бу мажозий тил ёрдамида мутасаввифлар диний мутассибликка зид, инсон руҳининг эркинлиги тўғрисидаги энг ашаддий, сўл қарашларни ҳам кўпчилик орасида бемалол айта олар эдилар. Умуман, бу давр мутасаввифларининг таълимотлари халқ ҳаётига яқинлиги, зўравонлик, зулм ва ҳақсизлик, адолатсизлик ва қонунбузарликларни қораловчи майллари билан ажралиб турар эди.

Тасаввуфдаги демократик талаблар, катта ер эгаларига, руҳонийларга танқидий қараш тасаввуфни маънавий ҳаёт, маданиятнинг оммавий оқимиға, ўша давр шароитида энг яшовчан таълимотга айлангирди. Тасаввуф маданияти ундаги диний ақидавий таълимотдан четлашувчи, шарият талаб ва таъқиқларига бефарқ қарашға ундовчи ғоялар ва амалиёт УШ-ХШ асрларда диний мутаассиблик мавқеининг сусайишиға, машшойун (Шарқ аристотелизми, перипатетизм) ва табиийун (Шарқда Демокрит натурфалсафасиға ўхшаш эмпирик, тажрибавий билимларға асосланувчи фалсафий оқимнинг ақидачилиқ, ғайбни билиш даъвосини қилувчи узлатға кетиш, ғайри табиий мўъжизалар, бидъат-хурофотларға жиддий зарба беришиға хизмат қилди. Тасаввуф айниқса расмийлаштирилган диний мутаассибликка, бидъат ва хурофотларни расмий ислом, калом нуқтаи назаридан қонунлаштириб, тарғиб ва ташвиқ қилувчи руҳонийларға жиддий хавф солар эди.

Тасаввуфнинг ана шу оппозицион томонлари, ундаги демократик талаблари машҳур ақоид ва тасаввуф назариётчиси Имом Абу Ҳомид Муҳаммад ал-Ғаззолий —

«Хужжат-ул-ислом» томонидан унинг «Ихъёи-улум-ад-дин» («Диний илмларнинг тирилиши») номли асарида расмий ислом, калом, шариат, хукмрон табакалар манфаатларига мослаб қайта ишлаб чиқилди ва-тасаввуфнинг орифликка, нариги дунёга, Худога интилиш каби ғоялари янада ривожлантирилди. Шу даврдан бошлаб тасаввуф маълум даражада аста-секинлик билан диний мафкуранинг таркибий қисмига айлана борди.

Бироқ тасаввуф ўзининг рухий камолотга, маърифатга эришиш, инсонийлик, эзгулик, халқпарварликка чақириш, ҳақсизлик ва зулмни қоралаш майлларини Имом Ғаззолийнинг юкоридаги саъй-ҳаракатлари даврида ҳам, ундан кейин ҳам сусайтирмади, **балки** кейинги ўрта асрларнинг ўзида **Айн-ул-Куззот Ҳамадоний, Аҳмад Яссавий, Ибн ал-Арабий, Нажмиддин Кубро, Фаридиддин Агтор, Фахриддин ал-Ироқий, Жалолиддин Румийлар** тимсолида янада авж олди, **юксакликка кўтарилиди.**

**Мовароуннахрда тасаввуф анъаналари Иброҳим ибн Адҳам давридаёқ орифлик ва зухд кўринишида мавжуд бўлиб, Абу Бакр ибн Муса ал-Воситий ал-Фарюний (IX аср)дан бошлаб туркий тасаввуф тариқатлари вужудга кела бошлаган. Туркистондаги энг нуфузли яссавийлик ва нақшбандийлик тасаввуф тариқатларининг салафлари Аҳмад Яссавий (ваф.1166 йил), Абдуҳолик Ғиждувоний (ваф.1220 й) лар Абу Яъқуб Юсуф ал-Ҳамадонийнинг (ваф.1140 й) халифалари бўлганлар, сўнгра ўзларининг тариқатларини тузганлар. Ана шу асосда яссавийлик ва нақшбандийлик (Абдуҳолик Ғиждувонийдан сўнгги олтинчи пиримуршид Баҳоуддин Нақшбанд (ваф. 1389 йил) тариқатлари вужудга келган. Ҳар икки тариқатда пири муршидлик (рухий раҳнамолик), таълим-тарбия ва тариқат амалларининг ниҳоятда изчил амалга оширилишига, энг асосийси, «кўнгилда Худо, зохирда эса жамоа билан» ақидаси асосида ҳаётда иродалилик, фаоллик кўрсатиш, ақл-заковат, удабуронлик ва тadbиркорликка, ҳаётни кадрлашга, уни муносиб ўтказишга катта эътибор берилган. Ҳар икки тариқат**

»кида вий ва амалий жиҳатларга кўра зоҳиран қарама-қиршидек (бири таркидунёчи, бошқаси ҳаётбахшдек) бўлиб кУринса-да, туркий халқларнинг мусулмончиликка фгашишларида, уларнингтақцирида бирхидда ижобийроль ўйнаган.

Султон ал-Машойих Аҳмад ибн аш-Шайх ал-Иброҳим ал-Ясавий Туркистонийнинг қуйидаги хикматларида халложона сатрларни ўқишимиз мумкин:

*Мансур айтур «Ана-л-Ҳац, эранлар иши барҳац,  
Муллолар айтур ноҳац, кўнглига ёмон олиб,  
Айтмагил «Ана-л-Ҳац» деб, кофир бўлдинг, - Мансур деб,  
Хуръон ичра юлдуз деб, ўлдирдулар кўблашиб,  
Билмадилар Анал Ҳац»нинг маънисэ,  
Қол аҳлига ҳол илмни Ҳац кўрмади муносиб.  
Ривоятлар битилди, ҳолин анинг билмади,  
Мансурдек авлиёни ўйдилар дорға осиб,  
Афсонадур шариат, фарзонадур тарикат,  
Дурдонадур ҳақицат, ошицларга муносиб.*

«Аш-шайхи валитарош» ва «Таммат-ул-Кубро» («Авлиёлар тарошловчи, яъни тайёрлаб чиқарувчи шайх») ва «Энг буюк хотима» фахрли унвонлар соҳиби Аҳмад ибн Умар Абу-л-Жанноб шайх Нажмиддин ал-Кубро ал-Хиваки ал-Хоразмийда (ваф.1121й) ҳақиқий сўфиёна мисраларни ўқишимиз мумкин:

*Чун ишиц дилга лиммо-лим тўлса дилни дардли цилади,  
Марднинг дилидаги дард мардни мард цилади.  
Ишиц майида сенинг дшинг мает бўлади,  
Ва фироц оёцларидин сенинг дилинг паст бўлади.  
Имонингни минг бор талцин циламан:  
Кофирликда бош, мусулмонликдан эса асар йўц!  
Бори умр яцин ва чиройли (нарсаларни талаб цилади),  
Мендаги бор ва яширин (нарсаларни) яна талаб  
цилади.*

Мовароуннаҳр ва Хуросонда ўрта аерлардаги тасаввуф тараккиёти тўғрисида гапирганда Алишер Навоийнинг сўфийликка муносабатини биров қараб чиқиш зарур. Навоий

Хўжа Аҳрор, Абдуллоҳ Ансорий, Фаридиддин Атгор ва бошқа маънавий пири муршидлари таъсирида тасаввуф ўзига хос, инсонпарвар ва ҳаётбахш маломатия сулукининг ғояларига риоя этган. Аммо у ҳеч қачон тасаввуф назариётчиси ёки амалиётчиси бўлмаган. Айниқса, Абдуллоҳ Ансорий, Абу Ҳамид Ғазолийлар каби тасаввуф пантеизмидаги халложона «иттиҳад», «хулул» ва «жамъ» даъволарининг асоссиз эканлигини «назарий ва мантиқий исботлашга» уринган. Мана унинг «Лисон-ут-тайр»да бу хусусдаги эътироз ва таъналари: «Бўлди чун Мансур тавҳиди дурустким, «Ана-л-Ҳақ» эрди алфозида чуёт: Куб насихат қидилар арбоби динким, бу эрмас шеъваи «аҳли яқийин»: Куб сулук аҳлига кашф ўлуб бу ҳол, ҳам адаб асраб дурур ҳам эътидол: Сен дағи бу даъвойи изҳор айлама, нафени муставжаби дор айлама: Мастрок чун тушмиш эрди жом анго, йўқ эди бу нағмадин ором анго».<sup>44</sup>

Навоий юқоридаги хикоятда Ҳотам-ун-набийин Мухаммад сала Аллоҳ алайҳа ва-с-саллам номидан икки таъбир келтириб, гўёки унинг раъйи сифатида қуйидаги хулосаларини беради: «Расул-иллоҳ Ҳаллож (унинг тушига кириб) унга қуйидаги сўзларни айтиб, мушқулини ҳал қилади: «К-эй фузул айвонида ўлтирғучи! Лофий ваҳдатдин «Ана-л-ҳақ» урғучи! Билмадингким ул сифат олий буружким, мен айлаб эрдим ул оқшо уъруж. Онда «Мен»ликнинг ҳаёли йўқ эди, балки бу лафз эҳтимоли йўқ эди. Элтгон Ул эрди, бошлағон ҳам Ул, истагон ҳам Ул, бошлағон ҳам Ул: Сен ажаб кутаҳ назарлик айлодинг, бўйла ерда бебасарлик айлодинг! Ким онингдек водий тавҳид аро, гулшан тажрид ила тафрид аро: ғамал қилдинг «Мен»лик ва «Сен»ликка йўл. Бу иккилик васфидин пок эрди Ул. Ул эди деган ўзи, тергон ўзи. Ул рақам пок эрди «Мен»лик рангидин, нағмаси фард иккилик оҳангиндин! Онда «Мен» «Сен»лик таҳаййўл айланган, икилик нақшини таақўл айлаган. Ғайри аҳваллиқ эмасдур, бил муни, хотирингдин махв ва зоеъ қил муни!».<sup>45</sup> Демак, Навоий ўзининг исломга бўлган эътиқодини расмий «аҳли сунна ва жамоа аҳли» сингари пеш қилмаганидек,

Лллоҳ васлига етиш, яъни «вахдат лофини» — дшюеини килувчи ўта сўл мутасаввифлардан ҳам ўзини четга ШПИН маломатия сингари қоралаган.

Урта Осиёнинг яна бир буюк сўл мутасаввифи БоОорлҳим Машраб (1711 йилда Балхда қатл этилган) ҳам Аллоҳга бўлган эътиқодида собит турган, ўз даврида Ҳалложнинг «Ана - л - Ҳақ!» иборасини «Неки битдим, Ҳақ турур», «Не битибмен, Ҳақ сўзни битибмен!» шаклида И()одалаган.

Ун га ҳам Ҳалложга қуйилган айблар қўйилган, у ҳам ўз қатли олдидан ҳалложона Байтулоҳ йўлида (ҳаж) сафарда, ўз маслақцошлари даврасида қатл жомини тотган. Бу дунё, ўз жони учун, ноҳақ тавба-тазарруёга рози бўлмай (унинг шогирди Пирмат Сеторий тилидан Исҳоқ Боғистоний: «Шоҳ Машрабни уламо аркон давлат қошида тавба-тазарруё қилмоққа ундади. Шоҳ Машраб унамадилар» деб далолат беради), инсонлик шаъни, ғурури ва эътиқодни ерга урмай, Аллоҳ йўлида жон фидо қилди.

Туркистоннинг кейинги маънавий, диний-фалсафий тараққиётдан тасаввуф ривожиди Мирзо Абдулқодир Бедил (ваф.1721 й), айниқса, унинг фалсафий таълимотини ўрганувчиларнинг «бедилхонлик» мажлислари ХУШ-ХХ асрлар оралиғида жуда катта ижобий роль ўйнади. Ўзининг «Чор унсур» асарида сўфиёна қуйидаги хулосаларини илгари сурган: «Эй, икки олам найрангини Худодан деювчи! Зоҳидлик баҳсларию, тақво дарсларини қаердан ҳам фаҳмлай олардинг. Инсофинг йўққи мавж ва қўпикларни қўрибок даре фаҳмлайсан, Оламини зоти — жавҳари (Аллоҳ)дан жудо фаҳмлайсан»; «Бу табиат азалий ҳақдир, ҳеч шубҳасиз «лам язал» (яъни, «азали йўқ»)дир. Унинг наволари ўз созидан, унинг сочилиб, очилиб қўриниши ҳам ўзидандир. Борлик унинг мутлақлиги бўлиб, биз ўтувчи, йўқ бўлувчимиз».<sup>46</sup>

Бедил ва «бедилхонлик», «машрабхонлик» мажлислари, ундаги тасаввуфона баҳс-мунозаралар, ривожланишига, диний бидъатчилик, хурофотчилик, иқтисодий ва сиёсий инкироз авж олаётган, мустамлакачилик асоратига тушиб

қолган Туркистон халқлари учун ХУШ-XX асрлар оралиғид маърифат тарқатиш, шарқона фалсафий тафаккурни сақла қолишнинг ягона имконияти, воситаси эди.

### **Аҳмад Яссавий ва яссавийлик**

Муслмон оламида сўфийлик тариқатининг Хожа Юсуф Ҳамадоний мактабига мансуб тарғиботчиси, туркийзабон шоир Аҳмад Яссавий (тахм. 1103-1166 йиллар) тасаввуф фалсафасида ўзига хос мактаб яратди. У асарларини ҳозирда ҳам тушунарли бўлган узбек тилида ёзган. Яссавий асарлари мажмуаси 1878 йили нашр этилган «Девони ҳикмат» номи билан маълум. 1990 йили «Девони ҳикмат»нинг Тошкентда нашр этилиши муҳим воқеа бўлди, у тез орада тарқалиб кетди. Шу боисдан 1992 йилда иккинчи бор нашр этилди.

Хожа Аҳмад Яссавий Ясси шаҳрида туғилган. Унинг отаси Шайх Иброҳим исмли эшон бўлиб, ўелининг ёшлигида вафот этган. Етим қолган Яссавий ўша замоннинг машхур шайхларидан бири — Арслонбобдан таълим олган. Арслонбоб вафот этгандан кейин Аҳмад Яссавий пир излаб, Бухорога келган. Бу ерда Хожа Юсуф Ҳамадоний вафотидан сўнг Бухорода, унинг учинчи халифаси сифатида шайхлик қилган. Бир неча йилдан сўнг Бухоро шайхлигини Юсуф Ҳамадонийнинг тўртинчи халифаси бўлган Абдулҳолик Ғиждувонийга топшириб, ўзи Яссига жўнаган. У ерда хонақоҳ очиб, шайхлик қилган ва кўплаб муридлар орттирган. Яссавийнинг форс адабиёти вазн ва услубида эмас, балки турк миллий вазнида, халқ адабиёти услубида ҳикматлар ёзгани айнан шу даврга тўғри келади.

Аҳмад Яссавий олтмиш уч ёшдан ошгач, хонақоҳда ерости чиллахонасини қаздириб, шу ерда яшаган, фоний дунёдан алоқасини узиб, шайхликни давом эттирган, ҳижрий 562 йилда вафот этган. Тасаввуфнинг Яссавия йўналиши Яссавий номи билан боғлиқ.

Хожа Аҳмад Яссавий шеърларининг ҳар парчасига ЦИКмат» унвони берилган, улар китоб ҳолига келтирилган. Ликоуддин Нақшбандга тааллуқли деб тан олинган «Дил ба §р, даст ба қор» иборасини ҳам биринчи бор Аҳмад Яссавий «Дилинг худода, қўлинг ишда» шаклида баён этган. Демак, йесаний тариқати билан Нақшбанд таълимоти моҳиятан яқин вулиб, ушбу машҳур ибора биринчи марта XII асрда туркий, XIV асрда эса форсий тилда айtilган. Аҳмад Яссавий Қуръон қикматлари, ҳадислар мазмунини ва тасаввуф ғояларини қўшиб, уни инсофу адолат, ҳалоллик ва тўғрилиқни орифлик, ошиқлик, хилват ва узлат билан боғлаган. У тасаввуф ғояларини халқ орасига ёйиб, нафс ва худбинлик каби қўпгина ёмон иллатларни қаттиқтанқид қилган.

Мустақиллик йилларида Яссавий мероси ва унинг тариқатини ўрганиш учун кенг имкониятлар очилди.

### Нажмиддин Кубро ва кубровийлик

Тасаввуф фалсафасида Нажмиддин Кубро(Аҳмад ибн Умар Абул-Жанноб Нажм ад-дин ал-Кубро ал-Хевакий) (1145—Хоразм—122 Шил) шахсияти ва у асос солган Кубравия тариқати салмоқли ўрин тутади. У тасаввуф оламининг забардаст алломаларидан бири бўлиб, Абдурахмон Жомий «Нафахот ул унс» асарида ёзишича, Нажмиддин Кубро болалик чоғлариданоқ илм истаб, Мисрга боради ва у ерда Рузбехон Вазон уни ал-Мисрий исмли таниқли сўфийдан илоҳиёт сирларини ўрганади. Рузбехон Вазон ўз ўғлидек севиб, меҳр-мурувват кўрсатади, ҳатто ўз кизига уйлантиради. Кейин Нажмиддин Кубро тасаввуф борасида ўз илмини ошириш мақсадида Табризга бориб, тасаввуфга оид қўпгина зоҳирий ва ботиний илмларни ўрганади. Сўнгра яна Хоразмга қайтиб, тасаввуф илмини тарғиб қилади, қўплаб шогирдлар тайёрлайди.

Нажмиддин Кубро тасаввуфда Кубравия тариқатининг асосчиси ҳисобланиб, бу тариқат Хуросон, Ҳиндистонда ҳам

кенг тарқалган. Мутасаввиф олим катта обрўга эга бўлса ҳам, фақирона, камтарона ҳаёт кечирган. Ўз она-Ватанинш фидойи, жасур, мард уклони бўлган. Мўғул босқинчилар Хоразмни забт этишга киришганида, у душманга қарш сўнгги нафаси қолгунча курашиб, мардларча ҳалок бўлади.

Нажмиддин Кубро «Фавойих ал-жамол ва фавотих ал-жалол», «Ал-усул ал-ашара» ва каби қатор асарлар ёзиб қолдирди. У асос солган Кубравия тариқати тасаввуф фалсафасининг бошқа йўналишларидан нафақат инсонни рухий-маънавий камолотга олиб боровчи йўналиш эканлиги билан, балки инсон рухий-маънавий оламининг шаклланиши жараёнини билишга эътиборни қаратгани билан тубдан фарқ қилади. Унда инсон фақат илоҳиёт сирларини билишга интилувчи, ўзини бутунлай унутиб қўйган мавжудот эмас, балки ўзини қайта куриш учун реал имкониятларга эга бўлган бунёдкор сифатида талқин қилинади. Кубравия туфайли тасаввуф чинакам назарий асоси бўлган фалсафий дунёқарашга айланди, амалий-ахлоқий урф-одатлари, турмуш тарзи, хусусан таркидунёчилик, зоҳидлик доирасидан чиқиб, ҳақиқий инсон фалсафаси томон буриб юборилди. Бошқачароқ қилиб айтганимизда, тасаввуфга Кубравия инсон муаммосини олиб кирди. Ўз навбатида, Кубравияда тасаввуф ваҳдати вужуд таълимоти ва футувват ғоялари билан чамбарчас боғланди. Унинг диний-фалсафий, хусусан, инсон тўғрисидаги қарашларининг шаклланишида мусулмон маданий ва маънавий ҳаётида муҳим аҳамиятга эга бўлган суннийлик ғояларининг устуворлиги яққол кўриниб туради.

XII-XIII асрларда Кубравия тариқати нафақат Мовароуннаҳр ва Хуросон, балки Ҳиндистон, Ироқ, Кашмир минтақаларида ҳам кенг тарқалди. Кейинчалик Кубравия тариқатидан фирдавсия (асосчиси Бадриддин Фирдавсий), нурия (асосчиси Абдурахмон ал-Исфароиний), рукния (асосчиси Рукниддин ибн Шарафиддин), ҳамадония (асосчиси Мир Сайид Али Ҳамадоний), иғтишошия (асосчиси Исҳоқ ал-Хутталоний), нурбахшия (асосчиси



улпо Нурбахш) каби турли шохобчалар ажралиб чикди §| йЖида тарикат даражасига кўтарилди.

КуОравия биринчилардан бўлиб, сўфийлар |УИ<\*Кррл|ида узоқ вақтлар ҳукмронлик қилган илоҳий Цқкнкппи инсон фақат фонийлик, яъни буткул ўзлигини ЦУқштан беҳудлик ҳолатида, беҳуш, девона бўлган Пни I иди ина билишга қодир, деган ғояга қарши чикди. Кубро ИП>\|л| кадриятни билишда Жунайд Бағдодий (вафоти 910 ими) асос солган «сахв» сод ҳарфи билан, яъни «хушёрлик» йУшши янадаривожлантирди. Худди шунингучун ҳамбутун омам, жумладан инсон олами сирларини билиш учун ҳам йчиоқий-зоҳирий, ҳам ботиний — важдий билимларни •иллаш зарур эканлигини таъкидлади.

Кубравияда илк марта «офоқ ва анфус» назариясини тлсаивуф фалсафасига татбиқ этди. Ушбу назарияга кўра, олам (>ир бутун («олами Кабир») бўлиб, илоҳий олам («олами Кубро») ва инсон олами («олами Сағир») бирлигидан иборат. Илоҳий олам билан инсон олами ўзаро диалектик алоқадорликка эга. Шунинг учун ҳам инсон онги ва фаолиятида бўладиган ўзгаришлар, шубҳасиз, бутун олам («олами Кубро») билан чамбарчас боғлиқ. Кубравия таълимотига кўра, ҳар бир инсон ўзига хос кичик олам («олами Суғро») бўлиб, унда бутун оламнинг («олами Кубро») барча хусусиятлари ўз аксини топади. Оламни яхлит, гула тасаввур қилмоқ учун, яъни «олами Кубро»нинг турли-туман хусусиятлари ҳақида аниқ маълумотларга эга бўлмоқ учун нафақат илоҳий олам, балки инсон оламининг ҳам сиру сифатларини билмоқ даркор. Инсон агар тинимсиз изланса илоҳий оламнинг ҳам, инсон оламининг ҳам сиру сифатларини билиб олади. Оламнинг бирлигини билишга, энг аввало, олами кабир, яъни илоҳий оламнинг сиру-асрорларини билиб олиш лозим.

Инсон илоҳий сифатларни камолот пиллапояларидан кўтарилиб, аста-секин эгаллайди. Лекин бундай мураккаб йўлни босиб ўтиш учун ҳар қандай шогирдга пиру комил, ҳақиқий устоз раҳнамолик қилиши зарур. Чунки Аллоҳ васли

томон интилаётган шогирд босиб ўтиши зарур бўлгац мураккаб йўлда, яъни зикру-хилват, муроқаб ва мушоҳада; чоғида унинг бошида турли хаёллар чарх уриб, қалбини ҳар хил ҳис-туйғулар қамраб олиши мумкин. Ана шундай пайтда унга муршид раҳнамолик қилмаса, мурид шайтон йўлига киришихечгап эмас.

Инсон илоҳий олам сирларини кўзи билан кўра олмайди, қулоғи билан эшита олмайди, балки руҳиятида, маънавиятида бўладиган ўзгаришларни ўта хушёрлик билан ақл-фаросат ёрдамида таҳлил қилиш орқали эришади. Кубравияда илоҳий оламни билишда интуитив тафаккур муҳим аҳамиятга эга эканлигини ҳар томонлама исботлашга ҳаракат қилинади. Кубравиядаги «латоиф» назариясида инсонни руҳий ҳолатида бўладиган ўзгаришлар, турли ҳис-туйғулар, кечинмалар, ҳаяжонларнинг вужудга келиши ва уларни ўзаро алмашилиб туриши турли шакл ва рангларда намоён бўлади. Бу назарияга кўра, инсон руҳий ҳолатида бўладиган ўзгаришлар турли шакл (нукта, доғ, дойра) ҳамда рангларда намоён бўлади. Ҳар бир шакл, ранг ва маълум маъно яширинган бўлади. Хусусан, дойра фалакни айланиб туришини ифодаласа, доғ-дунё тимсолидир, нукта эса ваҳдатдир. Дойра ўз ўқи атрофида айланиб тургани учун, нукта томон узлуксиз интилади. Шунинг учун ҳам нукта моҳиятини англаш орқали инсон илоҳий олам моҳиятини идрок этади. Дойра, доғ ва нукта ҳолатларининг ўзгариб туриши турли рангларнинг алмашилиб туришида ҳам намоён бўлади. Ўз навбатида, рангларнинг алмашилиб туриши инсон руҳий ҳолатини характерлайди.

Кубравия таълимотига мувофиқ, оқ, сарик, зангори, яшил, кўк, қизил, қора ранглар инсон руҳий камолоти даражаларини ифодалайди. Оқ ранг — исломни, сарик ранг — иймонни, зангори ранг — эҳсонни, яшил ранг — ишончни, кўк ранг — тўлиқ ишончни, қизил ранг — ирфонни, қора ранг — ҳаяжонни (хайратни) англатади. Инсон Худо васлига етмоғи учун нафақат руҳан пок, балки маънавий етук ҳам бўлмоғи зарур. Бунинг учун эса ҳар бир мурид, солиқ куйидаги

рИ шлюкий талабни бажармоғи даркор: 1) тавба — ҳар бир (рлинган кичик хато ёки гуноҳ учун дарҳол Худодан кечирим |Рйш. пушаймон бўлиш; 2) зухд - тақво, парҳез, демак, Кубравия Тавба қилган кишининг харомдан ҳазар қилиши, Дллохл<sup>ан</sup> кўркиб, ман этилган ишларни қилмаслиги; 3) Твнаккул—кундалик амалий фаолиятида ёлғиз Аллоҳга вуйпиш, ўз ихтиёрини Худога топшириш; 4) қаноат—озга рели бўлиб, кўпдан воз кечиш; 5) узлат—бошқалардан ижрғлиб, якка ўтириш; 6) таважжух— бутун вужуд билан Худога сиғинмок; Яратганга юзланиб, ундан мадад сўраш, Аллоҳга қалбдан интилиш; 7) сабр — бошга тушган оғир ихнолдан нолимасдан, турли азоб-изтиробларга чидаш; 8) мууроқабa — Тангри борлиғининг денгизига шўнғиб, илоҳий оламни кузатмок, илоҳий оламга хаёлан сайр қилмок; 9) Иқр — дилда ҳам, тилда ҳам Худони ёд айламок; 10) ризо — Гангри иродасига қаршилиқ кўрсатмасдан, тақдир ҳукмига бўйсунуш.

Кубравия таълимотига мувофиқ, инсон рухий-маънавий камолотга эришувининг энг муҳим шартларидан бири - умрни зое кетказмаслик, беҳуда ишларга сарф қилмасликдир. Инсон умри жуда тез ўтиб кетадиган, тарих учун арзимас бир фурсатдир. Шунинг учун ҳам, ўлим ва охиратдан кўра яқинроқ, орзудан кўра узоқроқ, хотиржамликдан кўра гўзалроқ нарса йўқ. Инсон маънавий қиёфасини безаб турадиган энг муҳим безак тавозе, энг хуноги бахилликдир. Яхши хулқ яхшилик устига яхшилик олиб келса, ҳасадгўйлик ёмонлик устига ёмонлик қўшади. Доимий саъй-ҳаракатда бўлган киши ҳамиша зафарларга эришаверса, лоқайд, дангаса эса муваффақиятсизликларга гирифторм бўлаверади. Кубравиянинг таъкидлашича, инсоннинг маънавий етуқлиги ўз нафеини тия билиш билан ҳам ўлчанади. Ўзини-ўзи тарбиялай олган ва турли шаҳватлардан ўзини тия олган киши энг қудратли инсондир.

Кубравия таълимоти Ватанимиз фалсафаси, олам ва одам тўғрисидаги фалсафий фикрлар тараққиётига сезиларли таъсир ўтказди. Истиклол йилларида ушбу мутафаккирининг

мероси кенг ўрганилмоқца, унинг номи тикланиб, таълим маънавиятимизни бойитаётган манбалардан бирга айланд

### **Баҳоуддин Нақшбанд ва нақшбандийлик**

Жаҳон фалсафий тафаккури тарихида Баҳоуддин Нақшбанд (асл исми Муҳаммад ибн Муҳаммад Баҳоуддин ан-Нақшбанд ал-Бухорий, халқ орасида Баҳоуддин ёки Хожа Баҳоуддин, Балогардон ёки Шоҳи Нақшбанд номлари билан ҳам машхур) (1318-Бухоро вилояти, ҳозирги Когон тумани - 1389 йил) муҳим ўрин тутди. У машхур авлиё, нақшбандия тариқатининг асосчиси ҳамдир. Хожа туғилган қишлоқ Қасри Хиндувон (кейинчалик Баҳоуддин Нақшбанд шарафига Қасри Орифон) деб аталган. Унинг оиласи ва фарзандлари тўғрисида маълумотлар йўқ. Отаси тўқувчи ҳамда ўйма нақш солувчи (нақшбанд) бўлган.

Баҳоуддин Нақшбанднинг биринчи пири - устози Хожа Муҳаммад Бобойи Самосий бўлиб, шайх ёш Баҳоуддин Нақшбандни тарбиялашни ўринбосарларидан бўлмиш Амир Сайид Қуллолга топширди. Баҳоуддин Нақшбанд илм истаб, Яссавия тариқати шайхларининг машхур вакилларида бири бўлмиш Қусам Шайх олдига боради. Уч ой ундан таълим олиб, Бухорога қайтади ва умри охиригача шу ерда яшайди. Икки марта ҳаж қилган. Ғарибона ҳаёт кечирган, фақат ўз меҳнати — кимхобга нақш солиш билан кун қўрган. Ўз таълимотини яратишда Юсуф Ҳамадоний ва Абдуҳолиқ Ғиждувоний назарияларига асосланган. Таълимотининг асосида «Дил ба ёр-у, дасбор» (Кўнгил ёрда, қўл ишда) деган шиор ётади.

Баҳоуддин Нақшбанд тасаввуфдаги илгарилари амалда бўлган қаттиқ бир қадар юмшатди, мўътадиллаштирди, кундалик турмушга мослади. Унингча, Аллоҳга интилиш кўнгил билан амалга ошиши керак. Қўл эса иш-меҳнат билан банд бўлаверсин. Баҳоуддин Нақшбанднинг таркидунёчилик қилмай ҳам Аллоҳга етишиш мумкинлиги ҳақидаги ғояси мусулмон оламида тасаввуфнинг кенг аҳоли қатламлари ичига

МриП боришни таъминлади. Баҳоуддин Нақшбанд вафотидан ШИни Нақшбандия тариқати кенг ёйилди. XV асрда Хожа АХиР Убайдуллох Валий бу тариқатнинг энг йирик раҳнамоси БИфа гида майдонга чиқци. Жомий, Навоий, Бобур, Машраб Кйби шоирлар ҳам Нақшбандия тариқатида эдилар. Улар Ижодида Нақшбандия ғоялари кенг ва атрофлича тарғиб «гшиди.

Баҳоуддин Нақшбанд, унинг таълимоти хусусида, нпқшбандий шайхлар ҳақида талай асарлар яратилган. Биргина, ЎзФАШИ кўлёмалар хазинасининг ўзида 195 китоб мпвжуд. Жумладан, Баҳоуддин Нақшбанднинг суюкли налифаси Хожа Муҳаммад'Порсо ёзиб қолдирган бир неча асар орқали валийликнинг таърифи, Баҳоуддин Нақшбанднинг тариқатдаги илк даври, унинг суҳбат ва қикматли сўзлари билан танишиш, ислом акидаси, ибодат, шариат ва тариқат аҳкомларидан баҳраманд бўлиш мумкин.

Нақшбандия тариқати тасаввуфий-фалсафий таълимот сифатида «Хожагон» номи билан ҳам машҳур бўлиб, бу ном Лбдуҳолик Ғиждувоний (1220 йилда вафот этган) таълимоти билан чамбарчас боғлиқдир. У Мовароуннаҳр ва Хуросонда машҳур сўфий Юсуф Ҳамадонийдан таълим олади. Кейинчалик Хожагон таълимотига асос солади. Ғиждувоний муридлар ва дарвишлар учун ахлоқ ва хулқ-оодоб қоидаларини ишлаб чиқади. Бу қоидалар Фаҳруддин Али ас-Сафийнинг «Рашаҳот айн-ул-хаёт» рисоласида келтирилади. У ўғлига мурожаат қилиб шундай дейди: «Эй писарак (ўғилча), сенга насихат қилиб айтаманким, илм-маърифат, ахлоқ-оодоб, тақво учун ҳамиша саъйи ҳаракат қил, вақтида намозингни ўқи, лекин имомлик ва муаззинлик қилма, ўзингдан кейин қимматбаҳо асар ва таълифот ёзиб қолдир, суннат ва жамоат аҳли мулозамати учун интил, фикҳ ва ҳадис илмларини тўхтовсиз ўрганиб бор, ҳаргиз шуҳратталаб бўлма, чунки шуҳратталаблиқдан доимо офат келади, мансабга муқайяд бўлиб қолма, (мансабпараст бўлма), доимо гумномликка ҳаракат қил (камтар бўл, маъносида), подшоҳ ва ҳукмдорлардан, зуравонлардан, қози ва амалдорлардан

Ўзингни узоқда сакла, хонакоҳдар курма ва хонакоҳдар яшама, кўп самоъ қилма (кўшиқ-муסיкага берилма), чун кўп самоъга берилиш кишилар орасида нифоқ туғдирад хаддан зиёд самоъ дилларни. зайрон этади, лекин самоън инкор ҳам қилма, кам гапир, кам е, оз ухла, ўз хилватингд бўлиб, аҳоли ила кам суҳбат қил, бойлар ҳамда омийлар **ила** суҳбатдош бўлма, ҳамиша ҳалол ва пок яша, ҳалол е, нашадан (тарёк) парҳез қил, иложи бўлса, уйланма (хотин олма), чунки аёл туфайли толиби мол дунё бўлиб қоласан, молпараст ва дунёпараст бўласан, ҳадеб хандон ташлаб кулаверма, қаҳ-қаҳ отиб кулиш дилни вайрон этади, ҳар бир кишига меҳр шафқат кўзи билан боқ (меҳрибон бўл), ҳеч кимни ўзингдан паст ҳисоблаб, уни таҳқир этма, зоҳиринг (ташки кўринишинг) оройишига кўп аҳамият берма, чунки бундай аъмоддан ботининг (ички кўринишинг) расво бўлади, халойиқ ила мужодалага борма, бировдан асло бирор нарса тама қилма, бировни хизматга буюрма (хизматкор туша), машойихларга моли жонинг билан сидқи дилдан хизмат қил, мол-дунёга мағрур бўлма, ўшанда дилинг ором олади, мол-дунё туфайли доимо дилинг вайрон, кўзинг гирён бўлади, аъмолинг доимо холис, рафикинг дарвиш, моянг факр, хонанг масжид, мунисинг ҳамиша Ҳақ субқонаху бўлғай».

Ғиждувонийнинг юқоридаги ахлоқ-одобга оид панд-насихатлари, ибратли сўзлари, қонун-қоидалари кейинчалик нақшбандийлик сулукига аъзо бўлган дарвиш ва муридлар учун ҳам асосий ахлоқий мезон, қоида бўлиб қолди. Термизий тарафдорлари қуйидаги қоидага—шариат қонун-қоидаларига, тариқатнинг мистик йўлига, маърифат ва ҳақиқат, яъни Аллоҳ васлига эришишга тўла амал қиладилар. Ҳамадоний, Ғиждувоний ва Нақшбандлар Хожагон-нақшбандийлик тариқатининг 11 қоидаси ёки одобини ишлаб чиққанлар, улардан 4 таси Юсуф Ҳамадонийга, 4 таси Абдулҳолик Ғиждувонийга, 3 таси Баҳовуддин Нақшбандга мансуб бўлиб, рашаха (қатра) деб аталади.

1. Хуш дар дам. Зикр вақтида ҳар бир чиқаётган нафас хушёрлик билан чиқмоғи, ғафлатга тушмаслик лозим, ҳар нафас олиб, чиқариш чоғида Аллоҳни зикр қилиш даркор.

∴ Назар бар кадам. Солик ёки дарвиш шаҳарда (қирғиқ, қишлоқ ёки саҳродами ҳар бир кадамига назар (Шўш, огоҳ бўлиб юрмоғи, фикри бўлинмаслиги лозим.

1 Сафар дар ватан. Тариқат аъзосининг ёмон одатдан ялики хулққа, башарий сифатлардан илоҳий сифатларга ИУн.шишини билдиради. Булардан ташқари, мурид ўз муршидини топгандан сўнг саёҳат қилмаслиги мақсадга мувофиқ қўрилади.

4. Хилват дар анжуман. Зоҳиран халқ билан, ботинан \ақ билан бўлиш демакдир. Солик халқ орасида юрса ҳам, Пир лаҳза чўлса ҳам қалбида Аллоҳни эсдан чиқармаслиги мочим.

5. Ёд қард. Эслаш — Аллоҳни ёд этиш, яъни тинмай қилимай тавҳидни зикр қилиш.

6. Бозгаш. Термизий Зикрдан кейин солик «Илоҳи, анта мақсуди ва ризока матлуби», яъни Аллоҳим, мақсадим снсан, талабим истагим сенинг ризолигингдир, дейди.

7. Нигоҳдош. Солик қалбадаги фикр ва хотираларни мувоқабат қилиш. Нафъ ва исбот зикрининг маъносини ўйлаб, бошқа нарса ҳақида ўйламасликка ҳаракат қилинади.

8. Ёддош. Ҳар лаҳза Ҳақдан хабардор бўлишни билдиради.

9. Вуқуфи замоний. Дарвиш доимо ўз ҳолидан хабардор бўлиши, вақтидан унумли фойдаланиши, шукр ва тавба қилиши даркор.

10. Вуқуфи ададий. Солик шайх берган зикр вазифасини саноғига риоя қилиши, зоҳирда ҳам инсон ўзини муайян санок ва вақт билан назорат қилиши муҳимдир, зероки бу ҳол солиқнинг тартиб-интизомга риоя қилишида муҳим аҳамиятга эга.

11. Вуқуфи қалбийил. Қалбнинг ҳақдан хабардор бўлиши, яъни инсон кўнгли Аллоҳдан бошқа нарсани ўйламаслиги лозим. Бу зикрнинг юқори поғонасини билдиради.

Юқоридаги ахлоқ-одоб қоидаларига нақшбандийлик тариқатини танлаган ҳар бир мурид сўзсиз амал қилиши талаб

килинади. Зероки, улар ушбу таълимотнинг моҳияти мазмунини ташкил қилади.

Нақшбандия тариқати чуқур бунёдкорлик руҳи бил суғорилган, бу таълимот «Дил ба ёр-у даст ба қор» шиорин ўзига қоида қилиб олган. Унда нафақат имон-этиқод, илоҳр қоидалар, балки дунёвий ғоялар, инсонпарварлик, ахлоқч обод қоидалари мужассамлашган.

Умуман, Баҳоуддин Нақшбанд шахсияти ва унинг **бой** маънавий меросини ўрганиш мустақилликдан сўнг эътиборга молик масала сифатида қурила бошланди. Ўзбекистонда **1993** йилда аллома таваллудининг 675 йиллиги кенг нишонланди, шу муносабат билан Бухоро Давлат университети ҳузурида «Нақшбандия» илмий маркази иш бошлади. Бу ерда тасаввуфий-ирфоний меросни тадқиқ этиш йўлга қўйилди. Бухоро давлат музей-қўриқхонасида ҳам «Нақшбандия» маркази тузиди.

Ҳозир жамиятимизда миллий ғоя ва мафқурани кишилар онги ва турмуш тарзига сингдириш, уни шакллантириш, барқамол авлодни тарбиялаш борасида самарали ишлар қилинмоқда. Маънавиятимизни юксалтиришда нақшбандийликда илгари сурилган ҳалоллик, меҳнатсеварлик, тўғрилиқ, софдиллик, ўзгаларга ёрдам бериш, саҳийлик, имон эътиқодли бўлиш, меҳр-шафқат каби хулқ-одоб қоидалари, шубҳасиз, катта аҳамиятга эга. Бу қоидалар кишиларни мутаассиблик ва ақидапарастлик, таркидунёчиликка берилмасликдан бу дунё ишларида фаол қатнашишга, эзгулик ва хайрли ишлар қилишга даъват этади.

### **Маҳмуд Замаҳшарий**

Абул-Қосим Маҳмуд ибн Умар ибн Муҳаммад аз-Замаҳшарий (1075-1143йил) тилшунослик, луғатшунослик, жуғрофия, ҳадис, фикҳ, тафсир, мантиқ, аруз ва адабиёт соҳасида баракали ижод қилиб қолмасдан, балки фалсафа



Ц ихлоқ илмида ҳам ўз даври учун қимматли ғоялар яратган ЙМрик олимдир..

Аз-Замахшарийнинг «Навобиғ ул-калим» («Нозик Иборалар»), «Атвоқ уз-заҳаб» («Олтин шодалар»), «Ал-фоик фи гариб ил-ҳадис» («Ғариб ҳадислар ҳақида ажойиб асар»), •Мақомоти Аз-Замахшарий» («Аз-Замахшарий мақомлари»), •Ал-Кашшоф» («Қуръони каримга ёзилган тафсир») каби рисолаларида инсон ва унинг жамиятдаги ўрни, ахлоқий фичилатлари, адолат, имон-эътиқодли бўлиш каби ғоялар Уғит-насихат, ибратомуз иборалар шаклида баён қилинади. Уларда золим подшоҳларнинг адолатсизлиги, халққа кУрсатган жабр-зулми, қозилар, уламоларнинг фирибгарлиги, таъмагирлиги ва бошқа ярамас одатлари қораланади.

Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, Замахшарийнинг фалсафий ва ахлоқий қарашлари ҳали тўлиқ ўрганилмаган. Виз Замахшарийнинг М.Оқиловнинг араб тилидан таржима қилинган афоризмлари ҳамда У.Уватов томонидан арабчадан узбек тилига таржима қилиниб, чоп этилган «Навобиғ ул-калим» («Нозик иборалар») рисоласига таяниб, олим ахлоқий қарашларининг баъзи томонларига тўхталмоқчимиз.

Аз-Замахшарий фалсафаси ва ахлоқий қарашларининг асосини мўътазила мазҳаби ғоялари ташкил қилади. Манбалардан маълумки, мўътазилалик илк исломдаги окимлардан бўлиб, VIII аср охирида араб халифалигида вужудга келган. Унинг асосчиси Восил ибн Ато (699-748) ҳисобланади. Бу оким дастлабки пайтда араб халифалигида расмий эътиқод ҳисобланиб, ҳар томонлама қўллаб-қувватланган. Кейинчалик эса таъқиб қилина бошлайди. Ўша вақтда мўътазилийлик Хоразмда кенг тарқалган эди. Мўътазилийларнинг дунёқарашига, Е.Э.Беляевнинг таъкидлашича, қадимги юнон ва эллинистик фалсафанинг таъсири кучли бўлган. Мўътазилийлар қадимги юнон файласуфларининг мантиқий услуб ва тушунчаларини қўллаб, уларни илоҳиётга тадбиқ қилганлар, ақл-идрокнинг ролини кўтариб, уни Қуръон ва Сунна қаторига қўйганлар.

Улар ўзларининг дунёкарашида тавхид (якка худолик адолат, инсон эркинлиги, Худонинг абадийлиги Куръоннинг Аллоҳ томонидан яратилганлигини тан оли ётади.

Аз-Замахшарий ахлоқ муаммоларини рационалист] нуктаи назардан ҳал қилишга интилади. Инсон ўз хатти-харакати, юриш-туришида ақл-идроққа таяниши лозимлиги унинг панд-насихатлари ва афоризмларида муҳим ўринни эгаллайди.

Алломанинг фикрича, «Ҳар қандай мушкул иш ақл эгалари туфайли ислоҳ қилинур, чунончи еру кўк фақат ўз теграси кутблари атрофида айланур». Инсоннинг ўз хатти-харакатида ақл амрига қараб иш тутиши, ақл-идроқ ва тафаккурнинг ўрни, айниқса, илмни эгаллаш, таълим-тарбияга оид фикрларида яққол кўзга ташланади. «Ёки илмий бўл, ёки илмга таяниб иш тутадиган бўл, лоақал илмни тинглаб эшитадиган бўл, бироқ тўртинчиси бўлма, чунки касодга учраб ҳалок бўласан (жувонмарг бўласан)»,<sup>47</sup> - дейди олим.

Аз-Замахшарий илмнинг жамиятдаги ўрни, баркамол ва комил инсонларни тарбиялашдаги аҳамиятини тўғри тушуниб етди. Олимнинг таъкидлашича, илгари замонларда илм-фан қадрланган, олимлар «подшоҳларидан ўз оғирликлари баробар олтин ҳадя» олганлар, кейинги даврларда илмнинг қиймати камайиб, «нодонлар олимлардан ортиқ кўриладиган бўлиб қолди». Аз-Замахшарий рисоаларида нодонлик, жоҳиллик ва саводсизликни қаттиқ танқид қилади, уларни инсоннинг энг тубан иллатларидан ҳисоблайди. «Илмли бўлиш бир баланд тоққа чиқиш каби кўп машаққатлидир, — дейди у, — лекин ундан тушиш осондир, жоҳиллигу нодонлик булоғи чуқур чашма мисоли бўлса-да, бироқ у кўп қийинчилигу азобларга гирифтор қилади».<sup>48</sup>

Донишманд инсоннинг ҳалол меҳнат қилиб, шунинг эвазига кун кўриши лозимлигини уқтиради. Киши бирор касб билан машғул бўлиши, машаққатли меҳнат қилишга

Ццликдан ўрганиши лозим. «Дехқончилик қилиб зироат экиш фойдаю хайр-барака бирла муштарақдир, ўз халқини беҳад муи хайр-баракага буркайдир»,<sup>49</sup> — деб дехқон меҳнатини I улуглайди, уларни жамиятдаги энг хурматли тоифалар кдторига қўшади.

Олим умри давомида мўътазилийликнинг адолат ва кикикат тўғрисидаги ғояларини янада ривожлантирди. Унинг УШ ахлоқий кадриятларни кишилараро муносабатларда мустаҳкам жой олиши учун кураш олиб борди. Унинг шмондоши — машхур шоир Рашидуддин ал-Ватвот «Ҳатто У (ига зарар бўлса-да, у доимо адолат юзасидан иш тутар эди», деб айтган эди.

Аз-Замахшарийнинг фикрича, Аллоҳ таоло тоғу тошларни, бутун тирик мавжудотларни, денгизу саҳроларни яратган. У инсоннинг қилмишидан, юриш-туришидан доимо огоҳ бўлиб туради. Бас, шундай экан, инсон бу дунёда хайрли ишлар билан шуғулланиши, одил бўлиши, ёмонлик ва ёвузликка қарши кураш олиб бориши, ҳақиқат тарафдори бўлиши керак. «Барча ишлардан огоҳ Аллоҳ таолони ҳеч бир ишингда назарингдан қочириб унутма, ҳар бир тасарруфингда одил бўлиб, бировга зулм қилма,<sup>50</sup> — дейди олим. Айниқса, Аз-Замахшарий давлат арбоблари, ҳокимларни адолат ва ҳақиқат иўлидан боришга, халққа зиён-заҳмат қилмасликка, жабр-зулм етказмасликка чақирди. «Ҳақиқат ва адолат билан тўғри сиёсат юргизмаган ҳар бир раҳбар ва бошлиқ, — деб таъкидлайди аллома, — каттиқ азоб-укубат ва балога гирифтор бўлади».<sup>51</sup> Пекин олим замонасидан зорланиб, кўпчилик ҳақиқат иўлидан бормаётганлигини, ваъдасига вафо қилмаётганлигини алам билан ёзади. Булардан қатъий назар, у ҳақиқат ғолиб келишига ишонади. «Қуёш нурларини беркитиб бўлмаганидек, ҳақиқатнинг чироғини ҳам сўндириб бўлмас,<sup>52</sup> — дейди донишманд.

У ахлоқий қарашларида, панд-насихат ва ибратомуз сўзларида инсонни гўзал фазилатларни касб қилиши, уларга хулқ-одоб қоидаларини эгаллаши зарурлигини таъкиблаб ўтди.

Донишманд йирик тилшунос сифатида, нутқ маданияти ва ўзаро муомала қондасига катта эътибор беради. Унинг одамларга кўйган биринчи талаби кўп сўзламасликдир, > зероки, маҳмадонагарчилик ўзгаларга ёқмайди. «Кўп сўз ва такаббурлик кечирилмас,— деб таъкидлайди Замахшарий, — яъни кўп сўзлашув сабабли эшитувчи ранжир, они ҳеч авф қилмас».<sup>53</sup> Шунинг учун ҳар бир одам бошқалар олдида ўзини тута билиши, фикр-мулоҳаза юритиб, кўп гапиришдан ўзини тия билиши зарур. «Агар тилингни сақлай олмасанг, тизгининг учини шайтонга топширган бўласан. Тилингни сақла, ортиқ сўзлама»,<sup>54</sup> — дейди мутафаккир. Кўп гапириш, сафсатабозлик инсон кадрини ерга уради, ноҳуш оқибатларга олиб келади. Унинг айтишича, тан жароҳатини тузатса бўлади, лекин тил жароҳатини тузатиб бўлмайди.

Аз-Замахшарий тўғрилиқ ва покликни улуғлайди, уларни инсоннинг энг яхши фазилатлари сирасига киритади. У Муҳаммад алайҳиссаломни энг тўғри ва пок инсон деб, кишиларни унга иймон келтиришга ундайди. Ҳалоллик ва поклик инсон хулқини безайди, уни камолат сари етаклайди. «Ҳалол, покиза киши,— дейди олим,— доимо хотиржам ва тинчликдадир, бировга хиёнат у ёмонлик қиладиган киши эса ҳалокатга гирифтордир».<sup>55</sup> Тўғри ва пок йўлдан борувчи ҳеч нимадан кўрқмайди, ҳайбат билан юради. Ростгўй киши доимо ваъдасига вафо қилади.

Замахшарий саёҳатларда кўп бўлиб, ўзга мамлакатларни кезган, яхшию ёмонни кўриб, дусту душманни ажрата билган. Шунинг учун мутафаккир ҳақиқий содиқ дўстни юксак кадрлаган. «Огоҳ бўлингизки, — деб таъкидлайди у, — карим ва ҳурматли, вафодор одамни йўқотиш эр кишига вафотдан ҳам оғирроқдир».<sup>56</sup> У ҳақиқий дуст, биродар ҳурматини жойига кўйишга, уларни доимо эъзозлашга кишиларни даъват этади.

Мутафаккир турли тоифага мансуб одамлар ичидан юксак камолот эгаси бўлган фозил, доно ва ақлли кишиларни танлаб, дуст тутинишга чақиради. У ҳақиқий дуст қандай бўлиши керак, деган саволга муфассал жавоб беради.

Олимнинг фикрича, кишининг бошига кулфат тушган кийиичилик кунларида ҳамдард бўлиб, ёрдам кўлини чўзган К и П и ни чин дуст деб ҳисобласа бўлади. Аз-Замахшарийнинг пп.кидлашича, «одамларнинг энг азиз ва ҳурматлилари қайғу \исрату ташвишли дамларда билинур, гуёки бу тавишлар улар (\урматли кишилар) учун опа-сингилдек яқиндир».<sup>57</sup> Лекин олим рисоласида замонасидан зорланиб, одамлар орасида меҳр-оқибат кўтарилаётгани, уруш-жанжал, адоват, бир-Оирини кўролмаслик, фисқу-фасод, макру хийла тобора кучайиб кетаётганлигини баён қилади. Унингча, қавму қариндош, ака-ука, оға-ини ва биродарлар ўзаро адоватда бўлмоқдалар. «Баъзан яқин кишинг — оға-ининг сенга гўё соқчи ва назоратчи каби бўлиб ўлимингни, яқин вақтда сенинг қабрга қўйилишингни истарлар: боланг, мол-дунё менга мерос қолади, дейди: туғишган оға-ининг эса ўғлинг борлиги учун меросдан маҳрум бўлгани сабабидан сен учун астойдил жон қуйдирмайди. Хуллас калом, сен ғафлатда бўлма - ҳеч бир қариндош-уруғдан ва яқинлардан фойда йўқ, ўғлинг юрагинг бўлаги бўлатуриб, сенинг тезроқ ўлишингни кутиб, меросга эгалик қилиш орзусида бўлгандан кейин бошқалардан не умид?»<sup>58</sup> - дейди. Шунга қарамасдан, кишиларни ўз ёру биродарлари билан ахил ва тинч-тотув яшашга даъват қилади. У ўзаро феодал урушлари, турли биродаркушликлар авж олган даврда яшади, шу туфайли турли қавмлар ўртасида жанжалларни бартараф қилиш тарафдори бўлди, мамлакатда тинчлик ва осойишталик ҳукм суриши учун бор кучини сарфлади.

Унинг «Навобиғ ул-калим» рисоласида илм-қунар эгаллаш, гўзал фазилатли хулқ-одобли, баркамол инсонни тарбиялаш тўғрисидаги фикрлар кўп. У инсондаги салбий иллатларни коралади. Олимнинг фикрича, одамнинг ботинию зохири, дилию тили бир бўлиши керак, шундагина у сахий ва салим бўлади. «Одамлар ичидаги энг ярамаси ҳасисидир, уларнинг ичидаги энг ялқови—пасткашидир»,<sup>59</sup> «Такаббурлик ҳеч бир кимсанинг кадр-қиммати ва улуғворлигини зиёда қилмайди, у бор-йўғи довул ичидаги шамолдан бошқа нарса

эмас»,<sup>60</sup> — дейди мутафаккир. Айниқса, Аз-Замахшарий нопок, гердайган, билимсиз такаббур одамларни танқид остига олади.

«Эзгулик, хайрли ишларга астойдил кириш, уларни пайсалга солиб, кейин қиларман, деган ўйлардан воз кеч, шайтон йўлдан урадиган шошма-шошарлик билан эмас, тафаккур ва идрок билан иш тут»,<sup>61</sup> — деб уларни савоб ва солих ишларни қилишга ундайди.

Хуллас, аллома, у ўз даврининг инсонпарвар мутафаккири бўлган, ахлоқий қарашларида инсон шахси ва унинг фазилатларини юксакликка кўтарган, инсоний кадриятларга катта ўрин берган. Унинг таълим-тарбия, хулқ-одоб тўғрисидаги ибратомуз сўзлари, панд-насихатлари, ўғитлари Ўзбекистонимизда баркамол ва етук инсонни тарбиялашга ёрдам бериши шубҳасиздир.

## Паҳлавон Маҳмуд

Миллатимиз тарихида ўчмас из қолдирган сиймолардан бири Паҳлавон Маҳмуд XIII асрнинг охири XIV асрнинг бошида яшаб ижод этган машҳур шоир ва мутафаккирдир. Унинг ҳаёт йўли ҳақида маълумотлар кам. Аммо аниқ қайд этилганки, у Хоразмда туғилган ва телпаққўзлик хунари билан шуғулланган. Асарларининг кўпчилиги рубоийдан иборат бўлиб, форс тилида ёзилган. Шунинг учун баъзи манбаларда, масалан, турк олими Шамсиддин Самибекнинг " «Қомус ул-олам» китобида Паҳлавон Маҳмуд Эрон шоири сифатида зикр этилган. Чунки, Паҳлавон Маҳмуд ўз ватанидан кўра Эронда машҳурроқ бўлган. Бунта сабаб у асос солган кураш тўғарақларидир. Мўғуллардан бўлган Илхоний сулоласи Эронда ҳукмронлик қилган вақтда маълум бўлган халқ ғайратини жонлантириш ва илҳомлантириш учун «зўрхона» деб аталган ёш йигитларнинг кураш тўғарақлари кўпайиб борди ва буларнинг умумий пири сифатида Паҳлавон Маҳмуд танилди. Кураш тушишнинг бу мумтоз усули

қсийнчалик спорт турига айланди. Ҳозирги вақтда ҳам Эронда ннъанавий равишда барча маҳаллаларда «зўрхона»лар мавжуд.

Паҳлавон Маҳмуднинг кўп шогирд ва халифалари бўлган. Замондошларининг эсдаликларида унинг камтарлиги, самимийлиги, шу туфайли катта обрўга эгалиги қайд этилган.

Паҳлавон Маҳмуд шеърятга Умар Хайёмнинг издоши сифатида кирди, яъни унинг асарлари шакл жиҳатидан рубоий жанрида бўлса, мазмунан фалсафий ва ахлоқ-одобга тааллуқлидир. У адабий мероси ватандошларига узоқ вақт, яъни деярли 600 йил давомида маълум бўлмай келди. Аммо унинг Хевадаги макбараси доимо улуғ азиз-авлиёнинг қабри сифатида зиёрат қилиб келинди.

Паҳлавон Маҳмуд илмий дунёга унчалик кўп маълум бўлмаган «Канзул ҳақойиқ» («Ҳақиқатлар хазинаси») асарининг муаллифидир. Мутафаккирнинг адабий меросидан бизга айрим шеърларининг бир қисмигина етиб келган, холос. Уларни узбек тилига илк бор таржима қилиб, нашр этганлар Тўхтасин Жалолов, М.Муинзода ва Васфийлардир. Бу китобнинг номи «Паҳлавон Маҳмуд. Рубоийёт» бўлиб, 1962 йилда босилиб чиқди. Шоир ижодига хос хусусият ахлоқий муаммолар бўлиб, насихатгўйлик устуворлик қилади. Яна бир хусусияти ўша даврда кенг тарқалган тасаввуфнинг айрим коидаларини, масалан, таркидунёчиликнинг танкидидир.

Унинг фикрича, инсон олий даражада тараққий этган мавжудотдир. У олий ахлоқий фазилатларга эга бўлмоғи ва аввало инсонпарварликни ўзида мужассамлаштирмоғи даркор. Ҳаёти давомида ҳар бир инсоннинг шодлик ва ғам-ғуссалик даврлари бўлади. Турмушнинг мураккаб дамларида ҳам киши шуни унутмаслиги керакки, инсонга ақл кучи бахшида этилган. Шу куч воситасида у ўзининг турмушини фаровон қилиш билан биргаликда ўз халқининг осойишталигини ҳам таъминламоғи лозим. Атрофида нималар кечаётганлиги билан кизикмайдиган локайд кишиларни у одамгарчилик қаторидан чиқаради. Бошқалар тўғрисида ғамхўрлик қилмайдиганларни у шахе ҳисобламайди.

Пахлавон Махмуд учун эл, халқ ва фуқаро ажралмас тушунчалардир. Аммо эл ва халқ манфаати баъзи шахслар манфаатидан юқори турмоғи лозим. Унинг фикрича, фаолияти билан эл ва халққа бирор фойдаси нафи теккан кишигина улуғворлик касб этади. Кишилар,— дейди Пахлавон Махмуд,— табиатлари жиҳатидан бир-бирларидан фаркланадилар: «серҳосил дарахтга ўхшаган олижаноб кишилар борки, уларнинг, рухи соф ва беғараз», шунинг учун уларни ҳамма хурмат қилади, қадрлайди. Бирокҳудбин, ўзинигина яхши кўрадиган кишилардан эҳтиёт бўлиш керак. Мутафаккир мўътадил ҳаёт тарзининг тарафдори эди, у оддий халқ орасидан чиқиб, ҳаётнинг барча синовларини кўрганлиги учун уни яхши тушунар эди, жамиятда мавжуд бўлган ахлоқий салбий иллатлар бойлик орттириш ниятида қилинган очкўзлик туфайли келиб чиққан. Шунинг учун у бойлик орқасидан қувишни бемаънилик ҳисоблаб, инсон ҳаёти мазмунини маънавий бойлиққа кўради.

Мамлакатдаги иқтисодий қийинчилик ва сиёсий зиддиятлар жамиятни маънавий таназзулга олиб келганлигининг гувоҳи бўлган шоир, миллий анъана-ларнинг топталишидан қаттиқ изтиробга тушади. «Бизнинг замонамизда, - деб ёзган эди у, - содиқ дўстни, самимий тенгдошни топиш жуда қийин, шунинг учун бошқа кишилардан тўғрилик ва вафо топаман, деб овора бўлма. Мабодо содиқликни топсанг, ўзинг ҳам унга садоқатли бўл»<sup>62</sup>.

Пахлавон Махмуд ҳаёт тажрибаси билан бойиган кекса ва донишмандлар даврасида бўлиб, уларга хизмат қилишни шараф деб билиб, журъатсиз кишилар билан дуст тутинишни уят ҳисоблар, чунки «кўрқоқлардан лоақал бирорта жасоратли, мард одам чиққанми?»",— дер эди. Жоҳилликни ахлоқий иллатларнинг энг ёмони сифатида қоралайди.

Шоир рубоийларининг бир қисми ишқ мавзусига бағишланган бўлиб, мазмунан Умар Ҳайём рубоийлари билан ҳамоҳанг. Унинг лирик қаҳрамони ўз маъшуқаси учун жонини ҳам беришга тайёр, фақат маъшуқаси уни умидсизларча кутдирмай, дийдор кўришишларига ишонтирса, бас<sup>64</sup>. Ишқ



НИ ш и га иродавий куч бағишлайди, уни ҳаётдан завқланишга уйдпб, умрини безайди.

Пахлавон Махмуднинг ижоди ҳаётга нисбатан шавку |циқ уйғотишга қаратилган бўлганлигидан ижобий хусусиятга и ;| бўлди.

### **Саъиддин Тафтазоний**

Ўрта Осиё фалсафий тафаккури тарихида ўчмас из қолдирган алломалардан бири Саъиддин Тафтазоний (1332-1392) Ашхобод яқинидаги Нисо шаҳри атрофидаги I афтазоний қишлоғида туғилди. Темур ўз марказий давлатини тузгунча бўлган феодал урушлари натижасидаги нотинчликлар ёш Тафтазонийни Хуросон шаҳарлари бўйлаб саргардон бўлиб юришга мажбур этди. 16 ёшли Саъиддин илоҳиёт фанларини, араб тили, нутқ санъати ва мантиқ соҳаларини мукамал эгаллади. Бу фанларни ўша даврнинг машҳур олимлари бўлган Азиддин Ижий ва Қутбиддин Розий ат-Тахтонийлардан ўрганди. Тафтазонийнинг 16 ёшида ёзган биринчи илмий асари унга шуҳрат олиб келди ва унинг мадрасада мударрислик қилиш имконига эга бўлди.

1340 йилдан 1372 йиллар ичида Тафтазоний Ғҷждувон, Жанд, Туркистон, Ҳирот ва Мовароуннаҳр бошқа шаҳарларидаги мадрасаларда даре бериб, олим сифатида эътибор қозонди. Айниқса, мантиқ, нутқ санъати, араб тили грамматикаси ва илоҳиёт соҳаларида унга тенг келадиган олим кам топилар эди<sup>65</sup>. Унинг замондоши машҳур араб тарихчиси Ибн Халдуну ҳақда қуйидагиларни ёзган: «Мовароуннаҳрдан чиққан қуёшнинг нури араб мамлакатлари ва Испаниягача етиб келмоқца»<sup>66</sup>.

Тафтазонийнинг шуҳрати ўз пойтахти Самарқандга машҳур олим, хунарманд ва усталарни тўплаётган Амир Темур га ҳам етиб келди. У Тафтазонийни Самарқандга чақиртиради ва у умрининг охиригача саройда яшаб 1392 йилнинг 12 августида вафот этади.

Тафтазоний мероси ўрта асрлар фанининг барча сохаларини ўз ичига олади. Унинг Куръон тафсиридан бошқа асарлари араб тилида ёзилган бўлиб, улар ичида мантик, нутқ санъати ва араб тили грамматикасига оид рисоалари алоҳида ўрин тутади. Бу рисоалардан XIV асрнинг иккинчи ярмидан XVI асрнинг иккинчи ярмигача Мовароуннаҳр ва унинг атрофидаги ўлкалар мадрасаларида ўқув қўлланмаси сифатида фойдаланилган. Форс-тожик шеърятининг буюк мумтоз шоири Абдурахмон Жомий шеърят ва нутқ санъатини Саъиддин Тафтазоний асарларидан ўрганган.

Аллома қирқдан ортиқ асар ёзган бўлиб, бизгача етиб келган асарларидан диққатга сазоворлари қуйидагилар: «Таҳзиб ал-мантиқ ва-л-калом» («Мантиқ ва каломга сайқал бериш»), «Ас-Саъдия» (XIII аср охири XIV аср биринчи ярмида яшаган Котибийнинг мантиққа оид «Аш Шамсия» рисоласига ёзилган шарҳ), «Ал-мутааввол» (нутқ санъатига оид «Кенг талқин»), «Мухтасар ал-маоний» (риторикага оид «Қисқача маънолар»), «Ал-иршод ал-ходий» (араб тили грамматикасига оид «Йўл бошловчи раҳбар»), «Ал-мақосид ат-толибин» (фалсафа ва каломга оид «Толиби илмларнинг мақсадлари»), «Рисола фи завое ал-мусаллас» («Учбурчакнинг бурчаклари ҳақида рисола»). Булардан ташқари, Тафтазоний ўзидан олдин ўтган мутафаккирларнинг асарларига кўплаб шарҳ ва ҳошиялар ёзган.

Саъиддин Тафтазоний ўз фалсафий қарашларида табиат ҳодисалари ўртасида сабаб-оқибат муносабатлари мавжудлигига шубҳа қилмайди. Боз устига у борлиқнинг ана шундай муносабатларини диққат билан таҳлил этиб, сабаб ва оқибатнинг муайян хилма-хил турларини ажратиб кўрсатади. Сабаб — шундай нарсаки, ашёларнинг мавжуд бўлиши унга боғлиқдир. Сабаб ички ва ташқи кўринишларга эга. Агар сабабнинг муайян белгилари оқибатга кўчиб ўтса, унда ички сабаб намоён бўлади, агарда унинг акси бўлса, унда ташқи сабаб ўзлигини кўрсатган бўлади<sup>67</sup>.

Олим дунёқарашадаги диққатга сазовор масалалардан бири қазо ва қадар ҳамда ирода эркинлигидир. Маълумки,

Ирода эркинлиги масаласида кўплаб файласуфлар турли фикрлар баён этишган, инсон ўз хулқ-атворида эркинми, ИШИ ихтиёри ўз кўлидами, деган саволга жавоб топишга интилганлар.

Файласуф «Тахзиб ал-мантиқ ва ал-калом» асарида ипсоннинг ирода эркинлиги масаласига кенг тўхталади. Унинг фи крича, хар қандай олижаноблик ва хайрли ишлар ўз тпОиатиға кўра Худонинг мохиятидан келиб чиқади ва у ҳамма парсанинг холиқи сифатида хайр ва шарофатнинг нратганлиги сабабдан инсонларни ёмон хулқ-атвордан гийилиб туришға чорлайди. Ёмон хулқ, гуноҳдар инсонға хос нарсалар бўлмасдан, балки улар фақат кишиларни синаш умун яратилган. Шундай қилиб, унинг фикрича, Худо ўз бандаларига икки йўлни «таклиф» этади, яъни шарафли, хайрли фаолият кўрсатишни ёки номатлуб машғулотлар билан гуноҳға ботишни, гуноҳға ботиш эса жазоға тортилишни келтириб чиқаради. Мутафаккирнинг таъкидлашича, Худо томонидан инсонларға хайрли ишларни кўпроқ қилиш, ғайришаърий ишлар камроқ бўлиши таъкидланади. Қайси йўлни танлаш инсоннинг ўз иродасига боғлиқдир. Шунинг учун худо ёмон хулқ-атворли инсонларни жазолайди. Ёмон хулқ-атворни қоралаш Худонинг иродасига қарши бориш эмас, чунки ёмонликнинг ер юзида мавжудлиги инсонларни покликка чорловчи синовдир.

Билиш назариясида Тафтазонийнинг қарашлари Ибн Синоникидан фарқ қилади. Масалан, Ибн Сино нарса, ходисалар ҳақидаги маълумотларни билим деб қабул этган бўлса, Тафтазоний уларни алоҳида хис-туйғу ва билим ўртасидаги воситавий босқич деб тушунади. Билиш жараёни уч шартни тақозо этади:

1.Хис-туйғу органлари ва ашёлар ўртасида ўзаро таъсир.

2.Бу омилларнинг инсон руҳи томонидан қабул этилиши.

3.Ақлий билиш.

Хис-туйғуни Тафтазоний ташқи ҳиссиёт деб атаб, ички хис-туйғу ҳам ташқи ҳиссиёт асосида пайдо бўлишлигини

таъкидлайди. Нарсалар тўғрисида бирор тушунча ҳосил қилиш хис-туйғу уйғотган қиёфа орқали амалга ошишини кўрсатиб ўтади.

Ашёлар ва ҳодисалар мавжуддйги туфайли улар уйғотган хис-туйғу шаклларида билим шаклланади. Чунки хиссиёт моддадан унинг зарурий сифатлари ва алоқалари билан биргалиқда ташқи қиёфасинигина қабул қилиб олади. Шу сабабдан мутафаккирнинг фикрича, хиссий тасаввурга эга бўлиш учун модданинг бўлишлиги шартдир. Лекин ақлий, мантиқий билиш эса моддий асосдан анча узоклашган бўлиб, хиссий билимларга қараганда юқорироқ босқичдан ҳосил бўлади.

Тафтазоний фикрича, мантиқ тафаккурдаги хатоликлардан халос қиладиган восита бўлиб, янги билимлар ҳосил қилиш заминидир. Мантиқий билиш шакллари тасаввур ва тасдиқлашдир. Бирор ашё ёки ҳодисани тасаввур этиш, ҳақ ҳукм чиқаришда асосий ўринни тил бажаради. Онг ва унинг белгиси нутқ бир-бири билан ўзаро боғлангандир. Бирор ашё ёки ҳодиса белгиси бўлган сўзлар, бирор-бир мазмун туфайлигина муайян маъно касб этади. Сўзлар, уларнинг турларини тилшунослик фани ўрғанади, мантиқ эса муайян мазмунга алоқадор муносабатдаги белгилар ўрнини аниқловчи сўзларни ўрғанади. Шундай қилиб, Тафтазоний фикрича, мантиқ фани мавҳум онг билан боғланган бўлиб, тушунча ҳукми ифодаловчи сўз ва гапларни таҳдил этади. Тушунча муайян сўзлар ёрдамида инсон ақлида акс этадиган ашёлар ва табиат ҳодисаларининг мажмуасидан келиб чиқади. Инсон ақли умумий ашёларнинг хусусиятлари ва белгиларини ҳамда уларнинг айрим қисмларини ҳам акс эттиради.

Ақл қуроли орқали ашёларни акс эттирадиган тушунчаларни таърифлаб, Тафтазоний ўз олдига шундай савол қўяди: тушунчалар қандай келиб чиқади ва шаклланади? Тафтазоний ақлнинг таҳлилий хулосавий қобилияти (таҳлилот) ва шуурий истеъдоди (мавҳумот) тушунчалар шаклланиши учун асосий йўл деб ҳисоблайди.

Уинииг таъкидлашича, «фақат тахлилоти ва мавҳумоти Воситасидагина ашёлари хақида муайян тушунчалар ҳосил •яш мумкин».

Гафтазонийнинг илмий мероси Яқин ва Ўрта Шарқ хиллари ижтимоий-сиёсий тафаккури тарихида илғор ўрин гуган қадимги юнон файласуфи ва мантиқшунослари мактабига мансублигини кўрсатади. Аммо эрамаздан олдинги илмий ютуқлари билан чегараланмасдан, Шарқийғониш даври кжасликларидан туриб уни ривожлантирганлиги ва янги I оялари билан бойитганлиги диққатга сазовордир. Унинг ёзган асарлари ўз илмий қимматини ҳозирда ҳам йўқотгани йўқ. Гафтазонийнинг илмий меросини ўрганиш тафаккуримиз тарихини зарҳал саҳифаларини бойитиш имконини очиб беради.

### **Мир Саййид Шариф Журжоний**

Амир Темур асос солган марказлашган давлат пойтахти — Самарқандга бутун Шарқ мамлакатларининг энг машҳур олимлари мажбуран кўчирилиб, уларга ўз соҳаларида илмий изланишларини давом эттиришлари учун қулай шароит яратилди. Темур томонидан Шерознинг фатҳ этилиши муносабати билан 1387 йилда у ердаги йирик олимлар қаторида Самарқандга келганлар орасида машҳур файласуфи ва мантиқшунослардан Али ибн Муҳаммад Мир Саййид Журжоний ҳам бор эди. Илмий адабиётларга Мир Саййид Шариф номи билан кирган Али бинни Муҳаммад бинни Али Хусайний Журжоний (1339 йил) Эроннинг Гурган вилояти маркази бўлган Астробод шаҳри яқинидаги Тағу қишлоғида туғилди<sup>68</sup>.

Ёшлик йилларидан у Шарқда мавжуд бўлган фанларнинг барчаси билан шуғулланди. Исломи фалсафаси калом, мантиқ, тил масалаларидан ташқари табиатшуносликка дойр барча соҳаларни кунт билан ўрганиб, илмий асарлар ёзиб қолдирди.

Журжоний Самарқанднинг машхур мадрасаларида фалсафа, мантик, фалакиёт, фикх, тил ва адабиёт, мунозара илми ва бошқа фанлардан даре бериш билан бирга қўплаб асарлар ездди. Асарларининг умумий сони 50 дан ошиқдир. Булар ичида фалсафа, мантик ва табиатшуносликка дойр асарлар салмоқли бўлиб, бутун Шарқ мамлакатларига кенг ёйилган.

Олимнинг «Борлиқ ҳақида рисола» ва «Дунёни акс эттирувчи кўзгу» деб номланган фалсафий асарлари етиб келган. Шунингдек, унинг ўзидан олдин ўтган олимларнинг асарларига ёзган шарҳларидан Қутбуддин ар-Розий ат-Тахтонийнинг «Шамсия», 1276 йили вафот этган Котибий Қазвинийнинг «Ҳикматулайн» («Билимлар манбаининг донолиги») кабилар катта илмий қимматга эга.

Файласуфнинг араб тилида табиатшунослик фанларига дойр қатор асарлар ҳам мавжуд. Булардан ХН-ХШ аерларда яшаб ўтган хоразмлик астроном ва файласуф Махмуд ал-Чағминийнинг «Шарху мулаххасил хайча» («Фалакиётга дойр сайланмага шарх») асарига бағишланган китоби диққатга сазовордир. Шунингдек, у Насриддин ат-Тусийнинг «Фалакиётга оид эслатма» асарига бағишлаб «Шарх-э тазкиратур Насирийат» китобини ҳам ёзган.

Журжоний билиш назарияси ва мантикқа дойр «Аттаърифот» («Таърифлар»), «Усули мантиқийа» («Мантик усули») ва илмий баҳсга бағишланган «Одоб ул-мунозара» («Мунозара олиб боришнинг қоидалари ҳақида рисола») каби асарларнинг муаллифидир. Бундан ташқари, Журжонийнинг форс тилида ёзилган мантикқа оид бир неча асарлари «Суфро» («Кичик далил бўла оладиган ҳукм»), «Кубро» («Катта далил бўла оладиган ҳукм»), «Авсаг дар мантик» («Мантикда ўрта хулоса») ҳам бор. Унинг «Шарх-э фароизе Сарожийа» («Мерос бўлиш мажбуриятларининг Сарожий таърифига шарх») асари ҳуқуқшунослик масалаларига бағишланган бўлиб, фақиҳ Сажовандий асарларига жавоб тариқасида ёзилган.

Олимнинг XIV аср файласуфи Эзиддин Абдурахмон ал-11 жий (1300-1356)нинг «Мавокиф фи илм ал-калом» («Калом плмидаги манзилларга шарх») китоби унинг замондошлари на келгуси авлод учун фалсафа ва мантик бўйича ўзига хос ком ус мақомига эга бўлди. 1018 саҳифадан иборат бу асарда Журжоний мутакаллимларнинг айрим қарашларини танқид ос гига олади.

Шарҳлардан ташқари Журжоний жуда кўп фалсафий асарларга хошиялар езди. Унинг Абу Али Ибн Синонинг «Ишорат» («Кўрсатмалар») асарига ёзган шарҳи алоҳида қизиқиш уйғотади. Насриддин Тусийнинг «Тажрид» («Абстракция») асарига шарҳ ёзган шайх Шамсуддин Маҳмуд Исфаҳоний (1294-1349)га жавоб тариқасида ёзилган Журжоний хошияси<sup>69</sup> ҳам диққатга сазовордир.

Журжоний дунёқараши, ўрта асрлардаги бутун фалсафий масалаларни, чунончи, борлиқ ҳақидаги таълимот, коинот жумбоқлари, модда ва унинг шакллари, жонсиз ва жонли дунёнинг хусусиятлари, жисмоний ва руҳий муносабатлар, билиш муаммолари, мантикий фикрлаш ҳақидаги таълимот, тил ва тафаккур алоқалари ва бошқаларни ўз ичига олади. У коинот, инсон ва ақлни қамраб олувчи дунёнинг умумий манзарасини яратишга ҳаракат қилди. Журжоний ақидасига хос бўлган нарса борлиқ манзарасини босқичма-босқич тартибда тушунтиришдан иборат эди. Беш бобдан иборат бўлган ўзининг «Дунёни акс эттирувчи кўзгу» рисоласининг биринчи бобини вожиб ул-вужуд ва мумкин ул-вужуднинг ўзаро муносабатини асослашга бағишлайди. Журжоний унга шундай таъриф беради: «Йўқ бўлиши мумкин бўлмаган, бор бўлиши эса зарур бўлган нарса вожиб ул-вужуд деб аталади. Масалан, холиқнинг ўзлиги каби тушунча, борлиги ҳам, йўқлиги ҳам зарур бўлмаган нарса эса мумкин ул-вужуд деб аталади».

Олим фикрича, вожиб ул-вужуд Худо бўлиб, мумкин ул-вужуд эса моддий оламдир. У борлиқнинг биринчи сабаби сифатида вожиб ул-вужудни, яъни Худонинг борлигини тан

олади. Мумкин ул-вужуд ўзининг бор бўлиши учун бирор-бир сабабга эҳтиёж сезади.

Ҳамма жисмлар бир-бирига бўлган ўзаро муносабатда сабаб-оқибат нисбатида бўладилар. Рисолада у шундай ёзади: «Бор бўлишга имкони бор нарса икки таркибий қисмдан — субстанция ва акциденциядан, яъни туб моҳият ва тасодифий ҳолдан ёки ҳодисадан ташки л топади. Агар мавжуд бўлишга имкони бўлган нарса ўз мавжудлиги учун жойга эҳтиёж сезмаса, унда уни туб моҳият деб, агарда унга эҳтиёж сезса, ходиса деб аталади. Туб моҳият беш хил бўлиши мумкин. Агарда бирор-бир туб моҳият, бошқа жойда бирорта нарса ўрнида қарор топган бўлса, у жойлашган ўша жой модда деб, ҳолат эса — шакл деб аталади. Агар у ўз ичига ҳолат ва жойни олган бўлса, у жисм деб номланади. Агар туб моҳият, бу айтилган уч нарсани ўз ичига олмаса, у айирувчи субстанция деб аталади. Агарда шу айирувчи туб моҳият жисмга эга бўлса, у ҳолда унинг ўзгарувчи қисми рух деб аталади. Бу жисмлардаги ўзгармайдиган нарса акд деб аталади. Агарда ушбу акл бевосита вожиб ул-вужуддан келиб чиққан бўлса, у бошланғич онг ёки умумий акл деб аталади». Журжоний табиатдаги ҳеч бир ходиса сабабсиз бўлмайди. Ҳамма мавжуд ашёлардаги бутун ҳаракат ва ўзгаришлар фақат макон ва замондагина рўй беради, деб таъкидлайди.

Мир Сайид Шариф Журжоний дунёқарашига ҳос хусусият, унинг бутун борликни бир-бирига қонуний равишда боғланган бўлакчалардан иборат ягона тана сифатида таърифлашидир. Унинг фикрича, моддий дунёни ташкил этган нарсалар асосида тўрт унсур, яъни олов, ҳаво, сув ва тупроқ ётади. Уч унсурдан иборат бошқа жисмлар, яъни металл, ўсимлик ва ҳайвонлар эса тўрт унсурнинг бир-бирлари билан қоришишининг ҳосиласи сифатида келиб чиққандир.

Тўрт унсур доимо ҳаракатда эканлигидан ўзгарувчан бўлиб, бири иккинчисига айланиб қолиши мумкин. Масалан, ҳаво сувга, сув тупроққа ва ҳоказо.



Журжоний фалсафасига баъзи диалектик ғоялар ҳам хосдир. Унинг фикрича, моддийликдан холи бўлган бўш жой йўқ. Бу ҳақда у «Самойй гумбаз буюк доирадир. У барча жисмларни қамраб олган бўлиб, моддий дунёни чегаралаб туради. Аммо у бўшлиқ эмас, чунки уни моддадан ташқарида бўлган тушунча ёки бирор ўлчов билан тушунтириб бўлмайди. Бундан ташқари, бир-бири билан ўзаро ёпишиб, айна вақтда бошқа жисм билан ҳам боғланиб турган нарсанинг ўзи бўлиши мумкин эмас. Атрофдаги дунё ҳар бир нарса ўзи ўраб турган нарсага тегиб туриши зарур ва бир-бирининг кетидан юқоридагидек тартибда жойлашиши лозим, чунки бўшлиқнинг бўлиши мумкин эмас. Мана шундай жисмлар, унсурлар, самовий доиралар, бутун сайёралар ва моддий бўлакчаларнинг таркибий мажмуаси олам деб аталади»<sup>70</sup>, — деб ёзади.

Файласуф мантиқ илмига салмоқли хисса қўшди. У Ўрта Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатлари мантиқий меросининг барча оқимларини таҳлил этиб, уларни янада ривожлантирди. XV-XVI асрлар давомида мантиқ илмини ўрганиш ва ўқитиш ишлари XIII асрда ёзилган дарсликларга, XIV асрда ёзилган шарҳлар, айниқса машҳур мантиқшунос Ат-Тахтоний (1290-1365), унинг шогирди Ибн Муборакшоҳ (1310-1375), Самарқандда ижод қилган унинг икки издоши — Тафтазоний (1322-139), Журжоний томонидан ёзилган шарҳ ва хошиялар асосида олиб борилди. Моҳият жиҳатдан мантиқ илмининг фалсафа ва табобатдан ажралиши, унинг ҳуқуқ, тил ва илоҳиёт соҳасидаги тадқиқотларда ишлатилиш жараёни кўпайди. Журжоний ижодида мантиқни фалсафадан ажратмаган ҳолда, уни ҳуқуқ ва тил соҳаларида қўлланилишини таъминлади. Унинг баракали ижоди туфайли шу даврдан бошлаб ислом мадрасаларида мантиқни ўқитиш ҳуқуқ ва тил фанлари билан боғлиқ ҳолда олиб борилди. Натижада мантиқ илмига ислом ақидаларига хос бўлган «бегона таълимот» деб қараш аста-секин барҳам топа бошлади.

Журжоний фикрича, назарий билимлар ҳаётий тажрибада ҳосил қилинган бошланғич билимлар ва улар тўғрисида фикрлаш йўли билан киритилади. Бундай жараёни у хулоса деб атаб, унинг уч турини кўрсатиб ўтади. Булар: қиёс (силлогизм), эстекро (индукция — айримликдан умумийликка томон ҳукм юритиш) ва ҳадс (аналогия-ўхшатиш). Булардан қиёс назарий билимлар ҳосил қилишнинг асосий воситаси бўлиб майдонга чиқади.

Журжоний қиёс деганда икки ёки бир неча мулоҳазалардан таркиб топган хулосани тушунадики, агар уларнинг мазмуни тўғри бўлса, ундан учинчи мулоҳазанинг ҳам тўғрилиги келиб чиқади.

Эстекро (индукция) деганда, Журжоний шундай хулосани назарда тутадик, унда дастлабки хусусий шартлар асосида умумий натижа чиқарилади. У икки хил эстекрони, яъни тўла ва тўла бўлмаган индукцияни кўрсатиб ўтади.

Тула эстекрода ҳар бир бўлакдаги бирор сифат мавжудлигига асосланиб, шундай сифат хусусияти умумий бутунликда ҳам борлигига ишонч ҳосил қилинади.

Тўла бўлмаган эстекро шундай хулосадирки, бутун бўлган нарсанинг баъзи қисмларида мавжуд бўлган бирор хусусиятидан келиб чиқиб, шундай хусусият бутунда ҳам мавжуд эканлигига ишонч ҳосил қилинади.

Журжоний фикрича, тўла бўлмаган индукция фақат тахминий мулоҳазагагина олиб келади. Унинг кўрсатишича, масалан, оловнинг айрим хусусий ҳолатларини кузатсак, ҳар қандай олов иссиқлик чиқаради, деган айрим хусусиятга эга бўлган билимдан умумий ҳолатга ўтадиган хулоса келиб чиқиши мумкин<sup>71</sup>. Шу билан бирга, унинг таъкидлашича, индуктив йўл билан ҳосил қилинган билимлар ҳамма вақт ҳам ҳақиқатга тўғри келавермайди, чунки инсон тажрибаси ҳеч вақт тўла ва мукамал бўлавермайди.

Файласуфнинг индуктив, дедуктив хулосалар ҳақидаги фикри Арасту, унинг Шарқдаги издошлари фикрини эслатади. Бу фикрга яна хулосалар қўшилиб, такомиллаштирилган.

Журжонийнинг фалсафий асарлари, айниқса, рисолалари Ўрта Осиё ва Эронда мантиқ илмининг ривожига қўшилган муҳим ҳисса бўлди. Сўнгги асрларда унинг рисолалари мадрасаларда ўрганилди ва уларга шарҳлар ёзилди.

### **Улуғбек ва унинг академияси**

Шарқца илм-фан тараққиёти муҳим омилларидан бири подшолар саройларида ташкил этилган илмий анжуманлар, академиялар бўлган. Мана шу анъана Темурий шаҳзода Мирзо Улуғбек (Муҳаммад Тарағай) (1394.22.3 - 1449.27.Ю) саройида ҳам бевосита унинг хомийлигида ташкил қилинган эди. Мирзо Улуғбек Мовароуннахрнинг ҳокими (1409-1449) бўлиш билан бирга машхур астроном ва математик, қомусий аллома бўлган.

Ўрта Осиё халқлари илм-фани ва маданиятини ўрта аср шароитида дунё фанининг олдинги сафига олиб чиққан олимлардан бири—Улуғбекнинг астрономия соҳасига бўлган қизиқиши устози Салоҳиддин Мусо ибн Қозизода Румий таъсири остида шаклланди. Самарқанддаги Улуғбек мадрасаси (1420) расадхона билан бирга олганда, ўша даврнинг академияси ҳам эди. Замонасининг машхур олими, математик ва астроном Қозизода Румий Мадраса муаллимларидан бири бўлган. Улуғбекнинг ўзи ҳам астрономиядан даре берган-Ғиёсиддин Жамшид ал-Коший, Низомиддин ал-Биржандий Улуғбек мактабининг таникли астрономларидан бўлган.

Тарихчи Давлатшоҳнинг ёзишича, «Улуғбек геометрия борасида Евклидга, астрономия соҳасида Птоломейга ўхшарди». Улуғбекнинг астрономик жадваллари «Зижи Кўрагоний», «Зижи жадиди Султоний», «Зижи жадидий Кўрагоний», «Зижи жадидий Султоний-зижи Улуғбек» каби номлар билан илмий муомалага кирган.

Бу асарнинг форс ва араб тилларидаги 5 та қўлёзма нусхалари ЎзФА Шарқшунослик институтининг қўлёзмалар

ҳазинасида сақланади. Улуғбек ўз жадвалларида таквим; (календарь)га алоҳида эътибор қаратган. Илмий тадқиқотлар муайян ходисалар, воқеаларнинг қачон содир бўлганлигини аниқлашни, сана ва йил ҳисобини тўғри белгилашни муҳим, деб билади. Асарда йил ва ой астрономия фанида қандай таърифланиши, сўнгра хижрий, юнон, яздиғурд, Малика ёки Жалолиддин, уйғур ва хитой саналари, уларнинг келиб чиқиш тарихи ва ўзаро муносабатлари тўғрисида аниқ маълумотлар берилади. Ҳафта, ой ва йилнинг бошланишини, ўтган ёки келгуси вақтнинг санасини аниқлаш учун тузилган жадвалларни тақдим этади.

Астрономик ҳисоб-китобларда тригонометрии жадвалларнинг роли беҳад даражада муҳим. Шу боис, аниқлик даражаси юксак бўлган тригонометрик жадвалларни тузиш устида Улуғбек ва унинг астрономик-математик мактаби вакиллари самарали иш олиб бордилар. Натижада аниқлиги миллиарддан бир бўлган тўққиз хонали тригонометрик жадвалларни тузишга эришилди. Самарқанд расадхонаси томонидан олиб борилган кузатувлар кўмагида эклиптика текислиги билан экватор текислигининг орасидаги бурчак, яъни эклиптика текислигининг экваторга оғмалиги ўта аниқлик билан  $23^{\circ} 30' 49''$  қилиб белгиланди. 1 йил эса 365 кун 6 соат 10 минут 8 секунд қийматида белгиланди. Бу маълумотни Ньюкомб маълумоти (365 кун 6 соат 9 минут 6 секунд) билан қиёслаганда Улуғбек ўз жадвалларида юксак аниқликка эришган.

Улуғбек табиий-илмий, ижтимоий-фалсафий, ахлоқий ва сиёсий қарашларида унғача яшаб келган, унинг даврида етакчи мақом ва аҳамиятга эга бўлган тамойиллар таъсири остида Мовароуннаҳр ҳукмдори ҳамда астрономия фанининг султони мақомига эришди. Улуғбек диний ва дунёвий билимларга ўзига хос тарзда ёндашди: Аллоҳ ҳақиқий борлик, чунки у барча нарсаларни яратувчисидир. У ҳамма нарсага қодир. Лекин яратганнинг абадий эканлиги у яратган оламнинг абадийлигини ҳам таъминлайди, акс ҳолда сабаб билан оқибат бир-биридан узилиб қолган бўлар эди.

У ўзига хос куч-қувват, мантиққа зид бўлмаган қонун-қоидалар асосида ўзга нарсаларни, маънавий-рухий жараснларни яратади. Барча ўзга жараёнлар, ходисалар унинг бскисс хусну жамолини тараннум этувчи нарсалардир. Яратган, яратилган ашёларда, турли-туман мўъжизавий кодисаларда ўзини намоён этмаса, у оламни беҳудага яратган бўлади. У оламни, инсон ва жамиятни, ақл-заковатни, хиссий-нафсоний қувватларни тасодифан, беҳудага яратмаган. Ёу яратишнинг ўзида уқиб олинмаган сир-асрори бор. Уларнинг ўзаро алоқадорлиги, сабаб-оқибат муносабатларга кириши, таъсир этиш ва таъсирланиши азалдан матрицалар сифатида берилган. Лекин улар нодон ва калтафаҳм кимсалар учун нафис пардалар билан ниқобланган. Ақл-заковат, фаросат, фаҳм ва шу каби Кубравиянинг асоси барчага тақсимланган, лекин уларнинг инсоний қувват ҳосил қилиши ҳар бир инсоннинг истак-хоҳиши, эhtiёжига бориб тақалади. Калтафаҳм кимсалар нафис пардани кўтаришга аҳд қилганларни даҳрийликда айблайдилар, чунки улар Куръони Карим ва ҳадиси шарифда ақл, илмга берилган мақомни тушунмайдилар.

Улуғбек таълимотига кўра, ҳамма нарса олдиндан аниқ ва равшан бўлганда эди, инсон ва жамиятнинг яратилиши, инсонни ер-заминни обод қилиш ва уни бошқаришга вакил қилиниши, барча мавжудотларни унга бўйсундириши ҳақидаги фармонда маъно ва мазмун мантиқда зид бўлиб қолар эди. Шундай экан, олам сир-асрорини билиш, нодонликдан, жоҳилликдан нафратланиш, илм олишдан маънавий лаззатланиш, илм аҳлини эъзозлаш, уларни хайрли ишларда ҳар томонлама қўллаб-қувватлаш, улар иқгидорини Аллоҳнинг буюк инъоми ва неъматини, деб билиш барча фуқаронинг муқаддас бурчи бўлиб қолмоғи лозим.

Илмий ҳақиқат ва юксак даражага эришган аниқлик бир-бири билан узвий боғлиқ. Бундай аниқликка эришиш ҳамма вақт ҳам осон бўлавермайди. Аниқдик биринчи галда ашёларнинг микдорий муносабатларини белгилаш, математик қонун-қоидалардан тўғри ва самарали фойдаланиш

натижасида қўлга киритилади. Математикани турли илми соҳаларга, айниқса, астрономияга тадбиқ этиш инсон ~ жамиятга катта наф келтиради. Бунинг боиси шундаки, Қуёш Ой ва бошқа сайёралар Ерда содйр бўладиган ҳодисаларг яқиндан таъсир қилади. Таквимлар яратиш, аниқ вақтни белгилаш, Қуёш ва Ой ҳолатларини ўрганиш, уларнинг тутилишини олдиндан башорат қилиш муайян эҳтиёжларни қондиришга қаратилган.

Билимнинг бошқа вазифаси ҳам мавжуд, у инсонни комиллик мартабасига эришишига восита ҳам бўлади. Илм кишиларни кибру хаводан, манманликдан, мутаассибликдан, нафс қулига айланишдан асрайди, дилларни ёритади,, қалбларни турли хил иллатлардан поклайди, ҳаёт йўлини нурафшон қилади, емонликни жиловлайди, эзгуликка даъват ; қилади. Айниқса, мурувват ва саҳоватнинг инсон маънавий юксалишидаги ўрни беқиёсдир. Улуғбекнинг саҳоватли ҳукмдор, ҳақиқат ва адолат бобида тенги йўқ шоҳ бўлган. Илм-фан, маданият аҳли, иқтидорли талабалар, ижодкорларга хомийлик қилган. Давлатшоҳ Самарқандий «Унинг даврида олиму фозиллар мартабаси баланд кўтарилди», — деб ёзади. Улуғбек жадваллари 200 йилдан кейин, 1643 йилда Оксфорд университетига форс тилидан лотинчага таржима қилиниб, чоп этилди.

Алломанинг астрономик жадваллари 1648, 1650, 1665, 1725, 1765, 1839, 1845, 1847, 1853, 1854, 1889 йилларда Англия, Франция, Бельгия ва Европанинг бошқа мамлакатларида чоп этилди. 1917 йилда «Улуғбек зижги» АҚШда нашр этилди. Улуғбек Птолемей, Коперник, Галилей каби буюк олимлар қаторидан эътиборли ўрин эгаллайди.

Улуғбек Академиясининг йирик вакилларида бири Алоуддин Абул Ҳасан Али ибн Муҳаммад Самарқандий Қушчи (тахм. 1403, Самарқанд — 1474.17.12, Истанбул) машҳур астроном, математик ва файласуф бўлиб, Улуғбек раҳбарлигида Муҳаммад ал-Хоразмий, Аҳмад Фарғоний, Форобий рисоаларини, Берунийнинг «Қонуни Масъудий» асарини, шунингдек, қадимги юнон олимлари асарларини

КўниС), Қозизода Румий, Ғиёсиддин Жамшид ал-Қоший, Қупммад Хавофий сингари устозлар қўлида таҳсил олади. Мидраеани битиргач, Улуғбек рухсати билан бир неча йил Йроппинг Қирмон вилоятида яшайди. Бу ерда Насириддин ТуҒийминг «Тажрид» асарига шарҳсифатвда «Рисолаи ашкол Ш) қамар» («Ойнинг шакллари ҳақида рисола»)ни ёзади.

Улуғбек расадхонасини қуриш, хусусан, Қозизода Румий ва Ғиёсиддин Жамшид вафотидан кейин уни Оитқазиб, зарур кузатиш асбоблари билан жиҳозлаш Али Қушчи зиммасига тушган. Улуғбекнинг «Зижи жадидий ( ултоний — зижи Улуғбек» асари ҳам шогирдининг бевосита мадади билан тугатилган. Улуғбек вафотидан сўнг Али Қушчи Туркия подшоси Муҳаммад Фотиҳнинг таклифига биноан Истанбулда доимий яшаб қолади, София мадрасасига бош мударрис этиб тайинланади. 1472 йили математикага оид «Рисола ал-Муҳаммадия» асарини ёзиб тугатади.

Али Қушчи талабаларига маъруза ўқиётганда Улуғбек ва унинг Самарқанддаги расадхонаси ҳақида атрофлича сўзлар ши. Шунинг баробарида Туркияда Самарқанд олимларининг ил ми риёзиётдаги ютуқларини, айниқса, қасрларни «Айлана қақидаги рисола» китобида кашф этган Ғиёсиддин Жамшид ал-Қошийнинг математикага дойр илмий ишларини ҳам Али Қушчи Туркияда оммалаштирди. Ўнлик қасрлар таълимотини Европада 150 йил ўтгач, Симон Светин кашф қилди. Али Қушчи Истанбулда денгиз тошқинлари ва сувнинг қайтиши, 90 грдусга тенг бўлмаган энг кичик бурчак ҳам ўтмас бўлиши мумкинлиги каби баҳсталаб муаммолар билан банд бўлади. Кейинчалик у илми нуҷум — астрология (юлдузлар ҳолатига қараб воқеаларни башорат қилиш) ва жамиятни бошқаришнинг маъмурий тамойиллари билан қизиқади. Умри поёнида Али Қушчи Истанбулнинг жуғрофий координатларни кўрсатувчи ҳисоб-китоб харитасини тузган ҳамда Қуёш соати ясаб, Аё София мадрасасига совға қилган. Али Қушчи Истанбулда 71 ёшида вафот этган. У дафн этилган Айюб Султон мазори 1815—20 йилда Туркия ҳукумати томонидан қайта таъмирланган. Муқими шуки, Али Қушчи устози Улуғбекнинг нодир асарлари

батамом йўқолиб кетиши хавфини бартараф этиб, жаҳон тамаддунида ўз пирига ўлмас ҳайкал ўрнатди.

Умуман, Улуғбек ва унинг академияси вакилларининг бой маънавий мероси бугунги илм-фанимиз ва ёш авлод тарбиялашда муҳим аҳамиятга эга. Бу борада мустақиллик катта имкониятлар яратди. Улуғбек ва унинг сафдошларига оид бой маънавий мерос қайта тикланиб, асарлари чоп этилмоқда ҳамда дунёқарашимизнинг такомилида муҳим манба бўлиб қолмоқца.

## Давоний

Давонийнинг тўла исми Муҳаммад Асад бин Саададдин (қўп манбаларда Жалолиддин) Асад Казаруний Давонийдир. Давоний Яқин ва Ўрта Шарқнинг машҳур файласуфи, комусий олимидир. У Эронда Казарун вилоятининг Давон қишлоғида туғилган. Болалик йилларини шу қишлоқца ўтказди, ёшлигидан илм-фанга қизиқади, айникса, фикхшунослик (мусулмон қонуншунослиги) фанига меҳр қўяди. Давоний маҳаллий мактабни битирганидан сўнг, ўз билимини такомиллаштириш учун ўша даврда илм-фан ва маданият маркази ҳисобланган Шероз шаҳрига келади. Бу ерда у Дорул-Айтом мадрасасида таниқди мударрислар Мавлоно Қушканорий ва Хўжа Ҳасаншоҳ Баққол қўлида таҳсил кўра бошлайди.

Олим Ғарбий Эроннинг маркази — Табризга сафар қилади. Ўша вақтда давлатни бошқараётган Султон Ёқуб Оққўйинли унинг билими ва илм-фандаги хизматларини назарга олиб, Шероз шаҳрининг қозиси этиб тайинлайди. Шундан кейин у ярим кун мадрасада таҳсил бериш, қолган вақтини эса қозилик ишлари билан шуғулланишга сарфлайди. Давоний қозилик мансабидан истеъфога чиққач, узоқ муддат Дорул-Айтом мадрасасида мударрис-лик қилади.

XV асрда унинг номи Эроннинг ташқарисига ҳам кенг тарқала бошлади. Айникса, унинг асарлари Туркияда машҳур



уди. Усмонлилар Туркиясининг подшоси Боязид II Давоний Пинан хат ёзишиб, унга совғалар юбориб туради. Давоний умриш шнг охирги йилларвда ўз она қишлоғига қайтиб кеалди. Уинг қабри Давон қишлоғвда.

Манбаларда келтирилишича, у фалсафа, этика, мантик, мноҳиёт, фикҳшунослик ва геометрия бўйича илмий тидқиқотлар олиб борган. XV асрда бу тадқиқотлар шу дирлжада машхур эдики, Али Давонийнинг таъкидлашича, улар «илмнинг ҳамма соҳаларида асосий қўлланма бўлиб хтмат қилган».

Давоний асарларининг сони номаълум, Муҳаммад Али хибар беришича, унинг рисоалари 100 дан ортиб кетади. Шунн таъкидлаш лозимки, Давоний асарларининг анчаси Гжзгача етиб келган, хозир улар жаҳоннинг кўплаб кутубхона на музейларида сақланмоқца.

Унинг энг машхур асари «Ахлоқи Жалолий» бўлиб, Ғарбий Эрон ҳукмдори Узун Ҳасанга бағишланиб, 1470-1478 йиллардаёзилган. ,

Давонийнинг хурфикрлилиги ахлоқ ва педагогика муаммоларини тадқиқ қилишда кўпроқ намоён бўлади. У ўша вақтда кенг тарқалган туғма фазилатлар тўғрисидаги ғояга қарши чиқиб, инсон фазилатларини таълим-тарбия, касб-хунар эгаллаш йўли билан қўлга киритишни уқтиради. У ахлоқни ўзгарувчан деб ҳисоблайди, ирода эркинлиги ҳақида гапириб, донолик, шижоат, адолат ва иффат ҳақида илғор фикрларни олға суради.

У рисоласида кишилар бирлашуви шаклланишида меҳнатнинг роли катта эканлигини таъкидлаб, меҳнат натижасида жамият пайдо бўлиши мумкин, деган фикрни илгари суради. У ҳар бир киши муайян касб-хунарни эгаллаши лозим, деб ўйлади, одамларнинг характери ва хулқининг турли-туманлигидан ҳар хил касб-хунарлар келиб чиққан, деган ўзига хос фикрни ўртага ташлайди.

Давонийнинг қимматли фикрларидан яна бири шуки, у жамият бирлигининг шаклланиши ва таракқий этишида пулнинг аҳамиятини ҳам кўрсатиб берган. Давоний, худди

Беруний сингари, жамият ҳаётида пулнинг ролини тушуни ета олди: пул муомаласи, айниқса, савдо ишларида зарур, адолат ва қонунни муҳофаза қилади. У пулнинг нарсала қийматига тенглигини айтади. «Пул ўзаро алоқа ва молларни бир жойдан иккинчи жойга ташишда керак бўлади. Агар пул бўлмаганда эди, турмушга керак бўладиган ҳар қунги нарса ва молларни узоқ мамлакатларга ташишда қийинчиликлар туғилар эди», - деб таъкидлайди.

Мутафаккир давлатни бошқаришга катта эътибор қаратди. У подшоҳликка асосланган феодал давлатни бошқаришнинг энг мукамал шакли, деб ҳисоблайди. Давлатнинг бошқарилишида ҳукмдорнинг шахси муҳим роль ўйнайди, чунки у давлат ишларини тартибга солиши, фуқароларнинг ахволидан бохабар бўлиши, уларга ғамхўрлик қилиши лозим.

Олим рисоласида мукамал ва одил шоҳ тўғрисида сўз юритиб, давлатни бошқариш учун кишида энг яхши фазилатлар жамланган бўлиши керак, дейди. У давлат бошлиғига 10 та ахлоқий талабни қўяди: улардан биринчиси — ҳоким одамларда ўзига нисбатан нафрат уйғотмаслиги учун уларни хафа қилмаслиги, аксинча, эъзозлаши лозим. Иккинчиси — шоҳ давлат ишларининг ўз вақтида ва адолатли ижро этилиши тўғрисида жон қуйдириши зарур. Учинчиси — у хирс ва шаҳватга берилмаслиги лозим, чунки бу нарса давлатни барбод қилишга олиб келади. Тўртинчиси — давлат бошлиғининг ҳукми шошмашошарлик ва ғазабга эмас, балки шафқат ва мурувватга асосланиши керак. Бешинчиси — халқнинг эҳтиёжини қондиришда у Худонинг иродасидан келиб чиқиши лозим. Олтинчиси — у халқнинг хоҳиш-истагини қондирувчи ишлардан ўзини олиб қочмаслиги керак. Агар шу ишлардан чекинса, бу билан у Худонинг иродасига қарши чиққан бўлади. Еттинчиси — ҳоким авф этишни билиши керак, зероки бу одилликни билдиради. Саккизинчиси — у бирор қарор қабул қилишдан олдин ўз атрофидагилари билан кенгашиб олиши лозим. Тўққизинчиси — подшоҳ ҳар кимни муносиб лавозим билан таъминлаши,

мнет насабли ва қобилятсиз кишиларга юқори мансаб бўлмалиги зарур. Ўзинчиси - давлат бошлиғи адолатли қарорлар чиқариши, бирон кишининг қонунни бузишига қўймаслиги лозим. Булардан ташқари Давоний давлат бошлиғига диний талаблар ҳам қўяди: у диний қўриқларни бажариши, ҳудудий бўлиши, диний маросимларга амал қилиши керак. Мазкур талаблардан кўриниб турибдики, Давоний теократик ҳокимият тарафдори бўлган, яъни у дин билан давлатни, сиёсий ҳокимият билан диний ҳокимиятни бир-биридан ажратиб бўлмалигини таъкидлаган.

Мутафаккир талқинида ахлоқ фани кишиларнинг амалий фаолияти, тафаккури билан ҳамма ҳам боғланган. Ахлоқ маъмурлари фалсафий, ижтимоий-сиёсий, ҳаёлий ва ҳуқуққаролик масалалари билан бир қаторда кўрилади. У ахлоқ фанининг предмети ва вазифаларини белгилашда ўз ўрнида бўлади, ахлоқ фани деганда у кишиларнинг ҳуқуқ-одоби ва ҳақдорларини ўрганувчи фанни тушунади. Унингча, ушбу фан амалий характерга эга бўлиб, у кишиларнинг ҳаётда асосий қўлланма бўлиб хизмат қилиши лозим.

Аллома кишиларнинг ҳислатлари табиий (туғма) ва яшаш давомида касб қилинадиган ҳислатларга бўлинади, деб ҳисоблайди. У Форобий сингари, туғма хусусиятларга кишиларнинг баъзи бир ақлий ва ахлоқий малакалари: ҳақдорнинг ўта ўткирлиги, фарз қилиш қобиляти, ҳуқуққаролик ва бошқаларни киритади. Мутафаккир кишиларнинг баъзи туғма хусусиятлари ва қобилятларини тан олиб яшаш давомида қўлга киритилган малакаларни инсон учун муҳим, деб ҳисоблади. У инсон ёшлигидан ташқи муҳит ва бошқаларнинг таъсирида барча ҳислатларни эгаллай боради, деб ишонтиради.

Давонийнинг тамойилига кўра, ахлоқ фани тўрт асосий — донолик (ҳикмат), адолат, шижоат ва ифқат тушунчаларни ўрганади. У «Ахлоқи Жалолий» рисолида таълим-тарбия маъмурларига тўхталиб, бола туғилганда нуқсонсиз бўлади,

салбий ёки ижобий сифатларга эса ўз-ўзини тарбиялаш орқали эришади, дейди. Шундай экан, болада яхши малакалар ҳосил қилиш учун унинг тарбияси туғилганидан бошлаб шуғулланиш лозим. Болада, энг аввало, ейиш-ичиш ҳиссиёти пайдо бўлади, у бирданига шакли бир хил нарсаларни фарқдай олмайди. Аста-секин ашёларнинг фарқини билиб, яхши ва ёмонни бир-биридан ажрата боради. Давоний кишиларни бола тарбиясида жуда эҳтиёт бўлишга чақиради, чунки болалар ёшлигида ўта таъсирчан бўлиб, яхши ва ёмонни бирдек қабул қилаверадилар, дейди у. «Бола қалби, — деб таъкидлайди аллома, — тоза тахтага ўхшайди, унга ҳар қандай тасвирни осонликча чизиш мумкин». Шуниси қизиқки, Давоний вафотидан тахминан 150 йил ўтганидан сўнг, худди шунга ўхшаш фикрни улуғ инглиз файласуфи Жон Локк (1632-1704) такрорлайди. Унинг айтишича, туғилганда бола қалби табила раса, яъни тоза тахтани эслатади, рухий ҳолати (психикаси) эса яшаш жараёнида тўлдириб бориладиган бир варақ оқ қоғозга ўхшайди.

Шуни таъкидлаш л озимки, Давоний ғоялари ўзидан кейин яшаган мутафаккирлар дунёқарашининг шаклланишига самарали таъсир кўрсатди. Бухорода яшаб ижод қилган файласуф Мирзажон Шерозий (1596 йилда вафот этган) унинг асарларига шарҳлар битган. Машҳур файласуфлардан Юсуф Қорабоғий (1645 йилда вафот этган) унинг кўп асарларини шарҳлаган.

Айниқса, унинг этика ва педагогика соҳасидаги асарлари Ўрта Осиёда жуда машҳур бўлган. XIX асарда яшаган самарқандлик олим Абу Тохир Хўжа «Ахлоқи Музаффарий» рисоласида Давонийнинг перипатетизм ва неоплатонизм тарафдори деб ҳисоблайди. Узбек олими Абдулла Аалоний Давоний ижоди билан яхши таниш бўлган, унинг «Ахлоқи Жалолоий» асаридаги фикрларидан фойдаланган. Октябрь инқилобига қадар Давонийнинг «Ахлоқи Жалолоий» асари мадрасаларда ўрганилган.

## Ҳусайн Воиз Кошифий

Кошифийнинг асл исми Камолиддин бўлиб, лақаби Воиз, тахаллуси Ҳусайн Кошифийдир. У Ўрта Осиё ва Хуросонда этика таълимоти таракқиётига муносиб ҳисса қушган машхур мутафаккирдир.

Ҳусайн Воиз Кошифий Сабзавор шаҳрида туғилган. Болалик йилларини шу шаҳарда ўтказди. Балоғатга етгандан сўнг Нишопур ва Машҳад шаҳарларида бировз яшади. 1470 йилда Абдурахмон Жомийнинг таклифи билан Ҳиротга кўчиб келади ва бу ерда нақшбандликни қабул қилади. Воиз Кошифий бутун умрини Ҳиротда ўтказди ва шу ерда вафот этди.

Кошифий Ҳиротда катта олим ва мударрис бўлиб етишди, бутун умрини илм-фан ва насру назм равнакига бағишлади. Навоий ва Жомий Воиз Кошифий билан дўстона алоқада бўдилар, унинг илм-фанга қўшган хиссасини юксак баҳоладилар. «Мавлоно Ҳурсайн Воиз — «Кошифий» тахаллус қилур, сабзаворликдур. Йигирма йилға яқин борким, шаҳардадур ва Мавлоно зуфунун ва рангин ва пуркор воқеъ бўлубтур. Оз фан бўлгайким, даҳли бўлмагайил Хусусан вазъ, иншо ва нужумки, анинг ҳаққидур ва ҳар қайсида мутааййин ва машхур ишлари бор»<sup>72</sup>, — деган эди Навоий у ҳаққа.

Ҳақиқатан ҳам Воиз Кошифий илмнинг кўп соҳалари воизлик санъати билан бирга иншо, астрономия, илоҳият, адабиёт, этика, педагогика, фалсафа каби соҳаларда самарали ижод қилган.

У «Ахлоқи Муҳсиний», «Рисолайи Ҳотамия», «Анварии Сухайлий», «Маҳзанул эншо», «Футувватномаи султоний» каби рисоаларида ижтимоий-сиёсий, педагогик ва этик фикрларни илгари суради. Ушбу асарларда у давлатни оқилона бошқариш, ҳокимларнинг ўз фуқароларига муносабати, таълим-тарбия, илм-фан, хулқ-одоб меъёрларини эгаллаш ҳақида рационалистик ва инсонпарварлик ҳамда, хурфикрлилик ғоялари яққол кўзга ташланади. Бу борада асосий асари ҳисобланган «Ахлоқи Муҳсиний» муҳим

аҳамиятга эга. Рисола 1495 йилда ёзилган бўлиб, унда олим давлат ва уни бошқариш йўлларини таҳлил қилади, адолатли ва адолатсиз ҳукмдорларнинг фаолиятига кўпроқ эътибор беради. Айниқса, рисолада ахлоқ.-масалаларига кенг ўрин берилган бўлиб, давлатни бошқариш, одил ва золим подшоҳлар, уларнинг ўз қўли остидагиларга муносабати тўғрисидаги фикрлари муҳим аҳамиятга эга. Мутафаккир шоҳни табибга, фуқароларни беморга ўхшатади. Табиб беморнинг арзига эътибор бермаса, касалини аниқламаса, уни муолажа қилолмайди. Кошифийнинг қимматли фикрларидан бири подшоҳнинг давлатни идора қилишда ақл ва адолатга таяниши лозимлигидир. Бу ҳақда қуйидаги фикрларни билдиради: «Парвиз ўз ўғлига васият қилди: модомики сен раъият устидан ҳукмдор экансан, ақл ҳукми билан иш тутишинг керак. Раъиятга фармойиш қилиш вақтида ўзинг ҳам ақл буйриғидан четга чиқма. Ҳар бир ишца, айниқса, халққа зарари тегадиган ёки уларнинг мол-мулки талафотга учрайдиган муҳим ишларни бажаришда яхшилаб ўйла ва ақл билан маслаҳатлаш».

Кошифий, ўрта асрда яшаган бошқа мутафаккирлар сингари, адолатни кенг маънода тушуниб, уни сиёсат, ҳуқуқ ва ахлоққа тааллуқли тушунча сифатида қўллайди. Олимнинг фикрича, адолатсиз халқнинг аҳволи яхшиланмайди, мамлакат ишлари тартибга тушмайди, жабр-зулм йўқолмайди. «Адолат энг яхши фазилатдир, адолатсизлик энг ярамас ва тубан хатти-ҳаракатдир. Адолатнинг натижаси мол-мулкнинг пойдорлиги мамлакат фаровонлиги, хазинанинг маъмурлиги, шаҳар ва қишлоқларнинг гуллаб-яшнашидир, зулм ва адолатсизликнинг оқибати эса мамлакатнинг заволга учрашидир». Мутафаккир ижодкорлик, мардлик, донолик, иффат, зийраклик ва бошқа ахлоқий фазилатлар ҳақида ўз даври учун қимматли фикрларни илгари суради.

Мутафаккир таълим-тарбия масаласида ҳукмрон синф талабларидан четга чиқиб кетолмади. У бу ҳақда сўз юритганда, энг аввало, ҳукмронларнинг болаларини тарбиялашни назарда тутди. Шунга қарамасдан, унинг

Тийишм-тарбия тўғрисидаги фикрлари, оила, мактаб, жамоа ТУфиеидаги мулоҳазалари, кизиқиш уйғотади. Иккинчидан, Кошифий бой-зодагон оиласига мансуб бўлса ҳам, оддий Хйққ тақдирига бефарқ қарамади. Ўз асарларида халққа гимхўрлик қилишни, уларни ҳақсизлик ва ўзбошимчалиқдан мухофаза қилишни кўркмасдан ҳукмдорлардан талаб қилди. Кошифий шохларни софдил, сахий ва адолатли бўлишга ш.п.и.а.т қилди.

У илм-фан равнақи тарафдори бўлди, доимо билим ва кмсб-хунар эгаллаш зарурлигини уқтирди, жоҳиллик, тлъмагирлик ва ахлоқсизликнинг ҳар қандай кўринишини қоралади. Шунинг учун ҳам унинг хурфикрлиликка дойр гоёлари кейинги асрларда яшаган мутафаккирлар ижодига самарали таъсир қилди. Унинг «Ахлоқи Мухсиний» асари Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг шухрат қозонди, бир неча бор қайта кўчирилди, бошқа тилларга таржима қилинди. 1858 йидда у машхур узбек шоири Огаҳий томонидан •эки узбек тилига таржима қилинди.

Воиз Кошифийнинг «Анвари Сухайлий» асари ҳиндларнинг машхур дидактик асари «Калила ва Димна»нинг қайта ишланган гариантидир. Кошифий ушбу рисолага янги ғоялар киритади, ғаройиб воқеалар билан тўлдирди. Бу асар Ўрта Осиё ва Эронда жуда машхур бўлган. Ҳозиргача у Эрон мактабларида ўрганилади. У XV аерда Хусайн Бойқаронинг илтимосига кўра, эски узбек тилига таржима қилинган. Асар Техрон, Лакнав, Тошкент ва бошқа жойларда тошбосмада босилган. Унинг кўп нусхалари бизгача сақданган. Эрон олими Абдурахим Набухийнинг хабар беришича, Эрон олий ўқув юртларида ҳозир ҳам Воиз Кошифийнинг «Ахлоқи Мухсиний» асари педагогика ва этика бўйича асосий манба сифатида тавсия этилади. Унинг «Анвари Сухайлий» асари эса Эронда таҳсил кўраётган инглиз талабалари орасида катта кизиқиш уйғотмоқда, Ҳиндистонда эса ушбу асар кўп йиллар мобайнида давлат муассасаларига хизматга кирувчилар учун қўлланма бўлиб хизмат қилган. Кошифийнинг «Ахлоқи Мухсиний» асари Октябрь тўнтаришига қадар Ўрта Осиё мадрасаларида мутолаа қилинган.

## **10-боб. Навоий ва Бобурнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари**

Алишер Навоий (1441-1501) — жаҳон маънавиятининг буюк сиймоси, машҳур шоир, мутафаккир, давлат арбоби.

Ҳозирги покланиш, маънавий аслиятларга қайтиш даври улуғ Шарқ мутафаккири Низомиддин Мир Алишер Навоий ижоди, мероси, ижтимоий-фалсафий дунёқараш, халқимиз тарихий тақдиридаги ахамиятига, хусусан, унинг руҳини хотирлаш, асарларини нашр қилиш, анжуманлар ўтказишга бўлган муносабатимизни умуммиллий, умуминсоний манфаатлар ва қадриятлар нуқтаи назаридан тубдан қайта кўриб чиқишни, янгилашни талаб қилади.

Бизнингча, Навоий дунёқарашини манбаларини ўрганиш, тадқиқ этиш куруқ далолатларни топишдан иборат бўлмаслиги керак. Навоий дунёқарашининг, гўёки ҳаммага маълум, аслида эса хали жуда қоронғу, кам ўрганилган диний-фалсафий асосларини, хусусан, унинг «вахдат-ул-вужуд»(пантеизм) таълимотига қўшган ҳиссаси, калом, шариат, тасаввуфга бўлган муносабатининг фавқулодда жиҳатларини, орифлик дунёқарашини ва ахлоқий-дидактик позицияси, сиёсат, давлат, фозил жамият, оила, комил инсон ва шаҳе тўғрисидаги яхлит назариясини чуқур назарий-тарихий адекватлик даражасида тадқиқ қилиш лозим.

Навоий ўзининг одил подшо, фозил жамият тўғрисидаги қарашларида Низомий, Жомийлар каби мусулмон маданияти, фалсафий-сиёсий фикрининг тамал тошларини қўйган Форобий, ал-Мавардий, Ибн Мискавайх, Шайхур-раис каби Шарқ арастучилари-перипатетикларининг, яъни машшойунлар илгари сурган фозил шаҳар (ал-маданият-ул-фозила), комил инсон ҳақидаги фалсафий таълимотдан келиб чиққанлар.

Маълумки, Форобий Сайфуд-давланинг давлатини, Шайхур-раис Абу Али ибн Сино ўз даври амири Аълоуд-давла давлатини фозил шаҳарга, уларнинг ўзларини эса



Ком ил инсонларга айлантиришга уринганлар. Навоий ҳам «Хамса» ва бошқа асарларидаги орзу-хаёл, одил подшо, идолатли давлат тўғрисидаги гоёлар билан чекланмай, Хусайн Гюйқаро давлатини одил давлатга, унинг ўзини эса одил модшоҳга айлантиришга қаттиқ уринган, бу йўлда бутун кучи, сиёсий иқтидори, нуфузи ва иродасини, сиёсий манқеини сафарбар этган. Гап ҳар икки ҳолда ҳам ғоянинг иотўғри ёки «ғайриилмийлиги»да эмас, балки бу гоёларни а мал га ошириш имкониятларини берадиган юксак ишлаб чиқариш тараққиёти даражасига, яъни жамиятнинг табиий-тарихий тараққиёт босқичига эришилмаганлигида (К. Маркс)дир, холос.

Навоий ўз даври кишиси сифатида ўрта аср мусулмон маданияти, онги ва тафаккури, қадриятлар руҳида тарбияланган, демак, ўша замон ҳаёт тарзи ва маданиятининг ўзаги бўлмиш тасаввуф таълимотидан четда шаклланиши, ундан тамомила фориф бўлиши мумкин эмас эди. Аллома амалда айнан ана шундай таҳсил ва тарбия топганлиги, айниқса, Фаридуддин Атторнинг «Мантиқут-тайр»ига асир бўлганлиги, накшбандий-чиликка ихлос қўйган ҳамда Жомий билан биргаликда ва етакчилигида Хўжа Убайдуллоҳ Ахрор, Абдуллоҳ Ансорий каби пирларга қўл берганлигига ўхшаш тафсилотлар юқоридаги фикрни, албатта, тасдиқлайди.

Навоий ислом, калом, шариат, айниқса, тасаввуфдаги эгаллаган мавқеининг ўзига хослиги шундаки, у накшбандийликнинг ҳаётбахш фалсафаси орқали сўфизмдаги энг инсонпарвар, инсондаги эътиқодий поклик ва тозаликни сеувчи, ҳаётни, инсонни кадрловчи, унинг шаънини юксак тутишга, ҳимоя қилишга маломатия таълимотига маънавий жиҳатдан онгли равишда эргашган ва ўзининг бутун ҳаёти давомида маломатия қадриятларига риоя қилган.

Маълумки, маломатия сулуки, энг аввало, дин, тақво, тасаввуф аҳдларини, шунингдек, мусулмон жамоасининг бошқа аъзоларини туб масалада: 1) эътиқодда кибрга, риёкорликка ва беҳад даъволарга йўл қўйишда; 2) амалий ҳаётда эса бойликка, зеб-зийнатга, хирс-хавасга берилишда,

камбағалларга зулм қилиб, сидикни (Аллоҳ олдида олган ўш мажбурият ва бурчларни) бузишда маломат қиладилар.

Эътиқоддаги кибрга суннийларнинг такаббурлиги, риёкорлиги эса шиаларнинг жанжалкашлиги, беҳад даъвог! эса тасаввуфдаги хулуд, жаъм ва йттиҳад даъвогарларининг «кароматлари», «мўъжизалари»ни маломатия вакиллари мисол келтирганлар. Навоийнинг ҳаёти, ижоди ва фаолиятининг бирор дақиқасида, ҳатто ўз асарларида ўзининг мусулмончилигидан кибрланиш у ёқда турсин, ҳатто бунини алоҳида таъкидламаган ҳам — эътиқодда хокисор—обид мавқеини тутган. Риёкор шайхлар, «азиз-авлиёлар» ва бошқаларни Навоий қандай танқид қилганлиги эса «Махбубул-Қулуб» ва бошқа асарлардан кўпчиликка маълум.

Эътиқоддаги беҳад даъволарга эса, ҳазрат Навоий, маломатия даври мутафаккирлари Ибн Сурайн, Ибн Ота<sup>^</sup> Абу Жаъфар (УШ-1X асрлар) ва «Хужжат-ул-ислом» Абу Ҳамид ал-Ғаззолий (ваф. 1111 йил) ҳамда Шаҳобиддин Абу Ҳафс Умар Сухравардий (XIII аср) кабилар сингари ўзининг «Лисан-ут-тайр» асарида қуйидагича баҳо берган: Бўлди чун Мансур тавҳиди дурустким, «Анал-Ҳаққ» эрди алфозида чуёт; Кўб насихат қилдилар арбоби динким, бу эрмас шеъваи «аҳли яқийн»; Кўб сулук аҳлига ўлуб бу ҳол, ҳам адаб асраб дурур ҳам эътидол; Сен доғи бу даъвойи изҳор айлама, нафени муставжаб дор айлама; Мастроқ чун тушмиш эрди жом анго, йўқ эди бу нағмадин ором анго»<sup>73</sup>.

Демак, Навоий ўзининг исломга бўлган эътиқодини расмий «аҳли сунна ва жамоа» сингари пеш қилмаганидек, Аллоҳ васлига етиш, яъни «вахдат лофи»ни — даъвосини қилувчи ўта сўл мутасаввифлардан ҳам ўзини четга олган, маломатия сингари қоралаган.

Навоийнинг юқорида келтирилган қарашларида изчил тарзда унинг комил инсон тўғрисидаги тамойили ҳам бутун моҳияти билан намоён бўлган. Аввало, комиллик, Навоий фикрича, инсоннинг инсонийлик табиати, имкониятлари ва маънавияти чегараларидаги комиллик бўлиб, бунинг олий босқичи Аллоҳ моҳияти ўз вужудида мавжуд бўлганлиги учун

Лллохнинг мукамаллиги, жилоси, зиёсини ярақлаган ОйИмдек акс эттира олиши, уни бевосита туйиш ва тан олиш, шел им бўлишдир. Бу ниҳоясиз риёзиётлар ва маърифат орқали мумкин бўлади ёки Навоий ўз ибораси билан айтилса, «Ман арафа» ҳадисида билдирилганидек, инсон ўзли-гини Пшлиш орқали Худонинг моҳиятини билади, «ваелга етади», гўски садаф, тоза гавҳарга айланади<sup>74</sup>.

Бошқа томондан Аллох учун жиходга «лаббай» деб жавоб бериш, жиходнинг бутун азоб-уқубатларию, машаққатини, ҳатто бу йўлда шаҳид бўлишни онгли тарзда У \$ бўйнига олиш, мушриклар, кофирлар билан мусулмон мамлакатларининг турли ерларидан салбчилар билан жанг қилиш учун етиб келиш, фидоийлик қилиш, камситилган, эзилган, хўрланган ва ҳақоратланганларни, ҳақиру-қашшоқларни, ожизу нотавонларни бебош маъмурлар, ҳокиму мухтасиблар, қози ва миршаблар, бой, судхўрлар зулми, зўравонлиги ва адолатсизликларидан ҳимоя қилиш, қутқариш, оддий халқнинг ҳақ-ҳуқуқларини ҳимоя қилиш йўлида жувонмардлик қилиш, яъни аҳли футувва бўлиш маломатиянинг асосий амалий шиорларидан бири эди. Машхур Мансур Халлож Талақонда, файласуф, табиб Абул-Баракат ал-Бағдодий Кавказда, Нажмуддин Кубро Хоразмда мўғулларга қарши ана шундай футувват кўрсатиб, жиход урушларида қатнашганлар.

Навоийнинг илм-маърифат йўлида ёшлигидан жуда қаттиқжаҳд қилганлиги, халқ, эл-юрт осойишталиги йўлида Хусайн Бойқаро давлатини мустаҳкамлаш, «Ҳақ ва адолат» учун ҳам қалам, ҳам қилич билан, «ўтга ва сувга кириб» хизмат қилганлиги, тўплаган мол-мулкидан эл-юртга ош бериб, кўприклар, карвонсарой работлар, макбаралар, боғ-ҳиёбонлар қурдирганлиги, оила қурмай, тоқ ўтгани, умри интиҳосида — ўлимидан олдин бутун мол-мулки, бойликларини хизматчиларига бўлиб бериб, қулларини озод қилиб юборганлиги оддий мусулмончилик фарзи бўлмай, ҳазратнинг жиход қилганлиги, жавонмардлик кўрсатганлиги, асл «аҳли футувва»дан бўлганлигини кўрсатади. Юқорида

келтирилган, таҳлил қилинган далил-мулоҳазалар Навоийнинг бутун ҳаёти ва эътиқоди маломатия маслаги талабларига зимдан риоя қилинган ҳолда кечганлигини тасдиқлайди. Унинг пири Жомий ҳам зимдан, қисман бўлсада, ана шундай мавқеда турган.

Бироқ Навоий пиридан фарқли ўлароқ тасаввуфнинг на назарий ва на амалий жихатларини ишлаб чиқиш, ривожлантиришни ўзининг алоҳида, эзгу эътиқодий мақсади қилиб олган эмас эди (Навоий узлатга ҳам кетмаган, бирон янги суфийлик тамойилини ҳам илгари сурмаган ва янги тариқатга ҳам асос солмаган). Демак, Навоийни том маънода тасаввуф ёки такво-зуҳд вакили, ва аксинча, калом, шариат вакили мутакаллим, қози, аълам ёки мухтасиб бўлмаган, деб фикр билдириш ниҳоятда муноазарали бўлган бўлар эди Навоий ўзида Форобий, Ибн Мискавайх, шайхур-раислаг/асослаб берган комил инсоннинг Оқиллик, Одиллик, Сахийлик, Ифбатлик, Шижоатлик, Поклик, ҳаром-хариш ва риёкорликлардан, инсон шаънини ерга урувчи, ризолат ва қабохатлардан айрим сифатларини мужассам қила олган, ўзининг бутун онгли ҳаёти давомида бундай олий мартаба синовидан ўтган эди. Ана шу маънода Навоий кадриятлари, айникса, ҳозирги кун учун керак, асқотадиган кадриятлар сифатида янада чуқурроқ ўрганилиши, тарғиб ва ташвиқ этилиши мақсадга мувофиқдир.

### **Заҳириддин Муҳаммад Бобур**

Заҳириддин Муҳаммад Бобур (1483-1530 йил) узбек халқининг йирик мутафаккири, давлат арбоби, узбек мумтоз адабиётининг кўзга кўринган вакили, тарихчи олим, шоир ва таржимондир. У темурийлар авлодидан бўлиб, Ҳиндистонда «Буёқ мўғуллар империяси» деб ном олган давлатнинг асосчиси ҳисобланади.

Бобур Андижонда туғилди. Болалик йиллари шу ерда ўтди. Унинг отаси Умар Шайх темурийлар сулоласига мансуб

Оулиб, ўша давр да Фарғона вилоятида ҳокимлик қилар эди. Бобур сарой муҳитида тарбияланди, ёшлигиданок, илм- ( )анга меҳр кўйди, айниқса, адабиёт ва тарих билан қизиқа Пошлади. Отаси Умар Шайх вафотвдан кейин Бобур 12 ёшда тахтга ўтириб, давлатни бошқариш билан машғул бўлди.

Бобур яшаган давр мураккаб воқеаларга бой бўлиб, тахт учун кураш авжга чиққан эди. У давлатни марказлаштириш на кучли империя тузиш мақсадида Самарқандга юриш қилади ва бир неча уринишлардан сўнг 1496 йилда Самарқандни эгаллайди. Орадан 100 кун ўтиб шаҳарни ташлаб, Андижонга — унга қарши кўтарилган ғалаённи бостириш учун кетишга мажбур бўлади. Бобур Андижонни қўлга киритиш учун катта куч сарфлаб 2 йилдан кейингина уни эгаллади. Кейин яна Самарқандга юриш қилади ва иккинчи марта ишғол қилади. Пекин бу вақгда, яъни 1500 йилда Самарқандга Шайбонийхон катта куч билан бостириб киради. Натижада Бобур аскарлари билан Самарқандни ташлаб чиқиб кетишга мажбур бўлади. Бобур Самарқандни эгаллаш учун яна бир неча бор ҳаракат қилиб, Шайбонийхон билан жанг қилади, лекин истаган натижага эриша олмайди. Охири 1504 йилда у 300 дан ортиқ навқари билан Кобулга қараб йўл олади.

XVI аср бошларида Афғонистон тарқоқ эди. Бобур турк ва афғон қабилаларини ўзига бўйсундириб, Кобул, Ғазни шаҳарларини қўлга киритади, 1508 йилда ўзини шу ернинг ҳокими деб эълон қилади.

Умуман, Бобур ва унинг ўғли Афғонистонда 1504 йилдан 1526 йилгача подшоҳлик қилдилар. Шу давр ичида тарқоқ қабилаларни бирлаштирди, мамлакатни иқтисодий ва сиёсий жихатдан мустаҳкамлади. У доимо кучли, марказлашган давлат тузиш орзусида бўлди. Бобур мамлакат ободончилигига, илм-фан ривожига катта эътибор берди, ўзи ҳам рубойи ва ғазаллар битди. «У, — деб таъкидлайди Н.М. Маллаев, — Афғонистоннинг хўжалиги ва маданиятига катта эътибор берди, ариқ ва каналлар очди, чорбоғлар содди, йўл ва кўприклар қурди, мактаб ва мадрасалар бино

қилди, Бухоро олуси, найшакар ва бошқа хил дарахт қўчатларини келтириб эктирди. Бобур маҳаллий аҳолининг диний эътиқодларига, урф-одатларига эркинлик берди, ерли амалдорларни иззат-хурмат қилди. Булар Бобурнинг шон-шуҳратини ошириб юборди».

Бобур ўзининг тобора мустақамланиб бораётган давлатини кенгайтириш мақсадида 1526 йил Дехли томон юриш қилади. У 1526 йил 21 апрелида Панипат жангида Дехли султони Иброҳим Лўдий бошчилик қилган армияни енгиб, Дехлини эгаллайди.

Бобур Ҳиндистонга, шубҳасиз, босқинчи сифатида кириб келди. Уни забт этишда ўн минглаб одамлар кириб юборилди, қишлоқлар хонавайрон қилинди. Шу маънода олганимизда, Бобур бошқа феодал ҳукмронларидан кам фарқ қилар эди. Лекин Бобурнинг кейинги фаолияти, унинг иқтисодиёт, маданият, илм-фан, маърифатпарварлик соҳасида қилган ишлари Ҳиндистон тарихида катта роль ўйнади.

Бобур бу ерда марказлашган кучли давлат барпо қилди. Унинг даврида Ҳиндистоннинг қўшни мамлакатлар, хусусан, Россия ва Ўрта Осиё билан алоқаси кучайди. У мамлакат ободончилигига катта эътибор берди, шаҳарларни ривожлантирди, ирригация иншоотлари қурдирди, боғлар барпо қилди. Бобур илм-фанни ривожлантиришга, олим ва шоирларга ҳомийлик қилишга интилди.

У 1530 йилда Аграда вафот қилди. Кейинчалик унинг хоки Кобулга келтирилиб, дафн этилди.

Бобур узбек адабиёти, тарих, география, фалсафага ҳисса қўшган мутафаккир. У ёшлигидан бадиий ижод билан шуғулланди. Уни бутун жаҳонга танитган асари «Бобурнома»дир. «Бобурнома» жуда қимматли адабий-тарихий асар бўлиб, у XV аср охири XVI асрнинг 30-йилларигача бўлган мураккаб тарихий даврни ўз ичига олади. Бобур ушбу асарда Мовароуннаҳр, Афғонистон, Хуросон ва Ҳиндистонда рўй берган сиёсий воқеаларга батафсил тўхталади. Унда ўзаро урушлар, тахт учун курашлар, халқ

н\нолининг ёмонлашуви ва бошқа воқеалар баён қилинади. Шунингдек, Бобур Андижон, Самарқанд, Кобул ва Дехлидаги ўз фаолиятига ҳам тўхталади. «Бобурнома» асари география ҳақида ҳам қимматли маълумот беради. Бобур ушбу лсарда шунча кўп географик номлар, кишилар номи, \айвонот ва ўсимликлар номини келтирадики, булар ҳаммаси унинг ноёб хотира қувватига эга бўлганни исбот қилади. Бобир чет тиллардаги киши ва географик номларни мумкин қадар мслида қандай бўлса шундай беришга ҳаракат қилади.

Юқоридаги асардан ташқари, Бобур аруз вази ва кофияга бағишланган «Муфассал» номли асар ёзган, \уқуқшуносликка оид унинг «Мубаййин» рисоласи ҳам маълум, мусиқага бағишланган «Мусиқа илми» номли китоб ҳам битган. Шунингдек, Бобур Хўжа Аҳрорнинг «Волидия» рисоласини форс-тожик тилидан узбек тилига таржима қилган.

Бобур ўзининг лирик асарлари билан машҳурдир. У ғазал, рубоий, маснавий ва бошқа шеърларида ўз ўтмишдошлари Умар Ҳайём, Ҳофиз, Навоийларнинг энг яхши анъаналарини давом эттиради. У гуманист шоир бўлиб, инсон, унинг эркини, бахтини қуйлади, ишқ-мухаббат, вафодорлик, меҳру-шафқат ҳақида сўз юритади. Бобур маърифатни халқ орасига ёйишга, илмни жамият равнақи йўлида хизмат қилдиришга интилди.

### **Бобурийлар сулоласи даврида ижтимоий-фалсафий билимлар ривож**

Ҳиндистонда XI-XUI аерларда ислом динининг ёйилиши, сўнгра бобурийлар сулоласи ҳукмронлигининг ўрнатилиши, Европа мамлакатларининг Ҳиндистонга кириб келиши каби воқеалар ҳинд халқи тарихида чуқур из қолдирди. Табиийки, бундай вазият мафкурага, фалсафий мактаблар мазмун, шакл-шамойилларига, тақдир ва салоҳиятига катта таъсир кўрсатди.

Дин ўрта асрда ҳукмрон мафкура ролини ўйнади. Анъанавий брахманизм ва буддизм ўрнига ҳиндуизм дини деярли барча фалсафий мактабларга, жамиятнинг маънавий ҳаётига ўз таъсирини ўтказа борди. Ислом дини, диний-тасаввуфий таълимотнинг мавқеи кучайди, таъсирчан кучи ошди.

XI-XV асрларда халқ тарқоқлиги, чет эл босқинчиларининг юриши натижасида Ҳиндистоннинг маданий-маънавий ҳаёти бирмунча инқирозга юз тутди. XVI-XVIII асрларда бобурийлар сулоласи ҳукмронлиги даврида, айниқса, Акбар ҳукмронлик қилган даврда Ўрта Осиё, Эрон билан Ҳиндистон ўртасида ўзаро алоқа ва ҳамкорлик кучая боради. Ижтимоий ҳаётдаги ижобий силжишлар ижтимоий-фалсафий жараёнда ҳам ўз аксини топади. Ўрта асрларда «Худоба муҳаббат» («бхакти») ҳаракати тасаввуфнинг кўпгина жиҳатларини ўзлаштира боради. «Бхакти» ва тасаввуф шиорлари остида хилма-хил фалсафий ғоялар, янги фикр-мулоҳазалар юзага келади ва ривожланади.

XIII-XIV асрларда Ҳиндистонда яшаган буюк шоир Амир Хусрав Дехлавий (1253-1325 йил) «Хамса», «Хисрав ажойиботлари» («Ижози Хусрави») асарларида фалсафий ахлоқий муаммоларни ёритган. Дехлавий инсонпарвар шоир ва мутафаккир сифатида турли диний эътиқодларга мансуб кишиларни бирлашишга, тинч-тотув яшашга чорлайди.

Кабир (1380-1428), Тулси Дас (1532-1624 йил) каби мутафаккирлар «бхакти» ҳаракатининг ғоявий илҳомчилари эдилар. Масалан, Кабир турли эътиқодга мансуб кишиларнинг бирлашуви учун курашди. Кабирга диндаги зохидлик, таркидунёчилик, дарвишлик маъқул келмайди. У «Агар фақирлардек яланғоч юриб, худо васлига етиш мумкин бўлса эди, унда ўрмонлардаги барча хайвонлар аллақачон бу олий мартабага етган бўлар эди», — деб ёзганди.

Акбар Ҳиндистонда подшоҳлик қилган даврда Муборак Нагори, Жалолиддин Таннисорий, Илоҳдод Султон Пурий, Абул Фазл, Қодир Бадаюнӣ, Амин Аҳмад Розий каби мутафаккир ва олимлар ижод этганлар. ХУП-ХУШ асрларда



Ушбу и Шерозий, Назарий, Нуриддин Зухурий, Толиб Амулий, Абу Толиб Калим, Мухсина (Фоний), Доро Шукух, Чпидра Бхан, Мирзо Бедил кабилар машхур эдилар.

Бобурийлар сулоласи даврида мамлакат ҳаётида Оирмунча ижобий жараёнлар рўй беради. «Бобурнома», кўйлаб ғазал ва рубоийлар муаллифи Бобур бир-биридан 1 ўшл боғ-роғлар курдирди, маҳобатли саройлар, мақбаралар (>лрпо эттирди. Шоҳ Жаҳон севгилиси Аржуманд бонуга атаб <• Гож Махал» мақбарасини яратди. Даврнинг ўзига хос жиҳати (>у бобурий маликаларнинг шиддат билан адабиётга кириб кслиши бўлди. Масалан, Бобурнинг учинчи кизи Гулбаданбегим ўз даврининг оқида, донишманд аёлларидан ->ди. У жияни Хумоюннинг ўғли Акбаршоҳнинг даъватига жавобан «Хумоюннома» асарини ёзади.

1658 йили отаси Шоҳ Жаҳонни назарбанд қилиб, ака-укаларини тифдан ўтказгач, Аврангзеб Ҳиндистоннинг подшоҳи бўлади. Унинг деярли ярим асрлик ҳукмронлиги даврида илм-фан, санъат ва адабиёт тушкунликка учрайди. У хиндуларга беҳисоб изтироб ва аламлар келтирди: уларнинг ибодатхоналари вайрон қилинди, бут-санамлар йўққилинди, диний йиғинлар ман этилди. Ҳатто шиалар ҳам таъқибдан четда қолмадилар. Аврангзеб шиаларга узун соқол қўйишни тақиқлаб фармон жорий қилади ва уларнинг соқолини ўлчаб, ортиқчасини қирқиб ташлаш учун махсус кишиларни тайинлайди. Раққосалар саройдан қувғин қилинадилар. «Махсус кишиларга мусиқа садоси эшитилган ҳар қандай уйга босиб кириш ва мусиқа асбобларини ёқиб юбориш ҳуқуқи берилади. Шу тарика беҳисоб мусиқа асбоблари йўқ қилинади ва машшоқлар очликка маҳкум этилади. Жами раққосаларни эрга бериш ёки салтанат худудидан чиқариб юборишга фармон берилди. Аврангзебнинг ғам-ғуссадан иборат ҳукмронлик йилларидаги зулматни шеърият ва гўзаллик шайдоси бўлмиш кизи Зебуннисо ёритиб турган»<sup>75</sup>.

## **Зебуннисобегим**

Зебуннисобегим етук олимлар Мулло Мухаммад Ашраф Исфаҳоний ва Мулло Жеванлардан таълим олди. У забардаст шоира, таникли олима, созанда ва моҳир хаттот бўлиб етишди. Шоира араб, форс ва ҳинд тилларини кунт билан эгаллади, мантик, фикх, тарих, фалсафа каби соҳалар бўйича мустақил фикр юрита оладиган поғонага кўтарилди. Зебуннисобегим илм-фан, маданият намояндаларига ҳомийлик қилиб, халқ маънавий хазинасининг юксалишига муносиб ҳисса қўшди. Отаси шамшир билан қозона олмаган шухратни у илм ва одоб орқали эгаллади. Ғазаллар девони, тасаввуфга оид «Мунис ул-арвоҳ», «Гўзал тафсирлар» («Зеб ат-тафсир»), илоҳиётга дойр «Зеб ан-нашоат» каби асарлар баркамол Зебуннисо меросидан муносиб ўрин эгаллади.

Зебуннисо ғазалларидан бирида соқий бўлиб, бошқаларга қадахда май узатишни исташини, лекин Лайлилар зотидан эканлиги боис бундай имкониятнинг йўқлигидан ўксинади. Юзаки Караганда, Зебуннисо майхона тўрида туриб, ўзгаларга май тўла қадах узатишни, ўзи шундан фойдаланиб, сархуш ҳолда барча қайғу-аламларни бир дақиқа бўлса-да унутмоқчи. Аслида эса бунинг маъноси ўзгачадир. Тасаввуфда соқий солиқни илоҳий ишққа етакловчи, унинг қалбини илоҳий нур билан мунаввар этишга бел боғлаган пиру орифдир.

## **Мирзо Абдулқодир Бедил**

ХУП-ХУШ асрларда машҳур бўлган мутафаккир Мирзо Абдулқодир Бедил (1644-1721 йил) Ҳиндистоннинг Азимобод шаҳрида таваллуд топди. У илоҳиёт ва фалсафани, қадимги ва ўз даври ҳинд фалсафасининг сир-асроридан хабардор бўла борди. Унинг «Чор унсур», «Ирфон», «Нукот» каби асарлари китобхонлар эътиборини жалб қилган.

Мирзо Бедил дунёқараши, фалсафий идеалда ажойиб жиҳат яққол сезилиб туради. Мутафаккир ўз қарашлари, тасаввуф таълимоти анъаналарини Арасту ижтимоий-фалсафий, табиий-илмий қарашлари, ал-Киндий, Абу Наср Форобий, Абу Райҳон Беруний, Муҳаммад Закариё ар-Розий, Ибн Сино, Умар Ҳайём каби забардаст олим ва мутафаккирлар анъаналари билан узвий боғлашга қарор қилганлиги аниқ. Шунинг учун Мирзо Бедил томонидан калом ва тасаввуфнинг баъзи қирра ва жиҳатларини баъзан «бир чўқиб ўтиш»ида ҳеч қандай сир йўқ ҳисоб, чунки тасаввуфнинг баъзи масалаларига янгича ёндашмасдан туриб, уни расман файласуфлар деб аталмиш мутафаккирларнинг ижтимоий-фалсафий қарашларига мослаш мумкин эмас эди. Мутафаккирнинг фалсафий қарашларида борлик, вужуди вожиб ва вужуди мумкин, руҳий олам ва унинг моддий оламга муносабати, руҳнинг кўчиши, ҳаракат, фазо ва вақт, жамият тараққиётида меҳнат, ахлоқий тарбия, таълимнинг ўрни, воқеий олам ходисаларини билиш, билишдан мақсад каби ўта муҳим муаммоларга мурожаат этилган.

### **Валиуллоҳ**

XVIII асрда ижод этган машҳур ҳинд мутафаккири Валиуллоҳ ўз даврининг қомусий олими эди. Унинг асарларида таназзулга юз тутаётган феодал муносабатларининг турли томонлари ўз аксини топган. Жамиятда юз бераётган тенгсизлик, адолатсизлик, азоб-уқубатларнинг гувоҳи бўлган Валиуллоҳ «Ҳужжат ул-аллоҳ ал-Балиға» асарида келажақда ўрнатилиши зарур бўлган идеал жамият ва давлат манзарасини чизиб берган.

Валиуллоҳ ўз ғояларини ислом дини асосида баён этишга уринган. У ислом ва ҳиндуизм ўзаро муносабати масаласига тўхталиб, уларнинг моҳияти бир-бирига яқин эканлигини таъкидлайди. Шундай экан, улар ўртасида

низолар чикиши, адоватнинг кучайишига ўрин йўклиги укгирилади. У мусулмон билан хиндулар ўртасидаги дўстлик ва биродарлик мамлакат барқарорлиги, мустақиллиги, тараққиётига хизмат қилишини- комил ишонч билан укгиради.

Валиуллоҳ адолатли жамият ҳақида фикр юритиб, инсон фақат «Аллоҳ бандаси» бўлиб қолмасдан, балки муайян жамиятнинг фуқароси ҳам эканлигини алоҳида таъкидлаб ўтади. Кишилар жамиятда яшар эканлар, унинг олдида масъул бўлмоклари, бир-бирларига ўзаро муносабатда инсоний иззат-икром, ҳурмат-эҳтиром, раҳм-шафқат кўрсатишлари кераклигини уктиради. Адолат ҳар бир кишининг ахлоқ-одобига, мамлакатнинг иқтисодий салоҳиятига, давлатнинг сиёсатига боғлиқ. Ҳар бир киши давлат олдида ўз масъулиятини сезиши керак. У давлат хазинасини шахсий бойлик орттириш манбаига айлантирган, деҳқонларни солиқлар туфайли хонавайрон қилган, давлат ҳисобидан яшайдиган сарой амалдорларини қоралайди. «Амирлар, худодан кўркинг! Айш-ишратга берилиб, сизларга топширилган халқ аҳволи ҳақида ўйламайдиган бўлибсиз. Натижада зўровонлар бечораҳолларни тириклайича ютиб юбормоқдалар»<sup>76</sup>, - дейди Валиуллоҳ.

Қадимги Ҳиндистонда шаклланган турли фалсафий йўналишлар, бир-бирига зид ёки бири-бирини тўддирадиган ғоялар ўзидан кейинги тарихий даврда юзага келган дунёқараш типларининг муҳим куртаклари бўлиб келди. Уларнинг ҳаётбахш таъсири остида маърифатпарвар мутафаккирлар Дайянанда Сарасвати, Сайид Аҳмадхон, Рамакришна Парамаханса, Рабиндранат Тагор, Махатма Ганди, С.Радхакришнан, Вивекананда каби кўплаб мутафаккирларнинг дунёқараши шаклланди ва камол топди.

## V БЎЛИМ. ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИ ВА ЯНГИ ДАВР ФАЛСАФАСИ

### 11-боб. Уйғониш даври фалсафаси

Уйғониш даври ва унинг табиий-илмий, фалсафий<sup>1</sup> ахлоқий, эстетик, ижтимоий-сиёсий қадриятларини<sup>Н</sup> шаклланиши ўзига хос манбаларга эга. Уларга антик ду<sup>Я</sup> маънавияти, Шарқ фалсафий тафаккурида шакллана борга<sup>\*1</sup> хурфикрлилик анъаналари, модданинг абадийлиги, ақлни<sup>Н</sup><sup>\*1</sup> фаоллиги, детерминизм тамойиллари, аверроизм ғоялар<sup>\*1</sup> ҳаётбахш таъсир кўрсатиб келганлиги барчага аён.

Фалсафа тарихида биринчи марта «Уйғониш<sup>Ш</sup>\* тушунчаси XVI асрнинг ўрталарида Италия рассоми ва санъ<sup>&t</sup> тарихчиси Вазари асарларида учрайди. Бу даврда гарчи ушбу тушунча даврнинг ижтимоий-иқтисодий мазмунин<sup>\*1</sup> ифодаламай, фақат қадимги маданиятнинг уйғониш<sup>\*1</sup> маъносида кўлданилган ва илмий томондан тўла исботланга<sup>\*1</sup> бўлмаса ҳам, илмий истеъмолга тўлалигича кириб келди<sup>Я</sup>-Шундай қилиб, Ғарб тафаккурида Ренессанс, яъни Уйғони<sup>И</sup>1 иборасининг талқини Жоржио Вазари замонидан бошланган<sup>Н</sup>-У Ренессанс деганда, асосан, маънавий-маданий юксали<sup>И</sup>1 равнақини тушунган, ижтимоий-иқтисодий тараққиётни эса кўздатулмаган.

Уйғониш даври фалсафасининг ғоявий манбаларий хилма-хил бўлиб, фақат қадимги Юнон фалсафаси ва маданиятининг ҳар томонлама ҳамда самарали таъсир<sup>\*1</sup> остидагина шаклланган деб бўлмайди. Албатта, Уйғо<sup>НИ</sup>\*\* даври фалсафаси Афлотун, Арасту ва бошқа<sup>ар</sup> қарашларидан фойдаланди.

Эски тузум боши берк кўчага кириб қолгак в<sup>#</sup> сармоядорликнинг афзалликлари намоён бўла бошлаган<sup>Н</sup> даврда ўша замоннинг мафкураси сифатида пайдо бўлган<sup>Н</sup> Уйғониш фалсафасининг хилма-хил ғоявий манбаларга

таянганлиги сабабли қадимги юнон фалсафасининг оддий тикланиши бўлмай, ўзининг бой мазмунига эга эди.

XVII асрда Европада вужудга келган классицизм оқими (сўнгрок, маърифатчилик оқими ҳам) мумтоз адабиётни, маънавий-маданий қадриятларни тиклашга эътиборни қаратди, илм-фан тўхтовсиз, тадрижий ривож топди.

Юнон маданиятининг тикланиши маълум даражада Европа Ренессанси ва Шарқ маданиятига хос бўлган умумий маънавий ҳодиса эди. Ғарб мамлакатлари учун Ренессанс тушунчаси вандализмдан (жаҳолатдан) қутулиб, қадимги дунё таракқиётига қайтиш билан боғлиқ. Шарқда эса маданий таракқиётда сира узилиш бўлмагани учун кўп асрлик жаҳолат ҳукмронлиги ҳам бўлмаган. Бинобарин, Шарқда уйғонишга муҳтожлик ҳам йўқ эди.

Тадқиқотчи П.Ю. Францев таъкидлашича, ўрта аср араб фалсафий тафаккурининг энг илғор вакилларида бири Ибн Рушд Европа хурфикрлигига йўл очиб, Ғарб уйғониш даври мутафаккирларига жиддий таъсир кўрсатди.

«Таврот» ва «Инжил»да ифодаланган «Тангри даргоҳида шоху гадо баробар», «Яқинларингни сев», «Бечора, мискин, ғарибларга меҳр-шафқат кўргаз, яхшилик қил» деган диний шиорларда ҳам гуманизм идеали куртакларини кўрамиз.

Уйғониш даври фалсафаси ўзининг изчил ва ҳар томонлама ривожини ХУ-ХУП аср л ар давомида Италияда Николо Кузанский, Пико Делла Мирандола, Леонардо да Винчи, Помпонацци, Телезио, Бруно, Галилей, Кардано, Патрици, Макиавелли, Кампанелла ва бошқаларнинг асарларида топди. Францияда ХУ-ХУI асрлар давомида бу жараён Монтень, Раме, Шаррон, Лефер д'Этапль, Доле ва бошқалар ижодида намоён бўлди. Уйғониш даври фалсафаси Германияда ХУI-ХУII асрларда Мюнцер, Рейхлин, Гуттен, С. Франк, Окегшер ва бошқалар томонидан, Англияда ХУI-ХУII асрларда Томос Мор, Ф.Бэкон ва бошқа файласуфларнинг асарларида, Испанияда XVI асрда Вивес, Уарте, Голландияда Эразм Роттердамский, Подъшала Коперник ва унинг издошлари қарашларида, Швейцарияда Парацельс, Чехияда Коменский асарларида баён этилди.

## Никола Кузанский

Никола Кузанский (1401-1464) Ренессанс даври диалектикасининг асосчиси бўлиб хисобланади. Кузанский Девентерадаги «Умумий ҳаёт биродарлари» уюшмасида умумий маълумот олгач, ўқишни Гедельберг, Падуан университетларида давом эттирди. Сўнг Рим католик черковининг кардинали лавозимларида ишлади.

У файласуф Уильям Оккам таълимоти билан ҳар томонлама танишди, унинг ижтимоий ва фалсафий дунёкарашида ўша замон ижтимоий онгида содир бўлган секуляризация жараёнининг таъсири сезиларли бўлди. Шунингдек, Никола Кузанский ижодига замонасининг антропоцентрик карашлари ҳам ўз таъсирини ўтказди. Никола Кузанский Падуан университетида ҳуқуқ муаммоларини ўрганиш жараёнида гуманизм ғоялари билан батафсил танишди. 1438 йилда теологиядан дарслик диссертациясини ҳимоя қилди. Ўзининг «Асослар ҳақида», «Яширинган Худо ҳақида» каби асарларини яратди.

Никола Кузанский фалсафасида Худо ҳақидаги таълимот марказий ўринни эгаллади. Ўрта аср схоластик анъаналарига асосланиб фикр юритган мутафаккирнинг тушунтиришича, Худо борлиғи табиат борлиғи ва инсон борлиғини шаклланишида ҳал қилувчи аҳамиятга эгадир. Лекин Худо «ўзгача» «борлиқ-имконият», «ўзи имконият», энг муҳим «абсолют максимум» эканлигини, олам эса «чекланган максимум»лар чексизлигини кўрсатди. Худо максималлик ва минималликнинг уйғунлашуви эканлигидан келиб чиқиб, қуйидаги хулосаларни илгари сурди: биринчидан, Худо оламдаги ҳамма нарсада намоён бўлади. Шунинг учун ҳам оламини Худодан ташқарида деб ўйлаш бемаъниликдир; иккинчидан, Худо сабаб ва оқибат бирлигидир, яъни унинг ўзи ҳам яратувчи, ҳам яралувчидир; учинчидан, оламда кўзга кўринадиган нарсаларнинг моҳияти ҳам Худога бориб тақалади. Бундай ҳолат оламнинг бирлигидан далолат беради.

Никола Кузанский космологиясининг асосида Ер

коинот маркази эмас, деган фикр ётади. Унинг фикрича, Ер ҳам бошқа сайёраларга ўхшаш табиатга эга бўлиб, доимо ҳаракатланиб туради. Бундай фикр ўрта асрларда узок вақтлардан буен ҳукмронлик қилиб келган, коинот марказида Ер туради. Бошқа сайёралар Ернинг атрофида айланиб туради, деган тасаввурга қарши эди. Табиат борлиғи, Никола Кузанскийнинг фикрича, бир бутун яхлит организм бўлиб, дунёвий жон томонидан илҳомлантириб турилади. Шунинг учун ҳам бу дуненинг ҳамма қисмлари бир-бири билан ўзаро алоқадорликда бўлиб, доимо ҳаракат ҳолатида бўлади. Табиат қарама-қарши кучлар, ҳолатларнинг йиғиндисидан иборатдир.

Никола Кузанский фалсафасида инсон муаммоси асосий ўринни эгаллади. Никола Кузанский христианликдаги инсон тўғрисидаги ғоялардан юз ўғирди ва инсонни ўзига хос «кичик олам» деб ҳисоблаган антик фалсафа ғояларига таянди. «Кичик олам», яъни инсоннинг ўзи ва «катта олам», яъни универсум «максимал олам» — илоҳий мутлак тушунчаларни муомалага киритди. Унинг тушунтиришича, кичик олам катта оламга, катта олам эса максимал оламга ўхшайди. Никола Кузанский инсонни Худога шунчалик ўхшатадики, натижада инсон илоҳийлаштирилади. Никола Кузанский инсонни «инсонийликнинг Худоси» ёки «инсонлашган Худо» деб атайди. Унинг фикрича, инсон чекланган ва чекланмаган моҳият, чексизлик ва чекланганликнинг диалектик бирлигидан иборатдир. Инсон Худо яратган жамики мавжуотларнинг ҳаммасидан ҳам устун туради. Мавжудотлар ичида фақат фаришталар Худога яқинлашиб борган, холос. «Инсон табиати айлана ичида чизилган кўп бурчакдир, айлана эса илоҳий табиатдир».

Кузанскийнинг таъкидлашича, инсон микрокосм сифатида табиатни билиш учун зарур бўлган барча табиий қобилиятга эга. Унинг билиш имкониятлари ақл ёрдамида амалга оширилади. Ақл индивидуаллик маҳсули бўлиб, инсон танасининг тузилиши, унинг вужудга келиши учун асосий шарт вазифасини бажаради. Инсонда уч хил қобилият бўлгани учун ақл ҳам уч хил ҳиссиёт (ҳис қилиш, қузатиш, тасаввур)га



лсос—ланган акл; идрокка асосланган акл; фикр-мулохазага асосланган акл. Никола Кузанский хиссий билишни акднинг )иг чекланган қобилияти деб ҳисоблади. Бундай қобилият \атго хайвонларда ҳам мавжуд. Инсоннинг хиссий билиш жараёнининг дастлабки босқичида, воқеалар бир-бирдан ажратилади, тасаввурлар тартибга солиш учун зарур бўлади. Лекин ҳар қандай хис-туйғу, тасаввур ёрдамида Худони билиб бўлмайди. Улар табиатни билиш воситасидир, холос. Кузанский табиатни билиш мумкинлигига ҳеч қандай шубҳа билдирмайди. Унинг таъкидлашича, фикр-мулоҳаза инсоннинг олий билиш қобилиятидир. Билиш жараёни қарама-қарши моментлар бирлигидан, чунончи, билинган табиатни ва билинмаган Худони, хис-туйғу ва идрок этишининг чекланган ва аклнинг энг юқори чекланмаган имкониятларидан иборатдир. Никола Кузанскийнинг фикрича, инсон ўзининг билиш борасидаги фаолияти ёрдамида ҳақиқатни аниқдашга қодир. Оламнинг моҳияти хусусида озми-кўпми, аниқ ёки ноаниқ тасаввурларга эга бўлади. Лекин илоҳиёт ёрдамида бунга эришиб бўлмайди. Чунончи, кенг қамровли оламини билиш фақат иймон-эътиқоднинг иши эмас, балки фикр-мулоҳазанинг ишидир.

### **Пико Делла Мирандола**

Италиялик гуманист ва файласуф Пико Делла Мирандола Жованни (1436, Мирандола — 1494, Флоренция) теологик анъаналарни, айниқса, Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалган диний-фалсафий таълимотни ҳар томонлама ўрганди. Шу жараёнда Падуан аввероизмига меҳр куйди. Париж ва Оксфорд номинализми билан танишди, Шарқ фалсафаси, хусусан, машҳур Шарқ файласуфи Ибн Рушд асарларини синчиклаб ўрганди. Пико ватандоши Марсилио Фичини ташкил қилган тўғарак ишида фаол қатнашди. Турли диний-фалсафий муаммолар юзасидан бўладиган баҳс-мунозараларда ўзганқидий фикр-мулоҳазалари билан иштирок этди.

Мирандоланинг фикрлаш маданияти асосида Афлотун, неоплатонизм ғоялари ётади. Шунингдек, Пико дунёқарашининг шаклланишида Аристотель ва Ибн Рушд фалсафасининг ҳам таъсири бор. Бутун Европа файласуфлари Кенгаши олдидан ўтказиладиган мунозара учун Пико томонидан ёзилган 900 тезис 1487 йилда «Инсоннинг кадр-киммати тўғрисидаги нутқ» номи билан нашр этилди. Бу китоб жаҳоннинг кўплаб халқлари тилига таржима қилинди, унда олам ва одам муаммолари, инсоннинг оламдаги ўрнини тушунтириб беришга ҳаракат қилди.

Файласуфнинг фикрича, инсон мураккаб микрокосмос бўлиб, ўзида ерга хос (тупрок, сув, олов, ҳаво), ҳайвонга хос, Худога хос қирраларни мужассамлаштиради. Шунинг учун ҳам Худо томонидан яратилган инсон ҳайвон даражасида тубанлашиши ҳам, художўйлик ва олийжанобликнинг энг юқори пиллапояларига кўтарилиши ҳам мумкин. Инсонни ер билан инсон орасида воситачи вазифасини бажарувчи оламдаги жамики мавжудотлардан юқорида турадиган мавжудот, деб таърифлайди.

У ўзининг «Астрологияга қарши мулоҳазалар» асарида уқтирадики, инсон руҳи шундай мўъжизаки, у хатто осмондан ҳам баландроққа кўтарилади. Ерда ундан бошқа буюкроқ зот йўқ. Инсонда эса унинг ақл-заковатидан ва жонидан азизроқ, улуғроқ кудрат йўқ. Инсон руҳи мўъжизасини, унинг эркинлиги, унинг инон-ихтиёри Худонинг кароматига боғлиқ. У Худога бўйсунмоғи даркор. Чунки Худо инсонни яратиб, унга «хаётнинг турли-туман куртакларини ўрнатди ва уруғларини сепди». Худо томонидан ато қилинган бундай неъматларни хазм қилиш инсоннинг ўзига боғлиқ. Ана шу жараёнда инсон ер юзидаги пасткашликларнинг энг охириги нуктасигача тубанлашиши, хатто ҳайвон даражасига тушиши ҳам, фаришталар даражасидаги ахлоқий юксакликка кўтарилиши ҳам мумкин.

Пиконинг пантеистик ғояларига кўра, Худо оламга шундай даражада зарурки, олам Худосиз яшай олмайди, Худо ва олам бир бутун ажралмас борлиқдир. Унинг

тушунтиришича, олам турли иерархик пиллапоялардан, фпришталар, самовий заррачалар оламидан иборат. Ҳиссиёт омами ўзидан-ўзи «ҳеч нимадан» пайдо бўлгани йўқ, балки Худонинг ўзи тартибга солиб, «интеграциялаштириб» турган оли и танасиз ибтидодан, «хаосдан» вужудга келган. Олам У шнинг мураккаблиги, зиддиятларга тўлалиги ва уларнинг уйғунлашуви билан гўзалдир. Пико ҳақиқатни излашга ва лниклашга интилни. Шу боисдан унинг фикр-мулоҳазалари диннинг ўзгармас ақидаларидан холи бўлди, инсонни улуғлади. Натижада унинг ғоялари гуманистик фалсафанинг муҳим манбаига айланди.

### **Николай Коперник**

Уйғониш даврининг буюк мутафаккирларидан поляк олими Николай Коперник (1473-1543) бўлиб, у 1491-1595 йилларда Краков университетиде таҳсил олди. Университетде астрономия ва математика мактаблари шаклланган эди. Коперник ушбу мактаблар таъсириде ўз илмий интилиш ва қизиқишлари доирасини аниқлайди. Коперник 1495-1504 йилларде Италиянинг Болонья, Падуан, Феррара университетлариде астрономия, фалсафа, табиёт ва ҳуқуқ фанларига дойр билимларни пухта эгаллайди, қадимги юнон тилини ўрганайди. 1504 йилде Н.Коперник Польшага қайтди. «Самовий сфераларнинг айланиши» асариде оламнинг гелиоцентрик тизимини асослайди.

Мутафаккирнинг таъкидлашича, Ер оламнинг ўзгармас ва ҳаракатланмас маркази эмас, негаки у ўз ўқи атрофида айланиб туради. Иккинчидан, Ер оламнинг марказиде турган Қуёш атрофида айланиб тургани боис кун ва тун алмашинади. Шунингдек, осмондаги биз кўриб турган юлдузларнинг холати ўзгармасдек туюлади (аслиде биз уларни нуқталардан кузатаётган бўламиз, холос). Ер Қуёш атрофида айланиб тургани учун Қуёш билан юлдузларга нисбатан ўз ўрнини ўзгартиргандек (яъни

ҳаракатлангандек), сайёралар эса ҳалқасимон ҳаракатланаётгандек кўринади. Виз сайёралар ҳаракатини оламнинг марказида турган Қуёшдан эмас, унинг атрофида айланиб турган Ердан кузатаётганимиз учун ҳам бу ҳаракат ҳалқасимон шаклда юз бераётгандек гўё. Ер атрофидан эса, фақат унинг йуддоши Ой айланади.

Олим ўз мулоҳазаларини фалсафий таълимот деб атади. Афтидан, бунга мутафаккирнинг қадимги юнон пифагорчилари ғоялари билан танишгани сабаб бўлса керак. Антик дунё файласуфларининг илғор ғоялари ҳам файласуф эътиборидан четда қолмади. Николай Коперник гелиоцентризм таълимотига асос солди, бу таълимот ўрта аср дунёқарашада кенг илдиз отган геоцентризмга барҳам берди. Николай Коперник таълимотининг немис астрономи Иоганн Кеплер ва италян файласуфи Жордано Бруно томонидан ривожлантирилиши унинг христиан дунёқарашига нақадар зид эканлигини ошқор этди. Натижада 1616 йили мутафаккирнинг шоҳ асари таъқиқ этилган китоблар қаторига киритилди ва икки асрдан кўпроқ вақт (1822 йилга қадар) эътибордан четлатилиб келинди. Бироқ бундан қатъи назар, Николай Коперник ғоялари олам ҳақидаги янги қарашларнинг шаклланишида назарий методологик асос вазифасини ўтади.

## **Леонардо Да Винчи**

Уйғониш даври фалсафасининг ўзига хос томонларидан бири модда ва ҳаракатни пантеистик талқин қилиш моддий дунёни ҳар хил қиёфада ва ўзгариш жараенидаги борлиқ сифатида қарашга имкон берар эди. Баъзи мутафаккирларнинг қарашларида, масалан, Леонардо да Винчида ҳаракатни моддиюнчасига тушуниш ёрқинрок ифодаланган: ҳаракат модданинг ўзига фаоллик жиҳатдан тааллуқли бўлган абадий хосса сифатида боғланганки, унда

(Мийишинг бирор унсури йўқолмайди ва факатгина бошқа шиклгагинаўтади.

Қадимги дунёнинг назарияси бўлган мимезис, яъни тиклидчилик қайтадан туғилди. 1545 йилда Горацийнинг «Шсьрият санъати» асари Пеллетье томонидан, Арастунинг «Шсьрият» асари эса 1648 йилда Робортелло томонидан француз тилига таржима қилинди. Булар Ўрта асрлардаги қопун тусини олган анъанавийлик ва академизмга қарши қаратилган эди. Бу тўғрида Леонардо да Винчининг машҳур ибораси шундай эди: «Қимки булоққа бора олса, хумга бориб ўтирмаслиги керак». Бу ҳар қандай жонли санъатнинг руҳий яигиланишини асослаш эди. Ҳатто санъатдаги хаёлий нарса \ам охирги натижада, Сервантес ва Микеланжело фикрича, «таклидчилик» қонунига тўғри келар эди.

Леонардо да Винчи рассом сифатида гўзалликнинг объектив асосини топиш учун ҳар нарсанинг тузилишини \амда пропорцияларнинг (объект гўзаллигини гаъминлайдиган жиҳатлар мутаносиблиги) асоси сифатида риёзиётни ўрганмоғи лозим. Леонардо да Винчининг дўсти риёзиётчи Пачоли «заррин кесим» қонунини кашф этди. Альбертининг мусаввирлик ҳақидаги рисоласи риёзиётдаги нуқта, чизик, юза, дойра, бурчак ва бошқалар хусусиятларини ифодалашга бағишланган эди. Рассом Пьеро делла Франческа келажак қонунларини тадқиқ қилиб, чизма хандасага асос содди.

## **Жардано Бруно**

Италян файласуфи ва табиатшуносларидан бири Бруно Жардано (1548, Нола-1600, Рим)дир. У 1566-75 йилларда монастир хузуридаги мактабда таълим олган. Диндор унвонига ва файласуф илмий даражасига эга. Ўзининг диндорлик фаолиятдан кўникиш ҳосил қилмаган Бруно дин ва черковга қарши чиқишлар қилган. Оқибатда, католик черкови томонидан таъқибга олинган. 1575 йилда монахликдан воз

кечиб, Римга қайтади, кейин Швеция, Франция, Англия ва Германияда яшайди. Университетларда астрономия ва фалсафадан маърузалар ўқийди. Ўрта аср схоластик фалсафасига, католик черковига қарши асарлар ёзади. 1582 йилда «Ғояларнинг сояси ҳақида»ги биринчи фалсафий асарини ези. Шундан сўнг 1584 йилда: «Кукун устидаги базм», «Ибтидо ва бирламчи сабаб ҳақида», «Коинот ва олам, чекланмаганлик ҳақида», «Тантана қилган хайвонларнинг қувилиши»; 1585 йилда «Печаснинг сири, Килен эшагининг иловаси билан», 1591 йилда «Жуда оз ва уч қиррали ўлчов ҳақида», «Сон-саноксизлик ва ўлчовсизлик ҳақида» каби асарлари нашр этилади. Мутафаккир 1592 йилда Италияга қайтади. Ўша йили ҳукмрон дин қоидаларига хилоф ишлар қилгани учун Венеция инквизициясининг кўрсатмасига мувофиқ камокка олинади. Етти йилдан ортиқроқ умрини инквизиция камокхоналарида ўтказди. Ундан фалсафий, илмий-табиий ғояларини рад этишни, ёлғон дейишни талаб қиладилар. Бруно ўз фалсафий эътиқодидан воз кечмайди. Бундан ғазабланган католик черкови Брунони тириклайин гулханга ташлайди. Олимнинг фикрига кўра, фалсафанинг асосий вазифаси табиат устида турган Худони ёки нариги дунёнинг сирларини эмас, балки табиатнинг ўзини ўрганишдан иборат бўлмоғи зарур.

Умуман, Уйғониш даври мутафаккирлари энг муҳим фалсафий муаммоларни кун тартибига кўйиб, уларни ҳал этишга жазм қилди. Табиатшунослик ва қадимги фалсафий анъаналарни ўрганиш соҳасида эришилган ютуқлар таъсири остида бўлган Кардано, Телезио, Патрици, Кампанелла, Бруно, Ванини, Парацельс каби натурфайласуфлар модда муаммосини ишлаб чиқдилар. Улар, бир томондан, Эпикур ва Лукрецийнинг атом ҳақидаги таълимотини, иккинчи томондан, Афлотун, янги афлотунчилар ва Арасту таълимотларини кўриб чиқиб, улар асосида ўзига хос умумий ҳулосага келиб, пантеизмнинг хилма-хил шакллариини ишлаб чиқдилар.

Бруно фалсафасидаги энг асосий ғоя — илохийлик ва шддийлик, моддийлик ва идеаллик, тана ва рухият, аклийлик М қиссийлик, коинот ва ердаги хаётнинг диалектик шдпқддорлиги муаммоларини аниқлаб беришдан иборат. Иитур( )алсафа ва космология соҳасида Бруно бир қатор И»нлпрни илгари сурдики, улар тўлалигича ўрта аср илоҳиёти Ни счоластикаси тамойилларига зид эди. Худди шу ғоялар уни бидьагчиликда айблаш учун инквизицияга асосли дастак бўлди. Врупо коинот ва табиат чексиз-чегарасиз, унинг на боши, ни охири бор, деган фикрни илмий жамоатчилик ҳукмига қнола қилди. Ўз фикр-мулоҳазаларини исботлаш учун Худони чеке из қудратга эга эканлиги, шунинг учун у ҳеч қачон ч с га рас и, охири бор нарсаларни яратмайди, деган далилдан уринли фойдаланди.

Мутафаккир коинотда мавжуд бўлган турли сайёралар, ҳатто, осмон ёриткичлари орасида ҳам ўзаро шюкадорлик ва таъсир борлигини исботлашга уринди. Коперник қарашларини давом эттириб, «Ҳар қандай осмон сриткичнинг, ўзини алоҳида мутлақ марказ дейиш мумкин. Бу марказ ҳамма жойда бўлиши ҳам, ўз навбатида, ҳеч қаерда бўлмаслиги ҳам мумкин. Коинот чексиз-чегарасиз бўлганидек, унинг турли оламлари ҳам чексиз-чегарасиздир», — деб таъкидлайди. Бруно ўзи яратган моддий ва маънавий субстанциянинг бирлиги тўғрисидаги таълимотга суяниб, шундай хулосага келадики, сон-саноксиз дунёларга ички қаракат манбаи вазифасини илохий қудрат эмас, балки универсал дунёвий жон бажаради. Бруно Ренессанс даври анъаналарини давом эттириб, билиш жараёнида ҳар қандай обрў-эътиборга сажда қилишга, уни мутлақ адаштиришга қарши чиқди.

Бруно файласуфларнинг турли баҳс-мунозараларига сабаб бўлган ҳақиқатни аниқлаш жараёни секинлик билан амалга ошиши тўғрисидаги фикрни илгари сурди. Ушбу жараёнда инсоннинг зре-гуйғулари, идроки, фахм-фаросати, фикр-мулоҳазалари иштирок этади. Брунонинг таъкидлашича, билиш жараёнида ҳиссий босқичнинг аҳамияти унча катта эмас, чунки

ҳис-туйғу инсонга ақд кўзғатиш, унга ички туртки бери учун керак. Ақлни кўзғатиш, хиссиёт қандай такомиллашг? бўлишидан қатъи назар, айрим ноаникликлардан холи эмас.

Бруно таълимоти янги турдаш дунёқараш сари босилга катта қадам, янги қадам қиёфасини олдиндан тасавв; қилишнинг ёрқин намунаси эди. Унинг муросасиз курашга тўла ҳаёти афсонага айланди. Ҳаёт йўли ўзи орзу қилган<sup>1</sup> «қахрамонона энтузиазм», ҳаётда фаол бўлишнинг ёрқин намунаси эди. Ҳеч нарсадан қўркмайдиган ҳамда илохий мухаббатдан ўзгача хузур-ҳаловат оладиган ва ўзининг ҳаёти ҳақида мутлақ ўйламайдиган энтузиазм эди.

Пантеистик таълимотни ишлаб чиқишда Кардано, Никола Кузанский, Телезиолар билан бир қаторда Брунонинг ҳам хиссаси бор. Бу таълимотга мувофиқ, биринчи қаторга ягона борлиқ ғояси қўйилган бўлиб, моддий дунёнинг бошқа барча жиҳатлари ундан келиб чиқиши лозим. Бу таълимотнинг тарафдорлари баъзида атом таълимоти тарафдорлари билан баҳс-мунозарага киришар эдилар. Масалан, Бруно қадимги дунё файласуфларининг атом ҳақидаги таълимотига умуман юқори баҳо берган холда,<sup>1</sup> «бўшлик» ҳақидаги таълимотларини рад этган эди. Бу таълимот тарафдорлари кейинчалик Спиноза фалсафасига ўзтаъсирини ўтказдилар.

Уйғониш даври файласуфларининг кўпчилиги томонидан ўзига хос равишда қуйидагича ҳал қилинди: модда муаммоси билан яқиндан боғлиқ бўлган ҳаракат ва унинг манбаи ҳақидаги масала ҳам улар ҳаракат қилувчи кучни моддадан ажратиб бўлмайдиган ақлий ибтидо сифатида қараб, ҳаракатнинг сабабини модданинг ўзига юкладилар (Кардано), Бруно фикрича эса, бу ибтидо - «дунёвий рух», Парапелльс назарича — «архей», яъни фаол ҳаётий куч, Кампанелла ва бошқалар ақидасига кура, абадий илохий ақд. Бундай қараш Уйғониш даври фалсафаси моддиюнчилигининг заифлигини ва унинг пантеистик табиатини (Худони табиатга сингдириш) ифодалар эди. Аммо ҳаракатни пантеистик тарзда тушунишда ўрта асрлардагидек



Ило\ии гушунишга қараганда илғорроқ эди: дунёни |ан|К«РУ»<sup>1</sup>и қонунлар табиатнинг ички қонунларидан келиб ИИҚҚиплиги сифатида талқин этилар, ғайритабиий ташки Иучпирдан бири бўлган Худо, табиатга баробар бўлган кучга Яйлнпиб, моҳиятан у билан қоришиб кетар эди.

Бруно билишни биринчи ва ҳали тўла мукам маллашмаган даражаси бўлган ҳис-туйғудан (зепзш) гишқари, идрок (раио), ақл (tellecпи8) ва руҳни (аттш) |мн олди. Ундан илгари Никола Кузанский фикр юритиб, шунга ўхшаш босқичлар ҳис-туйғу, идрок, ақл ва ички гуйғуни алоҳида кўрсатиб ўтган эди. Бундай талқинда ақлнинг икки тамойилини кўрсатиб ўтиш лозим. Бир томондан, Никола Кузанский ва Бруно ҳали ўрта асрлардаги диний караш анъанасидаги ички туйғу (билишнинг тўртинчи (юскичи) билан алоқа мавжуд эди. Аммо, иккинчи томондан, ним икса, Уйғониш даврининг икки намояндаси бўлган Уйғониш даври фалсафаси билан XVII-XVIII асрлардаги моддиюнчилик ақидасини бир-бирига боғловчи Леонардо да Винчи ва Галилейда бу тамойил ақлий фаолиятни риёзат фанига олиб келиб тақайди. Улар риёзиётни исбот қилувчи фаннинг олий намунаси деб эълон қилдилар. Бу нарса мукаррар равишда тажрибага асосланган билимнинг индуктив методини ақлий дедукция билан тўлдиришга олиб келди. Бу дедукция Никола Кузанский ва Брунони ўрта асрлар билан яқиндан боғловчи дедукциядан моҳият жихатидан фарк қилар эди.

## Галилей

Уйғониш даври фалсафасида ХУ-ХУ1 асрлар давомида диалектик тамойиллар кучли бўлди. Бу давр охирида у маълум даражада заифлашиб, метафизика кучая бошлади. XVII асрга келиб, механистик моддиюнчилик шаклланди. Бу даврнинг хусусиятларини энг кўп даражада ўзида ифодаловчи файласуфлар вакили сифатида Галилей (1564-1642)ни

кўрсатиш мумкин. Файласуфлар ўз қарашларини тажриба-синов натижасида ҳосил қилинган далиллар асосида баён этганлари учун уларнинг ижоди фан, жумладан, фалсафа ривожига янги босқич эди.

Ўрта асрлар ақидачилигига қарши бўлган дедукциянинг бу янги шакли ўз ифодасини Галилейнинг синтетик ёки композитив методида топди. Галилей ушбу услубни ўзининг тажрибавий-таҳлилий ёки қарор қабул қилувчи методи билан тўлдирди. Бирок, Уйғониш даври фалсафасининг турли оқимларида тажриба ва ақлга асосланган қарашлар қанчалик мавқега эга бўлишидан қатъи назар, ҳис-туйғу ва ақлга таянган таълимотлар етарли даражада ажратиб олинмаган эди. Уйғониш даврининг файласуфлари баъзан дин орқали билим олиш мумкинлигини айтиб, мурасасозликка йўл қўйган бўлсаларда, асосан моддиюнчиликка таянувчи билиш назарияси тарафдорлари эдилар. Бундай қарашлар асосида қуйидагилар ётади: 1) инсон томонидан уни ўраб турган дунёни қандай бўлса, шундайлигича билиш мумкинлигини тан олиш; 2) ташқи дунёни инсон сезги аъзоларига таъсир ўтказувчи билим манбаи эканлигини, ушбу аъзолар бу таъсирни қабул қилиб, қайта ишловчи эканлигини тан олиш; 3) инсон билими жараёнини бошқарувчи туғма ғоялар ва ўзига ҳос номоддий жавҳар тўғрисидаги фикрларни инкор этиш; 4) ҳақиқий билимга фақат биргина ҳис-туйғу орқали ҳосил қилинган образ — сиймолар воситасида эришиб бўлмаслигини қайд этиб, ақлнинг буюк кучи ва мантиқий фаолиятини таъкидлаш. Биринчи бўлиб атом ҳақидаги таълимотни Эпикурнинг мухлиси бўлган Галилей ривожлантирган эди. Кейинчалик табиатшуносликда эришилган ютуқлар билан бойитилган бу таълимот фалсафа вакилларининг қарашлари асосини ташкил этди.

## Томас Мор

Уйғониш даврида биринчи хаёлий социалистик ғоялар пнндо бўлди. Улар курашга кўтарилаётган дехқонлар оммаси нп шаҳар камбағалларининг уюшмаган норозиликларини ифодалар эдики, кейинчалик бундай чиқишлар Германияда «схкрнлар кўзғолонларига айланди. Т. Мюнцер ана шундай числи и ғояларнинг энг ёрқин ифодачиси сифатида майдонга чиқиб, «ер юзида илохий салтанат» ўрнатишни талаб қилди. У ига биноан хусусий мулкчилик йўқотилган, император \окимияти бекор қилинган, Рим папаси, қироллар ва лслзодалар бўлмаган, жамиятда фуқаролар тенгсизлиги бекор қилинган ижтимоий тузум ўрнатилиши керак эди. Бундай тузумга эришишнинг воситаси сифатида Мюнцер халқнинг курулли кўзғолонини назарда тутар эди. Ижтимоий муносабатларнинг дахшатли манзарасини, яъни «кўйлар одамларни еяётган» холати танқидини Томас Мор (1478-1535) берди.

Хаёлий социализм ғоялари ўзининг ёрқин ифодасини Томас Морнинг «Утопия» (1516) асарида топди. Муаллиф бу асарида Афлотуннинг «Давлат» асари каби адолатни «давлатнинг энг бош таянчи» хисоблайди. Асарда бир неча марта қайд қилинишича, инсон олтинлар билан таққослаб бўлмайдиган олий кадриятдир. У ахлоқий муаммоларни диндан ажратмайди. Ҳақиқий дин, унинг фикрича, христианлик келиб чиқмасдан 144 йил илгари вужудга келган, унинг асосида ҳар бир киши руҳининг ўлмаслиги сабабли нариги дунёда унинг қилмишига яраша жазо ёки мукофот берилиши муқаррар қилинган. Унинг хаёлий адолат ўрнатилган салтанатида диний эркинлик мавжуд бўлиб, ҳар ким Худо тўғрисида ўзи билганича фикр юритиши мумкин. Ҳатто ҳеч қандай динга ишонмайдиган ахлоқди кишиларга ҳам жазо бериш тақиқланган.

## Томмазо Кампанелла

Томмазо Кампанелла (1568-1639) инсонни камситувчи ижтимоий тартибларни фаоллик билан ўзгартиришга ҳаракат қилди. У етук жамият ҳақида «Утопия» муаллифидек хаёлий орзуларга бормасдан, Мюнцерга ўхшаб ижтимоий муносабатларни инқилобий йўл билан ўзгартириш учун кураш олиб борди. Инқилобий фитна муваффақиятсизликка учраб, у қўлга олингандан кейин, махбуслик даврида «Қуёш шаҳри»ни ездди. Унинг Қуёш шаҳрида хусусий мулкчилик тамоман тугатилган бўлиб, ижтимоий ҳаётда ҳамма шоду хуррамлик билан меҳнат қиладилар. Уларнинг жамиятида камбағаллар ҳам, бойлар ҳам бўлмаганлиги натижасида «улар ашёларга эмас, ашёлар уларга хизмат қилади».

Қуёш давлатида меҳнат тақсимооти мавжуд бўлиб, унинг энг муҳим кўриниши ақлий меҳнатнинг жисмоний меҳнатдан ажратилишидир. Бундай давлат тепасида энг истеъдодли файласуф бўлиб, Метафизик ёки Қуёш деб аталган шахе туради. Унинг чуқур билимлари фалсафа ва илоҳиётнинг барча асосий қоидаларини ўз ичига олишдан ташқари, таркибий равишда физика, риёзиёт, тарих, астрономия, диний ва бошқа билимларни қамраб олган. Илмий билимларнинг ихтисослашуви кўпайиб бораётган бир шароитда Метафизик олий билимларни ўзида мужассамлаштирган рамзий шахедир. У орзудагидек ҳар томонлама камол топган инсон бўлиб, ҳатто мусаввирлик каби мураккаб санъатни ҳам четлаб ўтиши мумкин эмас. Давлат бошлиғи хунармандчиликдан ҳам бош тортмайди. Аммо Қуёш давлатини якка ўзи идора қила олмайди. Метафизик ҳаммадан аввал борлиқнинг уч асосий йўналишини амалга оширишга кодир бўлган уч бош ёрдамчиларга таянадики, улар — Қудрат, Донолик ва Муҳаббатдир. Қудрат ҳарбий ишни бошқаради, Донолик — фанларни, Муҳаббат эса овқатлантириш, бола туғиш ва таълим-тарбия билан шуғулланади.

Қуёш шаҳрини идора қилишда фақат қирқ кишигина иштирок этади. Уларнинг бир-бирига бўйсунмишдаги

Цбйщшишиш \<sup>a</sup>P бирининг шахсий фазилати, истеъдоди ва Ҷилимша боғликдир. Хар икки ойда Куёш давлатида Катта КРНШШ — халқ мажлиси чақирилиб, унда ҳукмдор олий Туришқдан, яъни Метафизик ва унинг учта ёрдамчисидан бошқа барча мансабдор шахсларни алмаштириши мумкин. Қукмронлик қилаётган тўртлик ҳам, қачонки, уларнинг Урl III (и босишга лаёқатли шахслар пайдо бўлса, ўз ўринларини умарга бўшатиб беришлари лозим.

Ўзида диний ва дунёвий билимларни мужассам-III ш ирган Метафизик ва бошқа мансабдорлар ҳам маънавий масалалар билан шуғулланадилар. Шунинг учун Куёш дшшатида рухонийларга ажратилган алоҳида мансаблар кўзда гутилмайди. Дин фалсафа ва бошқа билимларга боғлик ранишда мавжуддир.

Гўзаллик ҳақидаги таълимот, Компанелла фикрича, ихшилик, муруват каби фазилатларга ҳамоҳангдир. Уйғониш цлнрининг илғор дунёқараши ўрта асрлар феодал мафқурасига зарба бериб, илмий билимларга йўл очиб берди.

Уйғониш даври фалсафаси эстетика соҳасида маълум гугалланган тизимни ишлаб чиққан эмас. Аммо даврнинг буюк рассом ва шоирлари санъат турларига бағишланган асарларида бу соҳани ҳам ўз ичига олувчи назарий масалаларни ишлаб чиққанлар. Бунга мисол тариқасида Леонардо да Винчининг 1561 йилда ёзган «Мусаввирлик \ақида рисола», А. Дюрернинг 1528 йилда ёзган «Пропорциялар ҳақида тўрт китоб», Л. Альбертининг 1485 йилда ёзган «Меъморчилик ҳақида ўн китоб» ҳамда Л. Пачоли, Ф. Сидней, Ж.Дю Белли, Д. Фракасторо, М. Сервантес ва бошқаларнинг асарларини кўрсатиб ўтиш мумкин. Уйғониш даврида санъатнинг дунёвийлашиши давом этиб, бадий ижод соҳибларининг черков ҳомийлигидан кутила бориши жараёни кузатилади. Эндиликда санъат ўрта асрдаги таълимотлардан фарқли ўлароқ ҳақиқатнинг рамзий шакли эмас, деб ҳисоблана бошланди.

Уйғониш даври фалсафаси тафаккур юритишнинг янги мазмун, йўналиш ва усул-воситаларни излаш билан

изоҳланади. Аслида бундам изланиш узоқ тарихий давр давомида инсон ақл-заковати устидан ҳукмронлик қилиб келган схоластик тафаккур (юнон. *§pole* — мактаб. Мавхум ҳаётдан йироқ муаммолар доирасида баҳс-мунозаралар)га бўлган янги муносабатнинг ёрқин ифодаси эди. Бу жараён аста-секин шаклланиб борган фалсафий тафаккур услубига киришиб кетди. Бундай услубни Янги давр фалсафий фикри деб аташ мумкин. Амалда Уйғониш даври фалсафаси билан Янги давр фалсафаси ўртасида чегарани қатъий бир тарзда аниқлаш қийин ва мураккаб, албатта. Чунки Ф. Бэкон ва Р. Декартнинг фалсафий тизимлари шаклланаётган бир вақтда Европада Уйғониш даврining буюк ғоялари ўз мавқеини тарк этмаган эди.

Европанинг кўпгина илғор мамлакатларининг ижтимоий ҳаётида катта ўзгаришлар рўй берди, ишлаб чиқариш, ижтимоий кучлар ўзаро муносабатида янгича вазият юзага келди. Иқтисодий фаоллик, жамиятнинг реал амалий эҳтиёжлари воқеий оламни, табиатни янгича мушоҳада этишга, қадимги юнон маънавий меросини ўзгача талкин этишга, унга танқидий ендашишга, тадқиқотлар мавзу ва йўналишини кескин равишда экспериментлар, кузатувлар томонига буриб юборишга, эски схоластик, мавхум тафаккур шакл-шамойиллари ва талабларидан воз кечишга олиб келди.

Уйғониш даври фалсафий фикр тараққиётида муҳим босқич бўлиб, ундан кейинги даврда юзага келган Янги давр фалсафий тафаккурининг шаклланиши ва ривожланишига маънавий туртки сифатида хизмат қилди.

## **12-боб. Янги давр фалсафаси**

Янги давр фанида илм-фан соҳаларини таснифлашга интилиш, оламнинг бир бутун, яхлит манзарасини яратиш, фаннинг эмпирик асосларига эътиборни кучайтириш, амалиётга мурожаат этиш, табиат-шуносликнинг назарий тафаккурга самарали таъсири фалсафий таълимотнинг

Шикланишида ижобий аҳамият касб эта борди. Фанда эксперимент мавқеининг ўсиб бориши сабабият тамойилини Мпарий жихатдан асослаб бериш имкониятини яратди.

### **Френсис Бэкон**

Билиш назарияси ва унинг методига алоҳида эътибор қаратган биринчи файласуф бу Френсис Бэкон (1561-1626) ши. Ф. Бэкон ижод даври Англиянинг иқтисодий-маданий тараққиёти даврига тўғри келади. У «Фанларнинг Буюк тикланиши», «Янги Органон», «Ахлоқий, иқтисодий ва сиёсий эссе», «Янги Атлантида» каби асарларнинг муаллифидир. Уларда фалсафа, ахлоқ, эстетика, иқтисод, сиёсат ва бошқа соҳаларга оид масалалар юзасидан фикр-мулоҳазалар юритилади.

Ф. Бэкон биринчи навбатда фан тарихи, давр такозо этаётган фанга ўз муносабатини билдиришга жазм қилади. Унинг фикрича, фаннинг олий мақсади — табиат устидан ҳукмронлик қилиш ва инсон ҳаётини такомиллаштириб бориш. Инсоннинг нарсалар устидан ҳукмронлиги санъат ва фанлар орқали амалга ошади. Лекин инсон табиатга бўйсунмасдан туриб, унга ҳукмронлик қила олмайди. Инсоннинг билими ва куч-қудрати бир-бирига мое келади. Воқеликнинг сир-асрорини билмаган ҳолда комил ишончни ҳосил қилиш мумкин эмас. Бунинг учун эса ходисаларнинг асл сабабларини билиб олмоқ лозим бўлади, чунки сабабларни билмаслик ҳақиқий фаолликка путур етказди ва уни қийинлаштиради.

Инсон «табиат хизматкори ва уни талқин этувчиси» сифатида фан тарихига назар ташлаб ўтиши шарт. Ҳақиқатан, олам тарихи фан тарихидан жудо бўлган тақдирда у «кўзи ожиз Полифем ҳайкалига жуда ҳам ўхшаб кетади». Фан тарихи тадқиқотчи учун бир ибрат. Ўтмишга ҳурмат кишилардан унга тегишли эътибор беришни, у томонидан эришилган ютуқлар, умумий аҳвол устида бир дам тўхтаб туришни, қандай йўл

мақсадга элтиши мумкин эканлиги тўғрисида мушоҳада юритишни тақозо қилади. Мақсад аниқлангач, бир жойда депсиниб турмасдан, чарчоқ нималигини билмай, илгарига қараб шитоб билан равона бўлмоқ лозим.

Ф. Бэкон фан тарихига танқидий руҳда ёндашади, жумладан, қадимги грек ва араблар томонидан эришилган ютуқлар камтарона бўлганлигини тез-тез таъкидлаб туради. У азалдан яшаб келган ва бизгача етиб келган алхимик, астрологик, сеҳргарлик каби тасаввурларнинг моҳиятига тўхталиб, уларни ўтмиш бизга қолдирган мероси сифатида талқин қилади. Лекин бу тасаввурлар заминидаги кузатув ва тажрибалар самарали натижа берганлигини ҳам унутмайди. Ҳар ҳолда, ҳозирга қадар, эҳтимол, фанни ривожлантириш мақсадида кишиларга на ташқари кўмак, на уларнинг тинимсиз изланишлари яхши самара бермаганлиги учун тажриба ва далил-исботлардан фойда кам, деб таъкидлайди файласуф.

Далил-исботлар ва тажрибанинг самарали бўлмагани сабаби шундаки, уларни ўтказишдаги саъй-ҳаракат, тинимсиз уринишлар шошма-шошарлик билан белгилаб қўйилган амалий мақсадларга тезда эришишга қаратилган эди. Бэкон таъбирича, улар «нур сочувчи» тажрибаларни эмас, аксинча, «ҳосил берувчи» тажрибаларни излаганлар. Бундай уринишлар ўз моҳиятига кўра, на илм-фан, на илоҳий тартиб тақозо этган талабга мого келади. Илоҳий тартиб шундайки, «худо биринчи куни нурни яратди ва бунинг учун бир кунни тўлиғича сарф қилди. Шу куни у нурдан ташқари бошқа моддий нарсаларни яратиш билан банд бўлмади»<sup>77</sup>.

Демак, Ф. Бэконнинг таъкидлашича, фаннинг ҳақиқий мақсади кишилар ҳаёти ва амалиёти учун фойда келтириш бўлишига қарамасдан, аввалига илм-фан равнақига кенг йўл очиб берадиган, келажакда улкан ютуқлар, самаралар бера оладиган ҳамда уларни таъминлай оладиган кузатув-тажрибаларни амалга ошириш лозим. Кузатув ва тажрибанинг қудратли кучига таянган фан тадқиқотнинг янги уфқларини, истикболларини белгилаб беришга қодир бўла олади.



Лекин, бунда Бэконни қоралаб бўлмайди, чунки унинг исосий мақсади фанни ислоҳ қилишдан аввал унга қадар сгиб келган схоластикани батамом бадном этиш, унинг муқаддас деб келинган негизларига путур етказиш зарур эди. Фмйласуф аслида билимга эришиш реал имкониятларига мело шубҳаланмайди. Табиат сирларини ишончли тарзда Пилиб олиш мумкин эканлигига у бутун вужуди билан ишонади.

Хозирга қадар етиб келган билимларнинг шубҳали ёки гахминий эканлигининг боиси шундаки, схоластика Арасту мантиғига таянган ҳолда, ҳукм ва хулосалар яратади. Булар шошма-шошарлик билан силлогизмлардан келтириб чиқарилади. Тушунчалар етарли даражада умумлаштириш жараёни ва синовидан ўтказилмаган. Шунинг учун фанни и с лох. қилишнинг биринчи шарти тушунчаларни яратиш, уларни умумлаштириш методларини такомиллаштириш-дир. Бунни амалга оширишнинг бирдан-бир ишончли воситаси индукцияни фан ислоҳининг асоси ва таянч нуқтаси қилиб қабул этишдан иборатдир.

Фан ислоҳотининг яна бир шарти инсон аклини турли-гуман хато-камчиликлар, адашишлардан сабр-қаноат билан муҳофаза қилишдан иборатдир. Улар ўз табиати ва кўринишларига кўра, куйидаги тўртта шаклда намоён бўлади:

1. «Уруғ шарпаси». Унинг асоси инсоннинг ўзида, кабилададир, чунки инсон барча нарсаларнинг меъёридир, деб фикр-мушоҳада юритилади. Натижада ҳиссий идрок ва ақд мушоҳадаси оламга қаратилмасдан, аксинча, инсонга киёсланади.

2. «Форлар шарпаси». Улар айрим кишиларга хос адашишдир, чунки инсон зотида хос хато-камчиликлардан ташқари, унинг шахсан ўзига тегишли ғори бўлиб, у табиат нурини сусайтиради ва ўз навбатида уни сохталаштиради.

3. «Майдон шарпаси» — халойик, оломон томонидан тасдиқланган, тўғри деб топилган сўз, иборалар мазмуни ва маъносидаги лўксонлар. Улар инсон акди устидан ҳукмронлик

қилади, кишиларни бамаъни баҳс-мунозаралар ва талқинларга ундайди.

4. «Театр шарпаси» — фалсафа турли-туман ақидалардан одамлар руҳига кириб жойлашибқолган хато-камчиликлар, чунки, Бэкон фикрича, «қанча фалсафий тизим ихпирд» этилган бўлса, шунча даражада оламни сунъий ва уйдирмз ҳолда тасаввур этадиган комедиялар қўйилган»<sup>78</sup>.

Олим билиш назариясида олам, табиат ҳодисалари билишнинг асоси эканлигини эътироф этади. Ташқи олаш ҳодисалари тўғрисидаги ҳар қандай бирламчи маълумот-билим ҳиссий тажрибадан бошланади. Кишилар ўзларининг хосса-хусусиятлар, белги-аломатлар, уларнинг баъзи жиҳатлари ва томонлари билан бевосита, яқиндан таниша борадилар. Бу жараёнда ҳиссий мушоҳада айримлик, алоҳидалик, оддийликдан уларнинг умумий жиҳатлари, мураккаб томонлари томон йўналтирилади. Бунда индукциянинг роли ва ўрни бекиёсдир. Бэкон томонидан ишлаб чиқилган индуктив метод — 1) фактларни кузатиш; 2) уларни муайян тизимга келтириш ва таснифлаш; 3) зарур деб ҳисобланмаган фактлардан воз чекиш; 4) тадқиқ қилинаётган нарса, ҳодисаларни уларнинг таркибий қисмларга ажратиш; 5) фактларни тажриба синовидан ўтказиш; 6) фактларни умумлаштиришдан иборатдир.

Лекин бундан файласуф билиш назариясида эмпирик йўналишга мойил экан, деган хулосага бормаслик керак. Бунга файласуфнинг асарларида етарли даражада исбот-далиллар топилади. Масалан, у «Фанларнинг Буюк тикланиши»да ҳиссий мушоҳада билан чегараланиб қолиш беҳад даражада хавфли эканлигини таъкидлайди. Унинг фикрича, сезгиларнинг етарли эмаслиги икки хил камчиликларга эга. Биринчидан, улар бизга етарли даражада қўмаклашишдан воз кечади. Иккинчидан эса, улар қўп ҳолларда бизни аддаб қўйиши мумкин. Сезгиларнинг биринчи камчилигига келсак, улар назорат остидан чиқиб кетиши, жисмларнинг юпқа ёки кичиклиги, улар орасидаги масофаларнинг узоқлиги, ҳаракатнинг тез ёки секинлашуви,

имрсанинг оддий тусдалиги ёки бошқа сабабларга кўра панд Оориши мумкин. Идрок этиш етарли даражада ишончли эмас, чупки сезгиларнинг гувоҳлиги оламга эмас, балки инсонга қиёсланади. Шунинг учун сезги - нарсалар оламининг мсьёри, деган фикр ғоят даражада хатодир.

Ф. Бэконнинг таъкидлашича, яратилган барча марсаларни жонли мушоҳада қилиш ҳақиқий билишга )лғади, чунки билим айнан шу нарсаларга тааллуқлидир, дсган фикр бутунлай нотўғри бўлмаса-да, худога нисбатан охиригача шаклланган билим яратганнинг моҳиятини очиб бсра олмайди, аммо юзага келган ҳайратланишга ўхшайди. У ортикча билим ақлни атеизм томонига буриб юборади, иккиламчи ходисаларни билмаслик эса биринчи сабаб олдидаги маънос итоаткорликни туғдиради, деган мулоҳазага кўшилмайди. Файласуф Иованинг куйидаги саволини келтиради: «Худони деб ёлғон гапириш лозимми, унга ёкиш мақсадида унинг учун ёлғонни ишлатиш шартми?». Фалсафанинг енгил-елпи ҳавойи мулоҳазалари кўпинча атеизмга олиб боради, чуқур билимлар кишиларни динга қайтаради, деган фикрни Бэкон тўғри деб билади.

Файласуфнинг фикрича, фан билан машғул бўлган кишилар кўп ҳолларда эмпириклар ёки ақлпарастлар бўлганлар. Эмпириклар чумолига хос тарзда кўрганларини йикқанлар, шу билан қониқиш ҳосил қилганлар. Ақлпарастлар эса ўргимчакларга ўхшаб, ўзларидан мато ишлаб чиқарадилар. Бэкон эса ўзини асаларига ўхшатади. Асалари, аксинча, ўртача усулни танлайди: у боғ ва дала гулларидан ашё йиғиб келтиради, уни ўзининг қобиляти ва мавжуд имкониятидан келиб чиққан ҳолда тақсимлайди ва ўзгартиради. Фалсафанинг ҳақиқий вазифаси бундан фарқ қилмаслиги лозим.

Умуман олганда, Бэкон фалсафаси табиат, унинг сабаб ва қонуниятларини билишнинг самарали усул ҳамда методини яратишни ўзининг ягона мақсади қилиб қўяди. У ўзининг «Янги Атлантида» асарида фан-техника кумагида жамиятнинг ишлаб чиқариш асосини тубдан ўзгартириш

борасидаги ғояларини ривожлантирди. Файласуф «Ахлоки ва сиёсий тажрибалар» асарида ўзининг ижтимоий идеал тўғрисида фикр юритади. У ижтимоий раванқ нуктаи назаридан феодал зодагонларга ён босмасликни, абсолютиз ҳокимиятини муайян даражада чегаралаб қўйишни тала” килиб чиқади.

## Рене Декарт

XVII асрнинг биринчи ярмида Франция ; ривожланишида гарчанд Нидерландия, Англия каби илғ мамлакатлар каторидан ўрин эгалламаган бўлса-да, бу ерд ҳам янги капиталистик муносабатлар шакллана ва ривожлана борди. Кўп сонли дворянлар табақасига таянган абсолют монархия йирик феодаллар мавқеини чегаралаб қўйган эди. Абсолютизм муайян маънода саноат ва савдо-сотик, фан ва маданиятнинг ривожланишини рағбатлантириб турди. Айнан шундай шароитда машхур олим Р. Декарт (1596-1650) ижод этди.

Декартнинг фалсафий қарашлари «Метод ҳақида мулоҳазалар», «Фалсафанинг илк асослари» каби асарларида баён этилган. У томонидан яратилган аналитик геометрия математик фанлар ривожининг муҳим омили бўлиб хизмат қилди. Олим механика, оптика, математика, физиология соҳаларида эришган ютуқлари билан XVII аср буюк тадқиқотчилари каторидан муносиб ўрин эгаллади.

Декарт Янги давр фалсафасида ўзининг дуалистик фалсафасини яратиши билан бошқалардан ажралиб туради. У бир-бирини рад этмайдиган мустақил субстанциялар: материя, моддий олам ҳамда рух, рухий олам қонунларининг тенг ҳуқуқлиги тўғрисидаги таълимотни ўз фалсафий қарашларининг пойдевори сифатида қабул қилади. Декарт космология (оламнинг тузилиши тўғрисидаги назария), космогония (сайералар тизимининг келиб чиқиши ва унинг ривожланиши ҳақидаги назария), физика, физиологияда

моддий субстанция-жавҳарнинг устувор негиз эканлигига шубҳа билдирмайди. Олим сайёраларнинг табиий тарзда ривожланиши, Ерда ҳаётнинг пайдо бўлиши ва унинг таракқиёти ҳақида ғоят эътиборли башоратларни илгари сурган.

Аммо психология, гносеология соҳаларида Декарт рухий субстанцияни барча жараёнларнинг асоси сифатида қабул қилади. Унинг «Мен фикрлар эканман, демак, мен мавжудман», — деган ибораси тафаккурни барча нарсанинг негизи сифатида эътироф этганлигини яққол кўрсатиб турибди.

У физикада материя ва ҳаракат муаммоларини қараб чиқар экан, бутун табиат тизимини механистик позициядан туриб талкин этишга ҳаракат қилади. Декарт материя деганда, биринчи галда, фазонинг муайян қисмини эгаллаган ҳажми тушунади. У чексиз тарзда бўлинувчи зарралардан ташкил топган, бир-биридан катта-кичиклиги, тузилиши, механик ҳаракат йўналиши билан фарқланади. Жисмларнинг ҳиди, ранги, иссиқдиги каби сифатларига келсак, уларни Декарт нарсаларнинг хоссалари эмас, балки инсон сезгилари, деб таърифлади.

Олимнинг назарида жонли ва жонсиз оламга хос ҳодисалар бир-биридан сифат жиҳатдан фарқ қилмайди. Хайвонлар ўзига хос машиналардир. Инсон ҳам бундан истисно эмас. Лекин унинг хайвонлардан фарқ қиладиган жиҳати мавжуд. У икки субстанция — тана ва руҳга эга. Бундан ташқари, унда туғма ғоялар мавжуд бўлиб, бундай ҳолни хайвонлар да учратиш мумкин эмас.

Декарт материяни ҳажм, ҳаракатни эса зарраларнинг фазода ҳаракатланиши кабилида уқтириб, пировард натижада оламнинг илк асоси, ҳаракат манбаи сифатида Биринчи сабабни тан олади. Худо материя, ҳаракат ва сукунатни яратувчи биринчи асос, деб эълон қил ада<sup>79</sup>. Декарт дуализми унинг билиш назарияси, метод тўғрисидаги позициясини белгилаб беради. Унинг билиш муаммоларини ҳал этишдаги асосий тамойили — ҳар қандай эътирозга танкидий нуктаи

назардан қараш. Маълумки, 1625 йилда Марсенн «Фанларнинг ҳақиқати» китобида скептицизмга қарши чиқиб, фанлар, жумладан, математика эришган ютуқларнинг ҳар қандай шубҳалардан узоқ эканлигини асослаб беришга уринди. Лекин Декартни ҳатто скептицизмга қарши Марсенн келтирган далиллар ҳам қониктирмайди. Математика соҳасидаги далил-исботлар етарли эмас экан, «метафизика» (фалсафа)даги ҳар қандай далилни қайтадан кўриб чиқиш керак. Ҳақиқатнинг тўла кафолати йўқ экан, тадқиқотни ҳар қандай билимга шубҳа билан қарашдан бошлаш лозим. Шубҳа воситасида скептицизм устидан ғалабага эришиш мумкин, деган хулосага келади Декарт<sup>80</sup>.

Файласуф барча нарсага шубҳа билан қарашни ўзига ягона метод қилиб олар экан, унинг фикрича, ҳар қандай шубҳадан йироқ ҳақиқатга дуч келади. У ҳам бўлса «мен ўз шубҳамга шубҳалана олмайман»дир. Демак, менинг фикрим ҳар қандай шубҳага бўйсунмайдиган борлиқ экан. Ҳозирга қадар одамлар физикавий ташқи оламнинг реал мавжудлигини сезгилари асосида исботлаб келганлар. Бундай далиллар етарли мавқега эга эмас. Лекин фикрнинг мавжудлиги ҳар қандай шубҳадан холи экан, жисмларнинг реал мавжуд эканлигини исботлаб бериш кийин эмас, дейди Декарт.

Унинг фикрича, шубҳа камолот даражасининг кемтиклигидир. Ҳақиқий камолот куч-қудрат тимсолидир. Айнан шундай куч-қувват инсоннинг ўзида мавжуд эмас. Аслида у инсон вужудига Худо томонидан киритилган хусусиятдир. Худо мавжуд экан, унинг кароматига шубҳаланиш ўринсиз, чунки у яратувчи, раҳмдил ва қудратлидир. У ўз моҳиятига кўра, бирон-бир кимсани алдашни ўзига мақсад қилиб қўймаган. Унинг инсонларга инъом этган ақл ва сезгилари бизни доимо алдаб юришга вакил қилинмаган. Бундай далиллар ўрта аср йирик схоластлари Ансельм Кентерберийский (XI аср) ва Фома Аквинский (XIII аср)ларга ҳам хос эди. Лекин Декарт уларни

айнан такрорламайди, Худонинг мавжудлигини исботлашга шубха тамойили оркали кириб келади.

Декарт билимларнинг ягона манбаи бўлган ақлни ёқлаш мақсадида рухий субстанция негизида азалдан туғма ғоялар борлигини эътироф қилади. Бундай туғма ғояларга Худо, рух субстанция, моддий субстанция, миқдор ва жисмларнинг тузилиши, геометрик аксиомалар ва ҳоказолар тўғрисидаги ғоялар киради. Кишилар ҳаёти тажрибаси бу борада муҳим аҳамият касб қилмайди, у бу ғояларнинг туғма характерга эга эканлигини яна бир бор тасдиқлашдан узоққа бормайди.

Декарт билишнинг ибтидоси сифатида сезгилар, тажриба натижаларига ҳеч қандай эҳтиёж ҳис қилмаган интеллектуал интуицияни тан олади. Бэкон билишнинг ягона методи —индуктив методни тан олган бўлса, Декарт назарида дедуктив методдан афзал билиш методи бўлиши мумкин эмас. Декарт ақлпарастликнинг ёрқин намояндаси сифатида ақл талаб ва тамойиллари асосида ўз методини яратди. У тўртта қоидага амал қилади:

1. Билишда ҳеч қандай шубҳага ўрин қолдирмайдиган аниқлик ва яққолликка эришиш.

2. Тадқиқэтиллаётган масалани яхши тушуниб олиш учун қанча қисмга бўлиш талаб қилинса, шунча қисмларга бўлиш.

3. Тадқиқотни оддий нарсалардан бошлаб, аста-секин энг мураккаб нарсаларга кўтарилиб бориш тартибида фикрлашга амал қилиш.

4. Билиш жараёнида объектнинг муҳим жиҳатларини назардан қочирмаслик, уни имконият доирасида тўла камраб олишга интилиш.

Декарт билишда тафаккурнинг аҳамиятини бироз бўрттирган ҳолда, дедуктив метод оркали олам тўғрисидаги барча билимларга эга бўлиш мумкинлигига ишонади. У билишда сезгилар ва тажрибанинг аҳамиятини бутунлай рад этмасдан, уларни ақл, дедукция кумагида эришилган билимларни қайта, яна исботлаш сифатида талқин қилади.

## Томас Гоббс

XVI-XVII аср машхур файласуфларидан бири Томас Гоббс (1588-1679) дир. Унинг дунёкарашида Ф.Бэкон ва Р.Декартнинг маънавий таъсири яққол сезилиб туради. У «Қонунлар асослари» (1640), «Фуқаро ҳақида» (1642), «Инсон ҳақида» (1658), «Левиафан» (1651) каби асарлар битган; Гоббс гносеология соҳасида кўпроқ Бэкон сенсуализмига яқинлашса, умумфалсафий карашларида Декартнинг ақлпарастлик тамойилларига таянади.

Гоббс Оксфорд университетиде таҳсил кўрди, Арасту мантиғини, номиналистлар таълимотини кунт билан ўрганди. Франция ва Италияга қилган сайёҳатидан сўнг Гоббс Ф.Бэконга котиблик қилади. У ўша вақтда математик тадқиқотлар маркази Парижда математика ва табиатшунослик соҳалари билан шуғулланади. У бу ерда француз материалиста ва Эпикур таълимотининг тарғиботчиси П.Гассенди билан яқин муносабатда бўлади. Гоббснинг илмий жихатдан юксалишида Коперник, Кеплер, Галилей ва Гарвей таълимотлари муҳим роль ўйнади. Монархизм тарафдори Гоббс узоқ вақт Европада яшади ва 1652 йилда Англияга қайтиб келади. Мутафаккирнинг «Левиафан» асарининг нашр этилиши унинг бошига кўпгина ташвишлар келтиради, рухонийларнинг қаҳр-ғазабига сабабчи бўлади. Гоббснинг ўлимидан сўнг бу асари Оксфорд университетиде куйдирилади.

Гоббс онтологиясига кўра, олам — хилма-хил жисмларнинг мажмуаси. Жисмсиз нарса бўлмаганидек, моддадан ташқарида алоҳида субстанция бўлиши мантиққа зиддир. Тафаккурни фикрлайдиган материядан ажратиб қуйиш мумкин эмас. Материя оламда содир бўладиган барча ҳодисалар, жараёнларнинг асосидир. Жисмлар ва уларга тааллуқли хосса-хусусиятларда рўй берадиган ўзгаришлар улар ҳаракатининг бевосита натижасидир.

Файласуф табиатни механистик руҳда талқин этиш тамойилларидан кутила олмаганлиги яққол сезилиб туради.



Унинг таъкидлашича, жисмларнинг ҳаракати механика қонунлари асосида амалга ошади. Барча жисмларнинг ҳаракати ва унинг бошқа жисмларга таъсири туртки орқали рўй беради. Жисм турткиси натижасида бошқа жисмда «ўриқиш ҳосил бўлади. Бордики, бу зўриқиш қарама-қарши чўриқиш билан муайян бир вазиятда сақланиб турилмаса, туртки янги ҳаракатга сабабчи бўлади. Пировард натижада, туртки оқибатида юзага келган зўриқишлар борган сари сезиларли туюла боради. Бундай зўриқишларни муайян ҳаракат сифатида талқин этиш мумкин.

Унинг ҳаракат ва зўриқишларга бўлган ишончи шу даражага етадики, мутафаккир ҳайвон ва кишиларнинг руҳий ҳаётини ҳам улар кўмагида ҳамда воситасида ёритиб беришга уринади. Унинг таъкидлашича, киши ва ҳайвонларнинг руҳий ҳаёти сезгилардан ташкил топади. Сезги, ҳис-туйғулар мия ва юракда рўй берадиган турли ҳаракат, зўриқишларга таъсир эта олмайди. Улар аслида бундай объектив жараёнларнинг субъектив ифодасидир, холос. Одамлар, ҳайвонлар ўзига хос мураккаб механизмлар бўлиб, улар ҳаракатини ташқи таъсирлар белгилайди. Лекин шунга қарамадан, жонсиз жисмлар ва жонли автоматлар бир-биридан фаркланади. Жонли автоматлар ўз аъзоларига эга. Улар ёрдамида аввалги хотира сақланиб қолади. Бундан ташқари, улар да янги ва эски хотирани бир-бирига қиёслаш қобилияти шаклланиб, ривож топган. Уларни бир-бири билан қиёслаш хотирани фарқлаш имкониятини яратади. Бундай шароит ўз навбатида онгнинг шаклланишига олиб келади.

Гоббс мулоҳазалари қуйидагилардан иборат: а) руҳ ўзига хос мустақил субстанция сифатида мавжуд эмас, б) жисмлар ягона мустақил субстанция бўлмоғи лозим, в) Худога эътиқод қилиш инсон ҳаётининг маҳсулидир.

Т. Гоббснинг билиш назарияси «ғоялар» тўғрисидаги фикрларга асосланган. Бунда ғоялар фалсафада қабул қилинган мавҳум тушунчалар маъносида ишлатилмасдан, балки ҳиссий сезгиларга асосланган тасаввурларни ифодалайди. Ғояларнинг манбаи борлиқ, воқеий оламдир. Т.

Гоббс Р. Декартга хос «Мен фикрлар эканман, демак, мен мавжудман» тамойилига зид тарзда нарса, ҳодиса, жараёнларни билишнинг ягона моддий асоси қилиб олади. Ҳаётда тажриба маҳсули бўлмаган туғма ғоялар тўғрисида фикр юритиш маъқул эмас. Тажрибанинг гувоҳ беришича, чуқур уйқуга чўмган кишилар фикр юритиш фаолиятидан тўхтайдилар. Шундай экан, ташқи сезгилар нафақат ғояларнинг, балки билишимиз мумкин бўлган барча нарсаларнинг манбаидир.

Ташқи нарса — буюмларнинг инсон тана аъзоларига таъсири оқибатида илк ғоялар шакллана боради. Масалан, эфирнинг кўзғалиши ёруғлик ва ранг, ҳаво ҳаракати, товуш ғояларини туғдиради. Бундай ғояларнинг мазмун-моҳияти инсон онги ва унинг ҳолатига боғлиқ эмас. Пировардида ғоялар ақл томонидан қайта ишлаб чиқилади, сифат жиҳатдан янги босқичга кўтарилади. Бунда интеллект (ақл)нинг умумлаштириш ва мавҳумлаштириш фаолияти бекиёс даражада муҳимдир. Бу фаолият асосан ғояларни бири-бирига қиёслаш, туркумлаш, боғлаш, айрим-айрим қилиб бўлиш кабилардан иборатдир. Мана шундай фаолият натижасида билим шаклланади.

Гоббснинг фикрига кўра, воқеликни билиш жараёни хис-туйғу, сезги ва тасаввур даражасида ўз ниҳоясига етказилади. Лекин бундай саъй-ҳаракатнинг натижаси тажриба сифатида гавдаланади. Тажриба эса, ўз навбатида, ҳозирги ва ўтмишдаги айрим фактларни билишдан бошқа нарса эмас. Бундай фактлар ўзаро нисбатини билиб олиш эҳтимолий характерга эгадир. Лекин бундан билимларимиз чегараланган экан-да, воқеликни дурустроқ ва тўлароқ билишга қодир эмас эканмиз-да, деган ҳулосага келмаслик лозим. Оламни батафсилроқ билиш тил воситасида амалга ошади. Тил туфайли амалга оширилган умумлаштириш ва мавҳумлаштириш натижасида хусусий характерга эга билимлар умумийлик касб этади. Бундан кўриниб турибдики, умумийликни объектив тарзда мавжуд эканлигини тан олмаган номинализм Гоббс дунёқарашига ҳам ўз таъсирини ўтказмай қолмади.

Аммо, шу билан бир қаторда, Гоббс акдий фаолият \ам муҳим аҳамиятга эга эканлигини алоҳида таъкидлаб ўтади. Ақл фалсафанинг мустаҳкам пойдеворидир. Унга кўра, илмий \ақиқатни илоҳиёт томонидан ҳам, айрим фактлар ёки эмпирик билимларни қайд этиш билан кифояланган фанлар орқали асослаб бўлмайди. Фақат фалсафагина ҳақиқатни аниқ-равшан талқин қилиб беришга қодирдир. Ҳақиқат бизнинг нарсалар, ҳодисалар тўғрисидаги ҳукм, муҳрамамаримизга алоқадор тушунчадир. Уни ғайритабиий воситалар, ваҳий, туғма интуиция, Декартнинг априори тушунчалари ёрдамида уқтириб беришга умид боғлаш ўринсиздир.

Фикримизча, Т. Гоббснинг «Левиафан» асаридаги жамият тўғрисидаги ғоялари эътиборлидир. Шуниси қизиқки, жамият ижтимоий ҳодисалар, жумладан, давлат, ҳокимият, санъат ва ҳоказолар табиатга, инсон тана аъзоларига қиёслаб таҳлил қилинди. Албатта, бундай қиёслаш, ўхшатишлар марокли бўлса-да, илмий нуқтаи назардан бироз ғалати, ғайритабиий туюлади. Масалан, Гоббс «Кириш» қисмида инсон санъати инсоннинг табиатга таклид қилишидир. Ҳаёт — инсон тана аъзоларининг ҳаракати. Инсон табиатнинг нуфузли асаридир. Давлат инсон томонидан вужудга келтирилган. Танага ҳаёт бағишлайдиган ва унга ҳаракат ато этадиган олий ҳокимият сунъий руҳга, магистрат ҳамда суд ва ижрочилик ҳокимиятининг вакиллари эса тананинг сунъий бўғинларига ўхшатилади. У суверен (ҳукмдор) ҳуқуқлари, ҳокимияти, мақоми, масъулияти, ҳурмат-эҳтироми, давлатнинг барқарорлигини таъминлайдиган, уни инқирозга олиб келадиган турли характердаги омиллар, сабаблар, христиан давлатчилиги ва зулмат салтанати тўғрисида фикр-мулоҳаза юритишни ўзига мақсад қилиб қўяди.

Асарнинг XII бобида Гоббс диннинг келиб чиқиши масаласига тўхталади. Унинг ёзишича, биринчидан, инсон табиатига кузатилаётган ҳодисаларнинг моҳияти, сабабларини излаш ҳосдир. Бундай хусусият баъзиларга кўпроқ, бошқаларга бирмунча камроқ миқдорда тааллуқли

бўлса-да, лекин барча ўзининг бахтли ёки бахтсизлигини билишни истайди.

Иккинчидан, инсон бирон-бир нарсани кўрганда ибтидо ва интихоси, унинг пайдо бўлиш сабаби, аввал ёки кейинроқ пайдо бўлганлигига қизиқади.

Учинчидан, инсон ҳайвонлардан фарқ қилиб, ходисалар йўналишидаги тартиб, ўзаро алоқа, кетма-кетликни кузата олиш қобилиятига эга. Бундай қобилиятга таяниб, баъзилар ўз ҳаёлотидан, баъзилар эса мўътабар шахсларнинг фикр-мулоҳазаларига асосланган ҳолда башорат қиладилар.

Диний эътиқод икки йўсинда шакллана боради. Баъзилар уни ўз тахмин, ҳаёлотига кўра, бошқалар эса худонинг буйруқ-фармони, даъватига кўра тартибга соладилар. Мақсад — уларга ишонадиган кишиларни итоаткорликка, қонунларга бўйсунтиришга, тинч-тотувликка, хайр-эҳсонга чорлашдир.

Табиат инсонларни жисмоний ва ақлий жиҳатдан бир-бирига тенг қилиб яратган. Қобилият ва имкониятларнинг тенглигидан мақсадга эришишда умидларнинг тенглиги келиб чиқади. Икки киши битта нарсани эгаллашни мақсад қилиб кўйса, улар ўртасида душманлик ҳисси пайдо бўлади. Мақсадга эришиш йўлида уларнинг бир-бирини ҳалок қилиш ёки бири иккинчисини ўзига тобеъ қилишдан ўзга чора қолмайди. Ҳокимият бўлмаган жамиятда одамлар ҳаётдан қониқиш ҳосил қилмайдилар. Шундай қилиб, Гоббс инсон табиатида урушга йўл очиб берадиган сабаб — муҳолифлик, шон-шавкатга бўлган меҳрни муҳим деб топади. «Барчанинг ҳаммага қарши уруш ҳолати» ҳар қандай хатти-ҳаракатнинг адолатли деган тамойилига асосланади. Ҳокимият, қонун бўлмаган жойда адолат ҳукм суриши ҳам мумкин эмас. Длолат ва адолатсизлик тушунчалари жамиятга бирлашган кишиларга берилган сифатлардир.

Кишилар табиий ҳолатдан одамларга хос ижтимоий ҳолатга ўтиши учун бир-бирлари билан ўзаро шартлашиши, тинч-осойишталик, барқарорликни ўрнатиш мақсадида ўзларининг муайян ҳуқуқларидан ихтиёрий тарзда воз

кеч и ш лари л озим бўлади. Натижада янги фуқаролик ҳолати титана қилади. Ҳокимият ўзлари эътироф этган шартномани Пуианларни куч ва қонун йўли билан инсофга келишга мажбур қилади.

Гоббснинг давлатни бошқариш идеали монархиядир. Да апатии демократик тамойиллари асосида бошқариш уни кониктирмайди. Суверен ўз халқи олдидаги бурчига амал қилмоғи лозим. Бунга биринчи галда халқнинг хавфсизлиги киради. Халқнинг хавфсизлиги деганда, унинг хавф-хатарсиз \аёт-турмуши, мол-мулки, шаъни, фарзандларининг гинчлиги, инсоний ҳуқуқларининг муҳофаза қилиниши, уларнинг ҳар қандай тажовузлардан ҳимоя қилиш ва \оказолар тушунилади.

Суверен томонидан давлат ҳокимиятининг мустаҳкамланиши фуқаролар учун манфаатлидир, чунки давлат ҳокимияти, сувереннинг ҳуқуқлари, шаънини сақлаш йўли билан фуқаролар мақсадга эришадилар. Жамият жунбушга келса, фуқаролар ҳокимиятга нисбатан итоаткорсизликка йўл қўйсалар, айбдор шахсларни жазолаш фуқаровий жамият шартномасини тиклашга хизмат қилади. Пекин бунда суверен ўзи ҳам гуноҳкор, ҳар қандай жазога лойиқ, чунки у ижтимоий тартибсизликнинг олдини олмаган, фаоллик кўрсатмаган.

Фуқаровий ҳокимият черков ҳокимиятидан бутунлай ажратилган бўлмоғи лозим. Фуқаровий ҳокимиятни бир вақтнинг ўзида суверен ва черков томонидан амалга оширилиши нотабийдир. Исо пайғамбар хизматкорларининг вазифаси — кишиларни Исо пайғамбари кашф этган эътиқод тамойилларига ишонтиришга ҳаракат қилиш. Эътиқоднинг мажбур қилиш, буйруқ бериш каби мақомларга ҳеч қандай алоқаси йўқ, деганлигини мисол сифатида келтиради Гоббс. Шундай экан, илоҳиёт хизматкорларига динга ишонмаганлиги учун жазо қўллаш, уларга расмий айб қўйиш, бадарға қилиш каби ҳуқуқлар берилмаган, чунки фуқароларга нисбатан муайян эркинликларни чегаралаш дин мақомига зиддир. «Диний эътиқод яратганнинг инъоми»дир, уни

бошқаларга бериш, улашиш ҳеч кимнинг кўлидан келадиган иш эмас.

Гоббсга папанинг барча фуқаролар устидан ўрнатган ҳукмронлиги хуш келмайди. Папа ҳамма христиан қиролларига қонун-қоидаларни уқтириш ҳуқуқини ўзлаштириб олиб, бу дунё салтанатини ўзига бўйсундиради. Бундай ҳуқуқни ҳатто Исо пайғамбар ҳам ўз кўлига олмаган эди, деб таъкидлайди Гоббс.

Гоббснинг табиат ва билиш назарияси муаммоларига тааллуқли фикр-мулоҳазалари фалсафий тафаккурнинг ривожланишига ўзининг самарали таъсирини кўрсатди. Унинг жамият ва инсон, инсон ва давлат ҳокимияти, суверен ва черков ҳокимияти, ижтимоий адолат тўғрисидаги ғоялари ғоят даражада муҳим ва эътиборлидир.

## Жон Локк

Англияда Ф. Бэкон ва Т. Гоббс фалсафий анъаналарини давом эттирувчилардан бири Д. Локк (1632-1704) кўзга кўринган инглиз файласуфи, психолог ва педагог. У Оксфорд университетиде таҳсил кўради, грек тили ва нотиклик санъати бўйича ўқитувчилик килади. Ўқиб юрган пайтларидан бошлаб табиатшуносликка, ўша даврнинг фалсафий назарияларига зўр қизиқиш билан қарайди. Бэкон ва Декарт фалсафасига алоҳида эътибор беради. У 1664-1665 йилларда биринчи марта Англия элчихонасининг котиби вазифасида Европа мамлакатларида яшайди. Лекин унинг дипломатик вазифаси узоқ давом этмасдан, Англияга қайтади, табиатшунослик ва фалсафани ўрганиш билан машғул бўлади. У Англияга 1688 йилдаги инқилобий ҳаракат натижасида қайтиб келади. Буржуазия ва дворянлар табақаси ўртасида ўрнатилган сиёсий компромисс олимнинг илмий фаолияти ва дунёқарашида ўз ифодасини топган.

«Шонли инқилоб»дан сўнг сиёсий фаолият билан шуғулланиш имкони бўлишига қарамасдан, Локк сиёсий

\астдан узоқроқда бўлишни маъқул кўради. Айнан шу вақтда унинг фалсафа ва сиёсатга оид асарлари нашр этила бошлайди. Булар асосан «Давлатни бошқариш тўғрисида икки рисола», «Инсон ақли тўғрисида тажриба», «Табиий қонун \ақида тадқиқот» кабилардан иборатдир.

Локк барча ғояларнинг ягона манбаи сифатида гажрибани эътироф этади. Тажриба ташқи ва ички кўринишларда амал қилади. Биринчиси сезги, иккинчиси рефлексия тарзида намоён бўлади. Ҳис этиш ғояси тана сезги аъзоларига ташқи олам ходисаларининг таъсири натижасида пайдо бўлади. Унга кўриш, эшитиш, ҳид билиш, сезиш ва ҳоказолар орқали вужудга келган ғоялар киради. Рефлексия ғоялари руҳнинг ички фаолияти билан боғлиқ бўлиб, тафаккур, ҳис-туйғу, кайфиятда рўй бераётган турли хил ҳолатларга алоқадордир.

Сезгилар орқали нарсаларнинг сифат-хоссалари акс эттирилади. Сифатлар, ўз навбатида, бирламчи ва иккиламчи сифатларга бўлинади. Бирламчи сифатлар асосий бўлиб, улар нарсаларнинг ички моҳияти билан узвий боғлиқ хоссалардир. Улар нарсанинг барқарорлигини таъминлайди. Ҳажм, ҳаракат, миқдор, сукунат, фигура кабилар айнан шундай сифатларга мисол бўла олади. Иккиламчи сифатлар эса, Локкнинг фикрича, нарсаларнинг моҳиятидан келиб чиқмасдан, балки бирламчи сифатларнинг ўзига хос нусхаларидир. Нрсаларнинг ўзида ёқимлилиқ, иссиқлик, кўк каби сифатлар йўқ, уларнинг ўрнида ҳаракат, ҳажм, фигуралар мавжуддир.

Локкнинг фикрича, ички ва ташқи тажриба ғоялари натижасидаги маълумотлар ҳозирча билимнинг айнан ўзини эмас, балки унинг манбаини ташкил қилади. Ҳақиқий билимга эга бўлиш учун эса унга қайта ишлов бериш, муайян мақом бериш лозимдир. Бу жараён асосан қиёслаш, таққослаш, умумлаштириш, мавҳумлаштириш орқали бажарилади, натижада алоқа-муносабат ғоялари шаклланади. Ғоялар ўз моҳиятига кўра реал ёки ҳаёлий, адекват ёки ноадекват, тўғри, ҳақиқий ёки нотўғри, ёлғон шаклларда намоён бўлади.

Мутафаккир гносеология соҳасида билимни икк кўринишда талқин қилади. Реал ғоялар — табиат ҳодисалариИ: мое келадиган ғоялар, хаёлий ғоялар эса инсон хаёлатининг эркин фаолияти намунасиدير. Ддекват ғоялар аслида образ-тасвирларнинг умумлашмасидир. Барча оддий ғоялар адекват ғоялардир. Тўғри, ҳақиқий ёки нотўғри, ноҳақиқий ғоялар муҳокамага оид ғоялардир. Улар тасдиқ ёки инкорни талаб қилади.

Локкнинг хизмати шундан иборатки, у биринчилардан бўлиб мавҳумлаштириш назариясини яратди. Бундай фаолият тил билан боғлиқ ҳолда амалга ошади. Мавҳумлаштириш, умумлаштириш ақлий фаолият бўлиб, янги тушунчалар, масалан, «инсон», «хайвон», «ўсимлик», «тирик мавжудот» кабиларни яратишга хизмат қилади. Лекин шунга қарамасдан, Локкнинг билиш назариясида сенсуализм ва эмпиризм ҳукмронлик қилади.

Олимнинг ижтимоий-сиёсий қарашларига келсак, у конституция билан чегараланган монархияни қўллаб-қувватлайди. Билишда Декарт қарашларини қабул қилмаганидек, ижтимоий-сиёсий қарашларида Т. Гоббснинг қарашларига қарама-қарши позицияни танлайди. Гоббсда одамларнинг табиий ҳолати «барчанинг ҳаммага қарши уруш ҳолати» сифатида қаралган бўлса, Локкда, аксинча, «тенглик ҳолати», деб баҳоланади. Одамлар кенг миқёсдаги эркинликларга эга бўлганлар. Лекин бу эркинликлар кишиларнинг ҳаёт-мамотига, мол-мулкани муҳофаза қилинишига монелик қилмаган. Шартнома асосида суверен томонидан ҳокимиятни эгаллаш, фуқаролар томонидан эса ўз табиий ҳуқуқларининг чегараланиши мутлақ характерга эга бўлмасдан, уларнинг етарли даражада эркинликларини саклаб қолиши шартдир. Гоббс сувереннинг жамиятдаги юксак мавқеини таъминлаш мақсадида унинг саъй-ҳаракатларини муҳокама қилишни маъқул кўрмайди. Локк, аксинча, суверен табиий қонунни ҳурмат қилмаган, уни бузган ҳолларда фуқаролар юқорида қайд этилган шартномадан воз кечишлари мумкин, деган хулосага келади.



Шунинг учун Локкнинг сенсуализми ва эмпиризми XVIII аср француз механистик материализмига таъсир курсатганидек, унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари француз мш.рифатчилигининг кўзга кўринган вакиллари Руссо ва Нольтерга шунчалик самарали таъсир кўрсатди.

### **Бенедикт Спиноза**

Янги давр фалсафасида Б. Спиноза (1632-1677)нинг ўрни на мавқеи каттадир. Спиноза яхудий оиласида таваллуд топади. Унинг оиласи диний таъқиблардан қутилиш мақсадида Португалиядан Голландияга кўчиб келади. У аввалига диний мактабда таҳсил кўради, сўнгра Декарт фалсафаси билан таниша боради. Уни математикага, жумладан, геометрияга хос фикр юритиш услуби ўзига ром қилади. Бирмунча эркин мамлакатда ҳам Спиноза яхудий, протестант ва католик диний доиралар қаҳр-ғазабидан, таъқиблардан қутила олмайди. Мутафаккир Карл Людвиг томонидан ҳурмат-эҳтиром ила Гейдельберг университетига профессор лавозимига таклиф қилинган бўлса-да, лекин ўз ватанида кашшокликда яшади. У ўша даврдаги йирик маърифий марказлардан узокроқца яшаса-да, лекин фаннинг машҳур намоёндалари — Р. Бойль, Х. Гюйгенс, Г. Лейбниц кабилар билан алоқасини узмади.

Спиноза «Геометрик метод билан баён қилинган Картези фалсафасининг тамойиллари», «Геометрияда қўлланиладиган услуб билан баён қилинган этика», «Илоҳий-сиёсий рисола», «Худо, инсон ва унинг бахт-саодати тўғрисида», «Ақлни такомиллаштириш тўғрисида рисола», «Сиёсий рисола» каби асарларни мерос қилиб қолдирган.

Олим фалсафий тизимининг асосини ягона субстанция ҳақидаги таълимот ташкил қилади. Табиат субстанция сифатида атрибутларда, туб, абадий, узвий хоссаларда намоён бўлади. Субстанциянинг ниҳояси йўқ. Шундай экан, унга тааллуқли атрибутлар ҳам бениҳоя ва беададдир. Спиноза

таълимотида, Гегель таъбирича, «Ягона субстанция хакиқийдир, тафаккур, ...табиат эса, унинг атрибутларидир». Бу фикр-мулоҳаза тафаккур ва табиатни икки хил мустақил субстанция, деб таъкидлаган Декартнинг мушоҳадасига қарши қаратилганлиги аниқ. Спинозада субстанция ягона. Мутафаккир уни худо деб таърифлайди. Унинг ажралмас, узвий хоссалари бўлмиш тафаккур ва кўлам пайдо ва йўқ бўлиш хусусиятларидан ҳолидир. Жумладан, тафаккур доимо бўлган ва доимо мавжуд бўлади. У турли даражада оддий тошлардан тортиб, инсонгача — барча нарсалар, жисмларга тааллуқли хоссадир. Спиноза гилозоизм тарафдори, у табиатни, материяни тирик мавжудотлар сифатида талқин қилади.

Спиноза «яратувчи табиатни Худо деб атаб, табиатни Худода сингдириб юборади. Унинг атеистик ва материалистик пантеизмига кўра, табиат барча нарсаларнинг сабаби, оқибати, моҳиятидир, у абадий ва бениҳоядир. Табиатда унга ва унинг қонунларига зид бирон-бир нарсанинг мавжуд бўлиши мантиқдан йироқ, барча нарсалар муаян қонунлар асосида содир бўлади. Бу борада Спиноза ўзининг қатъий детерминизмга мойил эканлигини намоён қилади».

Инсон билишнинг мавзуси сифатида оламдаги бошқа нарсаларнинг деярли барчасидан фарқ қилмайди. Унда моддийлик модусидан ташқари тафаккур модуси — рух мужассамлашгандир. Инсонни тана нуктаи назаридан оламизми ёки рухий ходиса сифатида талқин қиламизми, бундан қатъи назар, у табиатнинг бир қисми, холос. Инсон психологияси, унинг қизиқишлари, истак-орзулари, мақсад-маслаклари, хулқ-атвори билиш объекти сифатида табиатнинг бошқа ходисаларидан тубдан фарқланмайди.

Спинозанинг билиш назарияси ақлпарастлик тамойилларига мое келади. Ҳар қандай билим тўлиқ ва етуқлиги нуктаи назаридан учта босқичга эгадир. Биринчиси — бевосита сезги аъзолари кўмагида воқеий оламни акс эттириш. Лекин хиссий тажрибага таянган ва ундан юзага келган билим муаян тартибга келтирилмаган, юксак

шлабларга жавоб бера олмайди. Билимнинг иккинчи кури ниши акл тамойилларига асосланган, мантикий исбот-далиллар натижасида ҳосил бўлган билимдир. Бу билим ушнинг аниклиги, тўғрилиги билан бошқа билимлардан ажралиб туради. Лекин Спинозага унинг беҳад даражада мавҳум ҳамда умумлаштирилганлиги ёқмайди. Учинчиси — билимнинг юқори даражада намоён бўлишидир. Бундай билим интуицияга асосланган, акл нуридан мунаввар бўлган билимдир.

Олимнинг ахлоқ-одоб борасидаги қарашлари ҳам ўзига хосдир. Лекин ўзга ҳодисаларга бўлган ноаниқ муносабатини эътиборга олмасак, унинг ахлоқий қарашлари ҳам бундай жиҳатлардан ҳоли эмаслигини сезамиз. Уларни этик натурализм, деб баҳолаш ҳақиқатга яқиндир. Бир томондан, ҳулқ-атвор, мақсад ва мотивларни чуқур таҳлил қилишга уринишнинг ўзи таҳсинга лойиқ, албатта. Иккинчи томондан эса, Спиноза этикаси муайян тарихий давр, конкрет шарт-шароитлар билан ҳисоблашмайди, мавҳум характерга эга, чунки инсон муайян ижтимоий тизимга мансуб мавжудот сифатида эмас, балки табиатнинг мазмуни сифатида қаралади.

Файласуфнинг фикрича, инсон ахлоқ-одобини кўриб чиқишдан олдин унда содир бўладиган жараёнларни, алоқаларни тадқиқ қилиш лозим. У психологияни механика ва физика тамойиллари ҳамда талабларига яқинлаштиради. Психологик жараённинг барча мураккаблиги ва ўзига хослиги акл ва қизиқиш ёки аффект орқали ифодаланади. Акл ирода билан айнанлаштирилади. Барча ҳис-туйғулар қувонч, қайғу-алам, ўзини тийиш қабилардан келиб чиқади. Инсон фаолиятида эзгуликка интилиш, ёмонликдан узоқлашиш каби ахлоқий тамойилларга эмас, балки ўз ҳаётини сақдаб қолиш ва шахсий манфаатларини кўзлаш талабларига амал қилади.

Спиноза ирода эркинлиги тўғрисидаги фикрни инсон эркинлигидан фарқлайди. Унинг таъкидлашича, эркинлик тушунчаси заруриятга зид келмайди, чунки зарурий тарзда

мавжуд нарсанинг эркин яшаши мумкин, у ўз табиатининг заруриятига асосан мавжуддир. Заруриятни билиш, уни ҳис қилиш орқали инсон эркинлик салтанатига кириб боради. Билиш ҳисси, билмаган нарсаларни билишга бўлган иштиёқ, хавос уни барча иллатлардан юқори туришга элтади. Демак, эркинлик — инсон ақл-заковатининг ҳис-туйғулар, кайфиятлар устидан ҳукмронлиги, яъни «ителлектуал муҳаббат», табиат сирларидан воқиф бўлишга жон-жаҳди билан интилган инсоннинг жўшқин иштиёқидир.

Файласуфнинг табиат, билиш тўғрисидаги ғоялари фалсафий тафаккурнинг ривожланишига хизмат қилган бўлса-да, унинг ахлоқ-одобга оид фикр-мулоҳазалари ижтимоий ҳаётнинг турфа муаммоларини ҳал этишдан бирмунча узоқлашганлиги, мавҳум характерга эга эканлиги билан ажралиб туради. Лекин шунга қарамасдан, XVIII асрда Германияда Спиноза фалсафасига қизиқиш катта бўлган, Лессинг, Гердер, Гёте каби мутафаккирлар унга мурожаат қилганлар.

## Г.В. Лейбниц

Кўпгина олимлар мулоҳазаларига кўра, Г.В. Лейбниц (1646-1716)ни Европа фалсафий ақлпарастлигининг интихоси деб баҳолаш мумкин. Лейбниц — немис файласуфи, математики, тарихчиси ва дипломати, XVII асрнинг универсал ва маҳсулдор олимларидан бири<sup>81</sup>. У аввалига устозлари — Якоб Томази, Эргард Вейгель, Манц курфюстри Иоганн Христиан фон Бойденбург таъсири остида бўлган. Олимлар билан илмий алоқаларни ҳар томонлама мустақамлаб, Пруссия қироличаси Софья Шарлотта орқали Берлинда (1700), Вена ва Петербургда (1711) фанлар академияларининг яратилишига асос солган.

Лейбницнинг 1680 йилгача бўлган ҳаёт йўли схоластикадан озод бўлиши давридир. Бунга қадар у сиёсат, теология, табиатшунослик, математика каби илм соҳалари

билан машғул бўлади. 1680 йилдан фалсафага оид  $\wedge \text{ } \$$  макгублар ёзади. Унинг асосий асарлари — «ТеоА\* $\wedge$  ф «Инсон акди тўғрисида янги тажриба» кабилардьяр- Ж"«и $\wedge$

Унинг таълимотида ўша даврда мавжуд бўлган Ф / $\wedge$ лцаЪА фикрлар ўз ифодасини топган, дейиш мумкин. У Р- у $\wedge$ филЛ Б. Спиноза, Бойль фалсафаси билан танишибгина кР $\wedge$ Л ЯобЛ\* балки инглиз сенсуалистах ва эмпиристик ф $\wedge$  м яик $\wedge$ и йўналиш вакилларининг асарлари билан ҳам қизик $\wedge$ г $\wedge$ ицД V фалсафий қарашларига ўз баҳосини берган. У б $\wedge$ К&ЪУх барча соҳаларида илмларни бир-бирига яқинла $\wedge$ . $\wedge$  бирлаштиришга уринган. Фанни дин билан, Ф лК \\\ материализмни идеализм билан, априоризмни  $\textcircled{\text{#}}$  я н • билан бирлаштириш Лейбниц диккат марказида туР $\wedge$  д $\wedge$ га А

Лейбниц аслида тиним билмас олим эди. У  $\textcircled{\text{#}}$  д и а $\wedge$  амалиёт билан яқинлаштиришда жонбозлик кўрсатИ $\wedge$ Г- ? $\wedge$  У И. Ньютондан мустақил тарзда интеграл ва д и ф ф $\textcircled{\text{#}}$  х $\wedge$ и | у ҳисоблаш, ерости сувлардан фойдаланюп мақсадида \*\*  $\wedge$  ц А кашф этган, конларда рудалар казиб олиш  $\wedge$  р и $\wedge$  Д муаммоларини ҳам унутмаган. У технология ҳамд $\wedge$  / $\wedge$ ла \ таракқиёти масалаларини фан ва дунёқараш м у а м $\wedge$  н и $\wedge$  ҳамоҳанг бўлишини орзу қилган. Берлин З $\wedge$ ордЧ академиясини таъсис этиш тўғрисидаги езувларида  $\wedge$  / $\wedge$  Д назария ва амалиёт бирлиги, фан ва санъат билан биР $\wedge$  РНИ кишлоқ хўжалиги, тўкимачилик ва савдо-сотик с&Мёл \ янада ривожлантириш зарурияти тўғрисида янги ? $\textcircled{\text{#}}$   $\textcircled{\text{#}}$   $\textcircled{\text{#}}$  олдинга сурган. г $\wedge$  з л а $\wedge$

Онтология масалаларида Лейбницни Декарт, . $\wedge$  ин ва бошқалар томонидан илгари сурилган фикр-муЛ $\textcircled{\text{#}}$  у $\wedge$  н $\wedge$  кониктирмайди, десак хато қилмаймиз. Масалан, Д $\textcircled{\text{#}}$  г $\wedge$  ин $\textcircled{\text{#}}$ \* субстанциялар дуализмида моддий субстанция  $\wedge$  / $\wedge$  и ц < ундан жисмларнинг ҳаракати, қаршилиги, инер $\wedge$  у $\wedge$  ц ц келтириб чиқаришни Лейбниц қабул қилмайди-  $\textcircled{\text{#}}$  си Д фикрича, шундай субстанцияни тан олиш  $\textcircled{\text{#}}$  Р $\textcircled{\text{#}}$  а $\wedge$  К $\wedge$   $\textcircled{\text{#}}$  и $\wedge$  7 умумий хоссалардан жисмларнинг %4 лпп $\wedge$  характеристикаларини келтириб чиқартириш мумки\*\* /г Лекин субстанциялар миқдорини камайтириш жио $\textcircled{\text{#}}$

фаоллигига путур етказган бўлар эди. Барча жисмлар ўзига хос кучлардир. Демак, ҳар қандай жисм субстанциядир. **Ҳар** бир субстанция борлиқ бирлиги ёки монададир. Субстанциялар аслида чексиздир. Монада — моддий борлиқ эмас, аксинча, борлиқнинг рухий бирлиги, ўзига хос рухий атомидир.

Лейбницнинг таъкидлашича, миқдор монаданинг рухий моҳияти бўлиб, унинг пассивлиги ва чегараланганлигини изоҳлайди. Лекин монада пассив ҳолатда бўлавермайи. Унинг муҳим хоссалари мустақиллик, ўз-ўзидан ҳаракатга келиш каби хусусиятидир. Ҳар бир алоҳида олинган монада шакл ва материяга эга. Рух ва тана бирлиги улар ўртасидаги оддий нисбат эмас, балки азалдан худо томонидан ўрнатилган «гармония»дир. Монадалар тараққиёти асосида ётган куч тасаввур кучидир. Бундай кучни мутафаккир перцепция деб атайди. Онг барча мавжудотларга хос эмас. У ўзлигини англай оладиган (апперцепция) мавжудотларга тааллуқлидир. Бу инсондир.

Файласуфнинг билиш назариясида монада тушунчаси мустаҳкам ўрин эгаллаган. Унинг фикрича, «перцепция» — монаданинг онгсиз ҳолати. «Апперцепция» эса, аксинча, монаданинг ўзининг ички ҳолатини англашдир. Апперцепция «рефлексия»дан фарқ қилмайди. Рефлексиянинг пайдо бўлиши оддий ҳолатдан билиш босқичига ўтилганлигини билдиради. Бундан кўринадики, воқеликни билиш барча монадаларга эмас, балки юксак даражада ривож топган руҳагина хос ҳодисадир. Лейбниц эмпириклар сингари, ҳиссий мушоҳаданинг муҳим аҳамиятини эътироф этади. Сезгиларда бўлмаган нарса ақлда бўлиши мумкин эмас. Бу функцияни ҳис-туйғулар, сезгилар эмас, балки ақл ҳал қилиб бера олади.

Ҳақиқатлар икки хилдир: фактларга асосланган ва абадий ҳақиқатлар. Абадий ҳақиқатлар метафизика (фалсафа)га хосдир. Улар ақл воситасида изланади ва ўрганилади. Уларни исботлаш учун тажрибага мурожаат этиш ўринсиздир. Исбот учун уларга зид нарсаларнинг мумкин

• Миелшғини мушоҳада этиш етарлвдир. Фактларга асосланган **Циқиклар** тажриба орқали кашф этилади ва исботланади. Улпрми мантиқий асос ва далиллар асосида исботлаш вимирасиздир.

Янги давр фалсафаси янгидан-янги назарий мумммоларга эътибор қаратди, уларнинг ечимини топишга Ушнинг муносиб улушини қўшди, фалсафий тафаккурнинг ижойиб қирраларини кашф этди.

### **Жорж Беркли**

XVIII аср давомида жамият маънавий ҳаётида туб У)гаришлар рўй берди. Феодал муносабатларнинг таназзули диний тасавурларнинг жамиятдаги мавқеига кескин таъсир қилди. Лекин шунга қарамасдан, у ўзининг жамият устидан \укмронлигини сақлаб қолди. Шунинг учун илк буржуа ииқилобларининг протестантизм руҳида, динни ислоҳ қилиш шиори остида олиб борилганлиги табиийдир. XVIII асрга кслиб Францияда содир бўлган инқилоб ҳеч қандай диний ииқобда эмас, очиқ-ойдин буржуа сиёсий идеалларини талаб қилиб чиқишда намоён бўлди. У жамиятда кишилар сиёсий на ижтимоий-ахлоқий мақсадларининг ўзига хос турткиси, манбаи бўлиб қолган бўлса-да, фан, фалсафа соҳаларида унинг аввалги вақтдаги мавқеига путур етди.

Аmmo шунга қарамасдан, фан ва фалсафада рўй бераётган жараённи бир хил меъёр ва мезон билан таққослаш мумкин эмас. Бу жараёнда хилма-хил фалсафий идеал ни қўллаб-қувватловчи йўналишлар ҳам фалсафий тафаккур саҳнасида фаоллик кўрсата борди. Буни Ж. Беркли, Д. Юм, француз ва немис маърифатчилари намояндалари ҳамда француз материалистлари мисолида яққол кўрамиз.

Ж. Беркли (1684-1753) Ирландияда инглиз дворян оиласида туғилди. У Дублин университетида таҳсил кўрди. Университетда ўша вақтда илоҳиёт, метафизика, ахлоқшунослик, мантиқ каби соҳалар етакчи ўрин эгаллар

эди. Беркли 1734-1752 йилларда епископ лавозимида фаоллик кўрсатади. У мавжуц барча фалсафий йўнал ишларнинг ривожин билан танишиб чиқди. Беркли Локкнинг сенсуализмдан келиб чиққан холда, ундан янгича хулосалар чиқарди. У «Инсон бил ими ибтидолари хақида рисола», «Гилос ва Филонуснинг ўзаро уч суҳбати» каби асарларнинг муаллифидир.

Беркли Локкнинг мувхумлаштириш методидан келиб чиқиб, инсон ақли ҳар қандай мувхумлаштириш жараёнини амалга ошйра олмайди, материя, фазо, вақт каби мувхум тушунчалар бемаънигарчиликдир, деган хулосага кеяади. Унинг таъкидлашича, биз айрим нарсаларни сезамиз, ҳис қиламиз. Улар сезгиларимиз йиғиндисини ташкил қилади. Биз аслида алоҳида рангларни кўрамиз. Локкнинг материям инг бирламчи ва иккиламчи сифатлари хақида сўз юритиб, иккинчи сифатлар объектив мазмунга эга эмас, дейди Беркли. Инсон онгигина мавжуддир. У рух ва ғоядан иборат. Ғоялар — инсон томонидан қабул килинган субъектив сифатлар. Рух эса субъектив фаолиятнинг номоддий субъектидир. Ғоялар пассив, сует фаолият тимсолидир. Рух эса, аксинча, фаолдир. Субъект билан ёнма-ён нарсалар ҳам мавжуд. Бордики, субъект йўқ бўлиб кетганда ҳам нарсалар йўқ бўлиб кетмайди. Улар Худонинг интеллектида ғоялар йиғиндиси сифатида яшайверади. Беркли пировард натижада фалсафий муаммоларни неоплатонизм руҳида талкин қилишга уринади.

## Давид Юм

Инглиз файласуфи, психологи, тарихчи ва икгисодчи Д. Юм (1711-1775) Ж-Берклининг замондоши эди. Юмга Берклининг таъсири сезилиб турса-да, у ўзи танлаган йўлни тарк этмади. У изчил скептик ва агностикдир. Файласуф «Инсон табиати хақида рисола», «Ақл хақида», «Ахлоқ-одоб хақида», «Англиянинг тарихи», «Диннинг табиий тарихи», «Инсон ақлининг тадқиқоти», «Ахлоқ ва сиёсат масалалари борасида фикрлар» каби асарлар ёзган.



Д. Юм ҳам сенсуализм анъаналарини давом эттиради. Лекии шу билан бирга, у Локкнинг сезгиларимизнинг манбаи тшиқи оламда, Берклининг эса, материя мавжуд эмас, деган фикрларини қабул қилмайди. Унингча, ташқи олам се «гиларимиз манбаи эканлигини тасдиқлай олмаймиз, чумки ақлимиз сезгиларимизни туғдирган нарсалар билан мае, балки сезгиларимизнинг мазмуни билан машғул бўлади. (сзгиларимиз ташқи оламнинг мавжуд эканлиги ёки мавжуд шаслигидан ҳеч қандай далолат бермайди. Шундай экан, масалани бундай тарзда қўйилиши маъқул эмас, деб таъкидлайди олим.

Д. Юм фалсафасида тажриба онгга нисбатан ишлатилиб, ундан ташқи олам бутунлай олиб ташланади. У янги давр табиатшунослиги ва фалсафасининг барча муносабатларни сабабият муносабатидан иборат қилиб қўйишини таъкидлаб, уларни иккига бўлади. Булар — «ғоялар муносабати» ва «реал нарсалар муносабати». Реал нарсалар бизнинг гаассуротимиздан келиб чиқади ва шундай экан, улар тажрибадан ташқарида мавжуд бўлиши мумкин эмас.

Ғоялар муносабатини ўрганар эканмиз, муайян тасдиқларга интуиция ёки исботлаш орқали келамиз. Масалан, «гипотенузанинг квадрати катетлар квадратига тенг» теоремаси томонлар ўртасидаги муносабатни ифодалайди. «Уч карра беш ўттизнинг ярмига тенг» эса ушбу сонлар ўртасидаги муносабатни ифодалайди. Шундай экан, табиатда ҳеч қандай дойра, учбурчак бўлмаганда ҳам Евклид томонидан исботланган ҳақиқатлар ўз ҳуқуқини йўқотмаган бўлар эди, деб уқтиради Юм.

Унинг таъкидлашича, биз томонимиздан сабаб деб қабул қилинадиган нарса, ашёларнинг фазода жойлашиши, вақт нуқтаи назаридан ўзаро бирин-кетинлик муносабатидан келиб чиқади. Пекин нарсаларнинг бирин-кетинлигидан уларнинг ўзаро сабаб-оқибат муносабатини келтириб чиқариш мумкин эмас. Демак, унинг фикрича, барча фалсафанинг натижаси инсон ожизлигини билишдир.

Юм ўзининг скептик қарашларини динга бўлган муносабатларга тааллуқли деб билади. Унинг таъкидлашича, христиан динининг ҳақиқийлигини исботлашга уриниш сезгиларимизнинг ҳақиқийлигини исботлашдан ҳам ожиздир. У «Инсон ақлининг тадқиқи» ва «Диннинг табиий тарихи» асарларида диннинг келиб чиқиши ва унинг ижтимоий вазифаларини таҳдил қилиб беришга ҳаракат қилди.

Холисона фикр юритадиган бўлсак, Д. Юм инсон ақл-заковатининг куч-қудратини рад этмайди. У ўша даврда фалсафа ва табиатшунослик соҳаларида ҳукмрон бўлган содда механистик тафаккурнинг ожизлигини, бирёқламалигини танқид қилади. Умуман олганда, Юмнинг фалсафий қарашлари, бир қараганда, гўёки фалсафани боши берк кўчага элтиб қўйган бўлса-да, лекин фалсафий тафаккур тараққиётида янгича фикрлаш даври келганидан далолат бериб туради.

Инглиз фалсафасида субъектив идеализм йўналишидан ташқари, бошқа оқим вакилларининг қарашлари ҳам шакллана борди. Булар Локкнинг сенсуалистик ғоялари ва янги табиатшунослик ютуқлари асосида фалсафий тафаккурни ривожлантирди. Жон Толанд, Антони Коллинз, Дэвид Гартли, Жозеф Пристли қабилар шулар жумласидандир.

## **Жон Толанд**

Инглиз маърифатчилиги вакиллари кўпгина, жумладан дин ва ақл, инсон эркинлиги каби масалаларни ўта кескин қилиб қўядилар. Ж. Толанд (1670-1722) маърифатчиликнинг илк намояндаси эди. Унинг «Сир-асрорсиз христианлик» асарида ҳақиқатнинг икки қиёфалиги таълимоти, яъни ақл ҳақиқати ва диний ҳақиқат муносабати тўғрисидаги таълимот танқид остига олиниб, ақл имон-эътиқоднинг ягона мезони деб эълон қилинади. Унинг фикрига кўра, ақлга зид ҳар қандай нарса диний масалаларнинг объекта бўла олмайди. Бундан ташқари, унинг «Левитлар қабиласи» асарининг чоп этилиши

рухонийлар сабр косасини тўлдиради. Толанд ватани И рландияни тарк этиб, Англияга кўчиб кетишга мажбур бўлди.

Жон Толанд «Пантеистикон», «Серенга макгублар» каби асарларда фалсафий ғоя-қарашлари ўз ифодасини топган булиб, фалсафий тафаккурнинг баҳсли муаммолари орасида ўз фикрларини баён қилади.

**Ж. Пристли** (1733-1804)нинг фалсафий қарашлари унинг табиётшунослиқда олиб борган илмий тадқиқотлари билан ҳамохангдир. Пристли билиш назариясининг муайян муаммоларини ҳал этишда Локкнинг сенсуализми ва файласуф-врач Д. Гартлининг фикр-мулоҳазаларига таянади. Ж. Пристлининг материя ва унинг хоссалари тўғрисидаги фикрлари механистик характерга эга бўлса-да, улар да табиётшунослиқ соҳасидаги ютуқлар умумлаштирилган.

Гассенди, Декарт, Бейль каби олим ва мутафаккирлар француз маърифатчилигининг шаклланишига самарали таъсир кўрсатганлар. Айниқса, **Вольтер** (Франсуа Мари Аруэ, 1694-1778)нинг француз жамиятининг маънавий ҳаётидаги ўрни бекиёсдир, у замондошлари орасида ўз қарашлари билан ажралиб турган. Вольтер ҳақиқатан ҳам юксак маданиятли, қизиқиш доираси кенг инсон эди. У фақатгина фалсафа билан эмас, балки психология, журналистика, адабиёт каби соҳаларда фаолият кўрсатди.

У умрининг охирига қадар клерикализмга, диний жазава ва мугассибликка қарши курашиб келди. Ана шу йўналишда Вольтер ўша замон Европа маънавий ҳаётида дунёвий ғояларнинг тарқалишига ва мустаҳкамланишига хизмат қилди. Вольтер ижоди ўзининг халқчиллиги, тилининг оммага яқинлиги, ғояларининг ниҳоятда тушунарлилиги билан ажралиб туради. У сермазмун ижоди билан нафақат ўз замонасида, балки кейинги давр фалсафий фикр ривожига катта таъсир кўрсатди.

Вольтер юқори табақа вакили бўлган бўлса, **Жан Жак Руссо** (1712-1778) эса энг паст табақадан чиққан машҳур мутафаккирдир. У «Фанларнинг хулқ-атворларга таъсири

хақида», «Сиёсий иқтисод хақида мулоҳазалар», «Ода ўртасида тенгсизликнинг келиб чиқиши ва унинг сабаб хақида мулоҳазалар», «Жамоатчилик шартномаси ҳақ; «Эмиль ёхуд тарбия хақида», «Янги Элоиза» каби асарлар] муаллифидир. Руссонинг ижодий фаолияти хилма-хил билан ажралиб туради. У ўз асарларида фан цивилизациянинг танқиди, иқтисодий муаммола ижтимоий-сиёсий масалалар, давлат ва ҳуқуқнинг асосла кабиларни кенг тадқиқ қилган.

Юқоридаги муаммоларнинг хилма-хиллиги > карамасдан, Руссонинг диққат-эътибори битта — кишилар ўртасидаги тенгсизлик ва уни бартараф этиш масаласига < қаратилган. Унинг таъкидлашича, ҳозирги замон цивилизацияси тенгсизлик цивилизациясидир, илм-фаннинг равнақи инсон хулқ-атворини баркамол этишга хизмат қилмади. У фан афзалликларини рад этмокчи эмас, балки ахлоқий фазилатларнинг барқарор бўлишини мақсад қилиб кўяди.

Ижтимоий ҳаёт асосини моддий эҳтиёжлар-ташхил этади. Маънавий-руҳий эҳтиёжлар мустақил аҳамиятга эга бўлмасдан, моддий эҳтиёжларнинг безагидир. У биринчилардан бўлиб, маданият равнақи «сунъий эҳтиёжлар»ни келтириб чиқаришини, уларни кондириш эса баҳсли эканлигини кура билди. Бундай шароитда одамлар ўзларидек бўлишни эмас, балки бошқача бўлиб кўринишга интиладилар. Маданият ва санъат оммадан узокдашади, улар ҳукмрон ижтимоий табақаларнинг хизматини адо этади.

Руссонинг фикрича, мулкый тенгсизлик, жамиятнинг бой ва қашшоқларга бўлиниши ижтимоий тенгсизликнинг биринчи босқичидир. Иккинчи босқич эса давлатнинг пайдо бўлиши билан боғлиқдир. Учинчи босқичда ҳокимият зулм, адолатсизлик ҳокимиятига айланади. Жамиятнинг табиий ҳолати шундай ҳолатки, унда инсон ҳеч бир кимсага қарам бўлмайди. Бундай жамият ҳолатини Руссо идеаллаштиради. Давлатнинг келиб чиқишини бой ва камбағалларнинг ўзаро келишуви, жамоат шартномаси билан изоҳлайди. Умуман,

Иуссонинг кўпгина фикр-мулоҳазалари жамият тараққиети туғрисидаги ғояларни янада теранлаштиришга даъват этади.

## Дени Дидро

Дени Дидро (1713-1784) - машҳур француз мутафаккири. Унинг фалсафий қарашлари «Табиатни тушунтириб бериш туғрисидаги фикрлар», «Д»Аламбернинг Дидро билан суҳбати», «Материя ва ҳаракатнинг фалсафий тамойиллари» каби асарларда ривожланиб борган. Бундан ташқари, у «Энциклопедия»да фаол қатнашган, қатор мақолалар чоп эттирган, «Жак-фаталист ва унинг хўжайини», «Рамонинг жияни» каби бадиий асарларнинг муаллифидир.

Шуни таъкидлаш жоизки, Дидронинг фалсафий қарашлари механистик материализм идеалларига яқин туради. У оламнинг объектив ва моддий эканлигини эътироф этади. Материя ва ҳаракат - мавжуд реаллик. Унинг қарашларида оламнинг моддий бирлиги ва оламнинг чексизлиги муҳим урин олган. Доимий ривожланиш концепцияси Дидро қарашларига хос жиҳатдир.

Дидро кўпгина файласуфлар, жумладан Декарт, Локк, Б Спиноза, Лейбниц, Бэкон кабиларнинг асарларидан боҳабар бўлганлиги маълум. Бу эса, ўз навбатовда, фалсафий муаммолар ва уларнинг ечимларига алоҳида эътибор билан қарошни шакллантирди. У биринчилардан бўлиб, табиатнинг ўзида сезиш, сесканиш, ҳис қилиш каби ҳодисанинг ички имконияти мавжуд эканлигига эътиборни қаратди. Пекин ақд, интеллектуал фаолият эса олдиндан тайёр ҳолда учрамайди, у узок эволюцион жараёнлар натижасидир, деб уқтиради. Билишда жонли мушоҳада, ақлнинг ўзаро бир-бирини тўлдиришини таъкидлайди. Унинг фанлар таснифи Бэконнинг фанлар таснифини эслатади. Унинг француз материалистлари дунёқарашининг шаклланишига таъсири муҳим бўлган.

## **Этьен Бонне Де Кондильяк**

Локк карашларининг Францияга таркалишида Этьен Бонне де Кондильяк (1715-1780)нинг асарлари муҳим роль ўйнади. У ўзининг асосий асарлари бўлмиш «Инсон билимларининг вужудга келишини тадқиқ "таш тажрибаси», «Тизимлар ҳақида рисола» кабиларда Локкнинг сенсуализмини, унинг тажрибага бўлган муносабатини қабул қилади. У Декартнинг туғма ғоялари концепциясини рад этади, энг қизиғи, сенсуализмнинг айрим тамойилларини тафаккурга ҳам тикиштиришга ҳаракат қилади. Хотира, тафаккур, муҳокама-ҳукм ҳис-туйғунинг муайян вариантлари сифатида талқин қилинади.

Кондильяк моддий олам ва унинг муҳим атрибутив хоссаларини билиш мумкин эканлигини рад этади ва Спинозанинг ягона субстанция тўғрисидаги таълимотини танқид қилади.

Кондильяк инглиз сенсуализми ва XVIII аср француз материализмини ўзаро бир-бири билан боғловчи «кўприк» вазифасини бажариб келди. Кондильяк билан Ламетри, Гольбах, Гельвеций ва Дидро, Д'Аламбар каби энциклопедистлар бевосита боғланганлар.

## **Жюльен Офро Де Ламетри**

Жюльен Офро де Ламетри (1709-1751) — кўзга кўринган француз механистик материалисти. Унинг «Одам-машина» асари Францияда кўпгина шов-шувларга сабаб бўлади. У консерватив доираларда норозигарчилик кайфиятини туғдиради. Натижада Ламетри ватанни тарк этишга мажбур бўлади. Ламетри Локкнинг сенсуализмидан келиб чиқиб, бизнинг сезгиларимиз объектив асоси бўлиб ташқи олам хизмат қилади, деган мулоҳазага келади. Материя доимо ҳаракатда бўлади. Материя ва ҳаракат бир-бири билан узвий

илокададир. Ҳаракат манбаини четдан излашга ҳожат иук, унинг манбаи материянинг ўзида, дейди Ламетри.

## Поль Гольбах

Ламетри томонидан белгиланган, лекин ечими топилмаган муаммоларни кўриб чиқишга машҳур француз файласуфи Поль Гольбах (1723-1789) муяссар бўлди. Унинг «Табиат тизими» асари фалсафий тафаккурнинг кенг доирадаги муаммолари борасида баҳс юритади.

Табиатда содир бўладиган барча жараёнларнинг асосини материя ва унга хос бўлган ҳаракат ташкил қилади. Моддий жараёнлар муайян тартибда, зарурий тарзда рўй беради. Бунда ҳеч қандай тасодифга ўрин йўқ. Зарурият тўғрисидаги таълимот умумфалсафий характерга эга. У, жумладан, инсон фаолияти, хулқ-атвори, унда содир бўладиган барча рухий ҳодисалар: сезги, тасаввур, ҳистуйғу, ирода, майл ва бошқаларга ҳам алоқадордир. Бу борада П. Гольбах бирон-бир ҳодиса сабабини билиб олишни Эрон тахтини эгаллашдан афзал курган Демокритга ўхшаб кетади.

Табиатда мавжуд барча нарсаларнинг ҳаракати ва қарши ҳаракатидан сабаб-оқибат муносабати пайдо бўлади. Ҳаракат, сабаб-оқибат доимий ва асло ўзгармас табиий қонунларга бўйсунди. Ҳаракат тана аъзоларимиз ва ичимиздаги ёки ташқаримиздаги мавжудотлар ўртасида муайян муносабатни ўрнатади. Шу мавжудотларнинг ҳаракати туфайли уларнинг хоссалари, ўзаро алоқалари тўғрисида хабардор бўламиз. Демак, нарсалар, ҳодисалар ҳаракат натижасида ўз моҳияти, хосса-хусусиятларини намоён қила боради.

П. Гольбахнинг «Табиат тизими»да ҳаракат икки хил кўринишда намоён бўлади. Бу, биринчидан, массанинг ҳаракати бўлиб, унинг оқибатида жисмлар бир жойдан бошқа бир жойга силжийди, фазодаги ўз ўрнини

ўзгартиради. Иккинчидан, бу яширин ва ички ҳаракат. Бундай ҳаракат жисмнинг ички энергиясига боғлиқ бўлиб, материянинг кўзга кўринмас молекулалари ҳаракатининг турлича бирлашувидан юзага келади. Демак, ҳаракатнинг биринчи кўриниши оддийгина бўлиб, у моддий жисмларнинг ички, зарурий ҳаракати, ривожининг зоҳирий нишонаси экан. Бундан жисмлар ҳаракатининг манбаи нимада экан, деган саволнинг ўзи ҳар қандай назарий хулоса ва далил-исботларсиз реал ечимини топади. Лекин бунинг учун кузатув ва тажрибанинг сўнгги фатвоси зарур бўлади, холос.

Файласуфнинг назарида Толанд эътиборли тадқиқотчидир. Шунинг учун у Толанднинг фикр-мулоҳаза, фалсафий мушоҳадаларига таянган ҳолда, ҳаракат табиатда умумий ҳодиса эканлигини исботлайди. Ҳаракат қилишнинг ўзи табиатнинг моҳиятига хос фаолиятдир. Бордики, биз унинг турли-туман қисмлари, жиҳатларини кунт билан кузатадиган бўлсак, улардан биронтасининг мутлақ сокинлик ҳолатида эмаслигига гувоҳ бўламиз. Баъзан бизга зоҳиран ҳаракатсиз бўлиб туюлган жисмлар ёки уларнинг хоссалари аслида нисбий сокинлик ҳолатида эканлигини уқиб олиш мумкин.

Ҳаракат материя мавжудлигининг ўзига хос усулидир. Уларни бир-биридан ажратиб олиш ёки бир-бирига қарама-қарши қўйиш маъқул эмас. Ҳаракат ва табиатга хос қонуниятни баъзан сезмаслигимиз ҳам мумкин. Бундай вазиятда биз таққослаш, қиёслаш каби билиш усулларига муурожаат қилишимиз лозим бўлади.

П. Гольбах билиш назариясида жонли мушоҳада, кузатув ва тажриба, ақл ва унинг мавҳумлаштириш, умумлаштириш фаолиятига алоҳида эътиборини қаратади. Аслида инсон зоти билиши мумкин бўлмаган бирон-бир жараён, ҳодиса йўқҳисоб. Билишнинг тантанаси инсоннинг азми қарори, саъй-ҳаракати, ақлий фаоллиги, истак-хоҳишига, иродасига боғлиқдир.



Лйникса, Гольбахнинг жамият ва давлат, инсон ва дин, дин ва ижтимоий барқарорлик тўғрисидаги мулоҳазалари •умиборлидир. Ун инг фи крича, эркин фалсафий фикр, жам иятнинг тинч-тотув ҳаёти, фаннинг равнақи, фуқаролик дпшшти ва диний бегоқатлик бир-бири билан асло келиша олмайдиган кутблардир. Рухонийлар назарида ўзаро «диний сабр-қаноат доимо даҳрийлик ёки ҳеч бўлмаган тақдирда динга нисбатан бефарқдик намунаси бўлиб келди»<sup>82</sup>. Бордики рухонийлар ҳукмдорларга содиқлик муносабатида бўлиб келган бўлсалар, бунинг сабаби уларнинг қон-қонига сингиб кетган адолатпешалиги, раҳм-шафқати, кўнгилнинг кенглиги, кишиларни бир-бири билан қовуштириш, барқарорликни соғиниш эмас, балки улар манфаатларининг вақтинча ҳукмдорнинг йўл-йўриқларига, олиб бораётган сиёсатига мое келишидадир.

Гольбах афсус-надомат билан ёзадики, ҳукмдорларнинг ўзлари хурофотлар ҳукмида бўлишиб, рухонийлар билан иттифокда бўлишдан ўзга сиёсатни билмайдилар, халкни зулматда сақлаган ҳолда, уни бахт-саодатли этишни ўйламайдилар. «Ҳақиқат ва ахлоқ-одобгина халқлар ва шоҳларга бахт-саодат бериши мумкин». «Ақл дин билан чиқиша олмайди, чунки унинг мақсади ақлни йўқ қилишдир. Токи уларни жохиллик, енгилтаклик, ақлни менсимаслик худога маъқул келадиган иш, деб ишонтириб келишар экан, халқлар доимо беақл бўлиб қола берадилар»<sup>83</sup>, — деб таъкидлайди П. Гольбах.

Француз материалисти машҳур мутафаккир П. Гольбахнинг фалсафий қарашлари, унинг табиат ва ҳаракат ҳақидаги таълимоти, клерикализмнинг танқиди, эркин фикрни қўллаб-қувватлаб чиқиши ўша давр маънавий ҳаётининг ўйғонишига туртки бўлиб хизмат қилиб келди, дин пешволарини адолатга, ҳамжихатликка чорлади, жамият барқарорлигини ҳамма нарсадан устун эканлигини барча эътироф этишни талаб қилиб чиқдики, бунинг аҳамияти ҳозирга қадар ҳам ўз мавқеини йўқотгани йўқ, десак хато қилмаймиз.

## Клод Адриан Гельвеций

П. Гольбахнинг замондоши Клод Адриан Гельвеций (1715-1771) француз механистик материализмининг ривожига салмоқли хиссасини қўшган мутафаккирдир. Унинг асосий асарлари: «Рух ҳақида» ва «Инсон ҳақида». Мутафаккирнинг биринчи асари ўша давр ўқимишли кишилари орасида эътибор қозонди. Гельвеций Франция, Германия, Швейцария, Англияда хурмат-эҳтиром қозонган бўлишига қарамасдан, ҳукмрон доиралар томонидан кучли тазйиққа учради. Унинг «Инсон ҳақида» деб аталган асари файласуфнинг вафотидан кейин, 1793 йилда нашр этилди.

Шуни таъкидлаш керакки, мутафаккирнинг асосий фалсафий қарашлари, умумий фалсафий идеали бошқа француз материалистлари қарашларидан принципиал тарзда фарқ қилади, дея олмаймиз. Унингча, воқеий оламнинг мавжудлиги кишиларнинг истак-хоҳиши, иродасига боғлиқ эмас. Бизни қуршаб турган олам материядан ўзга нарса эмас. У доимо ҳаракатдадир. Ҳазо ва вақт материя мавжудлигининг шакллари дир.

Инсон табиат тизимида ўзига хос ўрин олади. Табиатда мавжуд бўлган қонуният инсонга нисбатан ҳам ўз мақомини йўқотмайди. Билиш муаммоларини ҳал этишда Гельвеций инглиз мутафаккири Локкнинг сенсуализмининг асос сифатида қабул қилади. Инсон ўз билимларини тажриба орқали қўлга киритади. Тажриба эса жонли мушоҳада ва хотиранинг ҳосиласидир .

Гельвеций томонидан инсон қобилиятини ҳиссий идрокка тақаш Д. Дидронинг танқидига учрайди.

Инсон фаолияти, хулқ-атвори манфаатлар ва эҳтиёжлар қонунига бўйсунди. Манфаатлар, деганда Гельвеций, табиий жисмоний эҳтиёжлар ҳамда қизиқишни тушунади. Жисмоний эҳтиёжлар ичида очлик ва ҳасталик биринчи ўринда туради. Шу билан бирга, инсон кадр-қиммати ҳам муҳим аҳамият касб этади. Бу инсон хулқ-атворини ҳаракатга келтирувчи кучлар ахлоқ-одобнинг асосий тамойилларига айлантирилади.

Ҳир кандай ахлокий меъёрларнинг мезони, деб эҳтиёж тан олинади.

Гельвещийнинг ижтимоий-сиёсий қарашларига келсак, у ақл-фаросатли ҳукмдорни маъқул, деб билади. Лекин у и неон ҳуқуқларининг кафолотловчи ягона шахе бўлмоғи л озим. Хусусий мулк сақданади, лекин у адолат меъёри асосида тақсимланиши шарт қилиб қўйилади.

Умуман олганда, XVIII аср Европа фалсафаси, жумладан француз маърифатчилиги ва материалистик фалсафа жаҳон фалсафий тафаккури тараққиётининг таркибий қисмини ташкил қилади.

### 13-боб. Немис мумтоз фалсафаси

XVIII асрнинг иккинчи ярмида Ғарбий Европада янги ижтимоий муносабатларнинг ривожланиши натижасида теран ижтимоий-иқтисодий ўзгаришлар рўй берди. Бунга қдсар содир бўлган буржуа инқилоблари собиқ тузум ва оддий натурал ишлаб чиқариш тамойилига кучли зарба берди. 1789-1794 йиллардаги француз инқилоби Европадаги қатор мамлакатлар ижтимоий-сиёсий ривожига кучли таъсир этди.

Янги ижтимоий кучлар мафкураси намояндалари кишиларнинг эркинликка, бахт-саодатга, хусусий мулкка бўлган ҳуқуқларини ҳимоя қилди. Булар инсоннинг табиий ҳуқуқлари, деб эълон қилинди. Инсон табиатнинг ягона соҳибидир, деган ғоя илгари сурилди. Инсон ақл-заковатининг куч-қудрати, воқеликни билиш имкониятлари мадҳ этилди. Ижтимоий раванқ қонуниятлари, жамият ривожининг чексизлиги, ахлоқий камолот ҳақидаги ғоялар зиёлиларнинг эътиқодига айлана борди.

Францияда бўлганидек, Германияда ҳам буржуа инқилоби муайян мафкуравий тайёргарликка - фалсафий инқилобга таянди. Францияда бундай инқилобнинг асосий фаоллари немис мумтоз фалсафасининг намояндалари И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, Л. Фейербах эдилар.

### Иоган Готфрид Гердер

Иоган Готфрид Гердер (1744-1803) Шарқий Пруссияда дунёга келди. Маҳаллий мактабни тан олмагандан сўнг, 1762 йилда Кенигсберг университетининг илоҳиёт факультетига ўқишга кирди. Бу ерда у немис фалсафасининг ёруғ юлдузи Иммануил Кантнинг ажойиб маърузаларини тинглайди.

Гердерга ўз таъсирини ўтказган мутафаккирлардан бири — Кантнинг яқин таниши, аммо фикрий жиҳатдан унинг карама-қаршиси бўлган Георг Гамон (1730-1788) эди. У истейдодли адиб бўлса ҳам, диний одам бўлиб, аниқ

фпнлардан бутунлай беҳабар эди. Маънавий қиёфаси ва илмий жихатлари билан бир-биридан тубдан фарққиладиган икки мураббийнинг таъсири Гердер табиатининг қарама-К/Іршиликларида намоён бўла бошлади. Унда маърифатпарвар олим билан протестант руҳонийсининг сифатлари мужассамлаша борди.

1764 йилда Гердер черков мактаби ректори ёрдамчиси лшюзимини олиш учун Рига шаҳрига жўнади. Уч йилдан сўнг уни Петербургга ўқитувчиликка чақирдилар. У таклифни қабул қилмади ва ўзини Рига билан бутунлай боғлиқ ҳис этди. Рига ўзининг хурфикрлилик мухити билан унга ёқар эди.

Шунга қарамадан, у беш йил муваффақиятли ишлагандан кейин, тўсатдан истеъфога чиқиб, Ригани тарк этади. Сабаби, унинг дунёқарашида пантеистик ва моддиюнчилик тамойиллари пайдо бўла бошлаган эди. У черков ақидаларига нисбатан шубҳага тушди, жумладан, руҳнинг моддий эмаслиги ҳақидаги таълимот уни қониқгира олмас эди. Дин инсониятга кўркинч натижасида пайдо бўлгандек туюлди. Бундай фикрлар унинг шуғулланиб турган вазифасига тўғри келмас эди. Чунки у 1765 йилдан бошлаб руҳонийлик билан бирга педагогик фаолиятни қўшиб олиб борар эди. Европа маърифатчилиги маркази Парижга йўл олди. Чунки у Монтескье ғоялари билан кизиқиб қолган эди. Гердер Дидрони барча француз мутафаккирларидан устун қўйди. Уни Бюкебургга маслахатчи лавозимига таклиф қилишди. У ерда беш йил (1771-1776) бўдди. 1773 йилда Гердер Гёте билан биргаликда «Немис хусусияти ва санъати ҳақида» деган тўпламни нашр этгирди. Унда Гердернинг Шекспир ва халқ қўшиқлари ҳақидаги мақолалари бор эди. Бюкебургда Гердер диний изланишлар билан ҳам шуғулланди. У «Инсон зотининг энг қадимги хужжати» (1774) асарини ёзиб, унда Инжилнинг илоҳий ваҳийлик маҳсули эканлигини жон-жаҳди билан ёқлаб чиқди.

1784 — 1791 йиллар орасида Гердер асосий фалсафий асари — «Инсонияттарихи фалсафасига оид ғоялар»ни нашр

этиради. Шу билан биргаликда «Худо. Бир неча савол-жавоблар» китоби устида ишлайди. Ундан кейин «Инсонпарварликни рағбатлантириш учун мактублар» (1793-1797), «Адрастея» (1801-1803^ ва Кантга қарши «Соф аклнинг танқидига қаратилган метатанқид» (1799) каби асарларини ёзади. Гёте ва Гердер атрофида хурфикрлилар анжумани ташкил топади.

Ҳаётининг сўнгги кунларида Гердер ёлғиз қолади. Черковдаги оташин нутқларини тинглаган ва ундан илҳомланган Шиллер ҳам Кантга қилган танқидлари туфайли ундан юз утиралади. Адабий танқид ва эстетика соҳасидаги қарама-қаршилик Гёте билан ҳам алоқани узишга олиб келади. Фақат Жан Поле Ритхер сиймосидагина мункиллаб қолган Гердер ўз содиқ издошини топади. 1803 йилнинг 18 декабрида Гердер оламдан ўтади.

Усмирлик йиллариданок «Инсоният тарихи фалсафасига оид ғоялар» муаллифининг диққат-эътиборини тараққиёт муаммолари ўзига жалб этди. У инсонгагина хос сифатлар бўлган санъат, тил, тафаккурнинг пайдо бўлиши ва такомиллашиши сирларини очишга ҳаракат қилди. Черков мактабида даре берувчи лютеран рухонийси анъанавий ақидалар билан муросасизлик қила олмай, диндан алоқасини узмаган ҳолда, ўзини ҳаяжонга солган масалаларни илмий ҳал қилиш йўллари қидирди. Ўз илмий фаолиятини эндигина бошлаган олим тараққиёт ғоясини ўрганишни ўзига яқин бўлган шеърятни тадқиқ қилишдан бошлади. «Шеърят тарихининг тажрибаси» (1766-1767) асарида Гердер таъкидлаб ўтадики, шеърят бирор нарсани мўлжаллаб, маълум бир режа асосидагина вужудга келиши мумкин эмас. Шеърый санъатнингтабiiй равишда келиб чиқиш ғояси уни тил ҳам худди шундай келиб чиққан, деган хулосага олиб келди. Бу муаммони ҳал қилишнинг биринчи йўли тил ва адабиётнинг ўзаро алоқасини аниқлаш эди. Гердер «Энг янги немис адабиёти ҳақида фрагментлар» асарида улар ўртасида ажралмас алоқа мавжудлигини таъкидлаган эди.

Жамият тарихини Гердер инсон ҳаёти билан таққослади га улар ўртасида маълум ўхшашликлар тооди. Бу унга тилнинг ҳар хил ёши борлиги ҳақида сўз юритишга имкон берди. Тилнинг синонимларга, рамзий ифода ва мажозга бой бўлиши — тилнинг шеърий ёшидир. Унинг ўрнига, ўз навбатида, бадиий наср даври, яъни тилнинг етуклик ёши келади. Бу даврда ҳали гапнинг шеърий гўзаллиги йўқолмаган, аммо тил муайян жиддийлик ва виқор касб этган бўлади. Гўзаллик ўрнига аниқлик келган пайтда унинг охириги даври, яъни тилнинг фалсафий ёши келган бўлади.

Тилнинг келиб чиқиш баҳси қадимги ва ўрта асрларда ҳам қизгин давом этган. Фан воситасида бу масалани ечишга ҳаракат қилган мутафаккирлар томонидан қабул қилинган тилнинг «илохий равишда» келиб чиққанлиги ҳақидаги анъанавий ақидага дуч келишган. Шунга қарамай, қадимдан тилнинг табиий равишда келиб чиққанлигини исботловчи бир қатор назарияларнинг заиф томони тилни тафаккурдан ва меҳнатжараёнидан ажратиб қаралганлигидандир. Одамлар ўртасидаги алоқа соф механик нуқтаи назардан қаралиб, жамиятдан ташқарида турувчи айрим шахслар ўртасидаги муносабатлар сифатида қаралган. Бу камчиликларга барҳам бериш учун Гердер 1769 йилда Берлин Фанлар академиясининг танловида биринчи мукофотни олган «Тилнинг келиб чиқиши ҳақида» номли асарни езди.

Тилнинг келиб чиқишини Гердер маданият тараққиёти билан боғлайди. Олим доимо ҳақ эмас, аммо у қўллаб-қувватлаётган бош ғоя, шубҳасиз, сермахсулдир. Гердер асарининг асосий мазмуни тилнинг келиб чиқишини заруриятга айлантирган табиий қонунларни қараб чиқишга бағишланган. Агар инсонни фақат ҳайвон сифатида қараб чиқилса, у жуда ҳам аянчли ва заиф қиёфада намоён бўлади. Бирок, инсон заифлиги унинг кучининг манбаи бўлиб хизмат қилади. Одатидан (инстинкт) маҳрум этилган инсон, табиат томонидан инъом этилган қобилиятини «фикрлаш», яъни имкониятда мавжуд бўлган акдини ривожлантиради. Бирор-

бир ҳайвон зотида ўхшаши бўлмаган бу ривожланиш чегара билмайди. Инсон ҳеч қачон ўзида тугалланган бўлмайди.

Ақлнинг пайдо бўлиши ва ривожланиши тилнинг пайдо бўлиши ва ривожланиши демакдир. Фикр занжири сўзлар занжирига айланади. Шундай қилиб, тилнинг узлуксиз ривожи инсон табиатининг ўзидан келиб чиқади.

Инсоннинг заифлиги шунинг учун ҳам унинг кучининг сабабига айланади ки, уни бошқа кишилар билан бирлашишга мажбур этади. Аёл дунёга ўз боласини ташқи ёрдамсиз вужудга келтириб, тарбиялай олмайди.

Ўз холича яшайдиган инсон мавжуд эмас, у ҳамиша ўз уруғи таркибига бугун ҳолатда киритилган. Инсон жамиятсиз ўз илдизи ва ўзагидан қирқилган гул каби сўнади. Ривожланишда давом этаётган жамият тилни ҳам такомиллаштириб боради. Тилнинг тараққиёти, жамият ривожи каби чексиздир. Ҳар бир донишманд, олим мутафаккир тилни бойитиб, уни ривожлантиради.

Ғақат лаҳжадагина эмас, балки тилнинг асосини ташкил қиладиган сўз захирасида ҳам кишилар ҳаёт тарзини маълум даражада акс эттирувчи хусусиятлар ўз инъикосини топади. Ҳайвонлар маълум муҳит билан боғлиқдирлар, Одамлар эса ер юзининг ҳамма жойида яшайдилар. Тил миллий хусусиятларнинг ўзига хослигига қараб, улар турли миллатларни ташкил этади. Тиллар бир-биридан ажралган ҳолда эмас, аксинча бир-бирига яқин алоқадорликда ривожланади. Айрим олинган тил муайян бутунликни ташкил этганидек, инсониятнинг барча тиллари ягоналик таркибини ташкил этади.

Бу ерда Гердер биринчи марта маданият тараққиётида ворислик масаласини ўртага қўяди. Ҳар бир киши ривожда муайян маънода ўтмиш ва ҳозирнинг алоқадорлик ифодаси, тўпланган тажрибани ўзлаштириш ҳолати ўз инъикосини топади. Худди шунингдек, халқлар аجدодлари эришган ютуқларни ўзлаштириб, ривожлантирадилар. Маданий анъана ўз кўринишларини маълум маънода ўзлаштириб, янгидан-янги шаклларни қабул қилиб, авлоддан авлодга ўтиб туради.



Қадимги юнонлар санъати шаклланишига таъсир этган омилларни қараб чиққан Гердер, уларга ҳал қилувчи тпъсирини қадимги асотир тафаккур (мифология) Утказганлигини таъкидлайди. Шарқ халқлари худоларни киёфасиз мавжудот ёки даҳшатли маҳлуқлар қўринишида гисаввур этганлар. Бу халқларнинг бадий тафаккури ҳам шундай хусусиятга эга бўлган. Юнонистоннинг худолари ипсоний мукамаллик, куч-қудрат ва гўзаллик тимсолидирлар. Шунинг учун гўзаллик фақат тасвирий санъатнинг эмас, балки умуман санъатнинг қонунига айланган. Гўзалликни ҳис этиш инсонга тайёр ҳолда бсрилмайди, балки у ҳар бир киши ва бутун аҳли башарнинг гараққиёти давомида такомиллашиб боради.

Гердерда ривожланиш ғоясининг шаклланишидаги кейинги босқич унинг инсон рухий фаолияти ва тафаккурига боғлиқдир. Бу масалага Гердер Берлин Фанлар академияси эълон қилган танлов муносабати билан мурожаат этади. Аммо бу сафар 1774 йилда ёзилган «Инсоний рухнинг ҳис-туйғуси ва билиши ҳақида» асари мукофот олмади. Бу асар қайта ишлаган ҳолда 1778 йилда нашр этилди. Гердернинг диққат марказида акднинг келиб чиқиш муаммоси турар эди. Унинг кайд этишича, «механик қарашлар» ҳукми остида бўлган кишилар ва кимки, руҳни «тупроқ ва лойдан» ясашга уринсалар, ушбу муаммо олдида чорасиз қолади. Табиатда бир-биридан ажратилган ҳеч нарса йўқ, барча нарсалар ўзаро бир-бирига ўтиш ва қуюлиш ҳолатидалар. Шунинг учун онгнинг туғилишини модцадан ташқарида эмас, балки унинг ичидан қидирмоқ керак.

Олим тафаккурни ҳис-туйғудан келтириб чиқаради. Ҳис-туйғу организмда мавжуд бўлган асаблар билан боғлиқ. Ҳис-туйғу муайян даражада аниқликка эришганда, тафаккурга айланади. Демак, онг моддий дунёда тирик мавжудот ривожи натижасида келиб чиққдн нарсадир.

Гердер олдида бир савол кўндаланг турар эди: рух модцийми ёки ғайри моддий? Бунга тўғридан-тўғри жавоб беришдан файласуф бош тортади: «Мен хали нима нарса

моддий-ю, қайси нарса ғайри моддийлигини билмайман, лекин мен шунга ишонаманки, улар ўртасида ўтиб бўлмайдиган темир тўсиқ йўқ».

Тил, тафаккур ва шеърятнинг табиий равишда келиб чиққанлиги ҳақидаги фикр бўлган ривожланиш ғояси, аста-секин Гердер томонидан табиат ва жамиятга нисбатан ҳам тадбиқ қилинади. Албатта, бу илоҳий қобикқа ўралган жасуруна тахмин эди, холос.

Унинг фикрича, табиат қуйи даражадан олий даражага қараб тўхтовсиз ривожланаётган ҳолатдир. Бошқаларнинг аралашувисиз, фақат табиий кучлар туфайли табиатнинг ривожланиши борган сари мураккаб таркибдаги нарсаларнинг пайдо бўлиши ва шаклланишига олиб келади. Ҳаёт сувдан бўлган. Биринчи ҳайвон организми пайдо бўлмасдан олдин, қўп сонли ўсимлик пайдо бўлиб, завод топди. Бу жараёнда кумурсқа, парранда, балиқҳамда судралиб юрувчилар қуруқликда яшовчи ҳайвонларнинг ривожланган шаклларида олдин пайдо бўлган эдилар. Ниҳоят, сайёрамиз ривожининг чўққиси сифатида инсон вужудга келди.

Бу нима? Тадрижий ривожланиш нуктаи назарими? Бунга тўғридан-тўғри жавоб бериш мумкин эмас. Гердер инсонни унга энг яқин турган маймун билан солиштиради. Гарчи у ўз китобида тадрижий ривожланиш натижасида инсон табиий равишда маймундан келиб чиққанлиги ҳақида гапирмай, ҳатто унинг қарама-қаршисини айтган бўлса ҳам, у келтирган мисоллар ўқувчини шундай нуктаи назарга олиб келади.

Аммо шуни эсда тутиш керакки, инсоният, табиий равишда келиб чиққанми, деган тўғридан-тўғри саволга муаллиф бир неча бор рад жавобини берган.

Гердернинг назарий қизиқиши доимий равишда жамият тараққиёти масаласига қаратилган эди. Унинг тарихий тараққиёт тўғрисидаги фикрлари, илғор ғоялари ижтимоий-фалсафий тафаккур ривожига муҳим ҳисса бўлиб қўшилди ва самарали таъсир этди.

## Иммануэл Кант

И. Кант 1724 йилда Кёнигсбергда (ҳозирги Калининград) ҳунарманд оиласида туғилди. У шу шаҳарда тъллим олди, ўқитувчилик қилди, университет профессори, кейин эса унинг ректори лавозимларида ишлади. И. Кант 1804 йилда вафот этди.

И. Кант машҳур файласуф ва йирик табиатшунос олим сифатида жаҳонга танилди. Айниқса, олимнинг «Умумий табиий тарих ва осмон назарияси» асари ва унда илгари сурилган Куёш тизимининг пайдо бўлиши ҳақидаги илмий башорати ўша даврдаги тадқиқотчилар муҳитига ижобий таъсир кўрсатди. Унинг таъкидлашича, Куёш тизими фазода тарқоқ ҳолда жойлашган бўлиб, материя зарралари бир-бирига яқинлашиши оқибатида метеоритлар, фазовий сайёралар пайдо бўлган. Кант ривожланиш тамойилини табиий жараёнларга татбиқ этишга алоҳида эътибор қаратади.

Олим Куёш тизимининг шаклланиши тўғрисидаги умумий назария билан чегараланмасдан, курраи-замин тарихига тааллуқли махсус масалаларнинг ечинмалари билан ҳам қизиқади. У курраи-замин тарихида денгиз сувининг кўтарилиши ва қайтиши масаласига тўхталиб, шу туфайли Ернинг кеча-кундуз айланиш тезлиги секинлашади, деган хулосага келади.

Файласуф юқорида тилга олинган «Умумий табиий тарих ва осмон назарияси»дан ташқари «Фалсафага манфий ўлчамлар тушунчасини киритиш тажрибаси» (1763), «Ҳиссий ва интеллигибел олам шакл ва тамойиллари ҳақида» (1770), «Соф ақл танқиди» (1781), «Келажакда пайдо бўлиши мумкин бўлган ҳар қандай метафизикага пролегоменлар» (1783), «Муҳокама танқиди» (1790), «Ҳуқуқ фанининг метафизик асослари», «Амалий ақл танқиди», «Хулқ-атворнинг метафизик асослари» каби асарларнинг муаллифидир.

Олимнинг «танқидий фалсафа»си XVIII аср 80-йиллари бошида шаклланди. Унинг таълимоти «Соф ақл танқиди»,

«Амалий ақл танқиди», «Муҳокама этиш қобилиятини танқид» каби асарларда ўз ифодасини топган. Кант асарларда билиш таълимотини, ахлоқ-одоб, эстетика, табиатда мақсадга мувофиқлик муаммоларини ёритиб беради. Уларнинг асосини «ўзида нарса», «биз учун нарса» ва «ходиса» тўғрисидаги тамойил ташкил этади. Унинг фикрича, бизнинг онг-ҳиссиётимизга боғлиқ бўлмаган нарсалар олами, салтанати мавжуд. Уни файласуф «ўзида нарса» сифатида таърифлайди.

Кантнинг таъқвдлашича, билиш жараёни «ўзида нарса» ларнинг сезги аъзоларимизга бевосита таъсири остида ҳис-туйғунинг уйғонишидан бошланади. Ҳис-туйғулар, тушунча ва ҳукмлар ўз ҳолича «ўзида нарса»лар тўғрисида муайян назарий билим беришга қодир эмас. Пекин ишончли билим йўқ экан, деган хулосага келмаслик керак. Математика ва табиатшунослик айнан шундай ишончли билим манбаидир. Бу фанлар эришган ҳақиқатлар энг умумий ва зарурий характерга эгадир. Аммо улар қанчалик даражада ишончли ва мартабали бўлмасин, «ўзида нарса»лар ҳақидаги ҳақиқий билим бўла олмайди. Сезги аъзоларимиз, ақд-тафаккуримиз томонидан шаклланган тушунчалар «ўзида нарса» ларни қай даражада тўғри ёки нотўғри акс эттира олади, деган саволга тайин бир жавоб йўқ, дейди Кант. Демак, «ўзида нарса»ларни инсон томонидан билиб олиш имконияти мавжуд эмас. «Ўзида нарса»ларни яг ташқи кўриниши, яққол сезиладиган жиҳатларини, яъни ходисани била олишгагина қодирмиз. Эмпирик билиш равнақи эса уни билишга яқинлаштирмайди.

Агностицизм Кант билиш назариясининг асосини ташкил қилади. Бу ерда гап шундаки, инсон объектни ўз табиатига кўра, ходиса ва моҳият нуктаи назаридан ўрганади. Демак, аниқдаражада бу жараён бир-бирига қарама-қарши кўйилади. Ходисадан моҳиятга ўтиш зиддиятли жараёндир. Сезги берган илк маълумотлар тўғридан-тўғри тафаккур «лаборатория»сига қабул қилинмайди. Лекин, Кантнинг таъқидлашича, шундай субъект борки, у учун билимнинг даражаси бўлмайди, «ҳозир» ва «кейин», ходиса ва моҳият

тушунчалари унга нисбатан ишлатилмайди. Унинг билими доимо тўлиқ ва ҳақиқийдир. У Худодир.

Файласуф таълимотига кўра, ҳар қандай билим ҳукм орқали ифодаланadi. Ҳукмда предикат субъектдан келтириб чиқарилмасдан, унга боғланса, бундай ҳукм синтетик ҳукм деб аталади. Масалан, «баъзи жисмлар оғирдир». Ҳукмдаги предикат субъект билан боғланса (яъни, бундай боғланиш тажрибада тасдиқланса), бундай ҳукм апостериор ҳукм деб аталади. Масалан, «баъзи оккушлар қорадир». Улар ўртасидаги алоқа тажрибадан олдин келса, унга боғлиқ бўлмаса, бундай ҳукм априори ҳукм деб аталади. Масалан, «содир бўладиган барча нарсалар ўз сабабига эга». Кантга кўра, бундай ҳукм априор ҳукмдир, чунки унда барча нарсаларга нисбатан фикр юритилган, лекин амалда эса тажриба бир қисмини тасдиқлаши мумкин.

Кантга кўра, инсоннинг ахлоқий фаолияти эркиндир. У амалий ақл тамойилига амал қилиб, ўз ахлоқий саъй-ҳаракатини белгилаб олади. Юридик қонун инсон эркинлигининг ташки қиёфасини белгилайди, чунки ҳар бир кишининг эркинлиги ўзгаларнинг истак-хоҳишига зид келмаслиги лозим<sup>84</sup>. Демак, қонуний саъй-ҳаракатсиз инсон эркинлиги ҳақида сўз бўлиши мумкин эмас.

Сиёсий эркинликнинг асосий шарти — жамият аъзоларининг қонун олдидаги тенглигидир. Лекин, Кантнинг таъкидлашича, жамият бошлиғи қонунни яратувчиси ва уни муҳофаза этувчи кафолатли шахс сифатида бундан истиснодир. Тенглик насл-насабга алоқадор барча имтиёзларни рад этади. Лекин у айрим кишиларнинг мулкдаги, жисмоний, маънавий-интеллектуал тенгеизлигини бартараф эта олмайди, қолаверса, бартараф этиши шарт эмас. Кишиларни мутлақ тенгликда сақлашга уриниш ижтимоий адолатсизликдан бошқа нарса эмас. Бу аслида «буюк тенгеизлик». Унга амал қилган тақдирдагина адолат салтанати тантана қилади. Эркинликнинг асосий шарти фуқаронинг мустақиллиги, яъни унинг мулкка эга бўлишидир. Халқ қонуннинг мукамал ёки мукамал

эмаслигини ҳал этишга ҳақлидир. У бу борада «халқ ўзига нисбатан биронта нарсани ҳал қила олмаса, айнан шундай масалани қонун яратувчи ҳал этмаслиги лозим»<sup>85</sup>.

Донишманд гарчанд диний эътиқод манфаатини кўзлаб билимни чегаралаб қўйган бўлса-да, шу билан биргаликда, ахлоқ-одобни эътиқоддан мустақил эканлигини таъкидлашга ҳаракат қилади. Ахлоқ динга эмас, аксинча, ҳар қандай дин ахлоққа асосланмоғи лозим, деган ҳулосага келади у.

Кантнинг фикрича, зарурият билан эркинлик ўртасидаги зиддият аслида ҳақиқий зиддият эмас. Бунинг боиси инсон баъзан зарурий бир тарзда ҳаракат қилади, бошқа вазиятда эса унинг саъй-ҳаракати эркиндир. Инсон ҳаракатларининг зарурийлиги шундаки, у табиатдаги барча «ҳодисалар» сингари «ҳодиса»дир. Шундай экан, инсон улар каби ҳукмрон зарурият қонунига бўйсунди. У ахлоқ-одоб соҳиби бўлган мавжудотдир, ахлоқий онг субъектидир. Инсон ахлоқий мавжудот сифатида «ўзида нарсалар»лар оламига мансубдир. Демак, у эркиндир.

Олимнинг ижтимоий-ахлоқий қарашлари тизимида ахлоқий қонун ёхуд «шартсиз императив»нинг аҳамияти сезиларлидир. Бу қонунга кўра, инсон танлаб олган ахлоқий меъёр барча учун шарт бўлган ахлоқ-одоб, ҳуқ-атвор намунасига амал қилмоғи лозим. Ахлоқий қонунга нисбатан ҳурмат-эҳтиром ила бажо келтирилган саъй-ҳаракат ахлоққа монанд ҳисобланади.

Кантнинг эстетик қарашлари ҳам ўзига хосдир. Бунинг ўзига хослиги шундан иборатки, эстетик ҳукм тушунчаларга асосланмасдан, балки эстетик объектнинг шакл-шамойилларини мушоҳада қилиш махсус завққа боғлиқ бўлади. Бу маънода ҳар қандай эстетик ҳукм субъектив характерга эга, уни эстетик баҳолашни исботлаб бўлмайди.

Эстетика соҳасида қабул қилинган ҳукмлар мантикий-гносеологик ҳукмлардан фарқ қилади. Эстетик ҳукмлар орқали нарсаларга, билиш объектига тааллуқли бирон-бир объектив жиҳатни изламаймиз. Эстетик ҳукмлар аслида реал ҳолатга биз томонимиздан берилган баҳодир.

«Баҳо» ва «хукмлар»нинг бир-биридан фарқланиши каби эстетик баҳолаш фани табиий телеология ҳақидаги (>андан ажралиб туради. Табиатда икки хил қонунлар амал қилади. Биринчиси — механистик типдаги каузал қонунлар. Булар тажриба орқали билиш мумкин бўлган нарса ва кодисаларга алоқадор қонунлардир. Иккинчи типдаги қонунлар эса тўғридан-тўғри табиат рефлексияси билан боғланмаган. Бу қонунлар жонли табиатнинг дифференциациясига, организм — «ички мақсад» тушунчасига алоқадор қонунлардир. Кант жонли ва жонсиз табиат, инсон ва эстетик муносабатларни шу тариқа ҳал этишга уринади.

Кант эстетика соҳасида инсонга завқ-шавқ бағишлайдиган ёқимлилиқ тушунчасини ҳам ўзига хос тарзда таърифлайди. Ёқимлилиқ — объектнинг билиш қувватига мутаносиб келиши. Ёқимлилиқ объектни билиш имкониятларига нисбатан қиёслаб, баҳолаш орқали вужудга келади. Бордики, улар бир-бирига нисбатан мутаносиб келса, эстетик объект ёқимли, аксинча эса ёқимсиз деб баҳоланади. Муносабатнинг ўзи эса мутаносиб ёки номутаносиб шаклда қаралади. Фикримизнинг эстетик предмети «мақсадсиз мақсадга мувофиқлик» сифатида тушунилади, эстетик ҳукм «бу предмет гўзалдир» умуминсоний маъно касб этади.

Олимнинг ижтимоий-сиёсий ва тарихий қарашлари француз ва инглиз маърифатчилиги, айниқса Руссо таъсири остида шаклланди. Руссога таклид қилиб, Кант халқнинг олий ҳокимияти тўғрисидаги ғояни ривожлантиради. Лекин у немис бюргерлари назарийтчаси сифатида ноизчиликка юз тутди. Унингча, суверенитетни амалга ошириб бўлмайди. Халқ иродаси мавжуд ҳокимият ҳукмига бўйсунитиши лозим. У Руссонинг халқ ҳокимияти идеалига Гоббснинг мавжуд олий ҳокимият чексиз ваколатлари ҳақидаги тамойилини қарши қўяди.

Кантнинг идеал жамият ҳолати — жамият аъзолари ўртасидаги тинч-тотувлик, давлатлараро ҳамкорлик ва ҳамжамиятлилик. Лекин бу ҳолат аслида келажакда юзага

келиши мумкин бўлган ижтимоий имконият. Реал жамиятда эса тинчлик-тотувлик, ҳамжихатлик эмас, аксинча, кураш, одамлар орасида чексиз антагонизмлар, беқарорлик, бетакотлик ҳукм суради.

### **Иоганн Готтлиб Фихте**

Фихте фалсафаси немис мумтоз фалсафа тизимида ўзига хос мавқега эгадир. Унинг мураккаб, кўп ҳолларда ўқиб олиш бирмунча қийин ва мушкул бўлган фалсафий идеали замондошлари ижодига сезиларли таъсир қилди. И. Кант фалсафасининг ташвиқотчиси К.-Л. Рейнгольд, айниқса, кейинги авлод вакиллари бўлмиш Ф.-В.-йил Шеллинг ва Г.-В.-Ф. Гегель кабил ар кантчилик анъаналаридан воз кечдилар. Гегелнинг илк асарларидан бошлаб Фихтенинг таъсири билан тўқнаш келамиз. Шеллинг Фихте қарашларидан тубдан фарқ қиладиган қарашларини «Трансцендентал идеализми тизими»да илгари сурганда ҳам Фихтенинг таъсирдан бутунлай озод бўла олмади.

Иоганн Готтлиб Фихте 1762 йилда Раммонауда оддий тўқувчи оиласида туғилган. Ёшлигидан, оилавий анъанага кўра, ишчи бўлиб ишлаши лозим эди. У тасодифан таълим-тарбия олиш имкониятига эришади. Фабрика хўжайини Иоганндаги ўқишга бўлган қизиқишни пайқайди ва унга кўмаклашишга аҳд қилади. 1774 йилда Фихте Шульпрофтдаги ўқув юртида ўқишни давом эттиради. Лекин ўша йилнинг ўзида унинг ҳомийси вафот этади. Мухтожлик туфайли Фихте ўқишни тўхтатиб, ўқитувчилик билан машғул бўлади. 1790 йилда у Кантнинг асарлари билан танишишга муяссар бўлади ва Кёнигсбергга пиёда етиб келади. Фихте илк «Хар қандай ваҳийликни танқид тажрибаси» рисоласини Кантнинг ҳукмга ҳавола этади. Кант Фихтенинг асари чоп этилишини қўллаб-қувватлайди. Орадан кўп ўгмасдан Фихте файласуф сифатида зиёлилар аҳдига танилади.



Фихте 1794 йилдан 1798 йилга қадар Иен университетининг профессори лавозимида педагогик фаолият билан шуғулланади. Баъзи маълумотларга кўра, Фихте 1798 йилда демократик қарашлари сабабли университетдан қувғин қилинади. 1810 йилда Берлин университети ташкил этилиб, файласуф унинг биринчи ректори қилиб тайинланади. Лекин кўп вақт ўгмасдан Фихте бу лавозимни тарк этиб ижод билан банд бўлади. 1814 йили мутафаккир терлама касали туфайли оламдан кўз юмади. У «Француз инқилоби борасида жамоатчилик фикрининг тўғрилиги ҳақида эслатмалар», «Табийий ҳуқуқ асоси», «Маърифатли инсон тушунчаси», «Немис миллатига қарата нутқлар» каби асарларнинг муаллифидир.

«Мен» Фихте фалсафасининг илк нуқгаси ҳисобланади. У мустақил мавжега эгадир. «Мен» бирон-бир жараённинг ҳосиласи эмас. Реалликнинг табиий ва ижтимоий жабҳаларини бир-биридан тубдан фарқ қила олмайдиган кўпол механистик детерминизм ҳукмрон вақтда, воқеликни кўр-кўрона зарурият ҳукмига бўйсундиришга аҳду қарор қилинган вазиятда «мен» тушунчаси ва тамойили мавжуд ижтимоий-сиёсий муносабатларга бўлган муҳолифликнинг мафкуравий ифодаси эди. Фихтенинг уқтиришича, «Қатъий детерминист «мен»нинг мустақил эканлигини тўла-тўқис рад этади... уни тасодифий ҳосилага айлантиради».

«Мен» тушунчаси Фихте фалсафасининг назарий манбаидир. Биз томонимиздан ташки оламнинг мавжуд эканлигини англаб, ўз ҳис-туйғуларимиз иродамизни заруриятни идрок этишдан мустақил эканлигини англашдир, деб таъкидлайди файласуф. Бизнинг ҳис-туйғуларимиз қаердан пайдо бўлади, деган жумбоққа уларнинг манбаи «ўзида нарса», яъни объектив реал нарса, жараёнлар эмас, интеллектнинг (ақлнинг) ҳаракатидир, деган ечимни рўқач қилади. Агар «мен» ташқи оламга қарам бўлганида, «мен» унинг акциденти — оддий хоссасига айланган бўларди, чунки хиссиёт одами истак-хошишлари-мизни уйғотади, кўзғатади.

«Мутлак ишлаб чиқариш», сезгилар мазмунининг шаклланиши «мен»нинг назарий тамойилидир. У «тасаввур кучи» ҳаракатига мое келади. Аник таҳлилларда ташқи тажрибанинг муҳим эканлигига эътиборни қаратади. Лекин «мен» онгеиз фаолиятнинг маҳсули, деб талкин қилинади. Бу борада Фихте идеализмни субъектив идеалистлар фалсафий қарашларига яқинлаштиради.

Аввалига Фихте қарашларига хайрихоҳ муносабатда бўлган Шеллинг унинг фалсафий концепциясини таъриф-лаб, у учун «мен» ҳамма нарсадир, деб таъкидлаган эди.

Олимнинг фикрича, фалсафада иккита асосий йўналиш бўлиши мумкин. Бу — идеалистик ёки материалистик нуктаи назар. Масаланинг назарий тадқиқи эмас, аксинча, амалий ёндашиш файласуфни муайян нуктаи назар тарафдорига айлантиради. Материалист моддий борлиқдан онга қараб йўналиш олади. Аммо, Фихте фикрича, моддий олам, борлиқнинг онга, тасаввурга айланишини тасдиқлаб бериш ҳар қандай реал имкониятдан йироқдир. Идеалистга келсак, у онг орқали моддий борлиқни англашга ҳаракат қилади. Бундай онгдан борлиққа ўтиш тамойили ўзини оқлайди, чунки биз ўз онгимизни тафаккуримиз фаолиятига йўналтиришимиз мумкин. Бу борада тафаккур онга нисбатан борлиқ функциясини бажара олади, деб ёзади Фихте.

Субъект ва объект ўртасидаги зиддиятни «интеллектуал интуиция» орқали ҳал қилиш мумкин. Фикрни амалиёт, фаолиятнинг ибтидоси сифатида талқин этсак, субъект ва объект ўртасидаги зиддиятни бемалол бартараф этиш имконияти туғилади, деб ўйлайди Фихте. Демак, назарий қобилят амалиётнинг мумкин эканлигини эмас, балки амалий қобилят назарий қобилятнинг ҳаётий эканлигини уқтириб бера олади.

Файласуф амалиёт деганда моддий фаолиятни эмас, аксинча, ўзига хос ахлоқий саъй-ҳаракатни тушунади. У субъектив идеализм чегарасида фаолиятни диалектик тушунишни ривожлантиради. Қарама-қарши нарсалар, жараёнлар билан ўзаро алоқада «мен» ҳаракатга келади.

Чиддиятларнинг ниҳояси йўқ. Лекин Фихте ўз методини диалектик эмас, балки «антитетик» метод деб атади.

Фихтенинг «амалий фалсафа»сида, яъни ахлоқ-одоб туғрисидаги қарашларида ҳуқуқ ва давлат, тарбия туғрисидаги таълимотида эса эркинлик муҳим ўрин эгаллайди. Фихтеда бу тушунча 1789-1794 йиллардаги француз инқилоби, феодал тузумнинг емирилиши, Германиянинг ҳарбий ва сиёсий мағлубияти таъсирида шакллана боради.

Ахлоқ-одоб соҳасида Фихте зарурият билан эркинлик ўртасидаги зиддиятни муҳим муаммо деб билади. Б. Спиноза таъсирида инсоннинг жисмоний табиати сингари унинг иродаси ва маънавий-руҳий фаолияти сабабий боғланган. И неон табиатнинг бўлаги сифатида эмас, балки фуқаролик тарихининг субъекти сифатида ҳам детерминизм қонунига бўйсунди. Баъзан тасодифлар ўйини содир бўлаётгандек туюлса, бу аслида, биз томонимиздан жараённинг етарли даражада ўрганилмагани, билимларимизнинг тўлиқ эмаслигидандир.

Лекин тарихда амал қилаётган заруриятнинг умумий характери эркинлик имкониятини чегаралаб қўймади. Фихтенинг фикрича, эркинлик — табиий ва тарихий заруриятни четлаб ўтиш эмас, балки индивиднинг ўз хоҳиш-ихтиёри билан инсон тараққиёти ва қонунларига бўйсунушидир. Бундай бўйсунуш заруриятнинг ўзини билишга асосланади.

Аниқроқ қилиб айтганда, эркинликнинг шарти заруриятни бекор қилиш эмас, балки, заруриятни билишга қаратилган саъй-ҳаракатдир, деган фикр азаддан мавжуд эди. Бу фикр, аслида, антик маънавият тарихида стоикларда, XVII аср фалсафасида Б. Спинозада учрайди. Спинозада эркинликка эришиш шарти заруриятни билиш билангина боғланади. Унда эркинлик ўзгалар ҳаёти икир-чикиридан кўз юмган донишманднинг мартабаси сифатида талкин қилинади. Умуман, у «соф фикр олами» амал қиладиган эркинликдан бошқа нарса эмас.

Фихте фикрича, ҳуқуқ ҳақидаги фан ахлоқий онгдан ажралиб туриши лозим. Бу ерда у фуқаролар, ўзаро шартнома ҳақида гапириб, у барчанинг манфаатларини кўзлаган ҳолда ихтиёрӣ бўлиши лозим, деб таъкидлайди. Бу шарт мулк тан олингандагина амалга ошиши мумкин. Жамият мулкдорлар ташкилотидир. Умуман олганда, Фихте немис мумтоз идеализмининг ривожига ижобӣ таъсир этиб келди.

### **Фридрих Шеллинг**

Фидрих Шеллинг (1775-1854) йилда Леонбергда протестант пастори оиласида туғилди. У ёшлигиданоқ фалсафа ва адабиётга қизиқади. Яширинча Спиноза, Руссо, Клопшток ва Шиллер асарларини мутаолаа қилади. У француз инқилобидан илҳомланади, Кант фалсафасига ихлос қўяди. У 1798 йили натурфалсафа вакили сифатида Гёте томонидан Иен университетига профессор лавозимига таклиф этилади. Бу ерда бир вақтнинг ўзида Гегель, Шеллинг, Гёте, Шиллер, Ф. Шлегель, Тик ва Новалисларнинг жамулжам бўлиши Иен университетини Германиянинг маънавий ҳаёти марказига айлантиради.

Ф. Шеллингдан «Умуман фалсафа шакли бўлиши мумкинлиги ҳақида», «Ақидапарастлик ва критицизм ҳақида фалсафӣ мактублар», «Табиат фалсафаси борасидаги ғоялар», «Оламий рух ҳақида», «Табиат фалсафаси тизими», «Фалсафӣ тизимнинг баёни», «Бруно», «Санъат фалсафаси», «Мюнхен вазнлари», «Инсон эркинлиги моҳиятининг фалсафӣ тадқиқи», «Мифология фалсафаси», «Энг янги давр фалсафаси тарихи» каби асарлар қолган.

Фихте қарашларида табиат ахлоқ нуктаи назаридан қаралса, Шеллинг фалсафасида эса табиат мустақил тадқиқот объектидир. Бунга физика, кимё, физиология соҳаларида Гальвани, Ломоносов, Пристли, Лавуазье, Галлер, Броун каби машҳур олимлар томонидан яратилган кашфиётлар ижобӣ таъсир этганлиги шубҳасиздир. Уларда учрайдиган

кўпгина ғоя ва тушунчалар Шеллинг натурфалсафасидан гсгишли ўрин эгаллаган. Материя рухбилан суғорилган. Лекин Шеллинг «табиатда ривожланиш жараёни мавжуд» эканлигини эътироф қилади. У инсон онги пайдо бўлгунга қадар табиат онг-рухий фаолиятдан йироқ эканлигини таъкидлайди. Онг пайдо бўлишидан аввал материя қатор босқичларни босиб ўтади.

Алоҳида таъкидлаш лозимки, Шеллинг табиат ҳодисаларини фалсафий жиҳатдан таҳлил этар экан, диалектика тамойилларига амал қилишга ҳаракат қилади. У табиатдаги диалектик қарама-қаршилиқлар тўғрисидаги ғояларни тафаккур шакллари диалектикаси билан тўлдиради.

Объектни бирламчи, деб эътироф қиладиган табиат фалсафасидан ташқари яна бошқа таълимот ҳам бўлиши зарур, дейди Шеллинг. Унинг вазифаси бирламчи ва мутлақлик сифатида қабул қилинган субъективликдан йўналиб, «бундан қандай қилиб объективлик келиб чиқиши»<sup>86</sup> ни кўрсатиб беришдан иборат. Бундай таълимотни у «трансцендентал фалсафа» деб атайди. Бундан келиб чиқадики, Шеллинг фалсафасида субъектив омил бирламчи ва барча реаликнинг асоси сифатида талқин қилинади.

Табиат ва рух айнийлиги тамойили Шеллинг фалсафасининг асосини ташкил қилади. Унинг бошланғич нуктаси «мутлақ ақл»дир. «Мутлақ ақл» тизимида субъективлик ва объективлик бир-биридан фаркланмайди. Ақл субъективликни тарк этади, чунки ҳар қандай объект субъектга нисбатан мавжуддир. Шундай қилиб, фалсафа ўз олдига мақсад қилиб қўйган ўзлик моҳиятига етиб келади.

Мутлақликца ҳамма қарама-қаршилиқлар бир-бирига мое тушади. Ақлни англаш — Худони англаш, чунки У ақлдир. Шеллинг Худода шахени эътироф этади. Худо билан инсон ўртасидаги фарқ шундаки, худонинг шахеи ва эркинлиги чексиздир, инсоннинг шахеи ва эркинлиги чегаралангандир. Натижада, Шеллингнинг фалсафий тизими «мифология ва ваҳийлик фалсафаси»га айланади.

Умрининг охирларига келиб Шеллинг ўзи олдин белгилаб олган позициядан йироқлашади, аввал эришган ютуқлардан воз кечади. Эндиликца динамик жараён тамойили хира торга бошлади. Сиёсий Жйхатдан у ёшлигида қарор топган илғор ижтимоий-сиёсий ғояларни тарк этади. 1841 йили қирол Фридрих Вильгельм IV Шеллингни Берлин университетига таклиф этади. Мақсад ёшлар орасида ўсиб бораётган Гегелнинг таъсирини бўғиб қўйиш эди. Лекин бу мақсад амалга ошмайди. Демократик муҳолифат саъй-ҳаракатлари натижасида Шеллинг университетда ваъз ўқиш ҳуқуқидан воз кечади.

### **Артур Шопенгауэр**

Артур Шопенгауэр 1788 йил Германиянинг Данциг шаҳрида банкир оиласида туғилди. Унинг онаси Анна Шопенгауэр ўша даврнинг машҳур ёзувчиси эди. Уларнинг уйларида Гёте, Виланд, Гримм, ака-ука Шлегеллар сингари машҳур инсонлар йиғилишиб турарди. Отасининг вафотидан сўнг Шопенгауэрнинг оиласи Веймар шаҳрига кўчиб ўтади. Бу ерда маълум вақт ўзи ҳохламаган иш — тижорат билан шуғулланади. Шопенгауэрнинг ёшлик чоғларида шаклланган пессимистик (тушкунлик) қарашлар, ҳолатлар, кейинчалик фалсафий қарашларида ҳам ўз аксини топади.

Шопенгауэр 21 ёшга тўлганда Гётинген университетининг тиббиёт факультетида ўқишга қиради. Кейинчалик Г.Е.Шульцнинг таъсирида фалсафага қизиқиб, 1811 йилда Берлинга кўчиб келади. Бу даврда шахарда Фихте фалсафаси шуҳрат қозонганди. Икки йилдан сўнг Шопенгауэр «Етарли асос Қрнунининг 4 хил манбаи» номли биринчи асарини нашрдан чиқаради. 1814 йили Дрезденга кўчиб ўтади ва асосий асари «Дунё: ирода ватасаввур сифатида»ни (1818) ёзиб тугатади.

1820 йилдан 1831 йилгача Шопенгауэр приват-доцент лавозимида ишлайди. Сўнг ўқитувчилик фаолиятини тўхтатиб,

(цынпш умрини Франкфуртда ўтказади. 1860 йилда шу ерда Ни фот этади. Шопенгауэр фалсафаси уч машхур цмирдошларининг (Фихте, Шеллинг, Гегель) метафизик Одмииларидан катъиян фарқ қилади. У Берлин ва Гётингенда Шульц ва Фахте маърузаларини тинглаш баробарида Кант, Илтон ва Шарқфалсафасини ҳам катта кизиқиш билан чукур урпшган. Ёу унинг фалсафий дунёқарашига катта таъсир кУ)сатган.

Магадан, Шопенгауэрнинг «Ирода - мутлоклик вслгиси» деган фикри Кант ва Фихте асарларининг назарий тахлили туфайли вужудга келди. Ғоялар ёки ирода кодисаларнинг бошланғичлиги назариясини у Афлотундан олди; умумий пессимистик фалсафий йўналишни, иродани ипкор қилиш тўғрисидаги таълимотни эса буддизмдан олди, дейиш мумкин.

Шопенгауэр дунёқараши Шарқ ва Ғарбнинг кўплаб фалсафий таълимотлари билан чатишиб кетганлигига карамадан, у ўз фалсафий таълимотини мустақил равишда ишлаб чиққанлигини таъкидлайди.

Олим дунёни иккига ажратиш кераклигини таъкидлайди, яъни дунё ўзида, менинг хиссиётларимга боғлиқ бўлмаган ва менинг тасаввуримда бўладиган ходисалар дунёси. Унинг фикрича, бизнинг билиш фаолиятимиз дунёнинг ўзига қаратилмаган, балки дунё ходисаларига қаратилгандир. Шунингдек, у билувчи онг дунёни махсус категориялар, тушунчалар орқали қабул қилади ва тасаввуримизни тартибга солади, дейди ва шу асосда ўзининг «Дунё бу менинг тасаввуримдир» деган ғоясини асослашга ҳаракат қилди. Лекин бундан Шопенгауэр рухий оламдан бошқа оламини тан олмайди, деган фикр келиб чиқмаслиги керак. Зеро, билиш жараёнида туғилган дунё, Шопенгауэр фикрича, ҳақиқий дунёдан фарқ қилади.

Шунинг учун ҳам бирини — ходиса, тасаввур сифатида, иккинчисини ундан ажратилган, реаллик дунёси, ирода дунёси деб олади. Биринчисида сабабият ҳукмронлик қилади, макон ва замонда мавжуд бўлган ҳамма нарса унга

бўйсундирилган. Иккинчиси макон ва замондан ташқарида. У ҳеч қандай чегара билан чекланмаган, шаклланмаган, бепеёндыр. Дунёни икки жихатдан фарқлаш, Шопенгауэр фикрича, фалсафанинг асосий вазифасидир. Ана шу сабабларга кўра Шопенгауэр фалсафаси «Профессорлар томонидан доно ўйлаб топилган ва заруратга айланган бевосита ва мутлақ билувчи, мушоҳада қилувчи ёки қабул қилувчи ақл тўғрисидаги ақидани қабул қилмайди»<sup>87</sup>.

«Дунё бу менинг тасаввуримдир». Худди шу формула орқали Шопенгауэр ўзининг асосий асарини бошлайди ва бу билан хинд фалсафасини, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант фалсафий таълимотларининг моҳиятини тиклайди. Ҳодисалар дунёси, Шопенгауэр фикрича, бу «менинг ғояларим», «менинг ақлий тузилишим» маҳсулидир. Агарда мен бошқача тузилганида нима бўлар эди? Дунё ўзгарарди, менга бугунлай бошқача кўринади, бошқа ҳодисаларда намоён бўларди. Шунинг учун ҳам дунё уни қабул қилувчи субъектга боғлиқдир, масалан, кўз ранглари бир-биридан фарқлайди, қулоқ товушлари тинглайди, қўл предметларнинг устини силаб кўради. Бироқ буларнинг ҳаммасини биз тасаввур қиламиз, холос.

Шунинг учун ҳам субъект ва объектга бўлиниш фақат тасаввурда намоён бўлади, объект субъектга нисбатан иккиламчидир. Ҳамма нарса нисбий борликка эга, яъни идрок орқали намоён бўлади. Материя тушунчасини Шопенгауэр инкор қилмайди, лекин уни бир томондан макон ва замон сифатида қабул қилинувчи, иккинчи томондан эса объектив сабабият деб, таърифлайди. Яна у шундай дейди: «Сабаб ва ҳаракат материянинг моҳиятидир. Унинг борлиги ва ҳарзкати шундан иборатки, қонуниятли ўзгариш орқали, унинг бир қисми бошқаси учун ишлаб чиқаради—»,

Объект ва субъект ўртасида сабабият ва етарли асос қонуни муносабати бўлиши мумкин эмас, чунки объективлик субъективликни тақозо қилади, шундай экан улар ўртасида сабаб ва оқибат муносабатлари мумкин эмас. Шунинг учун



Шиигишуэр дулсинг реаллиги тўғрисида олиб борилган §§ксии маънисизликдир, дейди.

Лскин ту билан бирга ташки дунё тасаввур сифатида Мийжуд экан, у субъект орқали мавжуд ва трансцендентал шилликдир. «Шундай экан, — деб ёзади, Шопенгауэр — хаёт Аилпи тушнм ажратиш қийиндир, негаки, хаёт ватуш кўриш вир китобнинг саҳифаларидир».

Ирода, унингча, объектив реалликдир. Дунёда тасаввур сифатида сабабият ҳукмронлик қилади. Бир ходиса бошқа қодиса нэтижасида келиб чиқади. Иккинчи дунё эса, яъни ирода тўғрисидаги дунё макон ва замондан ташқарида, ҳеч қандай сабаб орқали боғланмаган чексиздир. Ана шу дунёни нк к и га ажратиш фалсафанинг вазифасидир.

Шопенгауэр фикрича, тушунчалар тасаввур ҳақидаги <|>икрлардир. Ақлнинг ижобий томонларидан бири — кишининг ўйлаб туриб жавоб беришидир. Ирода ягона ички манбадир. У ҳар бир онгнинг бевосита ўзидан келиб чиқади. И рода тушунчаси ана шу онгдан келиб чиққан холда мохият сифатида бутун дунёга тарқалади. Инсон ва олам мохияти ҳам иродага боғлиқ. Ирода ақлга боғлиқ эмас. Ирода — куч-қудрат.

Унингча, инсоннинг характери туғма бўлиб, унга эзгулик ва ёвузлик ҳам туғма тарзда берилгандир. Бу ерда у француз файласуфи Декартнинг «Туғма ғоялар» ҳақидаги қарашларига қўшилган холда, ундан фарқди ўларок, инсонни ташки муҳитнинг маҳсули эканлигини инкор этади. У ирода табиатидаги қарама-қаршилиқлар кураши қонунини тан олади. Ирода — жараён, у доимо ривожланишда. Ана шу куч ривожланишни содир қилади. Юқори босқичдаги ирода қуйи табақадаги ирода билан курашца бўлади. Қарама-қаршилиқлар кураши қонуни ҳамма нарсада бор. Пастки босқичдаги кураш кўр- кўрона содир бўлади. Тафаккур қилиш инсон иродасини заифлаштиради. Унинг таълимотига кўра, фақат битта ирода мавжуд. Инсоннинг билиш жараёни иродага хизмат қилади. Ҳамма нарса мақсадга мувофиқ тарзда содир бўлади.

1. Инсон ўзи нима?

2. Инсон нимага эга?

3. Инсон инсон сифатида ўзида нимани намоён этади?

Инсон ахлоқ-одоби, гўзаллиги, бойлиги билан хусусий характерга эга. Шунингдек, инсон учун катта бойлик — унинг соғлиғи, дейди файласуф. Ташқи томондан ҳамма бой одамлар келажаги зерикарли эканлигини таъкидлайди. Шу билан бирга, Шопенгауэр ўзининг фалсафий қарашлари каторида санъатга ҳам жуда катта эътибор беради. Унинг турли кўринишлари ҳақида фикр юритади. Олимнинг фикрича, муסיқа санъатнинг бошқа турларига Караганда юксакрокдир. Агар санъатнинг бошқа кўринишлари ироданинг объекта бўлса, муסיқа иродани фақат назарий жихатдан объектлаштиради.

Шунинг учун Шопенгауэр муסיқани хис-туйғу ва изтироблар тили, яъни эҳтиросли тил дейди. У муסיқани инсоннинг фақат ички дунёсидан тарқалган овозлардан келиб чиққан, деб таърифлайди. Шопенгауэр учун санъат дунёга иродани ҳаёлан етказиб беришдир. Ҳаётнинг ўзида ирода изтироблари мужассам ҳолда хамиша мавжуддир. Лекин санъат асарлари унга ўзгача характер касб этади. Дунёнинг соф ва беғубор билимлари ҳеч бўлмаганда ҳаётга нисбатан қувонч бахш этади.

Шопенгауэр фикрича, билиш иродага хизмат қилиб, у айрим объектив дунё ҳодисаларига қаратилган. Ироданинг оламдаги кўриниши объективдир ва ўз даражаларига эга. Бу даражаларни Шопенгауэр Афлотуннинг ғояларига ўхшатади, ғояларнинг якка нарсалардан фарқи шундаки, улар ўзгармас ва мутлоқ, макон ва замондан ташқаридадир.

Табиийки, ғояларни билиш жараёни ҳодисаларни билишдан тубдан фарқ қилади. Шопенгауэр фикрича, «Ғояларни билмоқчи бўлсак, ўз шахсимиздан воз кечишимиз керак». Бу фикрни Шопенгауэр қуйидаги мисол билан тушунтиради. Ибтидоий даврдаги инсонлар, яъни овчилар овга боришдан оддин, деворга овга бағишланган ҳаракатлар суратини чизишган. Бу суратлар аввал амалий аҳамиятга эга бўлган бўлса, кейинчалик суратларни чизган одамларда

СИпииг яратгаъ образларидан таъсирланиб, улар орқали <г>иний гўзап хис-туйғуларини ифода этишган. Демак, тисирий санъат инсонларни гўзалликка бўлган интилишини Ифода эта ботлайди. Илк амалий мақсад йўқолиб, унинг Урпими санъатта бўлган хиссиёт эгаллади. Шундай қилиб, «ими рассом, мусаввир, раққос, хайкалтарош, шоирга ййланди. Худди мана шу фаолият санъатнинг туғилишига туртки бўлди.

Юқоридаги хулосаларни умумлаштириб, Шопенгауэр шундай дейди: «Инсон кўгаринки рухий ҳолатда оламни мушоҳада этса, унда нарсаларнинг атроф оламдаги индивидуал ҳолати йўқолади, инсон соф билиш субъектига пйланади.

Бундай ҳолатда объект ва субъект ўз фарқларини йўқотиб, бир-бири билан бирлашиб кетади. Шу йўл билан ирода ўз-ўзини англайди. Шундай экан бадий мушоҳада субъектни бутун борлиқ билан бирлашишига ва унинг бир қисми эканлигини англашга олиб келади».

Шу ўринда Шопенгауэр бу фикрларни асослаш учун Ведадан парча келтиради; «Мен бутун борлиқман, мендан ташқарида ҳеч қандай мавжудот йўқ.»

Ҳодисаларни билишдан ғояларни билишга ўтиш, Шопенгауэр фикрича, инсон дунёқарашини буткул ўзгаришга олиб келади. Хусусан, замон ва тарихга бўлган муносабатни ўзгартиради. Инсоният тарихи - ҳодисалар оқими, даврлар ўзгариши — ғояларнинг тасодифий шакллари дир. Худди будуг ўз шаклига бефарқ бўлганидек, тарихий воқеалар улар орқали қисман намоён бўлган ғоялар учун бефарқ дир. Тарихий воқеаларнинг ўзгариши ғояларга ҳеч қандай таъсир этмас экан, тарихий тараққиёт ғоялар ризожланишига олиб келмайди. Ўтмишда қандай ғоялар бўлган бўлса, ҳозирги замонда ҳам ўша ғоялар мавжуд дир. «Ҳодисалар дунёсида ҳақиқий йўқотиш ҳам, ҳақиқий топиш ҳам йўқ. Биз бу ерда фақат ирода намоёишини кўрамиз, холос», — дейди Шопенгауэр.

Шопенгауэр фикрича, фақат санъат сўз, мусиқа, бадий образ орқали оламнинг моҳиятини очиб бериши мумкин. Санъат даҳоларни юзага келтиради, даҳолик фақат санъатда намоён бўлади. Фақат санъат борлиқда яширинган соф ғояларни амалга ошира олади. Санъатнинг ягона манбаи - ғояларни билишдан, мақсади эса билимни тарқатишдан иборатдир.

Агар фан охириги мақсадга ҳеч етиша олмаса, тўлиқ қониқишга эга бўлолмаса, доимий йўлда бўлса, санъат эса доимо мақсадга яқиндир. Санъат ўз объектини дунё оқимидан ажратиб олиб, алоҳида мушоҳада қилади. Ана шу ажратилган қисмда бутунлик акс этади. Бу яхлитлик макон ва замондан ташқаридадир, замон ғилдирагини тухтатади, замон яхлитлик ғоясидир, ғоя эса объективдир. Унинг фикрича, «оддий инсон, шунингдек, олим ҳам табиат корхонаси ишлаб чиқарган махсулотдир. Мақсадсиз мушоҳадага фақатгина даҳоларгина қодирдир. Чунки, улар бетакрор қобилият эгасидирлар. Албатта, ҳар бир инсонда ғояларни қисман ҳис қилиш қобилияти бор. Шунинг учун ҳам уларда санъат асарлари таъсирида ҳаяжонли ҳис-туйғулар уйғонади. Лекин улар шундай асарларни ўзлари ярата олмайдилар». Билишнинг ўзига хос хусусиятларини кўрсатиб, «онгимиз иродамизга тўла бўйсуниб, хохишлар уммонига берилар экан, истақлар субъекти бўлиб қолаверар экан, ҳеч қачон хотиржам ҳам, бахтли инсон ҳам бўла олмаймиз. Абадий талаб қилувчи иродадан бутунлай воз кечмагунимизча соф фаровонликка, мутлоқхотиржамликка ҳеч қачон эриша олмаймиз», — дейди файласуф.

Ғояни санъатнинг предмета сифатида талқин қилган Шопенгауэр тушунчага ғояни қарама-қарши қўяди: «Ғоя - бизнинг интуитив қабул қилишимизнинг маконий ва замоний шакли туфайли кўпликка ажралиб кетган бирликцир, тушунча — тафаккуримизнинг мавҳумлаштириш қобилияти эвазига кўпликни қайтадан тикланган бирлигидир».

Шопенгауэр тушунчаларни, шунингдек, тафаккурни ҳам санъат олдида бемахсул ва кераксиздир, деб ҳисоблайди:

§Анланган ғоягина хар қандай хақиқий санъат асарининг боф ва ягона манбаидир. Шунинг учун ҳам ғоя мусаввир Томонидан аниқ тасаввур этилади: мусаввир инстинктив, оигсиз ҳис-туйғулар тилида гапиради».

Ғоя ва тушунча ўртасидаги зиддиятни мутлақлаш-тириш йули билан Шопенгауэр фалсафадаги рациона-лизмга қарши курашади. Демак, айнан анъанавий рационал фалсафадан илмий, яъни тафаккурий, тушунчавий, мантиқий томонларини олиб ташлаш, унинг ўрнига интуитив, образли, и неон онги, қобилияти чексиз-лигини кўрсатиш — иррационал фалсафанинг асосий усулларида биридир. Ана шундай фалсафий йўналишнинг асосчиларидан бири Шопенгауэр ҳисобланади.

Шопенгауэр шеъриятнинг билишдаги ўрнини бўрттириб кўрсатади. Албатта, шу ўринда у қисман ҳаққир. Шеърият — инсоннинг ўз-ўзини англашида, тушунишида жуда кучли восита ролини ўйнайди.

«Хақиқий шоир лирикасида бутун инсониятнинг руҳи а кс этади, ўтмишида, ҳозирда ва келажакда яшовчи миллионларнинг кечинмалари, ҳис-туйғулари қайта-қайта жонланиб, соф шеъриятда ўз акс-садосини топадк. Шоир инсоният кўзгусидир, яъни ўзи ҳис қилган туйғуларини жонди равишда инсоният онгига сингдира олади», — дейди Шопенгауэр.

Албатта, шеъриятнинг аҳамиятини юқори баҳолаб, о^им уни тарихга қарама-қарши кўяди. Шопенгауэр айтадики: ..Хар қандай тарихда ҳақиқатга нисбатан бўхтонлар кўпроқдир. Шоир бўлса инсониятнинг қандайдир бир гомонини илғаб олиб, уни ўз руҳиятига сингдириб, майда хусусиятларигача жонлантириб, аниқ кўрсатишга қодирдир. Шунинг учун ҳам шеърият ҳаётнинг ўзидир. Унда ҳеч қандай ёлғон йўқ». Мазкур фикрини ривожлантириб, у яна шунд-<sup>1\*</sup> дейди: «Даҳо, яъни шоир шеърида ўз руҳини куйлайди. Бу руҳият инсоният борлигининг моҳиятидир, бу моҳият эса ғоянинг ўзидир. Шунинг учун ҳам шеъриятда соф ғоя, тарихга

нисбатан ниҳоятда аниқ, равшан очилади ва соф ички ҳақиқат тарихца эмас, балки шеъриятда бўлади».

Шопенгауэрнинг фикрича, шеъриятнинг қироли трагедиядир. Трагедиянинг мақсади инсоният ҳаёти, борлиғининг оғир фожиали томонларини кўрсатишдир. Бу ерда алий даражада объектив ироданинг ўз-ўзи билан кураши яққол намоён бўлади. Бу кураш тасодифлар орқали юз берган инсонларнинг изтиробида, азоб-уқубатида кўринади. Шунингдек, инсонларнинг шахсий хоҳишлари билан кўпчиликнинг ёлғон, жоҳилликлари тўкнаш келиб қолганда ҳам кўзга ташланади. Унинг фикрича, трагедиядаги олижаноб, саховатли қаҳрамонларнинг фожиали ўлими учун қайғуриш керак эмас, чунки трагедиянинг асл мазмуни қаҳрамон томонидан гуноҳларининг ювилишидир: «Гуноҳлар қаҳрамонларга тегишли эмас, балки мавжудот, одамзод пайдо бўлишидаги дастлабки гуноҳнинг борлигидир. Трагедияда акс этган буюк бахтсизлик истисно эмас, балки инсоннинг моҳиятидан келиб чиқадиган, уни борлиқда тутган ўрнидан келиб чиқадиган заруратдир».

Шундай қилиб, шеърият ҳақиқатан ҳам инсон борлиғи тубидаги ҳис-туйғуларини, иттигилишларини, изтиробларини жонли тарзда очиб беришга қодир жанрдир. Шеърият инсоннинг ўз-ўзини англашига ёрдам беради. Нафақат бунда, балки инсоннинг маънан шаклланишида ҳам унинг аҳамияти каттадир. Шундай дейиш ҳам мумкинки, шеърият инсон ҳиссиётларини вужудга келтиради ва ривожлантиради. Агар шеърият бўлмаганида эди, инсон руҳий олами ниҳоятда қашшоқ, ғариб бўлиб қолар эди.

Шопенгауэр санъат тўғрисида фикр юритар экан, унинг турли соҳаларини таҳлил қилади. Лекин Шопенгауэрнинг мусиқага бўлган муносабати ўзгачадир: «Агарда санъатнинг бошқа соҳалари иродани қисман ёки билвосита билса, мусиқа эса иродани бевосита, тўлиқлигича, худди ўзидагвдек билади... Шунинг учун ҳам мусиқанинг таъсири жуда кучли ва чуқурки, бошқа санъат турлари бу даражага ета олмайди. Бошқа санъат соҳалари соялар ҳақида

гпирса, муסיқа эса мохият хақида сўзлайди». Албатта, (1)айласуфнинг муסיқага оид фикрлари диққатга сазовордир. Муסיқа, Шопенгауэр фикрича, ҳаётнинг, ҳодисаларнинг қаймоғини акс эттиради. У ҳиссиётлар, эхтирослар тилида пширади, сўз бўлса ақл, тафаккур тилвдир. Муסיқанинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, унинг тили товушлардан иборат, у товушлар орқали борлиқнинг мохиятини очиб бсради. Товушлар нозик ҳис-туйғу, кечинмаларимизни, шодонлик хуррамликни, шу билан бирга хўрсиниш, оғрик, кулги, йиғи, кўркув ваҳимаси ва ҳоказоларни акс эттиради. Товушларда нафақат инсон, балки, ҳайвонот олами ҳам ўз эхтиросларини намоён қилади. Товушнинг имкониятлари чексиз, чегарасиздир.

Сўз мазмунни билишни талаб қилса, муסיқа учун бундай талаб зарур эмас. У ҳамма учун тушунарлидир, фақат бунга инсонда айрим маънавий-маданий тайёргарлик, кўникма бўлса етарлидир. Шундай қилиб, санъат Шопенгауэр учун дунёни ирода сифатида англзшга ёрдам беради. Ҳаётнинг ўзи, ирода, борлиқ - доимий изтиробдир. Лекин уни санъат орқали қайта тушуниш, кўриб чиқиш, англаш бутунлай бошқа аҳамият касб этади. Шунингдек, дунёни санъат орқали чуқур англаш инсонга қувонч бағишлайди.

Шопенгауэр асарларида ҳаётнинг мохиятига оид м. салаларни ўз фалсафасининг марказига қўйди. Бу соҳада ам у ирода ҳақидаги тушунчасини илгари суриб, уни инсонлар ҳаётига, уларнинг туғилиши ва ўлимига дахлсиз деб ҳисоблади. Унинг иродаси ҳаётга бўлган иродадир. У инсон томонидан ҳис этилмаиди, у ҳеч қандай қонунларга бўйсунмайдиган, стихияли жараёндир. Табиатнинг абадийлиги, ундаги чексиз ва мутлақ ироданинг намоёйиши инсонга онгли мавжудот сифатида катта аҳамият касб этади.

Шопенгауэр фикрича, ўтмишнинг инсон учун ҳеч қандай аҳамияти йўқ. У ўтмишни ҳаёл деб тасвирлайди. Унингча, бутун эътиборни ҳозирги замонга қаратиш лозимдир. Ҳолбуки, ҳозирги ҳаётимиз асосини, маъно-мохиятини унга бўлган интилиш, ирода белгилайди. Ҳозирги

хаётидан коникқан инсон ўзини бахтли деб ҳисоблаши мумкин. Негаки, у келажак учун бўлган кўркувни енгган. Бу кўркув келажак учун раҳна солмайди. Улик олдидаги кўркув кўпинча ҳаётдан қоникмаганлик натижаси. Ҳаёт пайдо бўлади. Қачонки, инсон нотўғри яшаётганлигини англаб етса, у ўз вазифасини бажармасдан туриб, ўлиб кетишидан кўрқади. Агар инсон ҳаётда ўз ўрнини топса, кўнгли хотиржам бўлиб, умридан қоникади.

Шопенгауэр учун ҳаётга бўлган муносабат ҳам катта аҳамиятга эгадир. Бу масалани ҳал қилиш учун у билиш жараёнига мурожаат қилади. Бу борада гап фикрларни ўрганиш устида эмас, балки ирода жараёнини ўрганиш ҳақида кетади.

Олим умумий дунёвий ирода интилиши мутлақ қониқишга олиб келмаслиги, натижада ҳар бир инсон ўз ҳаётида бирон-бир нарсадан тўлиқ қон қолмаслиги (бу қониқиш вақтинчалиги) ва натижада бахтли бўлмаслиги ҳақида қайта-қайта гапирди. Унингча, ҳар бир қониқиш вақтинчадир. Ҳозирги ҳаётни Шопенгауэр «Ҳозирни улик ўтмишга айлантириш, абадий ўлиш», қисқача қилиб айтганда, «абадий изтироб чекишиди  $\leftrightarrow$  — дейди.

Агар инсон азобдан қутулса, унга ҳамма нарса зерикарли кўрина бошлайди. Изтироб ва зерикаш инсонга азалдан берилган икки ҳолдир.

Ўзининг ахлоқий қарашларида Шопенгауэр инсонга учта ҳислат хос деб қарайди. Булар: эгоизм, ғазаб нафрат, раҳм-шафқат. Барча ахлоқий ҳаракатларнинг заминиди ўзгаларга раҳмдиллик қилиш, уларга қўлдан келганча ёрдам бериш, ғамхўрлик қилиш — раҳм-шафқатнинг асосий хусусиятидир. Шопенгауэр фикрича, «Раҳмдиллик — инсон маънавиятининг пойдевори, фақат раҳмдиллик ҳақиқий инсонпарварлик ва адолатни белгилаб беради. Адолат ва инсонпарварлик эса маънавий қадриятлар ичида энг олийсидир. Раҳмдиллик ҳислатини Шопенгауэр нафақат инсонларга, балки ҳайвонларга нисбатан ҳам қўллаш л озим, дейди.



Шопенгауэр фикрича, умумий дунёвий иродага интилиш ва шахсий ҳаётда иродани ҳис этиш, унга қўпгалиш Қйста бўлган иродани бўшаштиради ва таркқцунёчиликка олиб келади, яъни инсон ҳаёт қувончлари, моддий мсьматларидан ўзини тийиши лозимдир. Иродага интилиш хоҳишларни йўқотиш билан баробардир. Хоҳишлардан қугулишнинг ягона чораси хотиржамликда, деб билади. Ички хотиржамлик таркидунёчиликдадир, дейди Шопенгауэр.

Юзаки қараганда, ўз-ўзини ўлдириш ҳаётга бўлган ингилишни йўқ қилувчи энг яхши чорадир. Лекин Шопенгауэр буни рад этиб, ўз-ўзини ўлдириш, аслида иродасизлик ва ҳаётга бўлган интилишга бўйсунушдир, деб \исоблайди. Бунинг ўрнига, Шопенгауэр фикрича, барча хоҳишлар ва истакларни рад этиб, улардан воз кечмоқ лозимдир, яъни у христиан дини ва хинд фалсафасига хос бўлган зоҳидлик, таркидунёчиликни хоҳишлар ўрнига қўяди.

Шопенгауэрнинг динга бўлган муносабати ўзига хосдир. Ункнгча, Худонинг бор-йўқлигини исботлаб бўлмайди, чуқки, ироданинг абадийлиги олам яратилганлигини инкор этади. Бундан ташқари, вақт мутлақ абадий бўлмасдан, тасаввурлар оламига хосдир.

Файласуф илохий иродани оламий иродадан ажратиб, уни ҳеч қандай мақсадсиз бўлган ҳаракат, деб ҳисоблаш билан б-фга, назарий исботлардан ташқари, динга хос бўлган ғсботсиз эътиқодни ва шунингдек, ғайритабийий йўл билан ҳақиқатни очишни тан олмайди. Бундай ҳақиқатни очиш усуллари билан фалсафа ўртасида тубсиз жар бор, дейди Шопенгауэр.

Унинг фикрича, дин зиддиятли хусусиятга эга, бир томондан, динда халқни юпатиш ва нотўғри фикрлар, алдаш хусусияти бўлса, иккинчи томондан, динда инсонпарварлик, раҳм-шафқат ғоялари мавжуд.

Шундай қилиб, Шопенгауэр таълимотида иррационализм фалсафасида дастлабки пайдо бўлган ғояларни кўришимиз мумкин. Бу ғояларда илк бор буддизм таълимотининг таъсирини ҳам сезиш мумкин. Агар

Шопенгауэр фалсафаси тушкунлик рухиятидаги **фалсафа** бўлса, ҳозирги замон иррационалистик фалсафасини эсв мухаббат ва хурсандчилик фалсафаси деб аташимиз мумкин. Бу фалсафани тўғри тушуниш учуй фақат билиш ва тафаккур механизмига эмас, балки эзгу ҳис-туйғуларга ҳам таяниш лозим.

### Фридрих Гегель

Георг Вильгельм Фридрих Гегель жаҳон фалсафий тафаккури тараққиётига катта ҳисса қўшган немис мумтоз фалсафасининг намояндасидир. У 1770 йилда Вюртемберг герцоглигига қарашли Штутгарт шаҳрида йирик мансабдор оилада туғидди. Гегель 1788-1793 йиллар давомида Тюбинген университетида фалсафа ва илоҳиёт каби соҳаларни ўрганиш билан машғул бўлди. Университетни тамомлагач, Берн ва Франкфурт шаҳарларида айрим оилаларда мураббий-ўқитувчилик фаолияти билан шуғулланди. У 1801 йилда ўзининг докторлик диссертациясини муваффақиятли ёқлаб, тез орада Йен университети профессори лавозимида ишлай бошлади. Бу пайтга келиб Гегелнинг ўзига хос фалсафий ғоялари ҳали шаклланиб улгурмаган эди. У кўп ҳолларда Ф.Шеллингнинг фалсафий идеалини тенги йўқ намуна деб биларди, у билан ҳамкорликда «Танқидий фалсафий журнал»да фаол катнашар, катор мақолалар чоп этар эди.

Шуни таъкидлаш лозимки, бу пайтда Гегель фаолиятида мавхум фалсафий муаммоларга қизиқиш сезилмас эди. У зўр қизиқиш билан Гердер, Шиллер, Монтескье, И.Кант асарларини мутолаа қилар эди, француз файласуфи Ж.Ж.Руссонинг ижтимоий-сиёсий қарашлари, демократик идеалига хавас билан қарарди. Гегель 1807 йили Вамбергга кўчиб ўтиб муҳаррирлик фаолияти билан машғул бўлади. Гегель Наполеон герман давлатлари ўзаро муносабатларини муайян тартибга келтиради, деган умид билан яшай бошлайди. Лекин файласуф орзу қилган умидлар ўзини

охламади. 1808 йилда мутафаккир Нюнбергда гимназия роктори, 8 йил ўтгач, Гейдельберг университетининг профессори, 1818 йили эса Берлин университетига профессор лавозимига таклиф этилади. Гейдельберг ва Берлинда яшаган даврда унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари у жл-кесил муайян шакл-шамойилга эга бўлган эди. У ўзининг илаъзларида «Прусс давлатчилиги акл-заковатга» сосланган»лигига алохида урғу берар эди. Гегель 1831 йили Берлинда вафот этди.

Машхур файласуфнинг қаламига «Фихте ва Шеллинг фалсафий тизимлари ўртасидаги тафовут», «Рух феноменологияси», «Хуқуқ фалсафаси асослари», «Мантик фани», «Тарих фалсафаси», «Дин фалсафаси», «Эстетика», «Фалсафий фанлар энциклопедияси» каби қатор асарлар мансубдир.

Гегель фалсафаси ўша даврда Германияда ҳукмронлик қилган интеллектуал куч тимсоли эди. Гегель атрофида гуруҳ тўпланган бўлиб, у то XIX асрнинг 40-йилларига қадар немис фалсафасида етакчи йўналишни ташкил қилган эди. Бу йўналишнинг кўзга кўринган вакиллари сифатида К.Розенкранц, Г.А.Габлер, Д.Ф. Штраус, Бауэр, Э. Ганс ва Г.Г. Готларни кўрсатиш мумкин. Кантчи Я.Ф. Фриз, диний фалсафа йўналишидан борган Э.Д. Шлейермахер Гегелга қарши фалсафий мухолифчиликни ташкил қилар эдилар.

Файласуф Кант, Фихте, Шеллингнинг диалектик ғояларини ривожлантириб, уларнинг камчиликларини очиб беради. Масалан, Кантнинг кишилар билиш фаолияти асосларини фалсафий жиҳатдан тадқиқ қилиш зарурлиги ҳақидаги фикрини қўллаб-қувватлаган ҳолда, билиш жараёнини билиш тарихидан ажратиб, мавҳум тарзда талқин этилишига қарши туради. Унинг таъкидлашича, билишни тадқиқ этиш билиш жараёни орқалигина мумкин бўлади. Бирон-бир нарсани билишдан олдин билишни орзу қилиш схоластларча сувга ўзини ташламасдан туриб сузишни орзу қилишдек бемаъни бир ҳаракатдан бошқа нарса эмас<sup>88</sup>.

Айнан шундай аниқлик нукгаи назаридан у Кант ва Фихте субъективизмига қарши туради. Табиат, Гегель таълимотига кўра, инсонга боғлиқ бўлмаган ҳодда мавжуддир. Инсон билими эса объектив мазмунга эгадир Гегель Кантнинг моҳият ва ҳодисани бир-бирига қарама-қарши қўйишига қарши чиқиб, ҳодиса ҳам моҳият сингари объектив мазмунга эга эканлигини таъкидлайди. Демак, моҳият ҳодисада ўз аксини топади, ифодаланади, ҳодиса эса, ўз навбатида, моҳиятлидир. Биз, аслида, ҳодисани билиш жараёнида моҳиятни ҳам билиб борамиз. Нарсаларнинг ташки томонлари уларнинг моҳиятига бегона эмас, аксинча, унинг ўзига хос ифодаланиш шаклидир.

Моҳият ва ҳодисанинг диалектик бирлигига асосланган ҳолда Гегель Кантнинг «ўзида нарса»ни билиб бўлмаслиги тўғрисидаги таълимотини рад этади. Коинотнинг яширин моҳияти уни билишга жазм қилган кишига монелик қила оладиган ҳеч қандай қудратга эга эмас. У инсон ақл-заковати олдида намоён бўлиши, унинг нигоҳи олдида ўз бойликларини кўз-кўз қилиши ва улардан лаззатланиш имкониятларини яратиб бериши лозим<sup>89</sup>.

Гегель Фихтедан фарқи ўларок, табиат ва жамиятни инсон «мен»идан (рухий-маънавий оламидан) келтириб чиқариш, уни ўз-ўзини англаш билан тенглаштириш мумкин эмаслигини таъкидлайди. Инсон «мен»ининг ўзи барча мавжуд нарсаларнинг биринчи асоси, моҳиятининг олий ифодаси сифатида талқин этилмоғи лозим.

Олим Шелингнинг мантиқий тафаккур, мантиқни менсимаслигини, интуитивизмини, ақлий далилларни рад этувчи иррационализмни «ҳазм» қила олмайди. Лекин фалсафадаги объектив идеализм вакили сифатида табиат руҳнинг маҳсули эканлигини эътироф этади. Унинг таъкидлашича, материя ва онга нисбатан нима бирламчи ва нима унинг оқибат-натижаси деган саволнинг пайдо бўлиши, мантиққа зиддир. Материядан онгни келтириб чиқариш мумкин бўлмаганидек, ондан материяни келтириб чиқариш мантиққа хилофдир.

Тафаккур, ўз моҳиятига кўра, инсоннинг субъектив фиолияти бўлмасдан, аксинча, инсонга боғлиқ бўлмаган объектив моҳиятдир, барча нарсаларнинг биринчи негизи, манбаидир. Тафаккур, Гегелнинг фикрича, ўз мавжудлигини бегоналаштириб, материя, табиат шаклларида намоён этади. Лскин у ўзига хос шакл-мазмунни уларда тўла-тўқис топа олмайди. У бундай шакл-мазмунни жамиятда инсон фаолиятининг оқибати натижасида мавҳум тушунчаларда топади.

Гегель борлиқ ва тафаккур ўзаро айнийлиги тамойилига ўта изчиллик билан амал қилган ҳолда тафаккурни мутлақ ғоянинг ўзгармас биринчи асоси сифатида эмас, аксинча, ниҳоясиз билиш жараёни сифатида талқин қилади, Демак, мутлақ ғоя барча мавжудотларнинг ибтидоси бўлмасдан, балки уларнинг ривожланиб борувчи мазмунини ташкил қилади. Бундан келиб чиқадики, «мутлақ» деганда жараённинг ибтидоси, сабаби эмас, балки унинг натижа-оқибати, тараққиётнинг юқори босқичи тушунилади. «Мутлақ ғоя» тараққиётининг юқори босқичи — «мутлақ рух», яъни, инсоният ва унинг тарихидир.

Шундай қилиб, онг воқеий нарса ва ҳодисаларда ўз моҳиятини кашф этади ва у туфайли ўзини англаш даражасига кўтарилади. Тафаккур жонли машоҳадага нисбатан ташқи оламни билишнинг юқори шаклидир. Виз оддий мушоҳада орқали эндиликда йўқ (ўтмиш) ва ҳозирча йўқ (келажак) ҳодисаларни идрок эта олмаймиз. Жонли мушоҳада турлитуман объектлар, нарсалар билан боғлиқ бўлиб, улар, ўз навбатида, сезги аъзоларимизга таъсир этади. Фан эса биз кўрмаган, эшитмаган, сезмаган нарсалар ва уларнинг жихатларини кашф этади. Тафаккур, фаннинг мазмуни уларгагина хос мазмундир. Демак, билиш, Гегель фикрича, биздан ташқарида мавжуд нарсаларнинг инъикоси, акс садоси эмас, аксинча, бу тафаккур, фан мазмунини англашдир.

Гегель воқеий тушунчасини зарурий, муқаррар каби тушунчалар билан бир хил тарзда талқин қилади. Шундай

экан, «барча воқеий нарсалар ақлга монанддир, барча аьдга монанд нарсалар воқеийдир», деган ибора ҳар қандай воқеликни ҳаспўшлашни билдирмайди. Аксинча, воқелик - заруриятгина ақлга мувофиқдир. Зарурий шарт-шароитлар ўзгариши билан воқеий ходиса яшаш ҳуқуқидан маҳрум бўлади.

Гегель фалсафий тизимининг асосий қисмларини мантиқ, табиат ва рух фалсафаси ташкил этади. Уларга ҳуқуқ фарсафаси, тарих фалсафаси, эстетика, дин фалсафаси ва фалсафа тарихи ҳамоҳангдир.

Мантиқ фани ўз олдига билиш тараққиётининг энг умумий қонунларини тадқиқ этишни асосий мақсад қилиб қўяди. У файласуф томонидан барча нарсалар моҳияти ҳақидаги таълимот сифатида эътироф этилади. Гегелнинг «Мантиқ фани» илмий-назарий тафаккурга тааллуқли бўлган категорияларнинг ўзаро алоқадорлигини ўрганadi. Файласуф айнийликни зиддиятга қарама-қарши қўядиган метафизик мулоҳазаларни танқид қилади. Зиддият — оламни ҳаракатга келтирувчи куч. Шундай экан, зиддиятни мушоҳада қилиб бўлмайди, деган фикр қулгилидир. Зиддиятни, Гегелнинг фикрича, биронта нарсанинг камчилиги, аномалияси сифатида тушуниш маъқул эмас. У «ҳар қандай ўз-ўзидан ҳаракатланишнинг тамойилидир».

«Мутлақ ғоя» табиатда механика, физика, органика кўринишларида намоён бўлади. Гегель механикани таърифлаб, вақт, материя, ҳаракат, бутун дунё тортишиш қонунига мурожаат этади. У ўз қарашларига содиқ қолган ҳолда материяни мантиқ нуқтаи назаридан вақт ва фазодан келтириб чиқаришга уринади.

Физика соҳасида у самовий жисмлар, ёруғлик, иссиқлик, кимёвий жараёнларнинг ўзаро алоқадорлигини кўрсатиб беришга алоҳида эътибор қаратади, улар, ўз навбатида, рухий моҳиятнинг ҳосиласи эканлигини исботлашга ҳаракат қилади. Гегель барча физикавий жараёнларни, табиий ходисаларни чуқур талқин қила олган, дея олмаймиз. Масалан, у, кимёвий жараён атомларнинг ўзаро

тнъсири, окибати эканлигини, сув кислород ва водороддан та ш кил топишини рад этган эди. Лекин, шунга қарамасдан, Гегель электр ҳодисаси модда ҳаракатининг ўзига хос шакли эканлигини, кимёвий жараёнда микдорий ўзгаришларининг сифат ўзгаришларига ўтиши қонуни ўрнини чуқур хис қила олди.

Табиат фалсафасининг учинчи қисми бўлмиш органикада файласуф геология, ботаника, зоологияга оид масалаларга мурожаат этади. Айтиш жоизки, органикада табиатшунослик, дунёқараш учун муҳим ва ўта мураккаб муаммолар илгари сурилган. Бунда Гегель жонсиз табиатдан жонли табиатга, хис қила олмайдиган мавжудотлар салтанатидан сезадиган, хис қила оладиган мавжудотлар оламига ўтиш жараёнини очиб беришга уринган. Бу жараён руҳнинг табиат бағридан чиқиб кетиши билан белгиланади. Демак, Гегелнинг фикрича, табиат «мутлақ ғоя» ифодаланиши ва ўз-ўзини билишнинг илк босқичи мақомини бажарар экан. Бу ғоя табиатни тарк эта бориб, жамиятда ўзлигини топади.

Шуни ҳам алоҳида таъкидлаш лозимки, Гегель ўз даврида аксарият табиатшунос олимлар томонидан илгари сурилган эволюцион ғояларга ўзини алоқадор, деб билмайди. Юқори даражада ташкил топган организмларнинг куйи даражадаги организмлардан келиб чиққанлиги тўғрисидаги барча фикр-мулоҳазалар нотўғри ва улар ҳеч қандай Ӏдизиқишга лойиқэмас. Табиатда «ой қаршисида рўй бераётган ҳеч бир нарса янги эмас. Бу борада унинг тухфа шакллардаги ўйини зерикиш ҳосил қилади, холос. Руҳий жабҳада содир бўладиган ўзгаришлардагина янгилик рўй беради»<sup>90</sup>, — деб уқтиради Гегель.

Демак, табиатда яққол сезилиб турган турли-туман ҳодисалар манзараси табиатнинг тўғридан-тўғри ҳосиласи эмас. Табиат бу ерда, аслида, барча ўзгаришлар майдони. Унда ўз адекват шакл-мазмунини излаётган мутлақ ғоя фаол ҳаракат қилади, ўзлигини излайди. У охир-пировард ўз шакл-мазмунини топади. Аксинча, ҳар қандай ривожланиш, жонсиз

табиатдан жонли табиатга ўтиш, табиат, хайвонот олами, инсон ва инсоният салтанатининг ўзаро нисбати ҳар қандай мантиққа зид бўлар эди.

Рух фалсафаси Гегель фаясафий тшимининг муҳим таркибий қисмини ташкил қилади. Унда мутлақ ғоянинг якуний оқибат-натижаси таҳлил қилинади. Гегель таъбирича, мутлақ ғоя табиат жабҳасида кўп жиҳатдан инерт, кўпол, дағал материя билан ўзаро мурасага кела олмайди, чунки улар ягона борлиқнинг бир-биридан тубдан фарқ қилувчи жиҳатларидир.

Рух фалсафаси субъектив рух (антропология, феноменология, психология), объектив рух (хуқук, ахлоқ, давлат) ва мутлақ рух (санъат, дин, фалсафа) тўғрисидаги таълимотлардан ташкил топади.

Антропология соҳасида инсон шахсининг индивидуал камолоти, рух ва таннинг ўзаро муносабати, ирқий тафовутлар, кишилар ёшидаги фарқ, инсон организмнинг саломатлиги, унда рўй берадиган ҳасталик ҳолатлари, табиати, мижоз, темперамент ва бошқалар тўғрисида мулоҳазалар юритилади. Гегель инсоннинг хайвонлардан фарқ қилиши масаласига тўхталқб, француз маърифатчилари изидан бориб, одамзошнинг икки оёқда туриб юришини муҳим омил деб эътироф этади. Файласуф мавжуд ирқлар ўртасидаги реал фарқлар расистик хулосаларга ўрин қолдирмаслиги ҳақида фикр юритса-да, ирслар, миллатлар мутлақ рухнинг турли босқичларини ташкил этади, улап ўртасидаги маънавий-маданий фарқни бартараф этил мумкин эмас, деган хулосага келади.

Аммо юқорида келтирил ган мулоҳаза билан чегараланиб қолсак, адолатга, илмий ҳақиқатга путур етказган бўлар эдик. Чунки Гегедда ўзга ирқ ва миллатларга нисбатан қандайдир адоват мавжуд, дейишга тил бормади. «Инсон ўз моҳиятига кўра ақл-заковат соҳибидир; бунда барча кишиларнинг тенг хуқуққа эга бўлиш имконияти мужассамлашган. Бундан инсон навларини имтиёзли ва тенгсизлик кўринишларига бўлишга хаддан ташқари уринишлар ўрннсиз эканлиги келиб



чиқади»<sup>91</sup>, — деб ёзади Гегель. Демак, ирқлар ва миллатлар Ургасида муайян тафовут йўқ эмас, лекин бу тафовут мутлак рухнинг тантанасига путур етказа олмайди.

Гегель ўз тажрибасидан келиб чиққан ҳолда, ёшлар I юихологиясига тўхталиб, шахснинг мавжуд ижтимоий тартиб қонун-қоидаларига қарши чиқиши ўсмирликка хос жиловлабмаган ва ҳеч қандай мантиққа асосланмаган ўзгарувчан кайфият оқибатидир, дейди. Бундай ўспирин улғайгандан сўнг «ишнинг зарарини кўзлаб эмас, балки унинг нафини кўзлаб ҳаракат қилади, мавжуд тартибнинг пароканда бўлишидан эмас, аксинча, унинг барқарорлигидан манфаатдор бўлади».

Инсон индивидуал онги ривожланишининг янги босқичи Гегелнинг рух феноменологияси ва психологиясида ўз ифодасини топган. Файласуф индивидуал онг ривожини таҳлич қилар экан, унинг асосида объектив рух ётади, деган хулосага келади. Бу тушунча, Гегелнинг таъкидлашича, ҳуқуқий ва ахлоқий муносабатларни камраб олади. Оила, фуқаролик, жамият (бунга иктисодий муносабатлар ҳам киради) ва давлат унинг таркибий қисмларини ташкил қилади. Шундай қилиб, ахлоқий камолот ҳуқуқий, моддий ва сиёсий муносабатларнинг ҳарактлантирувчи кучи ва ички моҳият-мазмун сифатида талқин қилинади.

Олим таъкидлашича, эркинлик рух моҳиятидир. Шундай экан, ҳуқуқ — эркинликни рўёбга чиқариш, унинг бевосита :авжудлиги деб уқтириш ўз асосига эга. Шу нуқтаи назардан, ХУҚУҚ феодал ўзбошимчалик, бебошликка қарама-қарши қўйилади. Ҳуқуқсиз мулк бўлмагани каби, мулксиз ҳуқуқ ҳам бўлиши амримаҳолдир. Хусусий мулк ижтимоий муносабатларнинг муайян тарихий шакли бўлиб қолмасдан, балки ҳар қандай жамиятнинг ривожига эркинликнинг зарурий, субстанционал ифодасидир.

Гегель ҳуқуқ тушунчасидан фуқаролик жамиятининг барча жихат ва хусусиятларини келтириб чиқаришга интилади. Давлат объектив ахлоқий рух, иктисодий муносабатларнинг бирдан-бир ҳақиқий асоси сифатида баҳоланади.

Инсоният тарихи эркинликни англашдаги юксалишдир. Эркинлик инсоннинг ички табиатини таг\*<sup>т</sup>ш этади. Лекин инсоннинг ўзи уни аста-секин англаб олади, кўп асрлик тарихий тараққиёт мобайнида эркин бўла боради. Кўп ҳолларда, Гегель эркинлик ҳақида гапирар экан, уни рух, фикр эркинлиги, инсоннинг интеллектуал эркинлиги маъносида ишлатади. Албатта, бундай кўринишда эркинлик ўзининг баъзи жиҳатларидан, қисман иқтисодий, сиёсий жиҳатларидан маҳрум бўлади, унинг мазмуни бирмунча ўзгаради, тушунчанинг ҳажми тораяди.

Гегель жаҳон тарихини учта асосий даврдан иборат деб тушунади. Булар шарқ, антик ва герман даврларидир. Гегель фикрича, Шарқ оламида инсон эркинлик —ўзининг ички имконияти ва моҳияти эканлигини англамаган. Бундай жамиятда озод инсон йўқ, ҳамма қуллик мақомида яшайди. Антик дунёда (қадимги Юнонистон, Рим) жамкят аъзоларининг муайян қисми ўзининг моҳиятини англай олган. Шунинг учун улар қадимги Шарқ жамиятидан фарқланадилар, чунки ҳаётни эркинликдан афзал курган онг қулликни ихтиёр қилади.

Қулчилик асоеида қуллик онги этади. Герман ёки христианлик дунёсида инсонлар ўзларининг рухий-маънавий моҳиятларини тўла-тўқис англайдилар ва эркинликка эришадилар. Ўз-ўзидан кўриниб турибдики, Гегель ўзи фуқароси бўлган Пруссия монархией, унда ҳукмрон бўлган сиёсий тартибни, христианлик қонун-қоидаларини барч учун идеал намуна қилиб кўрсатишга уринади. Унинг таълимотига кўра, ҳар қандай ривожланиш ибтидодан бошланиб, юксалиб боради. Шундай экан, тарихий юксалишни Осиёда эмас, Европада кузатиш мумкин.

Санъат, дин ва фалсафа мутлақ руҳтомонидан ўзлигини англашнинг юқори ифодасидир. Уларда бутун жаҳон тарихи ўз интиҳосига этади, мутлақ рух, оламий ақл ўзлигини англайди ва қониқиш ҳосил қилади. Фалсафа, умуман, фан, ҳақиқатнинг теран ифода этилишидир. Айнан шу маънода у, диндан фарқланади. Лекин, Гегелнинг фикрича, дин ҳам

\ақиқий мазмунга эга. Аммо диний ҳақиқат ҳиссий идрок, гасаввур сифатида гавдаланади. Гарчанд фалсафий мушоҳада лийнй тасаввурдан юқори турса-да, пировард натижада, уларнинг мазмуни ва объекта бир-бирига мое тушади. Чунки фалсафа каби динда ҳам билишнинг предмета мутлақ гоюдир. Мутлақ гоё эса, Гегель талқинида, Худо ва оламнинг бирлигидан бошқа нарса эмас. Ҳар ходда Гегель ўзига хос фалсафий талқинда оламнинг, рухий-маънавий ва моддий борлиқнинг ривожиди ғаройиб диалектик гоёларни кашф этди, фалсафий тафаккурни бойитди, уни бирёкдамалик, метафизик чегараланишдан муҳофаза этишга ҳаракат кидди.

Гегелнинг фикрича, фалсафа фаннинг бошқа соҳаларидан шу билан фаркланадики, у воқелик тўғрисида тугал, мутлақ билим беришни мақсад қилиб қўяди. Фаннинг бошқа соҳалари аниқ қузатувлар, тажрибалар, далил-исботларга асосланган бўлиб, улар муайян шароитда ўзгариб туради, баъзан уларга асосланган далиллардан воз кечилади. Фалсафа эса айрим факт, далилларга ихлос қўймайди. У барча мавжуд нарсаларнинг умумий моҳиятини гашккл этувчи тушунчани ўзининг таянч нуктаси деб билади, Шундай экан, фалсафагина мутлақ билим ҳосил қилишга даъвогар фан. Демак, фалсафа Гегель нигоҳида, «фанларнинг фани»дан бошқа нарса эмас.

Лекин бундан Гегель даҳоси бошқа фанлар эришган луқларга лоқайд қайфиятда бўлган экан-да, деган хулоса келиб чиқмайди, албатта. У воқелиқни фалсафий умумлаштириш, қўр-қўрона иш тутиш, тасодифий далилларнинг қурбони бўлиш, аввал оёқца юрилган бўлса, эндиликда бошда юришни ҳавас қилиш эмаслигини таъкидлашни унутмайди.

Аммо ҳаммасидан ҳам Гегелнинг диалектик методи муҳим аҳамият касб этади. Бу методга қўра, ҳар қандай объектни жараён сифатида ўрганиш лозим. Унинг турли ҳолат, хосса ва хусусиятлари тарихий-конкретлилик нукгаи назаридан таҳлил қилинса, жараён барча зиддиятлари билан биргалиқца яхлит бир ҳолда олинса, воқелиқни холисона,

объектив тарзда ўрганиш, нарсалар моҳиятини чуқур ва ҳар томонлама очиб бериш имкониятлари яратилади.

Гегель ўз фалсафий идеали асосида инсоният даҳоси яратган фалсафий тафаккур намуналарини қайта кўриб чиққи, янгиликлар киритди, ўзига хос Фалсафий тизим яратди, диалектик методга, асос солди. Бу методни оламшумул аҳамиятга эга бўлган ҳар қандай буюк кашфиёт билан қиёсласа арзийди.

### **Людвиг Фейербах**

Людвиг Фейербах (1804-1872) — антропологик фалсафа намояндаси. У Баварияда таникли немис ҳуқуқшуноси Ансельм Фейербах оиласида туғидди. Унинг акаларидан бири математик, иккинчиси ҳуқуқшунос, учинчи эса истеъдодли археолог ва санъатшунос олим бўлиб етишдилар. Лекин, Генриетта Фейербах таъбирича, қизиғи шундаки, бу оила аъзолари фавқулодда истеъдодли, аммо бахтсиз кишилар эди.

Л. Фейербах ўзини илоҳиёт соҳасига бағишлаш мақсадида ШЗйилдаГейдельбергуниверситетининг илоҳиёт факультетига ўқишга киради. Орадағ „уя вақт ўтмасдан (1824 йил), уни тарк этиб, Берлинга боради ва уиверситетда Гегелнинг фалсафа бўйича ваъзларини тинглай бошлайди. Лекин 1827-1828 йиллардан бошлаб унда устозининг табиат мантикий асослари ҳақидаги таълимоти ҳаққоий эканлигига шубҳа туғилади. 1828 йилдан Фейербах Эрлинген университетига ўзининг ўқитувчилик фаолиятини бошлайди, Айниқса, унинг 1828 йилда чоп этилган «Ягона, универсал ва чексиз ақд тўғрисида» асарида Гегель фалсафасидан узоклашиш якқол кўзга ташланади.

1830 йилда Фейербахнинг «Ўлим ва мангулик тўғрисида фикрлар» асари аноним тарзда нашр қилинади. Кўп ўтмасдан, унинг муаллифи аниқланади. Асар мусодара этилиб, Фейербахнинг ўзи университет даргоҳидан қувғин қилинади. Бунинг сабаби шунда эдики, Фейербах унда айрим шахслар

нбадийлигини рад этади, мангулик инсон ақл-заковатининг буюк ижодкорлигига хос эканлигини билдиради. Унинг фикрича, инсон эътиборни ўзига, ҳақиқий оламга қаратмоғи лозим. Олам аянчли кишилар учун аянчли, бемаъни одамлар учун бемаънкдир. Мутафаккир мавжуд диндан фарқи ўларок «янги дин» иборасини ишлатади. «Янги дин» мангу яшаши лозим ишшвидлар ўрнига руҳан тетик ва жисмонан соғлом, кучли кишиларга мурожаат қилади. Унинг учун саломатлик мангуликдан афзал, деб хулоса чиқарилади.

Мутафаккир 1832 йилда Франкфурт шахрига кўчиб ўтади. 1837 йилдан то умрининг охирига қадар у Тюрингиядаги қишлоқлардан бирида яшайди. У ўзининг асарларидан бирида қуйидагиларни ёзади: «Мен узил-кесил расмий академик мансабга «кечир», деб қишлоққа кўчиб ўтган вақтим ўта даҳшатли, қайғули ва зулматли вақт эди. Бу барча ижтимоий муносабатлар шу даражада захарланган пайт эдики, бу пайтда ҳар қандай давлат хизматидан воз кечмасдан туриб, эркинлик ва руҳий тетикликни сақлаб қолиш мумкин эмас эди»<sup>93</sup>.

Фейербах фалсафасида табиат ва инсон муаммосининг талқини, асосий ўрин эгаллайди. Унинг таъбирича, Гегель фалсафаси ақл, тафаккурни инсондан бегоналаштириб қўйган бўлса, янги фалсафа, яъни, Фейербах томонидан ишлаб чиқилган антропологик фалсафанинг асосий мақсади ақлнинг реал субъекти инсоннинг ўзи табиатнинг махсули эканлигини эътироф этишдир. Тафаккурнинг борликка муносабати инсон моҳиятига бевосита тааллуқли масаладир. Шундай экан, бу муаммо билан машғул бўлган фалсафа ҳам антропологик фалсафадан бошқа нарса эмас. «Борлик ва тафаккур бирлиги, қачонки унинг асоси, субъекти қилиб инсон олинар экан, ҳақиқий ва муайян мазмунга эга бўлади»<sup>94</sup>.

Фейербахнинг таъкидлашича, фанлар, жумладан, физиология тафаккурнинг инсон организмга, ташки оламни акс эттириш жараенига алоқадор кўпгина реал ходисалар билан узвий тарзда боғлиқ эканлигини тасдиқлайди. Инсон табиатдан ажралган ҳолда мавжуд эмас. У табиатнинг юксак

даражада ривожланганлигини кўрсатиб берувчи ўзига хос ифодасвдир. Инсон табиатдан алоҳида мавжуд бўлмагани каби тафаккур ҳам инсондан мустақил равишда амал қилмайди. «Янги фалсафа» инсонни, табиатни фалсафанинг ягона, универсал мавзусига айлантиради.

Фейербах ўзининг фалсафий таълимотини материалистик таълимот сифатида талқин этилишини хуш кўрмас эди, уни антропологик фалсафа деб атаганлиги маълум. Унинг таълимотига кўра, тан ва рух дуализми рад этилади, субъектив ва объектив, рухий ва моддий, психологик ва физиологик жараёнларнинг ўзаро бирлиги эътироф этилади.

Антропологик фалсафанинг асосини табиат ҳақидаги таълимот ташкил қилади. Инсон туфайли табиат ўзини ҳис этади, ўзи тўғрисида мушоҳада юритади, фикрлайди. Борлик, табиат, материя, воқелик, реаллик мазмун жихатидан бир хил мазмунга эга тушунчалардир. Табиат ҳодисалари хилма-хилдир, улар ягона, умумий моддий негиз тамоиилига бўйсунмайди. Борлик хилма-хил бўлганидек, нарсалар моҳияти ҳам турли-тумандир. Табиат абадийдир. Пайдо бўлиш вақт нуктаи назаридан айрим ҳодисаларга хосдир. Табиат фазода чексиздир, лекин инсон зотига хос чекланиш уни чегараланган деб фараз қилади. Фазо ва вақт ҳар қандай мавжудлик, моҳият, тафаккур ҳамда фаолиятнинг, раванк ва юксалишнинг асосий шартларидир»<sup>95</sup>.

Фейербахнинг фикрича, материя ва ҳаракат бир-бири билан узвий алоқада бўлади. У ҳаракатнинг реал эканлигини эътироф этиш билан бирга ривожланишини ҳам тан олади. Масалан, Ерни оладиган бўлсак, у доимо ҳозирги кўринишда бўлмаган, кўз илғамас қатор тадрижий ўзгаришлар оқибатида ҳозирги ҳолатга келган. ғайвонот ва ўсимлик оламида амал қиладиган мақсадга мувофиқлик улар ички моҳиятида азалдан яширин ҳолда мавжуд мақсаднинг рўёбга чиқиши эмас, балки моддий олам бирлигининг конуний оқибатидир. Лекин бу борада мугафаккирнинг йирик илмий даргоҳлардан йироклиги, кўпгина фан соҳаларида қўлга киритилган

ктуқлардан беҳабарлиги панд беради. Айниқса, Ч. Дарвиннинг оламшумул ил.мий-фалсафий дунёқараш аҳамиятига молик тълъимоти олммнинг назаридан четда қолиб кетган.

Фейербахнинг билиш назарияси субъект ва объект, инсон ва табиат, инсонларнинг ўзаро бирлиги тўғрисидаги муайян тамеиллар асосига таянади<sup>96</sup>. Файласуфнинг уқтиришича, янги фалсафада билишнинг асосий тамойили, субъекти қилиб «мен» эмас, яъни, мавҳум руҳ эмас, балки ҳақиқий ва бир бутун инсон мавжудоти олинади. Воқеликни мавҳум а у! эмас, аксинча, инсон акс эттиради. Инсон билишни т ягона субъектидир. Борлик, табиат инсон туфайли жилоланпди. Фанлар тарихи, фалсафа ва табиатшунослик билиш чегараси тарихий, нисбий эканлигини ҳар бир кадамда исботлаб келмоқца. Лекин шу билан бир қаторда, ақл доирасини чегаралаб қўйиш (масалан, бунга Кантни олиш мумкин) билиш тамойилларига путур етказди.

Фейербахнинг инсон нега табиатни билишга интилади, деган саволга берган жавоби ҳам ўзига хосдир. Инсон табиатни ўзида мужассамлаштирган экан, табиатнинг муайян унсурлари инсон танасининг ҳам унсурларидир. У табиатга нисбатан гўёки талабгор ва муҳтождир. У ўз эҳтиёжларини қондириш мақсадида табиатга мурожат қилади, уни билишга интилади, чунки билинмаган нарсани талаб қилиб бўлмайди. Бундан ташқари, субъект тана сифатида объект ҳамдир. Шунинг учун у моддий оламнинг ўзига хос жабҳасини ташкил этади. Инсондаги мавжуд сезги аъзолари воқеий оламни тўлалигича инъикос этишга етарлидир. Табиат уларнинг сонини кўп ёки озроқ қилиб яратмаган. Бордию, уларнинг сони кўпроқ бўлса, табиий жараёнлар моҳиятини ҳозиргидан зиёдроқ очиб берар эди, деган фикрга бориш хатодир.

Аммо Фейербахнинг моҳият, ходиса, нарсаларнинг ички ва ташки жихатлари тўғрисидаги тасаввурлари бирмунча содда. Унинг уқтиришича, ходисаларнинг ички моҳияти уларнинг кўриниши (ходиса)да бевосита намоён бўлаверади. Моҳият сезгилар рўпарасида ётади, — дейди Фейербах, —

тадқиқотчи, масалан, биронта ҳайвонни батафсил таҳлил қилгавдан кўра уни бир бутун яхлит объект сифатида талқин қилганида, моҳиятга янада яқинлашган бўлар эди. Шунинг учун, объектни билишда ҳақиқатга антропологик фалсафа яқиндир.

Лекин олим билишда тафаккур, аклий билишнинг аҳамиятини бутунлай инкор этмайди. Унинг фикрича, ҳайвон ва инсон сезги аъзолари бир-биридан куп ҳам фарқ қилмайди. Лекин гап шундаки, ҳайвонларнинг ҳиссиёти, аслида, «фикрдан маҳрум этилган ҳиссиёт». Инсон ҳиссиёти ҳайвонларнинг ҳиссиётидан фарқ қилиб, ақлий-рухий жараён билан йўғрилган. Демак, бундан келиб чиқадики, ҳайвонлар айримликнигина мушоҳада эта олса, инсон умумийликни, тўғрироғи, бир бутунликни сезгилар орқали мушоҳада қилишга қодирдир.

Олим аввалги баъзи файсалуфларнинг тафаккур содда, кўпол бир шакл-шамойилда инсон мияси маҳсули дейишини айблайди. Ваҳоланки, тафаккурни кишилик жамиятидан, мулоқотдан ажратиб, тушунтириб бериб бўлмайди. Тафаккурнинг билишдаги ўрни уни сезгилар билан қиёслашда намоён бўлади. Жонли мушоҳада чегараланган, чунки у объектив оламни унинг ҳақиқий алоқасидан олиб акс эттиради. Ақл эса сезгилар ўртасида воситачилик хизматини бажаради. Шундай қилиб, нарсалар моҳиятини сезгилар эмас, балки тафаккур очиб бера олади, аксинча, барча ҳайвонлар физиклар даражасига кўтарилган бўлар эди. Жонли мушоҳада туфайли мукаммаллашган, тузатилган ва созланган тафаккургина ҳақиқатни очиб бера олади, деган хулосага келади Фейербах. Мутафаккир билиш субъектининг фаоллиги барча янглишишлар, нуксон-камчиликларнинг манбаидир, деган анъанани маъқул кўрмайди. Унинг таъкидлашича, билиш жараёнини қандайдир бир суёт акт сифатида тасвирлаган назария «жонсиз эмпиризм»дан ўзга нарса эмас. Воқеликнинг ҳақиқий инъикоси субъектнинг жўшқин фаоллиги натижасида рўёбга чиқади<sup>97</sup>. Шу нуктаи назардан туриб Фейербах «сезги аъзолари махсус энергияси



копуни»га ао ;ланган И. Мюллернинг физиологик клрашларини рад этади.

Билиш тзарияси барча ютуқ ва камчиликлари билан Фейербах фа,,хафий таълимотининг мукаммал қисмини ташкил этг'яи. Айнан шу сохада мутафаккирнинг антропологи.; фалсафа тамойиллари яққол сезилиб туради. Мутафакю 1 томонидан субъект ва объектнинг гносеологик алоқадорльггинингтаҳлил этилиши фалсафий муаммоларни янгича тшьдин этишга кенг имкониятлар яратиб берди.

Фейербах антропологик фалсафаси талаб ва тамойилларидан келиб чиққан ҳолда ижтимоий жараён ва \одисаларни талқин қилади. Ахлоқ-одоб бобида инсон хиссиёт талабларига ҳамоҳанг тарзда ҳаракат қилади. Хиссиёт шакл-шамойиллари хилма-хил бўлиб, улар ҳаётга муҳаббат, бахт-саодатга эришишга интилиш, манфаат, ноз-неъматлардан лаззатланиш кабилардан иборатдир, Инсон бахт-саодатга эришишдан манфаатдор. Шунинг учун бу борадаги барча саъй-ҳаракатлар зарурий ва эркиндир. Мавхум, атайлаб уюштирилган уйдирма эркинлик эмас, реал эркинлик муайян макон ва замонда амал қилади. Гегель қ?рашларидан фарқли ўлароқ мутафаккир хиссий эркинликни назарий эркинликдан устун кўяди, чунки фақат хиссий эркинлик рухий эркинликнинг ҳақиқатдир. Фақат бахт-саодатга интилиш эркинликни зарурият билан боғлайди.

Эркинлик — инсон билан унинг моҳиятини рўёбга чиқарувчи шарт-шароитларнинг бирлиги. Масалан, куш ҳавода эркин, балиқ сувда, инсон эса унинг бахт-саодатга эришишга бўлган табиий интилишига, барча қобилнятини амалга оширишга монелғ.к қила олмайдиган шароитдагина эркиндир. Бунда Фейербах назарда тутган инсон зркинлигининг мавхум жиҳатлари яққол кўзга ташланади. Энг муҳим нарса — барча учун умумий бўлган хусусият. Ҳамма одамлар туғилишда тенг бўлиб дунёга келадилар. Жамиятда ҳукм сурган табақалар, тоифалар, ижтимоий адолатсизлик инсон табиатига зид, деб уқтиради Фейербах.

Мутафаккир ўзининг инсонпарвар социологах карашларини ахлоқий тамойиллар асосида ишлаб чиқишга уринади. Унинг таъкидлашича, ҳар бир инсоннинг одилона, тўғри уқиб олинган манфаати жамият манфаатларига мое тушади. Бу борада эгоизм, саховат ва мурувват тушунчалари муҳим аҳамият касб этади. Эгоизм — айрим шахенинг молу мулкка, моддий ноз-неъматларга кул бўлиши эмас. У — инсоний эҳтиёжларнинг намоён бўлиши. Эгоизм шахей, оилавий, корпоратив, жамоа, қолаверса, ҳамият ёки айрим тоифа, табақа, ижтимоий кучлар эҳтиёжларини ифодалаш мумкин. Эгоизм эҳтиёжлар сифатида жамият тараққиётида муҳим урин тутати. У адолатсизлик, қайғу-аламлар, ҳақсизлик, ижтимоий иллатларнинг манбаи ёки ижтимоий адолат, ахлоқий фазилатлар, эзгуликнинг сабаби бўлиши табиий ҳолдир. Дилолатли жамиятда эҳтиёжлар рақобати, шахей ва ижтимоий эҳтиёжлар ўртасидаги ўзаро келишмовчиликлар, зиддиятларнинг юмшатилиши, бартараф этилиши альтруизмга боғлиқ бўлади. Фейербахнинг таъбирича, эгоизмсиз (шахей манфаатларни кўпчилик манфаатларидан юқори қуйиш) инсон бошеиз кимса, альтруизмсиз (ўзгаларга беғараз мурувват кўрсатиш тўғрисидаги ахлоқий таълимот) ҳар қандай инсон қалбеиздир. Жамият камолоти кишиларнинг бир-бирига бўлган меҳр-оқибати, муруввати, саховатпешалиги орқали рўёбга чиқади. Ҳар бир инсон ўз ҳолича бахтли бўла олмайдди, унинг бахт-саодати бошқаларнинг қувончи, бахтиёрлиги билан чамбарчас боғлиқдир.

Фейербахнинг ахлоқий қарашларида меҳр-оқибат инсон ҳаёти ва турмуш тарзи учун олий қонун бўлиб қолмоғи алоҳида таъкидланади. Фарзанднинг ота-онага, эркакнинг аёлга, аканинг укага, дустнинг дўстга, умуман, инсоннинг инсонга муносабатлари ахлоқий муносабатлар бўлиб, улар, аслида, диний муносабатлардир. Меҳр-оқибат инсоннинг инсон бўлиб шаклланишининг яққол исботидир. У тан ва рух, зарурият ва эркинлик дуализмининг инкоридир. У шахсиятпарастликни жиловлашга, ижтимоий адолатни ўрнатишга хизмат қилади.

Фейербахнинг антропологию фалсафаси немис мумтоз фнлсафасини ниҳоясига етказди. Умуман олганда, унинг кдрашлари кишини ўзига бефарқ қолдирмайди.

## **14-боб. XIX аср ўргалари ва XX аср бошларида Ғарб фалсафаси**

Жахон фалсафий тафаккури тараққиётида XIX аср ўзига хос ўрин тутди. Бу давр фалсафаси ғоят мураккаб ва хилма-хил фикрларга бой бўлиб, турлича мактаб ва қарашларни ўз ичига олади. Ушбу даврда Ғарб ижтимоий ҳаётида муҳим ўзгаришлар юз берди. Табиатшунослик фанлари илгарилаб кетиши билан биргаликда янги-янги муаммолар ҳам келиб чиқди. Булар ичида инсон муаммоси, хусусан унинг ички дунёси, борлиғи, моҳияти ва унинг фалсафий таҳлили каби масалалар долзарблиги билан файласуфлар диққат-эътиборини жалб қилди. Бу ўз навбатида ноанъанавий (ноклассик) йўналишдаги оқим ва мактабларни юзага келишига олиб келди. Уларнинг вакиллари эса ижтимоий тараққиёт, инсон ақли билан боғлиқ масалаларни қайта кўриб чиқибгина қолмасдан, жамиятдаги маънавий бўҳрондан қутилиш чораларини қидирдилар. Дунёнинг турли-туман ва ранг-баранглиги, инсон ва унинг моҳияти, маънавий ҳаётнинг қонуниятлари, яшашнинг маъноси, инсон руҳиятининг таҳлили, фалсафий тафаккурнинг ўзига хослиги каби муаммоларга алоҳида эътибор бердилар. Бу ҳақда турли хил назария ва қарашларни илгари сурдилар.

### **Опост Конт**

Ғарб фалсафасида француз файласуфи Опост Конт (1798-1857) қарашлари муҳим ўрин тутди. Унинг фикрича, фалсафа ҳар қандай биринчи сабабни, яъни субстанционал ва ҳиссиётдан ташқари моҳиятни қидиришдан воз кечиши

шарт. Ана шу изланишларни позитивистлар кераксиз «метафизика» сифатида талқин этиб, унга қарши «ижобий» билимлар тизимини яратишга интиладилар. Улар ҳар қандай фалсафий спекуляцияга қарама-қарши, мунозарасиз ва аниқ далилларга асосланадиган билимларни тарғиб қилдилар. Ана шундай билимни тизимга келтиришни О.Конт ўз фалсафасининг асосий вазифаси деб билди.

«Позитивизм» тушунчасини О.Конт қуйидагича таърифлайди: биринчидан, ёлғончиликка қарши ҳаққонийлик; иккинчидан, кераксизликка қарши фойдали; учинчидан, шубхалиликка қарши ишончлилик; тўртинчидан, ноаниқлик ва мавҳумликка қарши аниқлик; бешинчидан, салбийликка қарши ижобийлик ва, ниҳоят, олтинчидан, бузғунчиликка қарши тузувчанлик.

Инсон билими, тафаккури олдинга қараб ҳаракат қилади. Шунинг учун у ўз тарихига эга. Инсоният тафаккури тараққиётини шу тарзда ўрганиш қуйидаги қонуниятни очишга олиб келади, яъни у уч босқичли қонуният деб аталади. Биринчиси теологик ёки ёлғон (фиктив); иккинчиси метафизик ёки мавҳумлашган; учинчиси позитив ёки илмийдир. Инсон билиш жараёнида шу йўллардан албатта ўтади.

Демак, бу услублардан уч турдаги фалсафий дунёқараш ёки умумий қарашлар тизими вужудга келади. Биринчиси инсон тафаккурининг бошланғич ҳаракатга келувчи нуқтаси; иккинчиси ўтувчанлик ролини ўйнайди; учинчиси аниқ, яқуний ҳолатидир.

Конт «Позитив фалсафаси»нинг асосий ғояси — фан ходисаларнинг ташқи қиёфасини тасвирлаб кўрсатиш билан чегараланиши керак, деган талабдан иборат. Огюст Конт ана шу ғояга асосланиб, «метафизика» бартараф қилинмоғи лозим, деб даъво қилган эди. Конт кенг табиий-илмий материални синтезлаштиришга уринди, лекин бу уриниш унинг фалсафий позицияси туфайли фанни сохталаштиришга олиб келди. Конт табиатни билиш тарихини уч даврга бўлди.

Унии па буларнинг ҳар бири дунёқарашнинг муайян типига: теологик, метафизик ва позитив типларга мувофиқ келади.

Биринчи теологик давр инсон ақли ҳодисаларни шйритабий кучларнинг, худонинг таъсири билан изохлашга уринган. Контнинг фикрича, метафизик дунёқараш теологик дунёқарашнинг ўзгарган шаклидир. Метафизик дунёқарашга кўра, барча ҳодисаларнинг асосини абстракт метафизик моҳиятлар ташкил этади. Теологик ва метафизик дунёқараш ўрнига, Контнинг фикрича, «позитив метод» келади ва бу метод «мутлақ билим»дан (аввало, материализм ва объектив идеализмдан) воз кечишни талаб этади. Конт ўзининг уч босқичли схемасидан фанларни туркумлаш ҳамда фуқаролик тарихини системалаштириш учун фойдаланди.

Файласуф жамиятни изохлашда илк бор «социология» терминини қўллайди. Унинг фикрича, жамият тартибларини инқилобий йўл билан ўзгартириб бўлмайди. Капитализм ҳукмрон бўлган жамиятда инсоният тарихи тараққиётнинг энг юқори чўққисига чиқиб, инқирозга юз тутаяди. У яқка Худога эътиқод қилиш ўрнига мавҳум олий зотга сиғинувчи «янги» динга эътиқод қилишни ижтимоий барқарорлик омили, деб ҳисоблайди.

Конт фанларни таснифлашнинг янгича усулини таклиф қилди. Бу тасниф Ф.Бэкон берган фанлар таснифидан бугунлай фарқ қилади. Бэкон ўз таснифини тафаккур, хотира, тасаввур тамойилларига асосласа Конт таснифи қуйидаги уч тамойилга асосланади:

- 1) соддадан мураккабга қараб ҳаракат қилиш;
- 2) мавҳумликдан аниқликка қараб ҳаракат қилиш;
- 3) қадимги давр фанларидан ҳозирги замон фанига қараб ҳаракат.

Контнинг фикрича, бу таснифда фанларнинг мукамаллиги ва аниқдигига урғу берилган.

Лекин бу таснифда ижтимоий фанларга деярли ўрин ажратилмаган, жумладан, тарих, мантиқ ва психология бугунлай тушириб қолдирилган бўлса, социология ва ахлоқ фанлари эса охириги ўринда. Бунда ижтимоий фанларнинг

Ўзига хос хусусиятлари инобатга олинмаган ҳолда, уларга нисбатан механик тарзда ёндашилади. Контнинг бу таснифини кейинчалик неокантчилар ва «хаёт фалсафаси» вакиллари қаттиқтанқид остита олдилар.

Контнинг фалсафага муносабати қандай эди? Бу саволга у жавоб бермайди. Бирок, фалсафанинг вазифаси ҳақида позитив фалсафа аниқ фанларнинг ҳулосасини механистик тарзда умумлаштирмасдан, яхлит ички тузилмага эга бўлган фан бўлиши керак, дейди. Шу билан бирга, Конт фалсафанинг дунёқараш хусусиятини олиб ташлайди. Унинг мифология ва динга боғлиқ томонини ҳам инобатга олмайди.

Фалсафанинг предмети, Конт фикрича, фанларнинг энг умумий ҳулоса ва усулларини бирлаштириш, шу асосда уз услубини яратишдир. Фалсафа фани, аслида методологиядир. Конт индукция, дедукция ва гипотеза услубларини юқори баҳолайди. Ундан ташқари кузатиш, тажриба, солиштириш орқали таҳлил қилиш усулларини ҳам юқори баҳолаб, уларни айрим фанларда ўзига хос ўрни борлигини таъкидлайди. Бу усулларни барча фанларга бир хилда ишлатиб бўлмаслигини тасдиқлайди. Масалан, физика, химия фанлари кўпроқ тажрибага; биология кузатишга, солиштиришга, тарих эса солиштириш орқали таҳлил қилишга асосланади.

Контнинг фикрича, социология жамият тўғрисидаги фан бўлиб, ижтимоий ҳодисаларни солиштириш ва таҳлил қилиш услубларига асосланади. У ижтимоий ҳаётда оила, табиий муҳит, урушлар, маданият, санъат, иқтисодий ишлаб чиқариш ривожини ва бошқа жараёнларни таҳлил қилади. Шу билан бир қаторда, социология фанини миянинг физиологик жараёнларини ўрганувчи френология фанига боғлаб қўяди. Кейинчалик фан ривожини френологияни сунъий ва асосиз эканлигини исботлади ва бу фан аста-секин йўқолиб кетди.

Ғарб фалсафасининг кейинги ривожини инглиз олимлари Джон Стюарт Милль ҳамда Герберт Спенсерлар муҳим роль ўйнадилар.

## Жон Стюарт Милль

Жон Стюарт Милль (1806-1873) дастлабки позитив-пшмнинг йирик вакилидир. У фалсафий қарашларида Контнинг позитив ғоясини қабул қилади, лекин ижтимоий-еиссий қарашларида унга қўшилмайди. Ж.С.Милль «Мантик тичими» (1843) асарида янги билим фақат эмпирик йўл билан олиниши мумкин, деган хулосага келади. Шунингдек, у мантикни психологиянинг бир тармоғи сифатида талкин қилади ва мантиқ қонуниятларига психологик туе беради. Дедукция услуби, унинг фикрича, ҳеч қандай янги билим бера олмайди. Бундан ташқари, ҳар қандай хулоса хусусийдан умумийликка қараб боради.

Математика, Ж.Милль фикрича, эмпирик тарзда келиб чиққан. Унинг ҳамма аксиомалари кузатиш ва умумлаштиришга асосланади.

Шундай қилиб, янги ҳамда умумий билимлар манбаи индуктив мулоҳазадир. Бэконнинг индуктив услубига таяниб, Ж.Милль индуктив услубнинг тўрт усулини ишлаб чиқди: 1) келишув услуби; 2) фарққилиш услуби; 3) қолдиқ услуби; 4) йўлдош ўзгарувчанлик услуби. Индуктив мулоҳаза, унинг фикрича, инсоният билимининг хилма-хиллигига ишонишдан иборатдир. Ходисалар ўртасидаги сабабий боғланишлар узоқ кузатишлар натижасида тасдиқланганлиги учун кўпгина тасодифлар ҳам сабабий боғланишларни исботлайди.

Ж.Миллнинг сабабий боғланишлар тўғрисидаги қарашлари Юмнинг ғояларига ўхшаб кетади. У ходиса сабабини «ўзгача бўлган ходисалар йиғиндиси оқибатидир, шунинг натижасида мазкур ходиса албатта содир бўлади», - деб тушунтиради. Сабаб тўғрисида шундай дейди: «Маълум далиллар асосида кейинги далиллар келиб чиқади, бунга бизнинг ишончимиз комилдир. Ўзгармас олдинги факт сабаб бўлади, ўзгармас кейинги факт оқибат бўлади»<sup>98</sup>.

Шундай қилиб, Ж.Милль сабаб, оқибат муносабатлари ҳаракатлар кетма-кетлиги тарзида ҳал қилади, келтириб

чиқарувчи, шартловчи, ишлаб чиқарувчи, яратувчи ва хоказо муносабатларни эътиборга олмайди. Материяни «доимий хиссиёт имконияти» сифатидаги машхур позитив таърифлаш Ж. Миллнинг қаламига мансубдир. Олимнинг фанга бўлган муносабати Ч.Пирс прагматизмига таъсир қилди. У.Жеймс Ж. Миллга юксак баҳо беради, ўзининг «Прагматизм» асарининг хотирасига бағишлайди.

Диний қарашларида у ғайритабиийликни фан доирасидан чиқиб кетмаган шаклини тан олади. Унинг ўлиmidан сўнг «Дин ҳақида уч лавҳа» (1874) асари нашрдан чиқади. Бу асардан маълумки, у Худони тан олади, лекин унинг имкониятини, кўламини, кудратини чеклайди. Негаки, Худо ёвузликни бирданига йўқ қила олмайди, дейди. Бу ғоя пировард натижада У.Жеймс томонидан янада ривожлантирилди. Шунингдек, Ж.Милль қарашлари Г. Спенсер ижодига ҳам катта таъсир қилди.

## **Серен Кьеркегор**

Серен Кьеркегор (1813-1855) Даниянинг Копенгаген шаҳрида туғилди ва умрининг охиригача шу шаҳарда яшади. У оилада еттинчи фарзанд эди. Диний муҳитда вояга етди. Кьеркегорнинг отаси камбағал бўлиб, шунинг учун у худони айбдор қилиб ёмонлайди. Кейинчалик бойиб кетиб, ёшлигидаги қилган хатоси туфайли умрининг охиригача пушаймон еб яшайди. Отасининг мана шу характери Кьеркегорга ҳам таъсир қилади. Меланхолия, чуқур таъсирланиш ҳамда ўзини кузатиш ва ҳаракатларини қатъий баҳолаш Кьеркегорнинг характерида хос хусусиятлар эди.

Кьеркегор характерида кўра зиддиятли шахс эди. Чунки унинг рухий ҳолати доимий ва тартибсиз тарзда ўзгарарди. У тезда диний шубҳаланишдан фанатик эътиқодга ўтар, ўзининг ғоявий рақибларига қарши қатъий ташланар эди. У шундай инсон эдики, унинг шахсияти ва қалбида бўлаётган ҳолатлар бошқа нарсаларни орқага суриб ташлаган эди. Нима



гУфисида ёзмасин, фақат ўзини назарда тутиб ёзган. У уубьсктив, эгоцентрик ёзувчилардан биттаси эди. Шунинг учун ҳам инсон, ҳам мутафаккир унда бирлашган эди, яъни уминг ҳаёти ва таълимоти бир-бири билан чамбарчас Поғланган эди. У қандай яшаган бўлса, шундай фалсафий фикр юритган, қандай фикр юритган бўлса, шундай яшаган. Фалсафа тушунчасини у ўзининг шахсий ҳаётини тижрибасидан, изтиробларидан, ҳиссиётидан олган. У кўтарган масалалар, муаммолар умуминсоний хусусиятларга я-а эди, лекин уларнинг далилларини шахсий ҳаётдан олади. Шунинг учун ҳам бу масалаларнинг ечими чекланмаган. Ун инг барча асарларида бир хил фикрларни кўп учратамиз.

Ёшлик ва талабалик йилларида Кьеркегор эркин, • жсцентрик ҳаёт тарзида яшайди. Кейин бундай ҳаётдан туйиб, ахлоқий қонун-қоидаларга риоя қилган ҳолда яшашга ўтади. Ахлоқий бурч, қатъиятлилик унинг идеалига айланади. Кейин у соф диний ҳолатга ўтади, Худо билан бирга яшашни, ҳақиқий христиан бўлишни мақсад қилиб қўяди. Кьеркегор руҳоний бўлишни хоҳлайди, лекин пасторларнинг ҳаёти унга тўғри келмайди.

Унинг ҳаётида катта бурилиш ясаган ҳодиса — суюкли қайлиғи 17 ёшли Регина Олсен билан ажралиши бўлди. Кьеркегор ҳаётидаги ана шу ҳодиса умрининг охиригача чексиз мулоҳазаларга, ўз хатти-ҳаракатини ахлоқий оқлашларга асос бўлиб хизмат кдгши. Кьеркегорнинг «Бир қарорга келиш» ва «Танлаш» ҳақидаги қарашлари, фикр-мулоҳазалари ўзининг соф руҳий изтиробидан келиб чиққанлигига шубҳа йўқ.

Кьеркегор узоқяшамаган бўлса ҳам 12 жилдли асарлар ва 20 жилдли кундаликларни мерос қилиб қоддирди. У фалсафага қандай ёндашганлигидан қатъи назар, истеъдодли ёзувчи бўлганлигига шубҳа йўқдир. Китобларини у ўз ҳисобидан нашр эттирди, ҳаёлига нима келса ўшани ёзар эди. У ёзган нарсасини қайта кўриб чикмас, шунинг учун ҳам асарларида қайтарилишлар кўп бўлар эди. Лекин шундай бўлса ҳам Кьеркегор Дания адабиётининг ғурури ҳисобланар

эди, унинг асарлари ўлимидан сўнг унга дахо ёзувчя шухратини келтирди. I

Кьеркегорни файласуф деб атаб бўлмайди, чунки унинг ўзи ҳам бунга сазовор бўлишни истамаган. Билиш ҳақидаги масалалар кўпинча унда' ахлоқий, эстетик қарашлар билан чатишиб кетар эди. Тизимли баён қилиш унинг дунёқарашига! хос эмас эди. I

Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ўзига хос| характерга эга эди. 1848 йил инқилобига у шубҳа билан! қарайди. Халқдан нафратланади, халқни маъносиз тудя, деб| атайди. Демократиянинг ҳар қандай шаклига қатъий қарши! чиқади, социалистах ғоялар унда тушунмовчиликни ] келтириб чиқаради. I

Ижтимоий ҳаётнинг асосий тамойили, Кьеркегор фикрича, бўйсинишдир, итоат қилишдир.

Кьеркегорнинг асосий асарлари: «Ёки-ёки» (1843); «Қўрқув тушунчаси» (1844); «Ҳаётини йўл боскичлари» (1848); «Хотимавий ноилмий кўшимча» (1846).

Соф фалсафий масалалар билан Кьеркегор ўзининг ғоявий рақибларини инкор қилиш мақсадида шуғулланади, ўз қарашларининг фалсафий асосини яратишга ҳаракат қилади. Лекин унинг асосий қизиқиши диний-ахлоқий характерга эга эди.

1841 йил Кьеркегор «Ирония ҳақида» мавзудаги магистрлик диссертациясини ёқлайди. Унинг асосий ғоялари диссертациясида ўз аксини топган.

Ёшлик йилларида ёзган кундаликларида Кьеркегор ўзига шундай савол қўяди: «Мен нима қилишим керак, менинг ҳаёт йўлим нимадан иборат?». Бу саволга шундай жавоб беради: «Мен шундай ҳақиқатни топишим шартки, ана шу ҳақиқат учун яшашим, ана шу ҳақиқат учун ўлишим керак бўлсин». Бу саволлар кейинчалик Кьеркегорда шундай шакл олади. «Христианин бўлиш нима? Христианин бўлиш учун нима қилиш керак? Хотиржамликка қандай қилиб эришиш керак?»

Юмшидаги масалаларни ўрганиш натижасида Имрксгор дин инсондан муглақ эътиқодни ва чбеликни К килиши лозимлигига ишонч ҳосил қилади. Эътиқод ^ и т р и ^нчалик бемаъни бўлса, уларга ишонч шунчалик

му" "к^ркегоГа^га қарши бўлган. Ақл билан эътиқод бир-Пири билан ҳеч келишмайдиган ҳодисалардир, ақл \*и|икоднингашаддийдушманидир, дейди.

Къёркегор ўзининг ғоявий рақиби деб Гегелни билди. Унинг даврида Копенгагенда Гегель фалсафаси тарғиб кн^Ги маётган Даврэди. Гегель фалсафасинингтерминологияси, Г Г « , «антитезис», «синтез» кенг истеъмолда эди^ К Гркегор фикрича, гегелчилик христианликка қарши курашувчи бошқа фалсафаларга нисбатан купроқ зарар келтиради. Шунинг учун ҳам Къёркегор Гегелнинг т ионаГстик фалсафасини «ҳазм» қила олмайди. Унингча Ггел ь Г^сафаси мав^млашган мохиятларга қаратилган^Бу мо\_киятП)ак1т умумий тушунчалар орқали етишиш «дмин. Бу фалсафа ало\_идалик, конкретлилик, «ндивидуаллик масалаларига қаратилмаган. Индивидуум энг умумииликда

кoРИ УнингГоу^Нфикрларида қисман ҳақиқат бор. Гегель бутунлай умумийликка ўзини бағишлаган эди. F ^ c « ч айтишича, унинг яхши курган аниқтаоми ҳам иуқ^эди.Унинг учун фақат умумий таом мавжуд эди, холос. Гегель фа^сафГсидага ҳамма мазмун, Къёркегор фикрича, умумий моТиятларга қаратилган, ўзига хос мавжудлик, и н д и X ^ и к бу ерда тан олинмаган эди. Бу эса фалсафада ўзигаТсТвдиввдуашшк тан олинмаганлигидан далолат беради Гечфа^сафаси ўзига хос мавжудликни тушунишга уму^ан қодир эмас эди, бундай масалани ўртага ташламаган

хаМ Тъеркегорнинг Гегель фалсафаси билан келиша олмаганлиги равшандир, чунки экзистенция, унинг фикрича умумантушунчаорқалиочилмайди,тушунилмайди хГм Б^ш у ^й репликки, уни объективлаштириш мумкин

эмас. Айрим файласуфлар «Мен мавжудман» деган мавзуда фикр юритган бўлсалар ҳам, лекин мавжудликнинг асл моҳияти нимада эканлигини англамаганлар. Улар асосий холни ўз диққат-эътиборларидан- четда қолдирганлар, яъни менинг мавжудлигим тафаккурим, фикр юритишимда эмас, балки бевосита ҳаётда намоён бўлишини, ҳиссиётларимда, кечинмаларимда акс этади, деган хулосага келишган. Къеркегор фикрича, мен ўз мавжудлигим билан тафаккуримдаги инъикос орқали эмас, балки ҳаётдаги оқим орқали учрашаман ва танишаман, учрайдиган турли муаммолар билан тўқнашаман. Къеркегор айтадики, мен қанчалик кам фикрласам, шунчалик кўп мавжудман.

Къеркегорнинг таъкидлашича, ўзлиги билан «учрашув» инсон ҳаётининг тўфонли даврида, қачонки («Ёки-ёки») танлаш зарурати пайдо бўлганида содир бўлади. Айнан шундай вазиятда инсон ўз мавжудлигини яққол ҳис қилади, англайди. Къеркегор ўз маъшуқаси Регинадан айрилиб, осойишта оилавий ҳаётдан воз кечди, ўзини бир умрга саргардонликка маҳкум қилди. Демак, ўз ҳаётидаги бундай мисол билан Къеркегор шуни исботлайдики, танлаш вазияти абстракт, мавҳум фикрда эмас, балки ҳаётнинг энг оғир дамларида ўзини намоён қилади.

Шундай қилиб, фақат умумий тушунчалар билан иш кўрганда ёки мавҳум моҳият масалалари билан шуғулланганда, конкрет ўз мавжудлиги борасида тўқнашадиган муаммоларни ҳал қилишга қодир бўлолмай қолади. Амалий, ахлоқий мавжудот сифатида ҳар бир инсон фақат умумий фикрлар билан қоникмайди, у ўзининг конкрет ҳаётида қандай йўл тутиши керак, қандай ҳаракат қилиши кераклигини билишни хоҳлайди. Къеркегор ҳаётдаги танлаш масаласига диққат-эътиборини қаратиб, уни ҳал қилишга ҳаракат қилади.

Къеркегор фикрича, танлаш вазияти инсонни изтиробдан халос этиш билан боғлиқдир. Бу масалани ҳал қилишда у ўз руҳий ривожининг турли даврларини таҳлил

килиди, буни инсон мавжудлигининг ривожланиш даврларига титбиқ қилади.

Бу поғоналар куйидагилардан иборат: эстетик, ахлоқий пи диний. Биринчи, иккинчи даврлар Кьеркегорнинг «Ёки-еки» асарида тўлиқтаҳлил қилинган. Учинчи давр эса «Кўрқув на хаяжон» асарида очиб берилган. Ҳар уч давр қайтадан яна «\аётгий йўл чорраҳалари» номли асарида чуқурроқ таҳдил қилинган.

Файласуф фикрича, инсон мохияти эркинликдадир. Бу [оя кейинчалик экзистенциализм фалсафасининг тамал тоши бўлиб колди.

Инсон ўз ривожининг эстетик даврида ташки дунёга катта эътибор беради. Эстетика ҳиссиётлар ўйинидир. Бу даврнинг типик образи — Дон Жуан. У ҳамма нарсани билишни хоҳлайди, лаззатланишнинг ҳар бир турини ўз танида ҳис этишни истайди. Мусиқа, театр, аёллар — ҳаммаси унинг ихтиёрида. Унинг талқинида эстетик ҳаёт тарзи гедонизмдир. Бироқ, эстетика қанчалик ҳиссиёт оғушига берилса, у шунча кучли қоникмаганлик туйғуларини бошидан ўтказади. Кьеркегор кундаликларида ёзганидек, ўз ёрини чин муҳаббат билан севади, лекин мақсадига эришай деганда уни зерикиш ҳиссиёти қамраб олади ва маҳбубаси унинг учун ўз кадрини йўкотади. Бу фикрлар «Ёки-ёки» асарида яққол тасвирланган: «Менинг ҳаётим маъносиздир», «Қандай зерикарли... даҳшат, даҳшат, қанчалик зерикарли!»

Шундай қилиб, эстетик ҳаёт тарзи инсонни зерикарли ҳаётга олиб келади, ундан воз кечиб юқорироқ даражадаги ҳаёт тарзига, яъни ахлоқий даврга ўтади. Бу даврда бурч ҳиссиёти ҳукмрон бўлади. Ахлоқий даврда инсон ҳиссиётлар ўйинидан воз кечиб, ўз хоҳиш-иродасини ахлоқий қонуниятга бўйсундиради. Бунда танлаш ҳаракати содир бўлиб, у ўзини ахлоқий мавжудот сифатида танлайди, яъни эзгулик билан ёвузлик ўртасидаги фарқни билгувчи, ўзининг гуноҳкорлигини англагувчи ва ҳақ йўлини танлаган шахе сифатида намоён бўлади. Бу даврнинг яққол образи Сукрот

мисолида кўринади. Бу даврда эстетик ҳаёт тарзи танқид остига олинади.

Эстетик даврнинг асосий камчилиги шундан иборатки, у даврда шахе ташқи олам, ҳиссиёт билан узвий боғлиқ бўлади. Эстетик лаззатланиш орқали яшашни истайди. Лаззатланиш эса, ўз навбатида, ташқи оламдан келади, у инсонга боғлиқ эмас.

Ахлоқийлик ҳаёти бурчни адо этишдир, ташқи эмас, балки ички, ўз оддидаги бурчни бажаришдир. У ички, ботиний ҳаёт билан яшайди. Зотан, бурч бошқа инсонлар билан бўлган муносабатларда намоён бўлса ҳам, лекин ахлоқийликнинг асосий позицияси унинг ташқи ҳаракатлари эмас, балки ички ҳолатидир, яъни индивиднинг ички рухий ҳаёти, фақат унга хос бўлган ҳолатидир. Ахлоқийликнинг ҳаётий вазифаси, унинг ўзидадир: у ўзининг тасодифий, бевосита «мени»ни «умуминсонийлик» билан бирлаштиради. Ҳал қилувчи ролни бу ерда ички эркинликнинг кўриниши бўлган танлаш ўйнайди. «Бу хазина ўзлигингда яширингандир, бу ирода эркинлигидир, танлашдир: «Ёки-ёки», унга эга бўлиш, инсонни фаришталардан ҳам юқорига кўтаради».

Албатта, инсонда танлаш ҳар қадамда учрайди: папирос чекиш-чекмаслик, велосипед ҳайдаш ёки пиёда кетиш ва ҳоказолар. Кьеркегор бу ерда бундай тартибдаги танлашни назарда тутмайди, булар ҳал қилувчи танлашлар эмас, инсон тақдири, унинг ҳаёт йўлини ҳал қилмайди. У шундай дейди: «Менинг «Ёки-ёки»м эзгулик ёки ёвузлик ўртасидаги менинг танловим эмас, балки эзгулик ёки ёвузлик ўзи танланади ёки инкор қилинади».

Буни қандай тушуниш мумкин? Эстетикага хос бўлган хусусият «эзгулик ва ёвузликка бепарво, хотиржам қарашдир». Унинг учун бу зиддият аҳамиятсиздир. Ахлоқийлик эса эзгулик ва ёвузлик ўртасидаги зиддиятни англайди ва ундан келиб чиқадиган оқибатни ҳам қандай бўлса шундайлигича қабул қилади. У ўзини эзгу инсон сифатида танлай олмайди, инсон гуноҳга ботгандир, ўз айбидан қочиб қутула олмайди. Лекин инсон ўзини ахлоқий инсон сифатида танлайди, чунки у

Йхлоқий фаолияти билан ёвузлик ва эзгулик ўртасидаги фарқни англаб етади. «Танлаш содир бўлди ва инсон ўзини кашф қилди... яъни эркин онгли шахсга айланди, у энди «нулик ва ёвузлик ўртасидаги мутлақфарқни тушунди».

Фақат танлаш ҳолатидагина инсон ўзлигини топади, >ркинликгина Ҳақиқий шахсни намоён қилади, деб таъкидлайди Кьеркегор. Эркинликни у танлашнинг мутлақ, ажралмас имконияти сифатида тушунади. Эстетик даврда инсон тасодифият ва зарурат ҳукми остидадир, яъни шахсий хоҳишлар, истаклар оқими қаерга бошласа, ўша томонга сузаверади. Эстетик бошланғич инсонни бевосита кимлигини намоён қилади. У қандай бўлса - шундайдир.

Ахлоқийлик даражасида эса шахс сифатида намоён бўлади ва у мутлақ ягоналикдир. Шу маънода мен мутлақликни танладим, дейди Кьеркегор. Мутлақлик — мен, яъни ўзлигимнинг абадий мазмунидир; бошқа ҳеч нарса, ҳеч қачон абадийликнинг мутлақ предмети бўла олмайди. Менинг «Меним» нима ўзи? Бу, энг аввало, эркинликдир. Танлаш — эркинликнинг намоён бўлиши ва унга олиб борувчи йўл. Эркинлик танлашнинг ажралмас асосий қисмидир.

Шундай қилиб, Кьеркегор ахлоқийлик давридаги танлаш ҳолатини масъулият билан чамбарчас боғлайди. Инсон ҳаётидаги танлашда эса, эътиқодни танлашни, эътиқод эркинлигини кўпроқ назарда тутлади.

Ахлоқий давр ҳам охириги давр эмас, у инсон ҳаётини тўлиқ қониқтирмайди. Инсон ўз имкониятларини тўлиқ амалга ошира олмайди. У бундай имкониятни диний даврда тўлиқ амалга оширади, дейди Кьеркегор. Ахлоқийлик даврининг камчиликлари шундан иборатки, биринчидан, бунда ҳаракатланувчи куч бахтга қараб интилишдир, яъни никоҳ ва оиладаги бахтлиликдир. Зотан, оила бахти юқори даражадаги мазмунга эга бўлса ҳам, бу бахтнинг охири мавжуддир. Иккинчидан, бу ерда инсон юқори қонунга бўйсунушига тўғри келади. Инсон ҳақиқий маънода ўзлигини намоён қила олмайди. Шунинг учун ахлоқий ҳаёт тарзи ҳам тўлиқ қониқишни бера олмайди.

Диний даврда инсон энг умумий қонунларга бўйсунмайди, ўзининг эътиқоди билан бевосита, шахсий мулоқотга киришади. Бу ерда инсон, ҳаттоки ҳар қандай умумий ахлоқий қонун чегарасидан юқори кўтарилади. Унинг чегарасидан чиқади. Авраам бу давр образидир.

Кьеркегор илоҳий китоблардан мисол келтиради. Авраам ўз ўғлини қурбонликка келтириши тўғрисидаги ходисани асос қилиб олади. Авраам Худодан ўз ўғли Исаакни қурбонликка келтириш ваҳийсини эшитади. Бу ерда зиддият вужудга келади, яъни ахлоқий қонун бўйича ота ўз фарзандини ҳимоя қилиши, асраб-авайлаши зарур. Авраам даҳшатга тушади, оталик ҳиссиётига ҳамда ахлоқий қонунга қарши туриши керак. Иккинчи томондан, Худо амрйга бўйсунмасликнинг ўзи ҳам катта гуноҳ. Авраам ҳам ахлоқий, ҳам художуй инсон сифатида саросимада қолади. Бир вақтнинг ўзида Авраам учун икки бир-бирини инкор қилувчи илоҳий талаб вазияти содир бўлади. Катта масъулиятни ўз бўйнига олиб, Авраам танлаши керак эди. Уни кўркув ва шубҳа, гумон ҳиссиётлари қамраб олади. Бу ерда унга ҳеч ким ёрдам бера олмайди. Масалани Авраамнинг ўзи ҳал қилиши керак эди. Мана шундай вазиятда инсоннинг ҳақиқий ўзлиги, моҳияти намоён бўлади.

Агарда Авраам ўз ўғлини қурбон қилишни танласа, Кьеркегор учун бир масала аниқ ечим топади, яъни шахсият жамоадан юқори туриши исботланади. Ахлоқнинг умумий қонунияти мен учун ҳар доим ҳам мажбурият бўла олмайди. Бу қонуният менинг ботинимдаги қаршиликка учраса, менинг ички «Меним»га зид бўлса, мен унга амал қилишим шарт эмасдир, дейди у.

«Мен ўзим — умумийликнинг ўрта қисми эмасман, балки аниқ, қайтарилмас ягоналикман, ҳеч қандай қонун мени тўлиқ қамраб олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий қоидалар турли вазиятлардаги менинг ҳолатимни ва олдиндан мен ўзимни турли вазиятда тўғри ҳаракат қилишим учун аниқ, мутлақ ҳақиқий йўлланма кўрсата олмайди. Фақат мен якка ўзим, ўз шахсий ишончимга асосланиб, бир қарорга келишим мумкин». Бу ерда ҳақиқат субъектив



Иуеусиятга эгадир. Ҳақиқат тўғрисида гапирганда Кьеркегор чхлокий ҳақиқатни назарда тутеди.

Ҳақиқат мезони эса, олим фикрича, ҳар бир инсон кикикий деб билган бирон-бир ғояни чин дилдан, тўлиқ ишонч, эътиқод билан қабул қилишдир, шу ғоя учун ҳар қимдай қурбонликларга ҳам, азоб-уқубатга ҳам тайёр туришдир. Субъективлик, файласуф таъкидича, ўзи қабул қилган ғояга бутун вужуди, ботини билан ишонишдир, чаттоки у эътиқод қилган объекти асоссиз (абсурд) бўлса ҳам. «Абсурд нима? Абсурд — бу замонда вужудга келган абадий ҳақиқат. Масалан, худо туғилган, ўсган ва ҳоказолар. Инсонлар ҳам худди шундай. Инсонлар бир-бирига ўхшаса \ам, уларнинг ўз ҳаёти бор», — дейди Кьеркегор. Демак, ҳақиқатни аниқлаш эътиқод билан бир хил бўлиб қолади, христиан эътиқоди эса асоссиз (абсурд) ва англашилмовчилик (парадокс)дан иборат.

Шундай қилиб, илмий ҳақиқат Кьеркегор учун аҳамиятсиздир, уни фақат ахлокий ҳақиқат кизиктирган, бу ҳақиқат эса доим субъектив характерга эгадир.

У ҳақиқатнинг субъективлиги ҳақидаги тасавури дин ақидаларининг асоссизлиги ва иррационаллигидан келиб чиқади. Дин ақидаларини тафаккур йўли, усуллари билан исботлаш мумкин бўлганлиги учун унга фақат эътиқод қилиш зарурдир.

Кьеркегорнинг Авраам ва Исаак воқеаси мисод қилиб келтириши диний даврни тушунишга ёрдам беради. Бунда шу нарса исботланадики, умумий қонуният якка тасодифиятларни бутунлай қамрай олмаслиги мумкин. Шунинг учун ҳам инсон шундай вазият содир бўлганда қарор қабул қилиб, ана шу қарори учун бутунлай жавобгарликни ўз бўйнига олиши, унинг оқибати учун ҳам шахсан ўзи жавоб бериши керак.

Шундай қилиб, Кьеркегор танлаш ва унга масъулиятли бўлишни талаб қилади. Танлаш бўлса ҳар доим тасодифан юзага келади, у ҳеч қандай сабаб-оқибатлар билан боғланмайди. Агар танлаш бирон сабаб оқибатида юзага келган

бўлса, демак, бундай танлаш эркин ҳолатда қабул қилинмаган, шахе эса бунинг учун масъулиятли бўла олмайди. Шунинг учун ҳам танлаш, Кьеркегор фикрича, сабабсиздир ва объектив, инсондан ташқаридаги мезон орқали баҳоланиши бутунлай мумкин эмас.

Демак, Кьеркегорнинг инсон ҳаёти йўлининг уч даври ёки даражаси рационализмни эмас, экзистенциализмни тақозо қилади, яъни учга бўлиниш инсон ички олами, эътиқоди, руҳияти ривожидир.

Бир даврдан иккинчисига ўтиш мантиқий жараён сифатида содир бўлмай, балки ирода ҳаракатининг, танлашнинг оқибатидир. Бундай танлашда тафаккур эмас, балки инсон ўзининг бутун ботини билан иштирок этади.

Даврдан даврга ўтиш қандай ва нима учун содир бўлади, унинг руҳиятдаги акси қандай бўлади? Кьеркегор фикрича, ўтиш инсоннинг ички пушаймонлар, надоматлар бўҳрони туфайли, тафаккурдан воз кечиш орқали юзага келади. «Муҳтожликни танлаб, мен пушаймонни, надоматни танлайман, надоматни танлаб мен мутлақни танлайман, шунинг учун ҳам мутлақлик — менман...», - дейди Кьеркегор. Тафаккур билан қалбнинг тўқнашиши ҳисларни ҳиссиёт бўҳронига олиб келади ва уларни маънан қайта қўришга бориб тақалади. Лекин бу бўҳрон инсонни ҳалокатдан қутқариш қувватига эга бўлади. Бу қувват қўрқув орқали келади. Инсон ҳаётининг айрим даврларида, лаҳзаларида қўрқув, ваҳима ҳолати, руҳияти қамраб олади. Нима олдидаги қўрқув? Бу қўрқув аниқ бир нимадан чўчиш эмас, балки қандайдир ноаниқлик, умуман дунёдан қўрқув ҳолатидир. Қачонки қўрқув ҳолати ўтиб кетса, деярли ҳеч қандай ҳодиса содир бўлгани йўқ, деймиз. Аслида эса, бу қўрқув ҳеч нима олдидаги қўрқувдир.

Кьеркегор таъкидича, оддий инсон ҳақиқий ҳаётдан, умр кечиришдан йироқдадир. У кундалик майда юмушлар билан машғулдир. Ўз майда манфаатларига чўмгандир. Ўзига керакли бўладиган инсонлар билан мулоқотда бўлади ва хоказолар. Ана шундай даврда у ўз ҳаракатлари, фаолияти

•\*« V оплий, одатий хаёт икир-  
рун чисобот бермаиди. У <ч><sup>Д</sup>яшайверади.

Цирларига механик тарздаамал қил<sup>^</sup>. да \*  
Лскин кўркув холатида № ^ ^ \* ~ ^ д, якко л намоен

Инеонмавжудлишнингҳақда<sup>^^^</sup>  
Й9,»ди. Мана шунда<sup>и ^ о » а " ^</sup> Г й "шашнинг мохияти<sup>икир-</sup>  
ч и к и р л а р б и л а н я ш а ш д а<sup>^^^</sup> ай л а н и б  
о(ди)да, мавжудлик<sup>о ^ а ^</sup> ч<sup>0</sup>ниягларни туғдиради.  
к, шади. Куркув эса бизд. ички<sup>^</sup> ч<sup>0</sup> ма ж б у р қилади.

к<sup>ср</sup> Г<sup>р</sup> он кандай \* ^ ^ ^ ^ & Л  
»ьтик од ва эътикодсизлик уртасида ч<sup>^\*</sup>. инсон ўз  
уртасидаги танлашдир • ^ " и ^ ^ у и н и к у т к а р и ш и н и  
"ркинлигини таъминлай<sup>^</sup> Хавдагана инсон ўзининг  
гътикоддан топ<sup>^^</sup> нинг абадий  
м у г л а қ з р н ш л и п ш и т о в д ^ э и ш ^ ^ ^  
хотиржамлигига, и ^ х и ч<sup>и</sup> Лзгардаш эркинлик<sup>оркали</sup> эмас.  
дунёни ўзгартириш еки ^ ^ Т д а ^ а сакраш оркали  
Танлаш, эътикодли<sup>б</sup> У ч<sup>б</sup> а ^ й у к о т а д и . Шунда  
содир бўлади, бунда у узлигини бугунлай иук<sup>^</sup>  
унинг атрофини бў<sup>^</sup>лик қамраболади, ин ^ ^ у  
бошлайди. Инсон бўшлиққа с а к р ^ , ^ 9ришади.

**Ж ^ - Ж Ж ^ Н ^ вож»,**

инсон ўз эътикоддини топали- мазмуну юкоридаги

ф и к р Г р ^ и ^ а Г Г С Г ф и к р л а р и — а л и к

& - Шундай » н х к - о г ф ^ ч? — о г и я с и г а  
ки ойтди. Унинг

бўлса ҳам, Кьеркегор кўтарган масалалар ўзига хос хусусиятга эгадир. Кьеркегор ҳаётининг охириги ҳақиқатини ақл орқали билишни инкор қилиб ўзининг иррационал фалсафий мушоҳадаларини илгари суради. У таклиф қилган ечимлар фан тилига тўғри келмаса ҳам, лекин ўқувчидан махсус диққат-эътиборни талаб қилади.

## Герберт Спенсер

Герберт Спенсер (1820-1903) Англиянинг Дарби шаҳрида ўқитувчи оиласида туғилади. Ёшлигиданок Лондоннинг Бирмингем темир йўл қурилишида инженер лавозимида ишлайди. 1846 йилда Герберт Спенсер инженерлик фаолиятини ташлаб, «Экономист» журнали ходими бўлиб ишлайди. Герберт Спенсернинг эволюцион гоялари XIX асрнинг 30-йилларида пайқаланади. Спенсернинг «Социал статика»си 1850 йилда напгрдан чиқади. Бу асарда Спенсер органик ривожланишни ижтимоий тараққиётга тадбиқ қилади. Тараққиётни «мукамал бахтга интилиш илоҳий гояси» сифатида талқин қилади. Бундан кейинчалик воз кечиб, тараққиётнинг механистик талқинига ўтади. Ўзининг «Ривожланиш гипотезаси» мақоласида Спенсер барча тирик жонзотларни табиий йўл билан келиб чиқишини катъий таъкидламаса ҳам, уларни илоҳий куч томонидан яратилиш ғоясини шубҳа остита олади.

Жамият тараққиётига нисбатан Спенсер машҳур биолог Бэрннинг табиатдаги барча жонзотларнинг бир турдан бошқа турлар келиб чиқиши ҳақидаги ғоясига таянади. Табиатдаги барча нарсалар асосида қандайдир сирли куч яширинганини тан олади. Бу кучни фан орқали билиб бўлмаслигини таъкидлайди. Шундай қилиб, Спенсер табиат ва жамиятни тушунишда рухий жараён ва рухий кучни тан олмади. Рухият ўрнига махсус фанларга хос бўлган биологик ва механистик кучни киритди. Бу куч асосида ётган илоҳийликни билиб бўлмайдиган сир деб

**ҶОҶОН** қилди. Спенсер ўзининг «Асосий бошланғичлар» мо мл и асарида билиш тўғрисидаги фикрларини ил гари суради. Асарнинг «Билиб бўлмайдиган» бўлимида оламни билиб бўлмаслигини таъкидлайди. Унингча, оламнинг кслиб чиқиши, ривожланиши ва қандай куч томонидан иратилганлиги масалалари дин да ҳам, фанда ҳам ўз счимини топа олмаган.

Бу саволларда, Спенсер фикрича, инсон тафаккури айгламайдиган фикрлар ётади. Диний таълимотни оламнинг худо томонидан йўқдан бор қилинганлиги ҳақидаги ғояси, Спенсер учун куруқ сафсата бўлсада, пантеизм таълимотидаги оламнинг чексизлиги ва доимий ривожланишда эканлиги ҳақидаги фикрлар олим учун фан томонидан исботланган далиллардир.

Шундай қилиб, Спенсер ҳам дин, ҳам фан томонидан оламнинг асосида ётган кучни билиб бўлмайдди, деган хулосага келади. Шунингдек, Спенсер макон ва замон, ҳаракат, бўлинувчанлик, онг тушунчалари зиддиятларга тўла .жанлигини ҳам асослаб беради. Ички зиддияти бор нарса ҳақида биз «ха» ҳам, «йўқ» ҳам дея олмаймиз. Спенсер игундай метафизик, агностик хулосага келди.

Спенсер фанларни таснифлаш жараёнида Контнинг таснифини бироз ўзгартириб, кенгайтириб беради. У фанларни уч турга бўлади: 1) мавҳум фанлар: математика, мантик; 2) мавҳум-аниқ фанлар: механика, физика, химия; 3) аниқ фанлар: астрономия, геология, биология, психология, социология.

Олим макон ва замонни мавҳум кучнинг кўриниши деб ҳисоблайди. Макон, замон ва мавҳум кучлар биргаликда материяни ташкил қилади. «Материя зиддиятга тўла бўлганлиги учун фан нуктаи-назаридан аниқ ва мутлак маълумотга эга бўла олмаймиз. Биз материя ҳақида фақат нисбий билимга эгамиз», - дейди Спенсер. Макон ва замон, унинг фикрича, нисбий реалликцир, унинг мавжудлиги бошқа бир мутлак, мавҳум реалликнинг борлигидан далолат беради. Нарсалар макон ва замонда мавжуддирлар. Макон

нарсаларнинг бир-бирига нисбатан жойлашиши, замон эса нарсаларни бирин-кетин содир бўлишидир. /

Спенсер биз хис қилган оламдан ташқари объектив олам ҳам мавжуд, дейди. У «Психология асослари» асарида Беркли, Юмнинг қарашларини танқид қилади. Берклининг «Гилос ва Филонус ўртасидаги суҳбат» асарини танқидий ўрганиб, Гилоснинг Филонусга берган жавобларига янгича маъно киритади.

Агар Берклида Гилос ва Филонус ўртасидаги суҳбат бутун борлиқни инсон хис-туйғуларининг йиғиндиси, деган фикрга олиб келса, Спенсер талқинида, бу суҳбат бошқача ҳал қилинади, яъни моддий оламини объектив мавжуд эканлигини кўрсатади.

Файласуф фикрлар онгимизга моддий олам таъсир қилганлиги учун пайдо бўлади, моддий оламнинг инсон организмга бир хилда таъсир қилиши шундай фикрлар оқимини юзага келтиради, дейди. Унинг бу фикри материалистларнинг фикр ва сезгиларнинг инъикос сифатидаги тасаввурига ўхшайди, яъни билишда инъикос назариясини рад этмайди. Умуман олганда, Спенсернинг фалсафий дунёқарашига ўша давр муҳити, яъни XIX асрда табиий фанларнинг ривожланиши катта таъсир кўрсатди.

Спенсер таълимотининг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, унинг фикрича, эволюциянинг «ўз чегараси бўлиб, у бундан ошиб ўтолмайди». Бу чегара тизимларнинг тенглигидан ёки эволюционлашган тартибдан иборат бўлиб, қачонки қаршилик кўрсатувчи барча кучлар тенглашганда вужудга келади. У ўзи қуйидагича мисол келтиради: жамиятдаги консерватив ва прогрессив кучларни тенглаштириш зарурати уни ўрганишнинг ижтимоий маъносини яққол кўрсатиб беради. Бироқ файласуф тенглиқни мутлақ деб ҳисобламайди. Унинг фикрича, тенглиқни ўрнатиш билан ўзгаришлар жараёни тугамайди, эртами ёки кечми яна тенглиқ ҳолатига интилийш бошланади. Мувозанат сакдовчи мунтазам ҳаракатдаги тартиб одатда ташқи кучлар туфайли юзага келади, бироқ қачонки

урнатилган мувозанат эски тизим ўрнини боса олса, шундагина керакли натижани бера олади. Пекин вужудга келган ҳолатни алоҳида тизим йўналишидаги, қайтарилмайдиган ҳолат деб ҳисоблаб бўлмайди, чунки у бошқалардан фарқ қилмайди. «Ҳаракатлар сони материя сонининг доимий тенглиги»дан келиб чиқиб, тортиш ва итариш кучининг суръати доимий эканлигини тан олиш мумкин: «Эволюция ва тугалланиш даврлари ўзаро алмашилиб туради. Ўтмишда бир қатор шундай эволюциялар мавжуд бўлиб, улар ҳозирги вақтдаги эволюциянинг айна \исобланган ва келажакда ҳам худди шунга ўхшаш эволюциянинг қайтарилишини кутиш мумкин, улар ҳам ўзига хос тарзда ва ҳамиша ўзининг турли хилдаги конкрет томонлари бўйича тантана қилиши мумкин», деган хул оса келиб чиқади.

Шундай қилиб, Спенсер айланишнинг қадимги қондасига қайтади. Бу қоида ҳамиша у ёки бу ташқи ўзгариш билан фалсафа тарихига кириб келган.

Спенсер томонидан умумий шаклда ишлаб чиқилган эволюция ғояси биология, психология, социология ва ахлоқда қўлланилмоқда. Биология қонунни ўрганувчи, кўрсатилган барча соҳалар ичида асосий фан ҳисобланади. Спенсернинг тахмини бўйича, ҳаётнинг барча мураккаб олий даражадаги руҳий ва ижтимоий жараёнлари охир оқибатда биологик қонунлар билан яқунланади ва улар ўзига хос механик биоморфизм кўринишида ўтади.

Спенсер таълимотининг ўзига хослиги XIX асрнинг 40-йилларидаги биология фани эришган катта ютуқлар билан ифодаланади. Ҳақиқатан ҳам, 1838 йилда Г.Шлейден ўсимлик ҳужайрасини кашф этди (Р.Гук буни Шлейдендан 200 йил олдин кашф этган бўлса ҳам, бу кашфиёт ўз даврида муайян сабаблар туфайли юзага чикмай қолиб кетган), 1839 йилда Т.Шванн ҳайвонлар ҳужайраларининг ўзига хослигини асослаб берди, 1843 йилда А.Келиккер тухумдан худди ҳужайрадагидек катта ҳайвонларнинг барча аъзолари ривожланиб чиқишини кўрсатиб берди. Агар ўша вақтдаги

сиёсий иқтисодда меҳнат тақсимотининг ривожланиш ғояси кенг тарқалганини ҳисобга олинса, (1827 йилда Мили Эдварде бунинг исботи сифатида ҳайвон танаси моддаларининг турли-туманлигидан фойдаланиб, ушбу биологик жараёнда меҳнат тақсимотининг умумий қонунини назарда тутган) Спенсернинг биологизми етарли даражада тушунарли бўлади.

Унинг фикрича, ҳаёт бу «ички муносабатларнинг ташки муносабатларга тинмай мослашишидан иборат». Спенсернинг биология ва психология соҳасидаги ишлари ўша даврдаги фикр ва қузатишлар учун ўзига хос аҳамиятга эга бўлди. Файласуф табиий танлаш ҳақидаги Ч.Дарвин таълимотининг ўзигина организм ривожланишининг барча муаммоларини ҳал қила олмаслигини билса ҳам, уни қўллаб-қувватлайди. Спенсер ғояларининг энг муҳимларидан бири — индивидуумнинг шаклланиши секин-аста барча тўпланган тажриба асосида аниқланади, деган фикридир.

Спенсер социологиясининг моҳияти — жамиятнинг ҳаёт жараёнига мослашуви, жамиятнинг тирик организм каби табиий йўл билан вужудга келиши ва ривожланишидан иборат. Бундан шундай муҳим хулоса келиб чиқади: жамият ва унинг институтларини ҳар қандай сунъий ташкил этишга уриниш ёки жамиятни сунъий йўл билан қайта қуриш—амалга ошмайдиган иш. Спенсер «жамият ўзича ривожланади, лекин у сунъий асар эмас», «конституциялар яратилмайди, ўзи етишиб чиқади» каби фикрларни келтиради ва мунтазам такрорлайди.

Спенсер тарихда буюк кишиларнинг ҳал этувчи роли ҳақидаги фикрни бугунлай инкор қилади. Ҳатто монах ҳам ўзи бошқараётган жамиятни ўзгартиришга ожизлик қилади. «У вақтинча бузиши, бошқаришнинг табиий жараёнини тугиб туриши ёки унга ёрдам бериши мумкин, бироқ умумий жараён ҳаракати устидан ҳукмронлик қила олмайди». Буюк кишилар жамият тақдирини белгиламайдилар, балки улар ҳам «буюк кишилар каби ушбу жамият моҳиятнинг маҳсулидирлар». Унинг фикрича, жамият структураси ва



упинг сиёсий шакллари, жамият ҳаёти хусусиятлари ва халқ характери билан ёки аниқроқ қилиб айтганда, уни ташкил лувчи индивидуумлар билан белгиланади: «...Халқхарактери Гжринчи бошланғич сиёсий шакл манбаидир». У, ўз иавбатида, ушбу халқнинг атроф-муҳитдаги шарт-шароит билан ўзаро муносабати жараёнида вужудга келади, ўзгаради на яшаш учун курашишга, яхшироқ бир тарзда мослашишга қаратилган куч билан ифодаланади.

Умуман олганда, Спенсер социологиясининг асоси ўзининг назарий мазмуни бўйича зиддиятли характерга эгадир. Бир томондан, у жамият ривожланишини табиий сабабий боғланиш жараёни сифатида кўриб чиқишга ҳаракат қилиб, тарихни буюк шахслар ҳал қилиши ҳақидаги фикрга қарши чиқади, социал ўзгаришларнинг ҳал қилувчи омилини айрим шахслар ихтиёри ва фаолиятидан эмас, балки мамлакатнинг барча одамлари ҳаракатидан кидириш кераклигини тан олади. Бундай хулосалар Спенсернинг илмий анъаналар изидан борганидан далолат беради. Юқорида баён қилинган қарашларнинг ўзи шундай хулосага келишга асос бўла оладикки, жамиятнинг синфларга бўлиниши ва эксплуатация қилувчи синфлар сони халқ хусусиятидан келиб чиқади ва бунга тўлиқ жавоб беради. У таъкидлайдики, «Вассаллар томонидан садоқат руҳи бўлмаганида, феодал тизими ҳеч қачон мавжуд бўлмас эди». Спенсернинг ижтимоий ҳаётни биологик иборалар асосида тушунтириб, ижтимоий ривожланишни ҳақиқий қонунчилик нуқтаи-назаридан таҳлил қилинишини четлаб ўтишга уриниши илмий жиҳатдан самарасиз ҳисобланади.

Социологияда «яшаш учун кураш» тамойилининг кенг тарқалиши янги социологик оқим учун замин тайёрлади. Бу, ўз навбатида, «дарвинизм социологияси» деб номланиб синфий нотенгликни ёқлаш учун хизмат қилди. Спенсер социологиясининг ошкора апологетик характери организмнинг функциялари ҳамда ижтимоий гуруҳлар ва ташкилотлараро ўзаро ўхшашликни ўрнатишга бўлган ҳаракатини намоён этади.

Ижтимоий эволюциянинг йўналиш ва келажаги хақида гапирар экан, Спенсер жамиятни икки турга ажратади. Биринчиси — давлат ҳокимиятига бўйсунувчи характерга эга бўлган ҳарбий тизимга асосланган зўравонлик (деспотизм), иккинчиси — давлат ҳокимияти ҳуқуқлари минимумга келтирилган ва шахе озодлиги ҳамда фаолиятини таъминлайдиган саноат тизимидир. Спенсер социализмга карама-қарши ижтимоий эволюциянинг келгуси босқичи сифатида жамиятнинг учинчи босқичини ташкил этувчи эркин иқтисодий муносабатларнинг юзага келиши эҳтимолини эътироф этади.

Хулоса қилиб айтганда, позитивизм фалсафаси XIX аернинг табиий фанлари ривожланган даврда шаклланди. Бу фанларнинг умумий усул ва хулосаларини бирлаштириб, ўзгача талқин қилиш асосида янги позитив фалсафа яратилди. Бу фалсафанинг асосий вазифаси дин ва мифология билан боғлиқ бўлган дунёқараш хусусиятини истисно этган ҳолда фанларнинг энг умумий методологияси бўлишдир. Позитивизм ўзининг фанлар таснифига социология ва психологиядан ташқари бошқа ижтимоий фанларни киритмади ҳам. Позитивистлар фалсафанинг методология сифатида вазифасини эълон қилишди, лекин бу жараённи очиб беришда зиддиятга учрадилар. Методология — билишнинг турли хил усулларини ишлаб чиқадиган назария. Бу назарияни Спенсер ривожлантирар экан, жиддий карама-қаршилиқларга учради. Фалсафада энг муҳим масала ҳисобланган олам асосида нима ётади, дунё қандай яралган, деган саволларга аниқ жавоб йўқлигини такъидлайди. Шу масалада агностицизм позициясига ўтди. Фаннинг, жумладан, фалсафанинг билиш доираси чекланганлигини кўрсатди. Позитивизм билишни кўкка кўтарган бўлса-да, пировард натижада ўзи боши берк кўчага кириб қолди. Инсоннинг билиш имкониятларини чегараланган деб ҳисоблади. Мутлақ ҳақиқат ўрнига фақат нисбий ҳақиқатни тан олди.

## Отто Либман

Отто Либман (1840-1914) илк бор «Кантга қайтиш!» шиорини ўртага ташлаган файласуф ҳисобланади. Унинг фи крича, «Кантга қайтиш» фақатгина Кант ва унинг I арафдорлари таълимотини қайта тиклаш орқалигина мумкин. Лна шу фикрни Либман «Кант ва эпигонлар» (1865) асарида ривожлантирди. Либман фикрича, Кант таъшмотининг ўзига хос томони шундан иборатки, у «жон», «мия» ёки Лейбницнинг руҳий «монада» тушунчасидан келиб чиқмайди, балки ўз таълимотига «онг» тушунчасини асос к.либ олади. Лекин Кант ўзининг билиш соҳасидаги тадқиқотларини алоҳида индивиднинг ёки инсониятнинг онгини таҳлил қилишга қаратмаган, балки мавхум «онг» категорияси устида ишлаган. Демак, Либман фикрича, «онг» категорияси дунёни тушунишнинг биринчи шартидир ва у хар кандай фан объектининг асосида ётади. Ана шу онг дунёси ўзининг ички «имманент» шакли орқали бошқарилади. Яъни, калейдоскоп ўз майдонидаги буюмларни кандай акс эттирса, онг ҳам бутун борлиқни ички қонуниятлари орқали акс эттиради.

Бирок Либманнинг Кантдан фарқи шундан иборатки, унингча «нарсa ўзида» хиссиётимизнинг объектив сабаби эмас, балки онгнинг ички (имманент) ғояси билиш дунёмизни ўзига мослаб тузади. Либман айтадики, «Баҳор гули менинг онгим нуридан ташқари нима ҳам бўлар эди? Ҳеч нима!»

Бундан Либманнинг кейинги ишларида Кант фалсафасининг идеалистик томони кўпроқ ривожланганлигини англаб олишимиз мумкин. Кантнинг априор тушунча тўғрисидаги ғояси эса Либман қарашларида космик, метакоsmик мазмун олди ва дунёнинг асосий сабабига айланди.

Либман Кантнинг фалсафасига қайтишга унинг идеалистик онтологиясидан келиб чиққан ҳолда ёндашган бўлса, ана шундай чақириқ табиийёт тадқиқотчилари

томонидан ҳам илгари сурилди. Бу асосан ҳиссиётнинг ташқи физиологияси ҳақидаги таълимотларнинг ривожини билан боғлиқҳодиса. Машҳур физиолог олим Иоганн Мюллер (1801-1858) ташқи ҳиссиётнинг ўзига хос энергияси қонунини кашф қилди. Мазкур қонун бўйича, ҳиссиёт — нарса ёки таналарнинг ташқи ҳолати, сифатини онга етказувчи механизм эмас, балки ҳиссиёт — ташқи сабаблар таъсири натижасида асабларимиз орқали онга борувчи сифатдир. Мюллер томонидан кашф қилинган қонун ана шу XIX аср иккинчи ярмида ривожлантирилиб, кенг тарқалди. Бунда Мюллер қонунига биноан, бир хил ташқи таъсирлантирувчилар кўзнинг турсимон қобилигига таъсир этиб, нур (чирок) сифатида қабул қилинади, терида эса иссиқлик ҳиссиётини уйғотади. Ва аксинча, турли таъсирлантирувчилар бир хил ҳиссиёт уйғотиши мумкин. Худди ана шу кузатиш ва умумлаштириш табиийатшунослар ўртасида Кант билиш назариясининг субъектив-идеалистик томонига катта қизиқиш уйғотди. Демак, улар бундан хато хулоса чиқардилар, яъни ҳиссиётимиз, тажрибамиз фақат бизнинг тузилишимиз маҳсулидир. Ички ҳолатимиз ташқи таъсирлантирувчилар натижасида намоён бўлиши мумкин, лекин ташқи олам объектларининг ҳақиқий табиати ҳақида ҳеч қандай маълумот бермайди.

Бу гносеологик хулоса Кантнинг билиш назариясининг физиологик талқини асосида юзага келди.

### **Герман Гельмгольц**

Герман Гельмгольц (1821-1894) неокантчилик ҳаракатининг вужудга келишида алоҳида ўрин тутган буюк олмон физиолог ва физигидир.

Гельмгольц физика билан биргаликда фалсафага ҳам қизиқди. Табиатшунос олим сифатида шуғулланган муаммолари унинг эътиборини билиш назариясига қаратди. Бу ҳиссиётнинг физиологик соҳасидаги тажрибавий

тидқиқотлар, геометрик аксиомаларнинг табиати масаласи пи иеевклид геометрия физиканинг асослари масаласи эди. Каптнинг танқидий фалсафасини у физиологах жиҳатдан гилкин қилишга ҳаракат килди.

Ана шу тадқиқотларида Гельмгольц тушунчаларимизнинг объектларга қанчалик мое тушиши ёки гушмаслиги масаласига эътиборини қаратди. Лекин Гельмгольцнинг қарашларида қарама-қаршиликлар мавжуд )ди. Чунки у, бир томондан, фикрнинг «априор қонуни»ни тан олади ва, иккинчи томондан, макон ва замоннинг «трансцендент реаллиги»ни ҳам эътироф этади. Бизнинг ҳиссиётимиз мазмуни ташқи предметларнинг таъсирига боғлиқ, бошқа томондан, бу таъсир фақат «белгилар» ёки «символлар»дир. Бундай қарашлари билан Гельмгольц бир вақтнинг ўзида ҳам агностицизм, ҳам материализмнинг ривожланишига катта ҳисса қўшди. Агностик сифатида у ҳиссиётни ташқи ҳодисаларнинг белгиси сифатида қарайди ва шу орқали нафақат ўхшашликни, балки нарсалар билан бир хиллигини ҳам инкор қилади. Ва шу ернинг ўзида моддиюнчи сифатида тушунчалар ташқи предметларнинг асаб системамизга таъсири натижасида вужудга келади, дейди.

Шундай қилиб, Гельмгольц ғояни борликдан, онгни табиатдан ажратиб қўяди. Чунки гоё ва у акс эттираётган объект икки турли дунёга тегишли, дейди. Кантга ўхшаб «ҳодисалар» билан «нарса ўзида»ни бир-биридан ажратиб қўяди.

Ана шу қарашни Гельмгольц 1878 йилда «Идрок фактлари» номли машҳур маърузасида асослаб беради. Гельмгольцнинг фикрича, ҳиссиётимиз ташқи таъсирнинг хусусиятлари ҳақида хабар беради. Ҳиссиёт белги ҳисобланади, лекин тасвир эмас. Чунки тасвирдан маълум маънода предмет билан ўхшашлик талаб қилинади. Белгидан эса предмет билан бундай ўхшашлик талаб қилинмайди. Гельмгольц предмет билан уни ҳис қилувчи субъект тасаввурининг ўхшашлиги ҳақида гносеологик масалани ўртага ташлади. Аммо бу масалани тўғри ҳал қила олмайди. Унингча, бундай қарашнинг моҳияти шундаки, ҳар бир

предметнинг ўзгариши ҳиссиётда ҳам ўзгаришга сшиб келади.

Шундай қилиб, Гельмгольц Кант танқидий фалсафасининг айрим томонларини ривожлантирди. Билиш назариясида эса тадқиқот, тажриба ўтказиш, шунингдек, математик аксиомаларнинг табиати ҳақидаги масалалар бўйича ўзининг мустақил қарашларига эга бўлди.

### **Марксизм фалсафаси ва унинг оқибатлари**

Яқин-яқинларгача собиқ иттифоқца К. Маркс ва Ф. Энгельс ҳамкорликда яратган материалистик фалсафа билиш назарияси ва диалектика тўғрисидаги таълимот, унга таянувчи ва ундан келиб чиқувчи жамият тараққиётининг формацион тараққиёт, кўшимча қиймат назарияси, илмий социализм, ахлоқий, эстетик, атеистик қарашлар бир бугун тизими инсоният фалсафий фикри, тафаккури тараққиётида, муҳим ва тарихий босқич деб қаралар эди.

Ҳозирги кунда марксистик фалсафа қандай тақдирга эга бўлиши, уни ким қандай баҳолаб, таҳлил этишидан қатъи назар, у XIX асрнинг 50-90-йилларида жаҳон фалсафасининг кичик бир йўналиши бўлганини эътироф этиш лозим. Афсуски, бизда ҳалигача марксистик фалсафанинг тарихий, объектив ўрни ва ҳозирги ижтимоий-тафаккур тараққиётига кўрсатган таъсири ҳамда оқибатига ҳолисона, баҳо берилган китоблар йўқ ҳисоби. Бу таълимот тўғрисида лом-лим демаслик масалани ҳал қилмайди. Шу бўшлиқни тўлдириш мақсадида марксистик фалсафанинг баъзи муҳим жиҳатларига, шу жумладан, мазкур таълимотни яратган файласуф Карл Маркс (1818-1883) шахсининг фалсафий, ижтимоий-сиёсий ҳамда ахлоқий қарашларининг шаклланиши масаласига диққатни қаратиш лозим.

Собиқ иттифоқ даврида марксизм жаҳон фалсафий фикри, тафаккури тараққиётининг энг юқори назарий ифодаси бўлмиш диалектик методология асосида таҳлил этилиб, умумлаштирилди, натижада, ўз даврининг ижтимоий

ва илмий-маънавий тараққиётини тўғри инъикос эттирган янги фалсафий таълимот яратилди, деган фикр ҳақиқатни акс эттирмайди. К. Маркс ва Ф. Энгельс ҳамкорликда ва алоҳида-алоҳида яратишган «Фейербах тўғрисида тезислар», «Немис мафкураси», «1844-йилги иқтисодий-фалсафий қораламалар», «Капитал», «Анти-Дюринг», «Табиат диалектикаси», «Фалсафа қашшоқлиги», «Сиёсий иқтисод танқидига дойр», «Гегель ҳуқуқ фалсафаси танқидига дойр. Муқаддима» каби асарларда бу таълимот яратилди, шакллантирилди.

К.Маркс наздида, жамият тараққиётининг юқори босқичи бўлиш ижтимоий-иқтисодий формация ўзидан илгариги босқичларга нисбатан тасодифан эмас, балки улардан тадрижий, тарихий зарурият сифатида вужудга келади. Инсониятнинг бундан кейинги бахтли келажаги эса коммунизм жамият моддий-технологик ва маънавий жиҳатлардан максимал ривожлантирилиши асосида вужудга келадиган жамиятдир.

Албатта, ҳатто К.Маркс, Ф.Энгельс замондошлари, баъзи зукко файласуфлар, табиатшунослар, диний фалсафа вакиллари улар яратган материалистик фалсафа ва методология борлиқ ҳамда ижтимоий тараққиёт, инсон тафаккури жараёнларини бирёклама тушунтиришга, бир хил фикрлаш муқаррар туғдирадиган мустабид ва қатағон тузум ҳалокатли оқибатларга олиб келишини олдиндан айтишган. Бунини фақат Европада эмас, балки Шарқда, Туркияда Зиё Гўкалп, Туркистонда Махмудхўжа Бехбудий, Фитрат, Чўлпон ва бошқа сиймолар олдиндан айтиб, огохлантирганлар.

Марксча фалсафанинг энг муҳим салбий ҳолат ва бирёкламаликлари қуйидагилардан иборат:

1) объект-субъект муаммосини ҳал қилишда объектни мутолқаштириш;

2) объективлик билан моддийликни айнанлаштириш, яъни материя ва объектив реаллик тушунчаларининг

мантикий доирасини нафақат тенглаштириш, балки мазмун-моҳиятини айнанлаштириш;

3) методология жабҳасида метафизика ва диалектика қарама-қаршилик муносабатийгн мутлақлаштириш. Метафизика ва диалектикадан бошқа нораціонал, ирраціонал ҳаракат, тараққиёт ва ривожланиш методологияси бўлиши мумкинлигини инкор қилиш;

4) тараққиётнинг тадрижий (эволюцион) шакли имкониятларининг муҳим ва фундаментал аҳамиятини тушунмаслик;

5) билиш назарияси соҳасида ҳиссий билиш ролини инкор этмаган ҳолда ақлий билиш имкониятлари, меъёр ва мақсадларини афзал деб билиш, ақлий билиш усулини мутлақлаштириш, билишнинг бошқа шакл ва усуллари ролини пастга уриш, айниқса, ирраціонал билиш имконият, меъёр ва мақсадларини кўр-кўрона инкор этиш;

6) жамият, маданият, ахлоқ, дин тараққиётида иқтисодий, синфий манфаатлар бирламчи, ҳал қилувчи асос деб олинishi кўп йўналишли тараққиёт ўрнига 5 ўлчовли (5 ижтимоий-иқтисодий формация), бир йўналишли ва боши берк (яъни, коммунизм билан тугалланадиган) тизимли тараққиёт моделинигина эътироф этилиши;

7) ишлаб чиқариш усули, халқ оммасининг жамият тараққиётидаги ролини мутлақлаштириш, тарихий тараққиётнинг бошқа муҳим жиҳатлари, шахснинг рационал ва иррационал маънавий-руҳий имкониятлари, айниқса, шахе онги, онг ости жараёнлар, шахе ақл-идроки, зехни, иродаси, қуввати фаоллиги, унинг ички маънавий-руҳий интилишлари, эҳтиёж ва манфаатлари инкор этилиб қолмасдан, балки берк тизимнинг бирламчи деб эътироф этилган доминантларига бутун тақдири-ю, орзу-умид, интилиш ҳамда кечинмалари билан мутлақ, ўзгартириб бўлмас, шафқатсиз тақдир тарзида боғлаб қўйиш;

8) марксистик фалсафа ва методология асосида вужудга келган тизим оддий берк тизим эмас, балки телеологик устувор ғояларга йўналтирилганлиги билан яққол ажралиб



турувчи, инсон ва жамиятнинг эркин, ижодий фаолиятига ҳеч бир имконият қолдирмайдиган ғайри-ақлий, ақидапарастлик, тафаккур қашшоқлигига муқаррар маҳқум этадиган тизим эканлигидир.

Максча фалсафанинг бундай фундаментал салбий анъаналарини Ғарбий Европа ва дунёнинг бошқа минтақаларида илғор, соғлом фикрловчи мутафаккирлар исботлаб кўрсатишга, ижодий ва тахлилий танқид қилишга қанчалик уринмасинлар, В.И.Ленин ва унинг маслақдошлари, айниқса И.В.Сталин бошчилигидаги кишилар инсониятнинг каттагина қисмини ялпи жаҳолат сари етаклаб кетишга муяссар бўлдилар. Бу фалсафанинг энг қудратли кучи, таъсир жозибаси унинг фалсафий, рационал, илмий-мантиқий исботлангани эмас, балки, омма, айниқса, жаҳон кўламидаги омма интилишларини жунбушга келтира олиш, уни ўзининг ғаразли мақсадлари томон энг оддий усул ва воситалар ёрдамида устамонлик билан йўналтириб туришдадир. Бу ҳақда француз файласуфи Р.Сильвен тан олиб, афсус билан қуйидагиларни ёзган эди: «Коммунистик тарғибот каттагина ва фавқулодда устунликка эга. У шундай (фалсафий) тизимга таянадики, бу тизим гўёки бутун тарихни тушунтириб бера олади ва инсоният келажagini олдиндан белгилаб бера олади. Коммунистлар Ғарб цивилизациясига ҳужум қилар эканлар, ўзларининг муқаррар ғалаба қилажagini эълон қилувчи таълимотга орқа қиладилар. Амалда улар, тарих муқаррар ва орқага қайтмас жараён ва социализм бугунми ё эрта албатта ғалаба қиладиган тараққиётдан иборат, деган даъвои исботлагандек бўладилар. Тарихни айни мана шундай талқин қилиш билан коммунизм Ғарб дунёсининг энг хос қисмини қам хайратомуз бир тарзда ўз жозибасига торта олади ва инсоният келажак тақдирини ҳал қилишга уринади. Биз Ғарбда шу пайтгача тарихни, худди ана шундай талқин этишга қарши тура оладиган бирон-бир нарсани ярата олмадик. Биз бирон-бир тўлақонли, бир бутун концепцияга эга эмасмиз. Бизнинг тасарруфимизда бўлган ноаниқ, мавҳум тушунчалар эса, бизнинг мавқеимизни

мустаҳкамлашдан кўра, бизнинг мафкуравий мавқеимизни заифлаштиришга хизмат кила олади холос».

XX асрнинг 30-йиллари ўрталаридан бошлаб, яъни дастлабки «социалистик тажрибалар»нинг илк ютуқлари — ялпи очарчилик ва меҳнаткаш аҳоли асосий қисмининг қирилиб кетиши, қатағон ва қирғиндан сўнг амалга ошган «социализмнинг алоҳдда олинган бир мамлакатда узил-кесил ғалаба қилиши» — социализмнинг ҳақиқий ғайриинсоний ва ғайриилмий моҳияти инсоният бошига қирғин, ҳалокат, маънавий-руҳий куллик, фалажлик ва қарахтлик каби фожеавий оқибатлари вужудга келтирган коммунистик мафкуранинг натижасидир.

К.Маркс ўзи асослаб берган таълимот мазмуни ва методологиясига зид тарзда, шу пайтгача ўтган тарих ҳақиқий тарих эмас, мана энди Маркс таълимоти ишчилар синфи дунёқараши, мафкураси ва методологиясига айланиб, инсониятни «бахтли келажак — коммунизм» сари бошлаб бориш мақсади онгли тарзда аниқлаб олингачгина инсониятнинг ҳақиқий, англанилган тарихи бошланади, бундай бахт нариги дунёда, мавҳум келажакда эмас, инсониятнинг Ер юзидаги мана шу ҳозирги ҳаётининг ўзидаёқ қўлга киритилишини эълон қилган, ваъда қилган эди. Бу ғоя шаклида илк мусавийлик, исавийлик жамоаларида, кейинчалик Ғарбий Европадаги деҳқонлар, қашшоқлар, Т.Мюнцер ва бошқалар етакчилигидаги диний-бадъатчи қашшоқларнинг абстракт тенглик тўғрисидаги ғоялари учун курашининг бевосита давоми, фақат ўта илмий-фалсафий шаклдаги ифодаси эди.

К.Маркс фалсафасининг ўта мутаассиблашуви ва сиёсийлашувининг илмий-фалсафий ва ижтимоий-тарихий сабабларидан ташқари, унинг шахсий ҳаёти машаққатлари, тафаккурига хос муросасизлик, шу онда, шу дақиқада натижага эга бўлишдек даъво билан боғлиқ ўзига хосликни ҳам назардан соқит қилмаслик лозим. Гарчанд зиёли бўлган Маркс мазкур даъвони бепарда кўринишда намоён бўлишига йўл бермаган бўлса-да, бу унинг узоққа борувчи фундаментал

илмий-фалсафий ва методологик ақидаларидан, айниқса, ута маданиятли қилиб тасвирланган ўша «бахтли жамият» \ақидаги хомаки чизмаларидаги катъий ҳукм даражасидаги хулосаларида намоён бўлган. Ҳар кунги ҳаёт машаққатлари натижасида мулоҳазали бўлган Марксни эҳтирос, ғазаб ва нафрат чулғаб олган, ўз хулосаларининг оқибатлари устида ўйлаш учун вақти ва тоқати қолмаслигига олиб келган эди.

Натижада К.Маркс ва унинг издошлари ўз вақтида билдирилган эътирозларни, фикр-мулоҳазаларни четга суриб, нафақат ўз сиёсий фаолиятини, балки таълимотининг ҳам ўта сиёсийлашувига йўл очиб берган эди. Бу ўта сиёсийлашишнинг маъзини унинг давлатни вужудга келиши, жамиятдаги роли ва тарихий тақдир ҳақидаги қараш мисолида кўриш мумкин. К.Маркс давлат тарихи, айниқса, Шарқдаги давлат тарихи далолатларини эътиборга олмай, давлатнинг ижобий яратувчилик ролига эмас, балки унинг зўрлик ва ҳокимият ролига урғу берди. Давлат ва унинг тарихий аҳамиятини талқин қилишдаги бундай бир ёқламалик уни фақат синфий жамиятларга хос ҳодиса деб тушунишга олиб келди. Натижада давлатнинг келгуси тарихий тақдирини инкор этиши тез орада давлатнинг ўлиши ҳақидаги ақида пайдо бўлшига олиб келди. Бу ҳол «давлатнинг ўлиши», тамомила онгли тарзда, сиёсий йўл билан «режали ўлиши» тўғрисидаги хулосанинг илгари сурилишига сабаб бўлди. Бундай ақидаларнинг ҳалокатли оқибатлари бугунги кунда ҳаммага маълум.

Марксча фалсафа ва методологиянинг биз юқорида кўрсатган хатолари, бирёқламалиги унинг Фарбий Европалик издошлари — К.Каутский, А.Бebel, Ф.Меринглар давридан то 1950-1960 йилларга қадар бўлган даврда, айниқса, Венгрия, Польша, Чехословакия «инкилоблари»гача бўлган даврда амалда бартараф этилишга уринилганлигини қайд этиб ўтиш мумкин. Бу ақидаларга бундай танқидий, ижодий ёндашишлардан, КПСС таҳқидларига қарамай, бирмунча сабоқ чиқаришга уринган Франция, Италия, Швеция каби мамлакатлардаги марксизм тарафдорлари ўз назарий ва

амалий платформаларига жиддий тузатишлар, ўзгартиришлар киритсаларда, лекин ижтимоий тараққиётда ўз таъсир доирасини сақлаб қола олмадилар.

## Фридрих Ланге

Фридрих Альберт Ланге (1828-1875) неокантчиликнинг ривожига муҳим урин тутди. У Кантнинг ҳамма таълимотини тўлиғича қайтармай, айрим масалаларда унинг чегарасидан чиқиб кетди. Ланге «Материализм тарихи ва унинг танқидини ҳозирги даврдаги аҳамияти» (1866) номли асосий асарига фалсафий қарашларини баён қилган.

У Кант таълимоти аҳамиятини чеклаб қўрсатади, яъни, бизнинг тушунчамиз предметлар билан ифодаланмайди, балки предметлар бизнинг тушунчамизни ифодалайди. «Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, тажриба предмети фақат ходисадир, ҳеч қандай «нарсa ўзида» эмас».

Бу фикрни Кант ақлни априор синтетик мулоҳаза юритиш қобилиятидан келиб чиққан ҳолда исботлашга ҳаракат қилган. Ланге бу масалада янги нуқтаи назарни илгари сурди. Физиологлар Иоаганн Мюллер ва Гельмгольшинг фикрини ривожлантириб, таъкидлайдики, Кант фалсафасининг моҳиятини аъзолар ҳиссиётининг физиологияси тасдиқлайди.

Ланге ёзади: «Бизнинг ҳамма тажрибамиз руҳий тузилишимиз билан асосланади, қандай ҳис қилсак, шундай ҳис қилишимизга, қандай ўйласак шундай ўйлашимизга мажбур қилади, бошқача тузилишда эса худди ўша предметлар бугунлай ўзгача тасаввур қилинади- Нарса ўзида эса ҳеч қандай мавжудот томонидан тасаввур қилинмайди».

Шу нуқтаи назардан Ланге Кантнинг категориялар тўғрисидаги таълимотига ўзгартишлар киритди. Унинг фикрича, категориялар соф ақлнинг маҳсули эмас, балки физиологик, руҳий тузилишимизга боғлиқ ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридир. Шу маънода априор ҳолатлар

чаруратдир ва ҳар қандай тажрибадан ташқарида, у инсоннинг тузилишига боғлиқдир.

Ланге позитивистлар каби метафизика ва материализмни инкор қилиб, эмпиризмни ташвиқ қилади. Унинг учун аҳамиятли бўлган нарса моддийликдан тозаланган «тажриба»дир.

Зеро, априор категорияларнинг ягона манбаи бизнинг тузилишимизга боғлиқ экан, тажрибадан ташқари улар ўзининг аҳамиятини бутунлай йўқотади. Шунинг учун ҳам биз ходисалар дунёсида туриб «нарса ўзида» ҳақида хулосага кела олмаймиз «Нарса ўзида» ходисаларнинг нариги дунёсида турувчи трансцендент сабабдир. «Нарса ўзида» — фақат «чегара тушунчасидир».

Лангенинг таълимоти мантиқан мифологизмга бориб такалади. Унинг гносеологик позицияси материал измга бўлган муносабати билан асосланади. Ланге табиат ҳақидаги янги фанларни зарурат асоси сифатида эътироф этиш билан биргаликда материализмнинг ҳам ўзига хос фалсафий дунёқараш эканлигини тан олмайди, балки уни механик дунёқараш сифатида талқин қилади. Унинг фикрича, материализмни фақат «ходисалар материализми» сифатида эътироф этиш мумкин, лекин фалсафий дунёқараш сифатида эмас.

Шундай қилиб, Ланге фалсафага мифологик-иррационал элементларни киритади. Бу билан у «рационал» кантчиликнинг иррационализмдан узокда эмаслигини кўрсатади.

Ланге ўзининг «Ишчи масала» (1865) асарида ижтимоий ҳаёт тўғрисидаги қарашларини дарвинизм ва мальтусчилар таълимоти асосида ривожлантиради. Шунингдек, у бутун дунё тарихий жараёнини схематик тарзда акс эттиради. Бутун тарих, Ланге фикрича, Дарвиннинг «яшаш учун кураш» қонунидан иборат. Лекин Лангеда бу қонун фақатгина расмий ифодага айланган. Ана шу ифоданинг мазмуни эса Мальтуснинг «ер юзида инсониятнинг кўпайиб кетиши» қонунини англатади. Лангенинг бу фикрини Маркс Кугельманга (1870) ва унинг ўзига ёзган хатида (1865) танқид қилади.

## Герман Коген

Герман Коген (1842-1908) — неокантчиликнинг Маргбург мактаби асосчиси ва раҳбари. У Маргбург университетиде ўқитувчилик фаолиятини бошлаганлиги учун бу мактаб фалсафий адабиётларда шундай деб аталади. У 1875 йили Ф.А.Ланге вафотидан сўнг фалсафа кафедраси мудирини лавозимини эгаллайди. 1912 йилда Коген истеъфода чиқиб, Берлинга келади ва умрининг охиригача шу ерда яшайди.

Маргбург мактабининг аҳамияти шундаки, Коген ва унинг издошлари меҳнати туфайли Кантнинг билиш назарияси айрим ғояларидан янги фалсафий тизим асослари тузишга ҳаракат қилинди. Коген ўз илмий фаолиятини Кантнинг асосий рисолаларини талқин қилишдан бошлайди.

1871 йилда «Кантнинг тажриба назарияси»;

1877 йилда «Кант ахлоқини асослаш»;

1883 йилда «Чексиз зарралар тамойили»;

1889 йилда «Кант эстетикасини асослаш»;

1904 йилда «Иммануил Кант»;

1907 йилда «Соф ақлни танқид»ига шарҳлар асарларини чоп эттирди.

Коген фаолиятининг иккинчи даври шахсий фалсафий таълимотини яратиш билан боғлиқ. Айнан ана шу таълимот неокантчиликнинг Маргбург мактаби фалсафаси асосини ташкил қилади. Шу даврда яратилган асарларида нафақат Кант, Маймон ва Фихтенинг, балки Гегелнинг ҳам таъсири сезилиб туради. «Соф билиш мантиғи» (1902), «Соф ҳиссиёт эстетикаси» (1912) каби асарларда Коген қарашлари кантчилар қарашларидан кўп жиҳатдан фарқ қилади.

Кант фалсафасини ўргана туриб, Коген ундаги дуализмни олиб ташлашга ҳаракат қилади. Шу билан бир қаторда, Коген Кантнинг билиш назариясида ҳиссиётнинг аҳамияти тўғрисидаги фикрини ҳам олиб ташлайди. Идеализм мантикийлик нуктаи-назаридан гносеологик таълимот сифатида талқин қилинади.

Худди шундай талқинни Коген математика ва Гйвиатшуносликни «трансцендентал» асослаш деб атайди. Унинг фикрича, фалсафа онгнинг борлиққа муносабати мпсаласидан эмас, балки математика, табиийтшунослик, йхлок каби фанларнинг тушунчаларини мантиқий асослаш масаласидан келиб чиқиши зарур. Шунинг учун ҳам фпласафанинг биринчи ва асосий фани мантиқцир, аникроғи «соф билишнинг мантиғидир». Унинг мақсади «фалсафий ги (имни асослашдан иборатдир)». Фалсафа нафақат услубий жи\атдан илмий бўлиши керак, балки предмети жихатидан Фан фалсафаси бўлиши керак.

Коген фалсафий таълимотида Кантнинг ҳиссий билиш тўғрисидаги фикрлари бутунлай ўзгартирилди. Кант учун макон ва замон ҳиссиёт шакллари эди. Коген учун эса бундай бўлиши мумкин эмас. Кант учун макон ва замон икки хусусиятга эга, яъни улар ҳам ҳиссиёт оламига, ҳам априор билиш аппаратига тегишлидир. Буларнинг интуитив, мушоҳадавий хусусияти, ақлий билиш мантиғи, тушунча ва категорияларга қарама-қарши қўйилади.

Коген бўлса, Кантга нисбатан билишнинг ҳамма шаклларини идеализм асосида бирлаштиришга ҳаракат қилди. Буни бажариш учун ҳиссиёт билан ақл ўртасидаги фарқни силликлайди. Кантнинг «нарса ўзида»ни ҳиссиётга таъсири тўғрисидаги доктринасидан воз кечади. Борлик Коген учун категория орқали англанадиган борлиқдир. Макон ва замон ҳам ҳиссий интуициядир. Бунда тафаккурнинг априор категория ва шакллари туфайли «Х»нинг янги қирра ҳамда муносабатлари очиб борилади. Билиш предмети ҳеч қачон бизга тайёр, тугалланган ҳолда мантиқий тафаккурдан ташқарида берилмайди. Билиш предмети «нарса» эмас, балки билиш вазифасидир. Бу вазифани ҳал қилиш чексизликка олиб келади, лекин ҳеч қачон ўзининг якунига етмайди. Бунда доим қандайдир «иррационал» қолдик қолади, «нарса ўзида» «чегаравий» ёки охириги, ҳеч қачон охиригача очилмаган тушунчадир.

Шундай қилиб, бу мактабнинг фалсафий фикрлари, биринчидан, Кант фалсафасидаги материализмдан бутунлай воз кечди ва дунёни тўлиғича онг, тафаккур дунёсига айлантирди, иккинчидан, пайдо бўлаётган янги фанларнинг тенденциясини акс эттирди.

Коген идеализми билиш назариясидан ташқари, тажриба ва борлиқни ҳам ўз ичига олади. «Онг - трансцендентал нуқтаи назардан ўйланадиган қонуннинг биринчи шаклигина эмас, балки услублар йиғиндиси ҳамдир, жумладан, илмий тажриба ва унинг мазмуни ҳамдир».

Тажриба илмий бўлиши учун турли мазмунларни бир қонунга бирлаштирувчи қоидага айланиши керак. Ана шу қонун ва қоидалар юқоридаги асослардан келиб чиқиши лозим. Бу ерда Коген бирлик фақат онгда бўлишини таъкидлайди. Моддийлик ҳеч қачон бирлик бўлмаган, моддийлик агрегатдир. Шунинг учун ҳам билиш предмета «нарса» эмас, балки предмет ҳақидаги тушунчадир. Борлиқ ўзидан ўзи келиб чиқмайди, балки у дастлаб фикрда пайдо бўлади. Агар фикр «бирламчи фикр» бўлса, унда буни билиш — билишнинг ибтидосини фикрдан қидиришни англатади. Шундай қилиб, фикр фақат ўзидагина, унинг дастлабки фикрида мавжуддир. Ана шу дастлабки фикр бутун борлиқнинг асоси, бошланғичидир.

Чексиз билиш жараёни ва борлиқни яратилишида Когеннинг идеали математик билишдир. Янги табиётшунослик математик табиётшунослиқдир. Бу жараён Кант давридан бошланган эди.

Когенда математика фанларнинг идеали эканлиги алоҳида маъно касб этади. Шу жиҳатдан, математика ҳақидаги таълимотда марказий ўринни чексиз заррачалар тўғрисидаги тушунчалар эгаллайди. Математиканинг асосий услуби эса чексиз заррачаларни ҳисоблаш услубидир. Айнан математик тушунча бўлган чексиз заррачаларда Коген ўзининг идеалистик фикрини тасдиқлашга ҳаракат қилган. Унга биноан воқелиқни фикрдан топамиз, ҳиссиётдан эмас, унда айнан ҳиссизликдан чиқиб фикрий бошланғичга борамиз.



Фаннинг ўзи эса мавжудликнинг бошланғичини \иссизликдан ташқаридалигини исботлаши керак.

Коген фикрича, фан ҳақиқатан бунини исботлайди. Ҳамма моддаларда содир бўлаётган ходисаларни модда \одисаси сифатида физика чексиз заррачалар ҳаракати орқали тушунтиради, яъни ҳиссиёт томонидан қабул қилинмайдиган атом ва молекулаларни шунингдек, вазнсиз эфирнинг тўлқинсимон ҳаракатини ҳам ҳиссиёт томонидан билиб бўлмайди. Чексиз заррачалар тушунчаси борлиги туфайли бу парсалар равшанлашади, яъни физиклар «материя»си хис қилинмайдиган ҳақиқийликдир, «...материя фақат гипотезадир». Бу «гипотеза» — ўз диққат-эътиборига \иссиётни олади, лекин уни ҳиссиётнинг шуурий рухий олами асосида тушунтирмайди, балки математика услублари орқали тушунтиради.

Коген ўз қарашларида чексиз заррачалар тушунчасини ишлатиб, электр ва магнетизм ҳеч қандай ҳиссиёт уйғотмаслигини, лекин «ҳозирги физика электрдан бутун ҳақиқийликни асослашга уринаётганлигини» таъкидлайди.

Ўз навбатида реалликнинг ҳақиқий категорияси, нафақат математикада, физикада ҳам чексиз заррачалар тушунчасидир. Ҳамма физик жараёнларнинг бошланғичи чексиз заррачалар ҳаракати бирлигидан иборатдир. Чексиз заррачалар тушунчасисиз табиат қонунини на асослаб, на тушунтириб бўлади. Шунингдек, усиз физик назария ҳам, ҳаракат ҳам бўлмайди. Ваҳоланки, ҳаракат узлуксизликдир, узлуксизлик эса макон ва замондаги чексиз заррачаларнинг бениҳоя кўплигини талаб қилади.

Ҳаттоки, ҳиссиётнинг мазмуни ҳам, Коген фикрича, фикрдан, яъни — математик бирликдан иборат. Предмет ҳам ўз реаллигини фақат сон орқали ифодалайди. Сон бу фундаментдир. «Реал предметлар ўзининг методологик асосини математика фанидан, яъни сондан топади». Шунинг учун ҳам чексиз заррачалар тушунчаси илк асос аҳамиятига эгадир.

Коген учун ахлоқ фалсафий фавдир. Унинг фикрича, «соф билиш мантиғи» математикага асосланса, «соф ахлоқ иродаси» ҳуқуқ, давлат ҳақидаги таълимотга асосланади. Когеннинг ахлоқий қарашлари «ахлоқий социализм» таълимотида намоён бўлади. Ахлоқий социализмнинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, бу жамиятнинг «абдий» ҳаракатидир, лекин у амалга ошмайди, яъни социалистик идеалга эришиш асло мумкин эмас.

Файласуф ахлоқ тушунчасини ҳуқуқ тушунчаси орқали очиб беради. Ҳуқуқ соҳасида эса давлатнинг аҳамияти муглақлаштирилади. Коген учун давлат маданиятнинг ахлоқий тушунчасидир, «тарихий таракқиёт мақсадидир».

Хуллас, социализм тушунчаси, Коген фикрича, ижтимоий бирликдир. Бу бирлик тўғрисидаги ғоянинг бениҳоя, абдий ҳаракатидир. Ана шу ижтимоий ҳаракатнинг мақсади услубдир. «Ҳаракат ҳамма нарса, мақсад ҳеч нарса»дир.

Шундай қилиб, Когеннинг фалсафий қарашларида пифагорчилик қайта туғилди. Лекин қадимги пифагорчиликда сонлар руҳий хусусиятга эга бўлса, Коген тизимида эса, сон категория, тушунча. Пифагор таълимотида сонлар борлиқнинг асосини ташкил этади, лекин бу сонларни Пифагор тирик, руҳий мавжудотлар сифатида тушунган. Сонларга бундай қараш Когенга мутлақ бегонадир. Когеннинг сонлар тўғрисидаги таълимоти релятивистик функционализм кўринишига эга. Унингча, ҳамма тушунчалар нисбий хусусиятга эгадир. Шунингдек фан таракқий этаверади, фан тушунчаларининг янги хусусиятлари очилаверади. Шунинг учун ҳам фаннинг ўзгармас асослари ҳақида гап бўлиши мумкин эмас.

## **Фридрих Ницше**

Фридрих Ницше (1844 —1900) Рекен шаҳрида пастор (руҳоний) оиласида туғилди. Ницше 5 ёшга тўлганда отаси

йифот этади, кейин улар оиласи Наумбургга кўчиб боради. К) с шли Ницше гимназияга ўқишга киради. 14 ёшидан эса иктидорли ўқувчи бўлганлиги учун «Шульпфорт» номли машхур интернатда ўқийди. Мазкур интернат «Таълимотлар дарвозаси» деб номланиб, бу ер да ижтимоий-гуманитар фанлар юкори савияда ўқитилар эди. Ницше 1864 йилда 20 ешида Бонн университети талабаси бўлади. 2 семестр уқигандан сўнг Ницше устози Ричел билан Лейпцигга кетади. Университетда ўқишни тугатмасданок, Ричел тавсиясига Гжноан Базел (Швейцария) университетига профессор иавозимига таклиф этилади.

1867-1868 йилларда Ницше мажбурий харбий хизматга чакирилади, дала артиллерияси кўшинида хизмат қилади. 1869 йилдан 1879 йилгача Н.Базел университетида мумтоз (классик) филология профессори лавозимида ишлайди.

Ницше бу даврда машхур инсонлар билан танишиш шарафига муяссар бўлади. Шулардан бири ўз замонасининг машхур композитори Рихард Вагнер эди.

1878 йилдан Ницше оғир касалликка учрайди, уни жуда каттикбош оғриғи қийнайди. Шу туфайли Ницше 1879 йилда 35 ёшида истеъфога чиқади. 1879-1889 йилларда бир неча маротаба яшаш жойини ўзгартиради. 1899 йилдан телбалик бошланади. Ницше ўзига ўзи Исо, Дионис бўлиб кўринади ва 1900 йили оламдан кўз юмади.

Ёшлик чоғларида Ницше А.Шопенгауэр асарларини, айникса, «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида» асарини ёдлаб олар даражада севиб ўқийди. Кейинроқ замондошлари — Ф.Ланге, Е.Дюринг асарлари, жумладан Э.Фон Гартман тадқиқотлари ҳам уни кизиктирарди. Мумтоз файласуфлардан у Афлотун, Фукидит, Диоген Лаэртсийларни яхши билар эди. У ўз таълимоти Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте таълимотларига асосланганини айтади, Руссо ва Лютер фалсафасига позициясини қарши қўяди.

Фалсафий-тарихий адабиётларда Ницше дунёқараши ривожи уч даврга бўлиб ўрганилади. Файласуф сифатида Ницшенинг илк даври 1871-1876 йилларни ўз ичига олади.

Бу даврда унинг «Фожианинг мусика рухидан туғилиши» ва «Бевақт қораламалар»и (1 ва 2 қисм) чоп этилади. Ницше бу даврни «давр билан муносабат» деб номлайди.

Иккинчи давр 1876-1879-йилларни ўз ичига олиб, чоп этилган асарлар: «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос», «Турли-туман фикрлар ва хикматли сўзлар», «Йўловчи ва унинг сояси», «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос» иккинчи жилди, «Тонгги шуъла», «Қувноқ билимлар». Ф.Ницше бу даврни «танкидий давр» деб атайди.

Нихоят, учинчи давр — «бузғунчилик» даври, 1880-1887 йиллар «Зардушт таваллоси», «Аччиқ хикмат», «Яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида», «Қувноқ билимлар»нинг 5-китоби, «Ахлоқнинг келиб чиқиши», «Санамларнинг окшоми», «Дажжол» («Антихрист»), «ЕССЕ НОМО» каби асарлар нашр этилган Бу давр тўғрисида шундай дейди: «Энди бошим узра на худо бор, ва на инсон! Ижодкор руҳи нима қилишини ўзи билади. Суқут сақлаб туриш вақти ўтди: менинг Зардуштим шундай дейди. Иродам, фалсафам ҳам шундай юқорига кўтарилдики, унинг орқасида мен янги ер очдим, албатта, бу заминни мен қадамба-қадам ишғол этиб боришим зарур. Ўз ижодимнинг энди кундузига етдим»<sup>99</sup>.

Ницше ўз фалсафасида биринчи ўринга ахлоқ масаласини қўяди. Фалсафанинг маркази инсон, дейди. Фалсафани мифология билан уйғунлаштиради. Инсон туғилишида ўзи билан бирга буюк руҳий ҳолат ҳам бирга келади. Ҳар бир руҳ ёруғлик маъбудиди — инсон учун жуда муҳим. Инсон нурга интилиб яшайди. Унингча, Юнон маъбудиди Апполонда башорат қилиш қобилияти бор. Инсоният ривожланишида пастга қараб кетиш содир бўлмоқда. Чунки инсон нафс деган балога чалинган. Дионис маъбудини у нафс худоси деб атайди. «Фожианинг мусиқд рухидан туғилиши» асарида «...инсон нафсга бўйсунди ва бу билан у мифологик даврдан инсониятга нафс мерос бўлиб қолган...»лигини таъкидлайди.

Ницше бу асарда юнон санъатидаги икки ибтидо асос ҳақида сўз юритади. Заминий ибтидо — юнон афсоналаридаги

ш;фоб, боғу роғлар, ўрмонлар маъбуди — Дионис бўлса, ум га карама қарши бўлган ёруғлик, самовий ибтидо — Ли полон маъбудидир. Апполон ёруғлик, санъат, ижодий нлҳом, башоратчилик хислатларига эга. Бу икки бир-бирига лид асослар ҳеч мурасага келмайди, мутаносиблик ҳолати юз бермайди.

Дионисчилик мусикадаги ёруғлик руҳиятини вайрон қилишга қаратилган, инсондаги шоду хуррамликни ҳам ўлдиради. Бу асарида Ницше самовий гўзаллик билан заминий [ ўзаллик ўртасидаги зиддиятни силликдаштира олмайди, яъни улар ўртасидаги мутаносибликни топа олмайди.

«Зардўшт таваллоси» асарини Ницше фалсафа фанлари профессори, нафис сўз санъати мутахассиси сифатида эмас, балки пайғамбар сўзи сифатида яратди. Мазкур асар мумтоз немис фалсафаси анъаналари чегарасидан чикиб, эзотерик асар сифатида яратилди. Ницше калами орқали пайғамбар Зардўшт тилга кирди.

Ницшенинг ушбу асари бошқа асарларидан бутунлай фарқ қилади. Бунда Шарқ фалсафий фикрининг таъсири билиниб туради. Табиат жонли мавжудот сифатида намоён бўлади. Хар бир дарахт, хар бир харсанг тош, денгиз, тоғ, ҳаво ҳаёт чашмаси билан йўғрилган. Улар Зардўшт билан суҳбат куради, оламнинг бир қисмини ташкил қилади. Зардўшт ўзини табиатдан ажратмайди, табиатнинг бир қисмидир. Денгиз унинг кайфиятини хис қилади, унинг ҳафаконлигига шерик бўлади. Ана шу денгизда Зардўшт орзу-умидлар соҳилини қидиради. Ўз болаларини қидиради, зотан «умидлар бизнинг энг яхши болаларимиздир», — дейди Ницше<sup>100</sup>.

Сокинлик Зардўшт билан сўзлашади. Сокинлик унинг тайёр эмаслигини, унинг қалбида ҳали хотиржамлик ҳукмрон эмас, фикр, қалб сокинлиги йўқлигини айтади.

Ницше юксак руҳ ҳақида фикр юритади. Илохий руҳ хар бир инсон руҳининг устозига айланиши зарурдир.

Айнан илохий руҳ инсонни эзгулик ва ёвузликнинг нариги томонига олиб борувчи йўлни топишда ёрдам беради.

Бу олам худо маконидир. Зардўштнинг худоси юкоридан назорат қилиб турувчи, инсонларни хато ва гуноҳлари учун жазолайдиган худо эмас, балки бутунлай ўзгача худодир. У ҳар бир инсоннинг қалбида-яшайди. Инсоннинг қалби худонинг эҳромидир.

Шунинг учун ҳам Зардўшт сўзлаганда халққа «чин қалбимдан», -деб мурожаат қилади. Зардўшт ҳалойиққа қарата бундай дейди: «Мен сизларга аъло инсон ҳақида таълимот келтирдим. инсон шундайин бир хилқатки, ундан ошиб ўтмоқ керак. Сиз ундан ўтмоқ учун нима қилдингиз?» Мен шундай инсонни севаманки, унинг руҳи ва қалби озоддир. Зотан, унинг ақли қалбининг ботинидир, қалби эса уни ҳалокатга етаклайди. Мен шундай инсонни севаманки, унинг қалби лиммо-лимдир, шу боис у ўз-ўзини унутади ва бор мавжудотларни ўзига жо этади, ана шундай қилиб, бор мавжудот унинг ҳалокатига айланади»<sup>101</sup>.

Ницшенинг Зардўшт худоси қадимгидек тўхтаб, қотиб қолган, ўзгармас, худо эмас. «Янги ва эски битиклар» номли бўлимида, Зардўшт айтадики, «Худо амри абадий ва ўзгармас сўзлар эмас, балки улар инсон ҳаракати учун, ишлари учун қалбида илоҳ алангаси ёниб турувчилар учун даъватдир»<sup>102</sup>. Шундай қилиб, Зардўшт худоси аста-секин у билан бирга кўшилади. Лекин бу кўшилиш охирига етмайди, чунки хали Зардўшт қалбида мутлақ хотиржамлик ҳукмрон эмас. Бу ходиса сокинлик билан унинг суҳбатида яққол намоён бўлади.

«Зардўшт олимлар уйидан кетди», деб ёзади Ницше. Улар оламга ҳеч қандай янгилик бермайдилар. Ҳақиқатни очмайдилар. Ана шу ҳақиқатни Зардўшт излайди, уни ўз қалбидан топади. Ҳақиқат йўлида учраган ёлғон тўсиқларни бузиб ташлайди. Кибру ҳавога айланган ахлоқ, иккиюзламачилик, лаганбардорлик, мағрурлик, гердайганлик, худбинлик ҳақиқатга тўсиқ бўладиган хилқатлардир. Жумладан, қотиб қолган диний ақидалар ҳам бу йўлдаги тўғанокдир. «Яхши ва иймонли одамларга қарангиз! Улар ҳаммадан кўпроқ кимни ёмон кўради? Улар ўзларининг тош лавҳаларини синдирувчиларни, вайронагарчилик

коп ирувчиларни, жинойтчиларни ёмон кўради. Лекин ирлтувчи шулар эмасми? Яратувчи мурдаларни эмас, шуингдек, туда ва мўминларни эмас, муридларни ахтаради. Яратувчи худди ўзига монанд яратувчиларни ахтаради, янги тоюбитикларда янги нарсаларни ёзадиганларни излайди»<sup>103</sup>. Пекин, энг катта тўсиқ барибир енгилмайди. Бу имконий лқдир.

Бу хилкат лабиринтдаги Минатаврга ўхшайди. Лабиринт и неон фикрларидир. Улар гумон-шубха, адашишлардан иборат. Улар мисоли ўргимчак инига ўхшайди. Улар захарли қора курт каби қалбни кибрлар билан захарлайди. Ўғри ойга ўхшаб, ўзга хонадонларга назар ташлайди, ўзгаларнинг фикрини ўғирлайди, дейди Ницше.

Ана шу рангли образлар, тимсоллар орқали Ницше ақлнинг ички моҳиятини яққол кўрсатиб беради. Ақл тўғрисида фикр юритади-ю, лекин бу хилкатдан Ницшеннинг ўзи ҳам мустасно бўлмайди. Уни бутунлай енгил учун қалбда мутлақ сокинлик ҳолатига эришиш зарурдир. Фикрлар оқимини тўхтатиб кўйиш керак. Сокинлик айнан ана шу ҳаққа Зардўштга гапиради. Зардўшт денгиз томон кетади ва ҳаёт денгизи бўлиб, унга шўнғийди, янги сохилларни излайди. Ўз орзу-умидлари амалга ошадиган ҳаёт сохилларини қидиради.

Бу орзу-умидлар нима ҳаққа? Бу умид янги инсоннинг туғилиши ҳақида. Ницше уни комил инсон деб атайди: «.. эй биродарларим, айтингиз: сизнинг вужудингиз дилингиз ҳақида нималар дейди? Ахир, сизнинг дилингиз бойлиги қашшоқлик, лойқа сел ва манманлиқдан ўзга нимадир?»

Чиндан ҳам одам лойқа селдир. Уни ўзига ютиб, яна тоза қилмоқ учун фақат денгиз бўлмоқ керак.

Қаранг, мен сизга забармард одам тўғрисида сўйлаяпман: у — ўша денгиз, унда сизнинг улуғ нафратингиз чўкиб кетгай.

Сиз бошдан кечиришингиз эҳтимоли бўлган энг олий нарса нимадир? У Улуғ нафрат соатвдир. Ўша соатда сизнинг бахт-икболингиз кўзингазга манфур бўлиб кўрингай, сизнинг

ақлингиз ва сизнинг яхшилигингиз ҳам манфур бўлиб кўрингай.

Ўша соатда сиз айтурсиз: «Менинг бахтим нимадир! У — кашшоклик, ифлослик ва ўз-зидан ожизона мамнунликдир. Менинг бахтим менинг борлиғимни оқламоғи керак эди»<sup>104</sup>.

Ҳозирги замон одамлари майдалашиб кетишган, дейди Ницше. «Ер кичкина бўлиб қолди ва унинг юзасида ҳамма нарсани кичрайтиб қўювчи митти одам сакраб-сакраб юрибди. Унинг уруғи суварак каби қирилиб битмагай: охирги одам ҳаммадан кўпроқяшайди»<sup>105</sup>.

Ницше инсонларни ўз қобиғига кириб олган шилликқуртга ўхшатади. Уларнинг қалби ҳам, тани ҳам, хатто яшайдиган уйи ҳам майдалашиб кетган. Улар ўз қобиғларидан бошларини чиқаришга қўрқадилар. «Янги эсган шабададан нафас олгилари келмайди. Бу эсган шабада янгилик шабадасидир. Умидлар шабадасидир. Ўзгаришлар шабадасидир».

Лекин Ницше инсоният бундай ўзгаришларга тайёрми? деб савол қўяди. Инсоният бу ўзгаришдан қўрқади. Чунки энг катта ўзгариш уларнинг ўзида содир бўлиши керак. Инсон ўзини софлаши, поклаши зарур. Ўзини кибрли, худбин, иккиюзламачи ахлоқ рухидан тозалаши керак, бундай ахлоқдан бутунлай воз кечиши лозим. Унинг ўзи ахлоқий дур донага айланиши зарур.

Қалб инсон ҳаракатини назорат қилиши керак, чунки инсон қалби, виждони «энг олий ҳакамдир, худо овозидир». Бу қалб янги ахлоқ меъёри, ўлчами бўлади, дейди у. Мисол қилиб, Исо пайғамбарни, Буддани келтиради, улар сокинлик ва хотиржамлик дунёсидан бўладилар. Нирвана ҳолати улар учун табиий ҳолатдир.

Инсоннинг рухий камолоти уч даврни босиб ўтади — туя, шер ва болалик. Биринчи туя даври, қийинчиликлар олдидаги сабр-қаноатни, чидамлилиқ, итоаткорликни белгилайди. Иккинчи шер даври инсон эркин руҳини белгилайди. У шерга ўхшаб кучли, лекин ёлғиз, уни инсонлар фикри, ахлоқнинг ҳамма учун қабул қилинган нормалари



куркита олмайди. У оқимга қарши сузади, унинг эркинлигига тусикбўлгувчи кишанларни узиб, парча-парча қилади. Инсон шпроитга мослашувчиларга айланади, улар янги жамият «упёдкори бўла олмайдилар. Инсониятнинг одатий оқимиға фпқат эркин рухға эға бўлган инсонларгина қарши тура «лиши мумкин. «... рухдастлабтуя эди, кейин шерға айланди, шер болага айланди... Кучли рухият олдида кўпгина қийинчиликлар учрайди, енгиб ўтувчи, кучли рухға тақлид қилса бўлади: унинг кучи энг оғир қийинчиликларға қаратилгандир. ...чидамкор рух энг оғир қийинчиликларни ўзига олади: ўрганган туя мисоли ўз саҳросига шошилади. Лекин ана шу саҳрода иккинчи айланиш содир бўлади. Бу срда рух шерға айланади, эркин рухға айланади. Эркин рух ўз саҳросида ҳукмрондир. Лекин янги кадриятларни шер рухияти ярата олмайди. ...ғўдаклик покликнинг ўзидир...»<sup>106</sup>.

Учинчи давр — болалик, гўдаклик даври. Бу даврда шерға хос ёлғизлик рухи ўрнини илохий шодонлик рухи эгаллайди. Инсон ўз ички оламида худо эҳромини очади, комил инсонға айланади. Унда самовий хислатлар билан заминий хислатлар бирлашади.

Ницше фалсафасида буддизм дунёқарашни таъсирини якқол сезиш мумкин. «Дажжол» асарида буддизмни энг мукамал дин сафига кўшади, бу динни қотиб қолган догма ва акидалардан мустасно, деб билади. Христианликдаги бўйсунувчанлик рухияти ҳам бу динда учрамайди. Будда комилликка эришишни тарғиб қилади, ички сукунатға эға бўлишни ўргатади. Изтироб чекишға ундамайди. Буддизм фалсафаси, Ницше фикрича, изтироб фалсафаси эмас, аксинча, бу дунёқараш инсон қалбида шодлик оламини, сокинлик дунёсини, рухий хотиржамлик хислатини очади.

Хар қандай ҳаётий қийинчиликлар, ташқи тўфонлар бу сукунат олами тинчлигига ҳамла қила олмайди, уни буза олмайди. Инсон ўзини бузилмас сукунат зирҳи билан ўраб олади, бу зирҳ худо нуридан иборатдир. Бу нур инсон ички оламидан зиеланиб, уни илохий муҳаббат билан, шоду хуррамлик билан тўлдиради. Ана шундай зиё ва сукунат

ҳолатини Ницше нирвана ҳолати деб атайди, файласуф Нирвана ҳолатида ҳеч қандай ҳис-ҳаяжонга ўрин йўқ. Фақат биргина ҳиссиёт мавжуд, у ҳам бўлса илоҳий, самовий муҳаббат туйғусидир. Нирвана ҳолатида онг чексиз кенгайди ва бутун борлиқ билан бирлашади. Онг ва борлиқ ягоналикка айланади. Ҳозирги кўпгина йога адабиётларида нирвана ҳолати шундай аниқланади. Бунга мисол тариқасида Рам Чакра, Шри Ауробиндо каби хинд муаллифларининг асарларини келтиришимиз мумкин.

Ницше бу ҳолат тўғрисидаги билимлар билан чуқур таниш бўлмаган, у яратган, лекин учинчи даврдаги гўдаклик инсон руҳининг хотиржам нирвана ҳолатига ўхшайди. Ҳозирги Дзен-буддизм фалсафаси нирвана ҳолатини чуқур очиб берган, бу болаликча пок ҳиссиёт ҳолатига айнан тўғри келади.

Гўдак онги фикрлар оқими билан тўлмаган. Бола дунёни қандай бўлса, шундайлигича, покиза ҳис этади, қабул қилади. Гўдак дунёнинг ҳар бир ҳодисасидан шодланади.

Фикрлар оқими инсон онгини хаос ҳолатига, яъни тартибсизликка олиб келади, инсон онгига хира парда тортади. Инсон дунёни фикрлари орқали, ҳис-туйғулари орқали инъикос этади. Бундай ҳиссиёт дунёни бузиб кўрсатади. Гўдак қалбида хурсандчилик ҳукмрон бўлгани учун дунё гўзаллигини сезади. Ҳатто энг хароба жойдан ҳам бу қалб ўз диққатини жалб қилувчи гўзалликни топишга кодирдир. Унинг учун олам ранг-баранг жилоланади, товланади. Ҳаттоки, тошлар, сувлар, ҳаво ҳам руҳланади. Олам мўъжизаларга тўлиб тошади. Чунки энг катта мўъжиза унинг ўзидир. Бундай ҳис-туйғулар биологик жараёнларнинг натижаси эмас, балки гўдак қалбининг намоёнидир.

Бола онги марказида унинг қалби жой олади. Бу болани қайноқ энергия оқими билан таъминлайди, болада ҳаётий куч жўш уради, ўзини бутун олам, коинот билан тенглаштиради. Лекин улғайгани сари инсонда фикр юритиш фаолияти ривожланиб, мустаҳкамланиб боради. Бу жараённинг тўхтовсиз давом этиши инсон онгини фикрлар

вилам тўлдира боради, рухҳаракатига эсатобора тўсиққўйиб Поради.

Шу йўл билан ақлли инсон ўз руҳияти билан алоқани ушли, илоҳий хиссиётдан маҳрум бўлади, болалик дунёсидан у клуташади. Аста-секин руҳий ҳислар ўтмаслашиб, инсон (>икрловчи роботларга айланиб боради.

Ницше таълимоти зиддиятлардан ҳоли эмас. У ш юоннинг руҳий, маънавий моҳиятини тушунишни истайди на бунинг учун бутун ақдий захирасини ишга солади. Ницше ўшнинг айрим асарларида пайғамбарона сўз юритади. Унга илоҳий ҳақиқат очилади. Лекин Ницшенинг тафаккури юксак руҳга тўла бўйсунмаган, шунинг учун ҳам унда бир-бирига шд фикрлар учрайди.

«Дажжол» асарида Ницше Исо пайғамбар шахсини юқорига кўтариш билан бирга христианликни танқид остига олади. XIX аср ғарб зиёлилари учун атеизм кенг тарқалган ходиса эди. Лекин кўп олимлар томонидан дин фан нуктаи назаридан танқид қилинган бўлса, Ницше христианликнинг ахлоқий томонини қатъий танқид қилади.

Зотан христиан мураккаб зиддиятли жараён сифатида олинганда бу танқид мақсадга мувофиқ бўлар эди. Лекин Ницше бир зарб билан христианликнинг ижобий ва салбий томонларини ҳам чиппакка чиқаради.

Файласуф ўз замонаси ахлоқдни қаттиқтанқид қилади. Ахлоқ тўғрисида унғача кўп файласуфлар фикр юритишган, муҳокама қилишган эди. Лекин Ницшенинг ахлоқий қарашлари бутунлай ўзгача хусусиятга эгадир.

У Кантнинг ахлоқий императивини бутунлай инкор қилади. Ундаги «мажбурий бурч» тушунчасини тўлалигича қоралайди. «Йўлда тамғалик маҳлуқ ётибди, унинг ҳар бир тамғасида «Сен бурчлисан!» деган хитоб олтин каби товланиб турибди».

Ницше фикрича, ахлоқийлик асрлар оша инсон эркин руҳини сўндириб келган. Динда ҳам Аллох ҳукмрон сифатида намоён бўлади. У ўз «қуллари, хизматкорлари», уларнинг

тақдирлари, ҳаётлари устидан ҳукмини ўтказди. Ҳар бир инсон, диний нуқтаи назардан, худонинг қулвдир.

Ницше таъкидича, ҳар бир инсон ирода эркинлигига эга. Эркин ирода энг юқсак қадриятдир. Ницшени христианлик динидаги инсоннинг тақдир олдидаги итоаткорлиги, бўйсунувчанлиги ғазабга келтиради. Инсоннинг Аллоҳ олдидаги итоатгўйлиги манфаатли муносабатларни юзага келтиради. Диндорлар Аллоҳга сажда қилишлари, қийинчиликларга қўниқишлари эвазига Худодан гуноҳларидан кечишини сўрайдилар, узоқ йилги хизматлари эвазига мукофот кутадилар. Ана шундай манфаатли муносабат христианлик ахлоқи асосида ётади. Ницше бундай ахлоққа ирода эркинлигини қарши қўяди. Ирода эркинлиги ҳар қандай ахлоқий нормалардан юқорирок туради.

Ницшенинг бу фикрларига юзаки Караганда, ахлоқий нигилизм ғояси илгари сурилгандек кўринади. Лекин чуқурроқ назар ташланса, бу фикрлардан ўзгача ҳулосага келиш мумкин. Ницше ахлоқни ташқи «бурч мажбурияти» сифатида инкор қилиб, уни руҳнинг ички ҳолати сифатида талқин қилади. У қадимги Рим тарихидан кўпгина мисоллар келтиради. Уларнинг шон-шуҳрати, буюклигига тасанно айтади. Уларни ирода эркинлиги руҳига эга бўлган шахслар, деб атайди. Улар кучли иродага эга булганликлари учун ҳамма нарса уларга бўйсунган.

Ницше учун инсон онги борлиқдир. Шу тасдиқдан келиб чиқадиган бўлсак, ҳукмронлик иродаси, биринчи навбатда, ўз устидан ҳукмдорлик қилишни англатади. «Дунёни бошқаришдан олдин ўз-ўзини бошқаришни ўрганиш лозим», — дейди Ницше.

Зардўшт эркин руҳ тимсолидир. Ҳамма нарса унга бўйсунган. Ваҳоланки, у ўз устидан ҳукмдорлик қила олади. Зардўштнинг ўзи ахлоқдир. У инсонларни севади. Инсонни комиллик даражасида кўришни истайди: «Мен одамларни севаман. Мен одамларга тортиқ олиб бораман. Қаранг, мен сизларга забармард ҳақида таълимот беражакман. Аъло одам заминнинг мазмуни. Сизнинг иродангиз «Майли, аъло одам

шминнинг мазмуни бўлсин!» — деб айтсин. Биродарларим, мой сизга илтижо килиб, заминга содиқ бўлинг ва сизга ер учра умид тўғрисида сўзлаётганларга ишонманг! Ўзлари С>иларми, билмасми, барибир, улар заҳарлагувчидир, деб 1 штурман»<sup>107</sup>.

Шундай килиб, Ницше фикрича, Зардўшт ахлоқийлиги ташки, худо билан битим тузувчи ахлоқ эмас. Унинг ахлоқи чркин рухдир. Бу рух илохий хусусиятга эга бўлганлиги учун илохийлик билан зиддиятда бўла олмайди. «Аввалда худобезорилик энг мудҳиш безорилик эди, — деб ёзади Ницше, — аммо худо ўлди ва у билан бирга бу худобезорилар ҳам ўлди. Энди ерни ёмонлаш энг мудҳиш жиноятдир, билиб-бўлмасликнинг моҳиятини ер мазмунидан юксак бидмоқхам айни шундайдир»<sup>108</sup>. Пекин шу ерда Ницшеда юзаки қарама-қаршилиқни учратишимиз мумкин. Масалан, «Зардўшт таваллоси» билан «Дажжол» асарлари ўртасида, хусусан уларнинг ёзилиш услубларида зиддият яққол кўзга ташланади. Пекин сатрлар орасига яширинган мисраларни, бу асарларнинг руҳини таҳлил қиладиган бўлсак, ана шу қарама-қаршилиқ дарров йўқолади.

Худо ўлди — дейди Ницше,— ҳа, инсонга бегона бўлган, ундан ажралиб қолган, ташқаридаги, жазо берувчи Худо ўлди. Пекин янги Худо туғилади ва у инсон қалбида яшайди. Қалбдаги Худо билан у комил инсонга айланиб боради. Зардўшт қалби муҳаббат билан лиммо-лимдир ва ана шу муҳаббат уни ғорни тарк этиб, инсонлар орасида бўлишга даъват этади.

Одам мақсад эмас, кўприқдир, ана шуниси муҳим. Одам ўлиш ва махв бўлишдир, одамларнинг фақат шу жиҳатини севиш мумкин.

«Мен ўлимга тик боқиб, умр кечирибдан ўзгача яшай билмайдиганларни севаман, зотан, — деб ёзади Ницше, — улар кўприқдан ўтиб боради. Мен буюк манфурларни севаман, улар - ўзга сохилларга буюк иштиёқманд ва истакнинг ўқидир. Мен шундайларни севаманки, улар ҳалок бўлиш ва маҳкумлиқ учун юлдузлар ортидан асос изламайди, аксинча,

замин қачонлардир Аъло одам заминига айланмоғи учун ўзларини қурбон қилади.

Мен шундай одамни севаманки, у қачондир ер юзида Аъло одам яшашини билишни истайди ва шунинг учун яшайди. Зотан, у шу тарзда ўз ҳалокатини истайди. Мен шундай одамни севаманки, у Аъло одамга макон қурмок учун заҳмат чекади ва ихтиролар қилади ва унинг келмоғи учун ер, маҳлуқот ва набототни ҳозирлаб қўяди. Зотан, шу тарзда ўз ҳалокатини истайди.

Мен шундай одамни севаманки, у ўз яхшилигини севади. Зотан, яхшилик ҳалокатнинг иродаси ва ўзга соҳиллар истагининг ўқидир. Мен шундай одамни севаманки, у ўзи учун бир қатра руҳ асрамайди, лекин ўзи бутунлай яхшиликнинг руҳи бўлмоққа интилади. Зотан, у худди мана шу руҳ сингари кўприқдан ўтиб боради.

Мен шундай одамни севаманки, у яхшилигидан интилиш ва толеини ясайди. Зотан, у худди мана шундай— ўз яхшилиги учун яшашни истайди ва бошқача умр кечиришни билмайди».

Шундай қилиб, Ницшенинг комил инсони «ерга тушган фариштадир». У ўз қалбидаги зиёни инсонларга беришни истайди. Донишмандлик ва муҳаббат Зардўшт қалбида мужассамдир.

Ҳокимиятга интилиш ғоясини Ницше «Ҳокимиятга бўлган ирода» асарида чуқур таҳлил қилиб беради. Давлатни бошқаришни, бировлар устидан ҳукмронлик қилишни Ницше ҳокимлик иродаси деб тушунмайди. Аксинча, давлатни қўрқинчли маҳлуққа ўхшатади. Давлат инсоннинг эркин руҳини ўлдиради, дейди. Самовий инсон нимага интилади, деган саволни ўртага ташлайди, бировлар устидан ҳокимликками ёки ўз инсоний ҳислатлари устидан ҳокимликками? Агарда у бошқалар устидан ҳокимликка интилса давлатнинг бугун кучини, қудратини ўзида мужассам этган бўлади, зотан давлат ҳокимиятнинг энг юқори шаклидир. Унинг Зардўшти бировлар устидан ҳукмронлик қилишга интилмайди. Хаттоки, ўз муридларини ҳам маълум

вақдан сўнг ўз ихтиёрларига қўйиб юборади. Улар ўз ҳаётий йўлларини аниқлаб олишларини, рухий ўқитувчилари билан бирлашишларини истайди. Зардўшт ўзи устидан ҳукмронлик қилишга интилади. Ўз устидан ҳукмронлик иродаси унда мустаҳкамланиб боради. Ўз мағлубиятлари, инсонлар уни тушунмасликлари ана шу ирода ҳокимлигини сусайтира олмайди. Ирода эркинлиги эса бу илохийликнинг инсонда намоён бўлишидир.

Демак, Зардўшт муридлари ҳам ўзи каби эркин руҳга эга бўлишларини хоҳлайди. Шундан сўнг, Зардўшт улар билан яна бир бор учрашади, суҳбат қуради, уларнинг эркин фикрларидан баҳраманд бўлади. Биз Ницшени, асарлари асл мазмунини фақатгина у каби эркин руҳга эга бўлганимиздагина теранроқ тушунишимиз мумкиндир.

Шундай қилиб, Ницшеда икки куч бир вақтнинг ўзида мавжуд бўлган. Унинг эркин руҳи билан тафаккури умрининг охиригача курашда бўлган. Биз буни Ницшенинг асарларидан ҳам билиб олишимиз мумкин. Унинг руҳи билан тафаккури ўртасидаги кураш ютуқ ва мағлубиятлари билан ифодаланadi. Унинг руҳияти парвози уни инсониятдан бир неча баробар юқори кўтарган бўлса, мағлубияти таълимотидаги зиддиятларнинг ечиб бўлмаслигида намоён бўлиб, Ницшени телбалик ҳолатига солиб қўйди.

Ницше фалсафасида материя ва руҳ ўртасида бўлиниш йўқ. Ҳаётнинг ўзи руҳнинг материяга сингиб кетганлигидир. Руҳни материядан ажратиб бўлмайди. Бу икки хилқат бири-биридан ажратилса ўлим содир бўлади. Ницше учун ҳамма нарса борлик, тирикдир, руҳиятга эгадир. Бутун тириклик руҳияти илохий ирода билан нурланган, чунки руҳиятнинг юксак ҳолати — унинг эркин иродаси. Ҳаётнинг ҳар бир шакли шундай тараққиёт йўлини босиб ўтади. Ҳаёт доимий пайдо бўлишдир. Шунинг учун ҳам табиатда ривожланишнинг жуда кўп услублари мавжуд. Ҳар бир шаклнинг ўзига хос ривожланиш услублари бўлиб, ана шулар табиатнинг вужудга келишини ташкил қилади.

Файласуф ҳаётни онг билан ҳам аниқлайди, инсон онги ўз-ўзини англашга интилади, ўз тараққиётини билишни хоҳлайди, деб билади. У ҳаётни тадқиқ қилар экан, уни билишда ироданинг ўрнига алоҳида эътибор қаратади. Ирода инсон ички руҳиятини намоён қилувчи, ички қобилиятини очувчи кучдир. Буни айнан Ницшенинг сўзи билан айтганимизда, «ирода вужудга келишда фаол роль ўйнайди; маънан ўзлигини намоён қилишнинг ўзи ҳам бу вужуд айланишидир».

Бунда савол туғилади, нима учун тараққиёт эмас, балки вужудга айланиш жараёни ҳақида сўз кетди. Ницше фикрича, инсоннинг юқори маънавий ривожига қадимда ўтиб кетган. У фикрининг исботи тариқасида немис, скандинав, япон миллатининг юқори табақа вакиллари мисол қилиб келтиради. Айнан, уларда олийжаноблик, руҳият эркинлиги каби ҳислатлар мужассам бўлган. Файласуфнинг бу фикри марксистлар томонидан қаттиқтанқид қилинган. Ницшенинг бу фикридан ҳаётдаги турли-туман ижтимоий ҳодисаларнинг, информациянинг ортиб боришидан инсоннинг маънавий поклигига, руҳий эркинлигига салбий таъсир қилиши мумкин, деган хулосага келиш ҳам мумкин эди.

Лекин биз Ницше фалсафий қарашларини эзотерик адабиётлар ҳамда интеграл йога таълимотлари билан солиштириб кўрсак, унинг дунёқарашига зиддиятлар йўқолади.

Қадимги хинд кўлөзма ёдгорликларида, ведаларда мукамал инсон мавжуд бўлгани тўғрисида маълумот берилади. Бундай инсон илоҳий алангага эга бўлган. Ер юзида бундай инсонлар юқори касталардаги олийжаноб инсонлар, яъни брахманлар, япон самурайлари, араб мамлакатларида саидлар бўлишган.

Табиатнинг илоҳий таълимотлари бўлган «Далайлам»ларда жамиятнинг бундай табақаларга бўлиниши узоқ тарихга эгадир, бундай бўлинишнинг ўзига хос мазмуни бордир, дейилади. Бундай бўлинишнинг илдизи Ер цивилизациямизгача бўлган цивилизациялар, Атлантида ва



Лимурияга бориб тақалади. Атланта авлодлари, қадимги гипербореецлар (Ницше ўз асарларида кўп мартаба эслатиб ўтган) ердаги ана шу юқори касталарга асос солишган. Уларнинг руҳиятига олийжаноблик хислатлари хос бўлган. Лекин гипербореецлар даври ўтиб кетган, инсон руҳияти эса майдалашиб кетди, дейди Ницше. Инсоният тараққиёти ҳозирги даврда, Ницше таъкидича, юқорига қараб эмас, балки пастга қараб кетмоқда. Моддий манфаатлар, ҳайвоний инстинктлар, айниқса, тақлид қилиш инстинкти жамиятимиз инсонларига хос хусусиятдир. Тақлид қилиш маймунларда жуда яхши намоён бўлади. Маймундаги, айнан шу хислатнинг ўзи инсонларни маймунларга ўхшаб кетаётганлигини исботлайди.

Манфаатдорлик, худбинлик руҳияти тобора олийжаноблик хислатларини сиқиб чиқармоқда. Салбий табиатлари туфайли инсонлар ҳайвонот олаmidан ҳам баттар ваҳшийлашиб кетмоқда. Ницшенинг Зардўшти эса, бутунлай ўзгачадир, олийжаноб руҳиятга, соф қалбга эга, иши, сўзи, фикри бир бўлган, комиллик даражасига етишай деган инсон образидир.

Ўзаро манфаатдорликка, ҳар нарсадан моддий фойда олишга интиладиган жамиятда юқори руҳиятли инсон яшай олмайди. Лекин Ницшенинг Зардўшт худоси ўзгачадир. У инсоннинг соф, мусаффо қалбидир ҳамда донишмандлиги ва олийжаноблигидир. Қуйидаги мисраларда бу яққол намоён бўлади: «Улар Зардўшт тирикми, йўкми, билишни истайди. Чиндан ҳам, мен хали тирикманми ўзи? Ваҳшийлардан кўра, одамлар орасида бўлиш хатарлироқ экан. Зардўшт хатарли йўллардан юради. Майлига! Мени менинг махлуқларим йўллаб борсин!» Зардўшт шундай деб ўрмонда учраган пирнинг сўзларини эслади, хўрсинди ва дилига бундай деди: «Кошкийди, мен донороқ бўлсам! Мен худди ўзимнинг морим каби сал донороқ бўлганимда эди!... лекин мен ақл бовар қилмас ишга қўл уришни истамайман. Мен ғурурим мудом донолигим билан бирга, бақамти бўлса дейман! Агарда бир кун келиб донолигим мени тарк этса борми (ох, у учиб

кетишни севади), ана унда майлига, менинг ғурурим менинг телбалигим билан бирга учиб кетсин!» — деб ёзади Ницше<sup>109</sup>.

Абадий қайтиш тўғрисида ҳам Ницше ўз фикрларини баён этади. Файласуфнинг абадий қайтиш тўғрисидаги таълимоти кўпгина олимлар томонидан қаттиқ танқид остига олинган ва бузиб кўрсатилган. Танқидчилардан биронтаси ҳам Ницшенинг буддавийликка берган юқори баҳосига диққат-эътиборини қаратмаган. Буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация (жоннинг қайта-қайта дунёга келиши) таълимоти билан Ницшенинг абадий қайтиш ғояси ўртасидаги ўхшашликни солиштириб кўришмаган. Сансара ғилдираги, фалак гардиши қайта-қайта айланаверади. Ҳаёт абадий айлана тарзида ҳаракат қилаверади, ходисалар қайтарилаверади. Уни қандай тўхтатиш мумкин, бу айланадан қандай чиқиб кетиш мумкин? Нима учун гардиш айланиб, илк ҳолатга қайтаверади?

Абадий қайтиш таълимотини тушуниш учун, унинг чуқур мазмунини англаб етиш учун буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация ғоясини таҳлил қилишимиз зарур. Шунга ўхшаш ғоялар қадим мамлакатларда ҳам бўлган, яъни жонни кўчиб юриши тўғрисидаги таълимот метампсихоз деб аталган. Шарқ мамлакатларида ҳам бундай таълимот жуда қадимдан мавжуд. Бу ғоя Пифагор томонидан Шарқдан Юнонистонга ҳам келтирилган.

Бу ғоянинг моҳияти шундан иборатки, илоҳий хусусиятга эга бўлган абадий барҳаёт инсон руҳи ерга тушиб инсон танаси орқали намоён бўлади, айнан заминда руҳ билан тана қўшилади. Шу ҳолда тана табиий ҳолда ўз руҳий тараққиёт йўлини босиб ўтиши зарур. Руҳ билан материянинг қўшилиши моддият дунёсини янада юқори даражага кўтариши мумкин. Материя шунда ичидан руҳланиб, ёруғ нур, зиё билан тўлади. Лекин, афсуски, моддият дунёси ўзгарувчан, ўткинчи бўлганлиги учун кўпгина ҳаёт жараёнларида танадаги руҳиятни ухлатиб қўяди. Инсонда фақат тахлилий тафаккур, ақл мавжуд бўлади. Инсоннинг бундай тафаккури учун эса дунёнинг нариги томони, руҳият

олами саробдир, ёлғондир. Ҳаёт йўлида вақт дарвозалари учрайди, инсон шу дарвозадан ўтаётганида руҳи хотирасини йўқотади, руҳият оламини унутади. Бу олам эзгулик ва ёвузликнинг нариги томони, деб аталади.

Демак, Ницшенинг абадий қайтиш таълимоти Шарқдаги дунёнинг айланма ҳаракати тўғрисидаги ғояни ўз ичига олган. Тақдир гардиши ҳам шу ғоядан келиб чиқади. Ерга тушган руҳ — инсон руҳи, у синов, изтироб, имтиҳонлар йўлидан ўтади. Йўлда учраган қийинчиликлар, азоб-уқубатлар инсон руҳи ғуборларини софлашга, инсон танасини поклашга ёрдам беради, иродасини мустаҳкамлайди, руҳиятдаги олийжанобликни кучайтиради. Лекин бунинг учун биргина ҳаёт йўли етарли бўлмайди.

Биргина ҳаёт йўли орқали руҳ тўла ривожлана, софлана олмайди. Руҳ ҳар бир ҳаётий вазиятда юқори даражада ўзини намоён қилолмайди ҳам. Инсон бир вақтнинг ўзида бутун инсоният изтироб ва шодлигини ҳикоя қилишга қодир эмас. Инсоннинг ҳиссиёт ва тафаккури ҳаётий чегараси чеклангандир. Ўзининг ҳаётий эволюцион тараққиётини руҳ турли ҳолат ва вазиятларда жонсиз табиатдан тортиб, то табиатнинг энг юқори мавжудоти бўлган инсонгача ўтиши лозим.

Инсон танасига қўнган руҳ ҳам дунёдаги барча халқлар тақдирини бошидан ўтказиши керак, қуйи табақадан тортиб, юқори табақачага бўлган ҳолатни бошдан кечириши лозим. Агар да ўз ҳаётида бир халққа мансуб бўлса, кейинги ҳаётида бошқа халққа мансуб бўлади, бир ҳаётида камбағал бўлса, кейинги ҳаётида бой бўлади ва ҳоказо. Чунки инсон руҳи барча халқларнинг ҳаёт тарзи, ҳиссиёти, изтироблари тажрибасига эга бўлиши лозим. Худди баҳордан сўнг ёз, ёздан кейин куз, куздан сўнг қиш келиши тақрорланавериши ёки кун билан туннинг алмашинавериши каби инсон руҳияти ҳам қайта-қайта ерга тушаверади.

Абадий қайтиш яна шунинг учун содир бўладики, соф руҳ ўзининг оғир юкидан халос бўлиши керак. Оғир юк — фикр, ёмон одат ва адашишлар мажмуаси. Шу оғир юк билан

руҳ танани тарк этади, лекин ўзининг юкори даражадаги руҳияти билан қўшила олмайди, эркин иродага айланолмайди, ирода занжирлари билан ерга боғланиб қолади. У дунёвий руҳият уммонига шўнғий олмайди. Модцият дунёси уни қўйиб юбормайди.

Руҳ ҳаёт гирдобида ўзини ҳар томонга уради, гирдобдан чиқиб кетишга интилади. Интилиш руҳиятга хос хусусият, бу ирода деб аталади. Иродаси кучли инсонлар ҳаётий қийинчиликларни енгади, зиддиятларни осонликча ҳал қилади, оқимга қарши сузишга ўзида куч топа олади. Ана шундай куч, Ницше фикрича, тарихий шахсларда яққол намоён бўлади. Улар ҳаётга мослашмасдан, доим курашадилар. Шунинг учун ҳам бундай шахсларга жамиятда яшаш жуда мушкулдир. Лекин улар ўз нотинч ҳаётларидан нолимайдилар. Аксинча, ҳаёт тўфонларини шодонлик билан қаршилайдилар. Жамиятнинг кўпгина одамлари эса қийинчиликларга қарши курашмай, унга мослашадилар, роҳат-фароғатларини ўйлаб, иккиюзламачилик қиладилар, дил ва тиллари бир-биридан ажралиб қолади.

«Бир замонлар руҳ вужудга шундай нафрат билан қараган эди, — деб ёзади Ницше. — Ўшанда шу нафратдан кўра юксакроқ ҳеч нарса йўқ эди; у вужудни ориқ, манхус ва оч кўришни истаган эди. У вужуд ва заминдан қочишни шундай кўзлаган эди. Будилнинг ўзи шунчалар ориқ, манхус ва оч эди; шафқатсизлик унинг роҳати эди!»

«Дажжол» асарида Ницше кучли руҳиятга эга бўлган инсон ҳаёт йўли тўғрисида ёзади. У доимо жамият фикрига қарши туради. Ҳақиқатдан йироқ бўлган оломон фикри ижтимоий қадрият даражасига кўтарилганди. Ана шу фикрнинг ўзи ижтимоий ахлоққир. Бу ахлоқ эса эркин руҳ донишмандлигидан йироққир, худди осмон билан ер каби бир-биридан ажралиб қолган. Эркин руҳ самога интилади, оломон эса уни ерга қайтармоқчи бўлади.

Ирода кучига қарши турувчи яна бир куч шубҳадир. Айнан, шубҳаланиш ва қўркув ирода кучини сусайтиради. Шубҳа эса тафаккур куролидир. Фалсафа тарихида шубҳа

гоясига асос солган файласуф Декартдир, унинг машхур ибораси «Ҳамма нарсани шубҳа остига ол!» илмий фанларнинг шиорига айланган эди.

Шубҳаланиш руҳнинг куч-қувватини кесади, катъиятсизликка, иккиланишларга олиб келади. Шунинг натижасида инсон фаол ҳаракат қила олмайди, вазиятни ўз хисобига мослаштиролмайди.

Ницше интуиция ҳақида ҳам гапириб ўтади. Кундалик ҳаётда қалб хотираси интуиция орқали намоён бўлади. Интуиция эса комил инсон инстинкларидир. Интуиция инстинкдан ташқари, айрим инсонларда юқори ҳиссиётлиликда учрайди. Юқори ҳиссиёт нафақат инсонларда, балки ҳайвонларда ҳам мавжуд. Шунинг учун ҳам Ницше бундай ҳисларни инстинктлар деб атади.

Бу инстинктлар нозик энергиянинг бир турига киради. Интуиция унинг энг юқори туридир. У юрак маркази энергиясидир. Ницше буддавийликнинг руҳтарбияси ҳақида сўз юритганида ана шу энергияни назарда тутди. «Буддавийлик, — деб ёзади Ницше, — доимий комилликка интилувчи дин эмас, балки комиллик унинг одатий ҳолатидир»<sup>110</sup>.

Буддавийлик, Ницше фикрича, инсонни ердаги ҳаётдан, роҳатларидан ажратмайди. Танани руҳга қарши қўймайди. Таркидунёчилик буддавийликка эмас, кўпроқ христианликка хосдир. Буддавийлик учун хоҳишлардан бутунлай воз кечиш, уларни инкор қилишни англамайди, балки хоҳишлар ўрнига ҳайратланиш, шодланиш ҳиссиётини қўяди. Буддавийлик худбинликни тарғиб қилмайди. Раҳм-шафқат тўғрисида гапириб, бу руҳ ривождаги энг зарурий ва дастлабки қадамдир. Демак, инсондаги самовий ва инсоний ҳислатлар қўшилиб, инсон комиллик даражасига етади, шунда сансара гардиши тўхтади, инсон тақдирнинг юқори катламига йўл олади.

Ницше инсон тўғрисида фикр юритар экан, Дарвиннинг инсоннинг маймундан пайдо бўлган, деган фикрини танқид қилиб, буни бошқача талқин қилади. Унинг

фикрича, маймунда таклид қилиш одати бор. Инсон ҳам шу маънода бошқа инсонларга таклид қилади. Инсоният оломон шаклида яшайди. Унда ирода кучи йўқ. Инсон ҳам оқимга қарши боролмайди. Инсон руҳий эркинлигини тобора йўқотиб бормокда. Маймунда ижодкорлик руҳи йўқ, инсонда ҳам бундай куч тобора сўниб бормокда. Демак, ижодкорлик руҳи сустлашганда, инсон тубанлашиб кетади. Масалан, ҳозирда иродаси бўш одамларнинг ичкиликка, гиёҳвандликка берилиб кетиши инсонни инсоний эмас, балки махлуклик хислатларини ривожлантириб юбормоқца. Руҳий покликка эса инсон фақатгина нафсни тийсагина эриша олади. Бундай кучни Ницше ирода кучи, деб атайди. Бу орқали ташқи мухитни ҳам ўзгартириб юбориш мумкин.

Шундай қилиб, Ницше ҳар бир инсон қалбида илоҳиёт зарраси бор дейди. Биз ахлоқни тушунча сифатида эмас, ҳис-туйғулар асосида қабул қилишимиз керак. Биз қалб амри бўйича яшашимиз керак. Ахлоқ мияда эмас, балки, қалбда бўлиши керак, дейди Ф.Ницше. Инсонларнинг қалби ифлосланиб, бекилиб қолган. Лекин барча ифлос оқимлар мусаффо океанга бориб қуйилади. Бу океан Худомир. Бу океан тубида инсон ўзига паноҳ топади. Ҳар бир инсон ахлоқий дунёсида ўзини эркин ҳис қилиши, қалтис қадамлардан тийилиши керак, ана шундагина комиллик сари боради.

Комил инсон бўлиш учун инсонга бекиёс ирода кучи зарур. Кўпчилик уни тушуна олмайди. Инсон виждон амри билан яшаши керак. Оламий ирода ҳар бир инсон қалбида бор. Қалб нопок бўлса мослашиш юз беради. Унда инсон қалб амри билан яшамайди. Ўзини покиза тутишга интилмайди, дейди Ницше.

У Дарвиннинг «мослашиш» назариясига қайтиб, «куч» тушунчасини киритади. Ницше фикрича, ирода мустақкам бўлса, у мослашмайди. Биз кўпроқ бошқаларнинг камчилигини сезамиз, ўзимизникини эса англамаймиз.

Индивидуал ирода бирламчи оламий ирода билан бирлашади. Лекин одамлар иродани мушаклар кучи сифатида

тушунадилар. Лекин ҳайвонот оламида шер заифларни овламайди. Инсоний олам ҳайвонот оламидан ҳам ваҳшийлашиб кетган. Пул, мансаб кучи юқори баҳоланади. Ницше фикрича, ҳукмронликка интилиш инсонларнинг ҳаётӣ эҳтиёжига айланиб бормокда. Бу эҳтиёж ҳозирги жамиятимиз учун ҳам асосий мақсадга айланиб қолган. Энг мослашувчи одам юқори мансабларда ишлайди. Аслида инсоннинг ирода кучини мустаҳкамлаш керак, дейди файласуф.

Ф.Ницше тартиб тўғрисида ўз фикрларини билдириб, инсон адашмаслиги учун қалбида тартиб бўлиши керак. Биз «Авесто»га мурожаат қилсак, одамлар бир-бирини яхши тушунса, қалби пок бўлса, уйида ҳам покизалик бўлади. Инсон, авваламбор, ўз ичидаги ёвузликни енгиши керак. Шунда онг ҳам ўзгариб, ривожланиб боради, дейди у.

Шундай қилиб, Ницше дунёқараши фалсафа тарихида ўзига хос «ҳодиса» сифатида ўрин тутади. Унинг инсоннинг руҳий борлиғи, иродаси, ҳокимиятга интилиш тўғрисидаги ғоялари, умуман, барча таълимоти XX аср ижтимоий ҳаётида катта роль ўйнади. Олимнинг фалсафий ғоялари ҳозирги кунгача ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ-

## **Вилгельм Дильтей**

«Ҳаёт фалсафаси»нинг Ницшеча талқинидан кейин Ғарбий Европа мамлакатларида «академик» ҳаёт фалсафаси оқими вужудга келди. Бу оқимнинг асосчиси Вилгельм Дильтей (1833-1911)дир.

Дильтей пастор оиласида туғилди, теологик маълумотни Гейдельбер ва Берлин университетларида олди. Фалсафага бўлган қизиқиш уни теологиядан четлаштирди, лекин диний дунёқараши асарларвада сезилиб туради. Дильтей бир неча университетларда профессор лавозимида ишлади. 1882 йилдан эса Берлин университетида муқим ишлайди. «Рух ҳақидаги фанга мукаддима» (1894), «Фалсафа моҳияти» (1907) ва

Шлейермахер ва ёш Гегель тўғрисидаги махсус асарлар ҳам унинг қаламига мансубдир.

Шунингдек, Дильтей марксизм асосчилари қарашлари билан ҳам таниш эди, ўсиб келаётган социал-демократлар ҳаракатидан ҳам хабардор, уларга муносабати эса қатъий салбий эди.

Дильтей Ницше кўпгина қарашлари тарафдори эди, лекин унинг кадриятларни бутунлай қайта баҳолаш тўғрисидаги фикрига умуман қўшилмайди, аксинча, кадриятларни қайта тиклаш тарафдори бўлган. У Кант, Гегель фалсафий таълимотлари руҳида тарбияланди. Шунинг учун ҳам унинг ижодида мазкур файласуфларнинг таъсири яққол намоён бўлди.

Дильтей ўзининг назарий вазифасини «тарихий тафаккур»ни танқидий таҳлил қилишда, тарихий жараённинг янги услубини ўрганишда ҳамда шу асосда тарихий дунёқарашнинг келажаги ва натижаларини кўриб чиқишда кўради. Ана шу муаммони ечишда ҳаёт фалсафаси тушунчалари тузилмасидан фойдаланиб, «ҳаёт» фалсафасини бирмунча ривожлантиради. Лекин у Ницше каби илм-фан ахамиятини инкор қилмайди. Аксинча, Дильтей инсон, жамият, тарих, маданият ҳақидаги фанларни асослашга ҳаракат қилади. Унинг фикрича, ҳаёт соҳаси руҳият, руҳият фаолияти билан боғлиқдир.

## **Георг Зиммель**

Георг Зиммель (1858-1918) немис социологи ва файласуфи. У 1890-1900 йилларда формал социологиянинг асосчисига айланди. Зиммелнинг 30 дан ортиқ китоби мавжуд бўлиб, у Берлин университетининг фалсафа факультета ва 1914 йилдан Стросбург университета профессори бўлган. Китобларининг 25 таси у яшаган даврда чоп этилган.

Г. Зиммель ҳозирги замон «конфликтлар социологияси»нинг ҳам асосчиларидан ҳисобланади. Унинг асосий



асарлари «Фалсафа тарихи муаммолари», «Дин», «Ижтимоий дифференциация», «Ҳозирги маданият конфликти» ва «Гёте»дир. Унингча, билиш жараёни рухий кучларимиз йиғиндиси ижодидир. Объект ва субъект эса «ҳаёт тажрибаси»ни ташкил этувчи қисмлардир. Зиммелнинг фикрича, «ҳаётӣ тажриба» ақдан келиб чиқмайди, яъни, «ҳаёт»ни ақл ҳукми асосига қўйиб бўлмайди. Бунда доимий оқим, ўзгариш, «ижодий жараён», «ҳаёт» қонуниятларини, умумлашмаларни инкор қилади. Шунинг учун ҳам «ҳаёт» ва «ақл»ни тенглаштириб бўлмайди.

Зиммель умумий қонун ўрнига «индивидуал қонун»ни, яъни тақдирни қўяди. Тақдир эса фақат интуиция (ички овоз) орқали эришиладиган жараён. Интуитив билиш «тарихий фан»ларнинг, «руҳ ҳақидаги фан»ларнинг марказий услубидир.

Олим фан тарафдори бўлгани учун ўз давридаги психология, физиология фанларининг ютуқларини тан олишга мажбур эди. Шунинг учун ҳам у инсоннинг рухий фаолияти асаб тизими билан боғлиқдир, дейди.

Маълумки, ташки оламнинг асоси нима, деган масалага муносабат фалсафа тарихида доимо ўзгариб ривожланиб борган. Қдцимги даврда ташки олам далил сифатида берилган, ҳеч қандай шубҳага ўрин йўқ (ҳаво, сув, олов ва ҳ.к.), деб эътироф этилган. Урта асрда эса олам худо томонидан яратилганлиги, унга фақат ишонч ҳосил қилиш кераклиги кўрсатиб ўтилган. Бу борада Декарт ўзининг услубидан келиб чиққан ҳолда физик дунёнинг объектив реаллигини шубҳа остига олади, яъни объектив дунёдан қандай қилиб «Мен»га ўтиш мумкинлигига шубҳаланади. Шунинг учун ҳам Декарт ўзининг скептик ғояларини асослашга ҳаракат қилган. Берклида эса вазият бирмунча ўзгаради. У материя, ёлғон нарсалар, фақат менинг ҳиссиётим йиғиндисидан иборатдир, дейди. Бунда Беркли сенсуалистик қарашларини илгари суради ва уни ягона билиш жараёни сифатида эътироф этади. Мюллер фикрича, ташки дунё бизга бевосита берилмайди. Ҳиссиёт органлари ўзига яқин бўлган имманент (ички)

энергияни қабул қилади. Гельмгольц ҳам хиссиётдан ташқари олам тасаввурига биз англамаган хулоса орқали ўтамиз, деган фикрни билдирган.

Ана шу фикрлар асосида, Зиммель фикрича, ташқи дунёга ишонч тафаккурлаш жараёнида вужудга келмайди, балки ички интилиш, ирода ва хиссиёт орқали пайдо бўлади. Шунинг учун ҳам инсон интилиши бениҳоя катта роль ўйнайди. Инсон, унингча, интилишлар йиғиндиси, «тизимидир». Ана шу интилиш ва қизиқишлар иродавий ҳаракатга чорлайди, қарама-қаршилиқка учраб, бизда ташқи олам, объектлар тўғрисида тасаввур уйғотади.

Ташқи дунё реаллиги биз фикрлайдиган жараённинг натижаси эмас, лекин биз уни иродавий импульс, қизиқишларимизда учрайдиган тўсиқ сифатида биламиз. Билиш жараёни инсонни ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади. У трансцендентал олам, тафаккурлаш фаолиятининг натижаси эмас. Рухият ҳақидаги фанлар услублари эса табиат ҳақидаги фанлар услубидан бутунлай ажралиб туради. Табиат инсонга бегонадир. Яъни, табиат ҳодисалари алоҳида феноменлар сифатида ташқаридан берилади, улар ўз ҳолича «соқовдир» ва ҳеч нима демайди. Табиатни билиш учун биз тасаввурий символ (белги)ларга мурожаат қилишимиз керак. Табиат ҳодисалари сабабий боғланишини тафаккуримизда синтез қилиш орқали биламиз, яъни ана шу сабабли боғланиш бизнинг ичимизда содир бўлади.

Шунинг билан биргаликда, табиат рухият фанлари учун асосдир. Чунки рух ҳақидаги фанларнинг предмети ҳаётдир. Ҳаётни дунёдан эмас, балки дунёни ҳаётдан тушунтириш керак.

Шундай қилиб, Германияда «Ҳаёт фалсафаси»га асос солинди. Бу оқимнинг асосчиси Ф.Ницше ҳаётни ирода эркинлиги, рухият, рухий куч, ҳокимиятга интилиш каби тушунчалар орқали очиб беришга интилган бўлса, В.Дильтей ва Г. Зиммель эса ҳаётни кўпроқ рухият тўғрисидаги фанлар асосида изоҳлашга ҳаракат қилдилар. Улар Ницше фалсафасини ўзгартириб, унинг қарашларига танқидий

сндашиб, яъни ундаги хаётий рухни сўндириб, «академик фан» ҳолатига келтириб, ўз қарашларини ривожлантирдилар. Бунда Г.Зиммель социология фани ривожига катта ҳисса қўшди, жамиятда «зиддиятлар» келиб чиқиши, уларни ҳал қилиш ечим ва услубларини ишлаб чиқди. В.Дильтей эса тарихни, маданиятни урганишда «герменевтика» усулини қўллаш кераклигини асослаб берди. Кейинчалик герменевтика усули бошқа файласуфлар томонидан янада ривожлантирилди.

## **VI БЎЛИМ. РОССИЯДА ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАР РИВОЖИ**

Россияда XVII асрдан бошлаб ҳукмронлик қилиб келган крепостноичилик тузуми негизида янги товар ишлаб чиқариш иқтисодий муносабатлари секин-аста шакллана борди. Ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ривожланиш жамият олдига қатор муҳим масалаларни кўндаланг қилиб қўйди. Мамлакатнинг ривожланиш истиқболлари, Ғарбий Европа ва Шарқ маданиятига муносабат, дунёвий билимлар ва маънавият муаммолари шулар жумласидандир. Техника, механика, ҳарбий соҳа, география, тиббиёт, биология ва бошқа илм соҳаларига оид турли хил адабиётлар рус тилига таржима қилинди.

В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, М. Б. Ломоносов, Д. С. Аничков, Я. П. Козельский, С. Е. Десницкий ва бошқалар ижодида Россияда табиий фанлар билан бир қаторда схоластик фалсафа ҳам шакллана борди. Киев-Могилян ва Москва славян-юнон-грек руҳоний академиялари схоластик фалсафанинг марказлари, шу билан биргаликда, илк олий ўқув юртлари эди. Ўқув юртларида латин ва юнон тиллари, грамматика, нотикдик санъати, фалсафа, илоҳиёт кабилар асосий соҳа ҳисобланарди. Россияда схоластиканинг тарқалиши узоқ давом этмади. XVII асрнинг иккинчи ярмида Ғарбдан Россияга кириб келган схоластика XVIII асрнинг бошларига келиб, ўзининг мавқеини йўқота борди.

Илғор дворянлар манфаатлари, уларнинг ижтимоий-сиёсий, фалсафий қарашлари «Пётр I нинг олимлар дружинаси» тўғараги фаолиятида ўзи ифодасини топган. Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, А. М. Черкасский, И. Ю. Трубецкой кабилар бу тўгаракнинг фаол иштирокчилари бўлганликлари маълум.

## Василий Татишчев

В.Татишчев (1686-1750)нинг таъкидлашича, жамиятнинг истикболи маориф, жамиятдаги турли ижтимоий кучларнинг ўзаро муносабати, мамлакатнинг фаровонлиги даражаси, давлатни бошқариш шаклларига боғлиқдир.

Татишчев ўзининг фалсафий қарашларида фан мавқеига алоҳида эътибор қаратади. «Фанда энг муҳим нарса — инсоннинг ўзини билиши», — дейди у. Ҳар қандай фан соҳасининг кадр-қиммати унинг инсонга, жамибта муайян наф келтириши билан белгиланади. Инсонга наф келтиришга кодир бўлмаган фан яшаш ҳуқуқидан маҳрумдир. Фанлар таркибида фалсафа эътиборли мавқега эга, чунки у борлиқнинг энг чигал муаммоларини ҳал этишни вазифа қилқб олган.

Ташки олам ходисаларини билиш масаласида олим руҳ ва тана муносабати муаммосига тўхталиб, инсоннинг тана тузилиши масаласи фалсафага, руҳ (психика) эса диний муаммоларга тааллуқлидир; тана ўзининг ибтидоси ва интиҳосига эга, у чегараланган, вақти келиб йўқ бўлади, руҳ эса абадийдир, деган хулосага келади.

## А. Д. Кантемир

Татишчевнинг фан ва фалсафа ҳақидаги қарашлари Россияда фалсафий билимларнинг шаклланиши ва камол топишига асос бўлди. Унинг фалсафий анъаналари А. Д. Кантемир (1708-1744) томонидан давом эттирилди. 1740 йидда Фонтенелнинг «Оламларнинг хилма-хиллиги тўғрисида мулоҳазалар» китоби Кантемир таржимасида чоп этилди. Унга ёзилган шарҳ, фалсафий атамалар талқинида, Кантемирнинг «Табиат ва инсон ҳақида мактублар»ида фалсафий фикр-мулоҳазалари баён этилган. Рус тилида фалсафага оид китобларнинг камлигини назарда тутиб, Фонтенел асарида учрайдиган кўпгина атамалар — материя, табиат, ғоя ва

бошқаларга батафсил изохберади. Масалан, ғоя тушунчасига таъриф берар экан, у юнонча сўз бўлиб, нарсаларнинг турлитуман жихатлари ифодаси, русчада «тушунча» деб талқин этиш мумкин, деб таъкидлайди-Кантемир.

Фалсафанинг баҳс-мунозара мавзуси зиддиятли тарзда қўрилади. Унинг фикрича, барча табиий нарса ва ходисалар физика соҳасининг мавзусини ташкил қилади. Фалсафа эса моддийликдан жудо бўлган ходисаларни, масалан, рух, нафс, Худо кабиларни тадқиқ этади. Билиш назариясида Кантемир Д. Локкнинг сенсуалистик таълимотига таянади. Лекин бу ерда ҳам у муайян образ-тасвир билан мавхум тушунчалар нисбати муаммосини хал этишда баъзи қийинчиликларга дуч келади. Пировардида, у бундай мавхум тушунчалар азалдан Худо томонидан жорий қилинган, деган хулосага келади.

Кантемирнинг табиат, жамият, ахлоқ-одоб, билиш тўғрисидаги ғоялари фалсафий тафаккурнинг жонланишига бевосита таъсир килиб келди.

## **Михаил Ломоносов**

Россияда илғор табиатшуносликнинг ривож топиши М. В. Ломоносов (1711-1765) номи билан боғлиқ. М. В. Ломоносов олим бўлиш билан бир қаторда, жамоат арбоби, маърифатпарвар ҳам эди. Унинг қарашлари Россия ижтимоий-сиёсий ҳаёти шаклланишига таъсир кўрсатди. У ўз ватандошлари моддий фаровонлиги ва маданий даражасини ўстиришга интилди. Унинг мулоҳазалари ижтимоий тараққиётни тушунишда Европада тарқалган маърифатпарварликка ҳамоҳанг эди.

Ломоносов рус фани ва фалсафасида муҳим йўналишларга асос солди, мистика ва ғайриилмий қарашларга қарши кураш олиб борди, фанда тажрибалар натижасини чуқур назарий мулоҳаза ва умумлашмалар билан бойитди. Унинг дунёқараши табиатга нисбатан сохта, илмий

қарашлардан фанни химоя қилиш, илмий фикрни улар тазйиқидан озод этишда муҳим аҳамиятга эга бўлди. У баъзилар томонидан қўллаб-қувватланиб келинаётган бидъат ва хурофотни қабул қилмади. Лекин олим Худонинг мавжудлигига асло шубҳа қилмайди. Баъзиларнинг атомларни изохлашга асосланган фалсафий метод моддаларнинг келиб чиқишини асослашга ожиз ёки у яратган Тангрини инкор этади, деган фикрларини Ломоносов ноўрин деб топади<sup>111</sup>. Бу каби қарашлар деизм деб аталиб, табиий-илмий ва фалсафий фикр тарихида бир вақтлар кенг тарқалганлиги маълум.

Ломоносовнинг материя тушунчасига берган таърифи мохиятан Арасту таърифидан деярли фарқ қилмайди. Лекин ундан фарқли ўлароқ Ломоносов жисмнинг мохияти моддий таркибга алоқадор, деб уқтиради.

Олим томонидан модда ва ҳаракатнинг сақланиш қонуни кашф этилиши фан таракқиётида муҳим воқеа бўлди. Бу қонуннинг илк ифодаси 1748 йил 5 июлда Л. Эйлерга ёзган хатида бринчи марта тилга олинади. «Табиатда, — деб ёзади Ломоносов, — содир бўладиган барча ўзгаришлар шундай хусусиятга эгадирки, агар биронта нарсанинг миқдори қанча камайса, шунча миқдор бошқа нарсага қўшилади. Қайси жойда материя қанча миқдорда озайса, айна шунча миқдор бошқа жойга қўшилади; бирор кимса қанча вақт уйқусиз юрса, у уйқудан шунча вақт йўкотади. Бу умумий табиат қонуни ҳаракат қонидасига ҳам алоқадордир. Чунки бошқа жисмга таъсир этган жисм қанча куч сарфласа, ҳаракатга келган жисм шунча ортиқча кучга эга бўлади»<sup>112</sup>.

Ломоносов гносеологик қарашларни ижодий ривожлантириб, билиш назарияси муаммоларини тадқиқ этишга ўзининг улкан ҳиссасини қўшди. У асарларида олам ва унинг қонунларини билиш мумкинлигини такрор ва такрор таъкидлаб келди. «Табиатни синаш, билиш қийин, лекин бу жараён ғоят фойдали ва шарафлидир. Унинг сирларини инсон ақли қанча кўп очиб борса, қалб шунча қувончга тўлади. Бу борада жонбозлигимиз қанчалик кенг

кулоч ёзса, ҳаётий эҳтиёжларни қондириш учун шунча мўл ҳосил тўпланади», дейди Ломоносов.

Вокеликни ўрганишдан мақсад ҳақиқатга эришишдир. Олимнинг фикрича, унга етишишнинг бирдан-бир йўли тажрибага, синов, кузатувга мурожаат этишдир. Тажриба табиат ҳодисаларини билишнинг энг синалган ва ўзини оқлаган воситадир. Бизнинг барча билим ва тасаввурларимиз тажрибадан бошланиб, тажриба орқали синалади ва яшаш ҳуқуқига эга бўлади. «Ягона тажрибани ҳаёлотда туғилган мингта фикрдан юқори кўяман»,<sup>113</sup> — деб таъкидлайди олим.

Ломоносов фан соҳаларини янги кузатув ва тажриба воситалари ҳамда яқунлари билан бойитишда ўз куч-ғайратини аямади. Киме, физика, минералогия, металлургия ва бошқа қатор соҳаларда яратилган асбоб-ускуналар табиат ҳодисалари сир-асрорини чуқурроқ билиб олишга, вокеликни ўзгартиришга, саноат ва ишлаб чиқаришни такомиллаштиришга, кишиларнинг зарурий эҳтиёжларини қондиришга хизмат қилди.

Олим вокеликни билишда ҳодисаларга комплекс нуқтаи назардан туриб ёндашишни талаб қилган. Ўз-ўзидан маълумки, мавжуд нарсалар, ҳодисаларнинг хосса-хусусиятлари кўп қиррали ва кўп йўналишлидир. Демак, уларни ҳар хил фан соҳаларига таянмай туриб ўрганиш ва тадқиқ этиш мумкин эмас. Бу эса барча фан соҳалари намояндалари ўртасида ўзаро бевосита иттифокни юзага келтириш ва уни мустаҳкамлашни тақозо қилар эди. Айнан шундан келиб чиқиб, олим физика ва кимё фанларида математикадан унумли фойдаланмай туриб, эътиборли илмий ютуқларга эришиб бўлмади, деган фикрда катъий туради. У «Математикани инсон билимларининг юксак даражаси сифатида эъзозлайман, лекин ўйлайманки, уни ўз жойида, жамланган кузатувлардан кейин ишлатиш маъқул»<sup>114</sup>, — дейди.

М. В. Ломоносов Россияда ўша даврдаги илм-фан вакиллари орасида кенг тарқалган дунёқарашнинг тор чегарасини бартараф этишга ҳаракат қилди ҳамда кейинчалик рус маърифатпарварларига самаради таъсир кўрсатди.



XVIII асрнинг иккинчи ярмида ижод этган рус маърифатпарварлари Д. С. Аничков, Я. П. Козельский, СЕ. Десницкийларнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари француз ва немис маърифатчилиги таъсири остида шаклланди.

### **Дмитрий Сергеевич Аничков**

Д. С. Аничков (1773-1788) Москва университетидан таҳсил кўрди. 1771 йилдан шу ўқув юртида мантик, метафизика ва математикадан назарий курслар ўқий бошлади. У «Соф математика курси», «Арифметика», «Алгебра», «Геометрия», «Назарий ва амалий тригонометрия» каби дарсликларнинг муаллифи. Унинг «Турли халқлар, айниқса, жохил халқларда Худога топинишнинг пайдо бўлиши тўғрисида фалсафий мулоҳаза» мавзuida ёқлаган докторлик диссертацияси ўзига кўп ташвишлар келтирди. Аничков Америка, Камчатка бўйлаб уюштирилган саёҳатлар натижасини қадимги муаллифлар қолдирган маълумотлар билан қиёслаш туфайли диннинг келиб чиқишини тасдиқлашга уринган. Унинг фикрича, одамларнинг табиат кучлари олдидаги «кўрқув»и, таҳайюли ва «таажжуб»и табиатнинг илоҳийлаштирилишига сабаб бўлади<sup>115</sup>.

Аничковнинг қарашларида гносеология муаммолари эътиборли ўрин эгаллайди. Ўзидан аввал ўтган сенсуалистлар таълимотидан келиб чиқиб, у барча билимларнинг манбаи — сезги, деб уқтиради. «Сезги барча билимларнинг ибтидоси сифатида воқелик тўғрисида ҳар қандай шубҳага ўрин қолдирмайдиган тасаввурларни шакллантиради. Ақл алданиш, янглишиш манбаидир. Кишилар ақдни ўринсиз равишда «барча нарсаларнинг қондаси ва меъёри» сифатида қабул қиладилар. Тадқиқотчи илмий изланишда муайян фактлардан мантиқий мулоҳазаларга эмас, аксинча, мавҳумликдан реал нарсаларга мурожаат қилар экан, у муқаррар равишда ҳаёлот ва уйдирмаларнинг қурбонига айланади», — дейди Аничков.

Демак, Аничков ўзининг мантикий-гносеологик қарашларида Ф. Бэконнинг индуктив методини билиш назариясининг ҳақиқий воситаси, деб ишонади. У Р. Декартнинг азалдан мавжўд «туғма ғоялар»ини ўта рационализмнинг натижаси, деб қарайди.

### **Яков Павлович Козельский**

Я. П. Козельский (тахм. 1728 — тахм. 1794) XVIII аср рус фалсафасининг йирик намояндаларидан бири ҳисобланади. Унинг қаламига немис, француз, лотин тилларидан қилинган таржималар, «Фалсафий таклифлар», «Икки хинд — Калон ва Иброҳимнинг инсон билиши тўғрисидаги мулоҳазалари» ва бошқа асарлар мансубдир.

Козельский ўз даврида ва қадимги таълимотлар асосида фалсафа фанининг муҳим муаммоларини мунтазам равишда ёритиб боришни мақсад қилиб олади. У фалсафанинг предмети, таркиби, жамиятдаги ижтимоий мавқеини, онтология, гносеология, психология, мантик, ахлоқ-одоб, социология масалаларига оид тушунчаларнинг талқинини беради. XVIII аср француз маърифатпарвари Руссо, Монтескье, Гельвеций кабиларнинг ғоялари Козельскийнинг ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий қарашларига самарали таъсир кўрсатди.

Козельский фан ва фалсафа предмети тўғрисида фикр юритар экан, уни илоҳиётдан алоҳида кўриб чиқади. Тадқиқотнинг объекти бўлиб табиат ва инсон хизмат қилади. Гўёки фан нусха бўлиб, унинг аслини ташқи олам қонуниятларидан излаш лозим.

Фалсафанинг мустақил объекти йўқ. Унинг предмети ўзида ижобий билимларнинг умумий натижаларини мужассамлаштириш ва уларга назарий «асослар» яратишдан иборатдир. Фалсафа фан сифатида икки қисмга — «назарий» ва «амалий» фалсафага бўлинади. Назарий фалсафа таркибидан мантик ва метафизика ўрин олади. Метафизика

онтология ва психологиядан ташкил топади. Сиёсат, этика на ҳуқуқшунослик амалий фалсафадан жой олади.

Билиш жараёни сезгидан бошланади. Сезгилар гўёки «ойна», «эшиқлар» бўлиб, улар кўмагида ташқи ходисалар руҳ томон йўл олади. Жонли мушоҳада билишнинг «пастки» босқичини ташкил этади. Ходисаларнинг умумий, қонуниятли томонлари билишнинг «юқори» босқичи — мантиқий билиш орқали амалга оширилади. Козельскийни ҳаётдан ажралиб қолган «қуруқ назария», назария кўмагида ёритилмаган «кўр-кўрона амалиёт» кониктирмайди.

### **С. Е. Десницкий**

С. Е. Десницкий Аничков ва Козельский сингари ўз даврининг ўқимишли кишиси эди. Унинг жамият тўғрисидаги ғоялари кўп жихатдан француз ва немис маърифатчилари, В.Татищев, Д.С.Аничков, Я.П.Козельский қарашларидан фарқ қилади. У «табиий ҳуқуқ назарияси»ни четлаб ўтади. «Ижтимоий раванқни биологик, табиий жараёнлардан фарқламоқ лозим. Ижтимоий раванқ омилларини кишиларнинг хўжалик юритиш самарасидан излаш керак», — дейди Десницкий. Халқларнинг тўртта тарихий ҳолати (овчилик, чорвачилик, дехқончилик ва тижорат тарихий босқичлари)га қараб, уларнинг илм-фанда, санъатда эришган ютуқларини аниқлаб олиш мумкин.

Десницкий фикрича, одамлар муайян даврдан бошлаб жамоа бўлиб яшаганлар. Бу эса озик-овқат билан таъминланишда, душманлар хуружидан сақланишда қўл келган. Секин-аста жамиятда юзага келган тенгсизлик натижасида давлат пайдо бўлади. Тенгсизлик 1) кишиларнинг жисмоний тенгсизлиги; 2) одамларнинг ўзаро қобилятидаги тенгсизлик ва 3) мулкий тенгсизликдан иборат бўлади. Юқорида қайд этилган тенгсизликнинг ҳар бир муайян кўриниши аниқ тарихий даврларга хос. Масалан, мулкий тенгсизлик хусусий мулк салтанатида намоён бўла боради.

Россияда инқирознинг зарурий эканлиги борган сари равшанлаша борди, мавжуд ҳолатни у туфайли вужудга келган ижтимоий шарт-шароитга муносабати ўша давр сиёсий, мафкуравий фаолиятнинг марказий масаласига айланди.

Крепостнойчиликни жон-жаҳди билан саклаб қолиш тарафдорлари бўлмиш С.С. Уваров, М.П. Погодин, С.П. Шевирёв ва бошқалар умрини яшаб бўлган бу тартибни мустаҳкамлашга қаратилган турли сиёсий ва диниймистик ғояларни қўллаб-қувватлаб чиқдилар. XIX асрнинг 30-йилларида маориф вазири Уваров томонидан «православие, чоризм, халқчилик» тамойили дастуруламал сифатида қабул қилинди. Бу тамойилга кўра, рус халқи азалдан диниймистик, итоаткор, подшо, черков ва помещикларга содиқ халқдир. Крепостнойчилик лагери идеологлари чоризмни Россияда давлат ҳокимиятининг энг мақбул шаклидир, унинг ўзига хос ривожланиш йўли ва тақдир бор, деб даъво қилар эдилар. Бу йўналишнинг файласуфлари Карпов, Юркевич, Новицкий «Фалсафа черков ва православияга тобе бўлиши л озим, оламни билиш мумкин эмас, руҳ абадийдир», деб таълим берар эдилар.

30-40-йилларда давом этган ғоявий курашда маърифатпарварлар И. В. Станкевич (1813-1840), Т. Н. Грановский (1813-1855)лар фаол иштирок этдилар.

Станкевич Москва университетига қошида немис мумтоз фалсафаси вакиллари Шеллинг, Фихте, Гегель фалсафий қарашларини ўрганиш мақсадида тўғарак ташкил қилади. В.Г. Боткин, И.Бакунин ва бошқалар бу тўғаракнинг фаол қатнашчилари эдилар. Тўғарак аъзолари кишиларни маърифатга, ахлоқий камолотга эришишга чорлар, бу халқнинг илм-фанни эгаллаши, ақлий камолотига боғлиқ, деб ишонар эдилар.

Станкевич тўғарагининг немис мумтоз фалсафасини тарғиб қилишдаги ахамияти диққатга сазовордир. Станкевич ва унинг ҳамфикрлари таъбирича, бизни қуршаб турган олам мутлақ руҳ фаолиятининг натижасидир. Фалсафа босиб ўгиши шарт бўлган маъқул йўл — чеклиликдан мутлакликка томон

йўналтирилган йўлдир. Фалсафа барча сохалардан юқори туради, чунки у ўзга сохалар учун зарур бўлган методни ишлаб чиқади, одамлар ҳаётининг мақсадини очиб беради.

### **Александр Иванович Герцен**

А.И.Герцен (1812-1870) фалсафа ва табиатшунослик, умумийлик ва алоҳидалик, аклий ва эмпирик, моддий борлик ва тафаккурнинг ўзаро муносабати муаммоларига алоҳида эътибор қаратади. Унинг анализ ва синтез, индукция ва дедукция тўғрисидаги ғоялари ғоят қизиқарли ва самаралидир. Фалсафа «метод ва дунёқараш сифатида конкрет фанлар эришган маълумотларга мурожаат қилмас экан, ундан ҳеч қандай наф йўқ. Аммо фан ҳам фалсафий метод, мантиксиз яшай олмайди»<sup>116</sup>.

Герцен билишда файласуфларни икки гуруҳга бўлади. Булар: эмпириклар («классиклар») ва идеалист-рационалистлар («романтиклар»). Улар эмпирияни аклий мушоҳададан, аклий мушоҳадани эса эмпириядан ажратиб қўядилар. Тажрибадан, эмпириядан ташқарида фаннинг мавжуд бўлиши хом хаёл, аммо аклий мушоҳадани менсимайдиган фан бўлиши ҳам амримаҳолдир, — деб фикр юритади.

### **Николай Гаврилович Чернишевский**

Рус маърифатпарвари Н.Г. Чернишевский (1829-1889) ўзининг Петропавлов қалъасида, қамоқда ёзган утопик ва нигилистик руҳдаги «Нима қилмоқ керак?» асари билан замондошларига катта маънавий таъсир кўрсатди<sup>117</sup>. Унинг «Санъатнинг воқеликка эстетик муносабатлари тўғрисида» мавзуидаги диссертациясида шаклланган назарияси «Фалсафада антропологик тамойил» асарида мукаммаллаштирилди.

Чернишевский оламни билиш муаммоларига алоҳида аҳамият беради. Унинг таъкидлашича, инсон онгида умуман мавжуд нарсалар, жараёнлар тўғри акс эттирилади. У, биз нарсалар тўғрисидаги билимларга эмас, балки нарсалар тўғрисидаги тасаввурлар ҳақидаги билимларга эгамиз, деган фикрга қўшилмаган. У катчиликка хос агностицизмни қабул қилмайди, агностицизмни «иллюзионизм»дан бошқа нарса эмас, деб фикр юритган. Билимнинг тўғри ёки нотўғри эканлиги амалий ҳаёт томонидан аниқланади. Амалиёт фақат ишларда эмас, балки барча ҳиссиёт ва мулоҳазаларда ҳам ёлғон-яшиқни фош этувчи воситадир. «Шунинг учун у эндиликда барча баҳс-мунозараларда муаммоларнинг муҳим критериуми (мезони) сифатида қабул қилинган»<sup>118</sup>, - деб ёзади Чернишевский.

Чернишевский билиш назариясида «абადий», «мавҳум» ҳақиқатлар мавжудлигини тан олган. Унинг фикрича, ҳақиқат доимо муайян тарзда рўй беради. У тарихий шарт-шароит, макон ва замонга боғлиқдир. Масалан, ёмғир зарарлими ёки фойдалими, деган саволга ҳеч қачон бир хил аниқликда жавоб бериб бўлмайди, чунки саволнинг ўзи мавҳум қўйилган.

У Монтескье, Гердер, Кант, Гегель, Нибур ва бошқалар жамият ҳаёти учун муҳим ҳисобланган кишиларнинг моддий шароитига кам эътибор қаратганларини таъкидлаб ўтади. Унинг ёзишича, моддий иқтисодий шароит жамият ҳаётида муҳим аҳамият касб этади. Бундай шароит турар жой, озиқ-овқат, яшаш учун зарур воситаларни ишлаб чиқариш қабилардан иборат. Улар ҳаётда муҳим ўрин эгаллайди, ҳатто, айтиш мумкинки, ҳаётнинг юқори қатламида содир бўладиган деярли барча ҳодисаларнинг туб сабабини ташкил қилади.

Н. Г. Чернишевскийнинг фалсафий, социологик, эстетик қарашлари М. А. Антонович (1835-1918), Н.В. Шелгунов (1824-1891) қабилар томонидан давом эттирилди ва ривожлантирилди. Антонович ва Шелгуновлар Гегель, Шеллинг, Юркевич, Славянофилларнинг идеализмини, Достоевскийнинг диниймистик ғояларини кескин танқид остига олганлар. Улар фалсафа ва табиатшуносликда

учрайдиган агностицизм (юнон. §по\$1§ - билим. Инсон имкониятларига шубха билан қаровчи таълимот) ва скептицизм кўринишларига салбий муносабатда бўлганлар. Инсон ақл-заковатига комил ишонч революцион демократлар дунёқарашининг муҳим жиҳати бўлган.

Эстетика соҳасида Антонович ва Шелгунов санъатда халқчиллик, реализм ва ғоявийлик анъаналарини давом эттириб, «соф санъат» назарияси тарафдорлари илгари сурган тамойилларни рад этганлар.

### **Михаил Александрович Бакунин**

Россия ижтимоий ҳаётида народник ва анархистик йўналиш вакилларида бири М.А. Бакунин (1814-1878) эди. У ўзининг анархистик ғояларини «Қамчи-герман империяси» (1871) ҳамда «Давлатчилик ва анархия» (1873) асарларида баён қилган.

Бакунин Парижда Сен-Симон, Фурье, Луи Блан ва Кабе тарафдорлари ҳаракатининг назарий ва амалий жиҳатларини ўрганади. Прудон билан самимий муносабат ўрнатади, К. Маркс билан танишади.

Европа китъасида 1848 йил инқилоблари даврида Бакунин шиддатли воқеалар марказида бўлди. Ўз табиатига кўра, фаол саъй-ҳаракатлар тимсоли бўлган Бакунин 1848 йил француз инқилоби кунларида, сўнг Прага (1848) ва Дрезден (1849)да ҳақиқий «инқилобий жазава»ни бошидан ўтказди. 1863 йилда Италияда социалист-революционерлар яширин иттифоқини ташкил этади, Германия ва Франция ўртасида содир бўлган уруш пайтида Лион кўзғолонини анархистик йўналишга буриб юборишга уринади.

Секин-аста Бакуниннинг анархистик ғоялари шакллана борди. 1868 йилда у шу йўналишнинг ифодаси сифатида «Социалистик демократия Халқаро альянси»ни тузади.

1873 йилда Бакуниннинг «Давлат ва анархия» асари чоп этилади. Унда оммани кўзғолонларга, кирғинларга чорлаш,

хар қацдай давлатчилик тамойилларини тан олмаслик асосий мақсад қилиб олинган. Инқилобий ўжарлиги учун 1874 йилда Дж. Гильома ва Сажина-Росс тазйиқи остида Бакунин «Социалистик демократия Халқаро альянси» раҳбарлиги таркибидан четлаштирилади. Бакунин 1876 йилда оғир касалликдан сўнг Берн шаҳрида вафот этади.

### **Петр Лаврович Лавров**

П.Л. Лавров (1823-1900) — рус файласуфи, социолог, публицист, «народничество» идеологи. У помещчик оиласида таваллуд топди, болалик чоғларидаёқ немис, француз, инглиз тилларини пухта эгаллаб олади ҳамда Вольтер ва XVIII аср француз энциклопедистлари асарларига қизиқади. «Гегелнинг амалий фалсафаси», «Амалий фалсафа саволларидан лавҳалар», «Антропология нима?», «Фалсафанинг ҳозирги аҳамияти ҳақида уч суҳбат», «Позитивизм вазифалари ва уларнинг ечими», «Фалсафанинг танқидий тарихи», «1871 йил Париж Коммунаси» «Николай Гаврилович Чернишевский ва рус фикрини ривожланириш йўли» каби асарлар П.Л. Лавров қаламига мансубдир.

Лавровнинг фалсафий қарашлари шаклланишида инглиз ва француз сенсуализми, Фейрбах антропологик материализми, гегелчилик, неокантчилик, позитивизм каби фалсафий йўналишларнинг ғоявий таъсири сезиларлидир. У Гегель тўғрисида гапирар экан, аввалги фалсафий оқимлардан сифат жихатдан фарқ этувчи ягона фалсафа тизимининг яратилишини машхур немис мутафаккирнинг буюк хизмати, деб билади<sup>119</sup>.

Рус инқилобчиси янги фалсафани яратишга даъво қилар экан, позитивизм ва материализм бирёқдамалигидан холи бўлмоғи лозим, деб тушунади. Бундай фалсафа маҳсус фанлар ҳолатини фалсафий тизим қамраб олиши лозим бўлган муҳим соҳаларни кўрсатиб бериши, илмий-танқидий тафаккурнинг фикрлаш услуб-воситалари таснифи юқори ўрин эгаллаши



ва мохиятан ноилмий тафаккурдан қатъиян ажралиб туриши ҳдмда табиатнинг объектив ходисалари, шахе тафаккури тараққиёти жараёни ва тарихда инсоният тараққиёти жараёни ўртасидаги алоқадорликни имконият борича тўла ҳамда батафеил кўрсатиб бериши шарт<sup>120</sup>.

Билиш назариясида Лавровнинг қарашлари, кўп ҳолларда, агностицизм тамойилларига ҳамоҳанг. Унинг фикрича, инсон нарса-буюмларнинг зоҳирий томонларини била олади. «Ҳақиқий борлик, нарсалар мохиятини билиш инсон реал имкониятидан ташқаридадир»<sup>121</sup>.

Лавровнинг социологик тадқиқотларида ижтимоий раванқ, айрим шахсларнинг роли, шахе ва тарихий масъулият каби ғоят муҳим муаммолар ўрин олган. Унинг таъкидлашича, жамият ривожини тушунишда шахе тушунчаси ҳал қилувчи роль ўйнайди. Ҳақиқий ижтимоий раванқ назарияси шахе ва жамият тараққиёти ўртасидаги мавжуд антагонизмга чек қўйиши лозим. Лекин у ижтимоий раванқ, кўпинча, эзилган халқ оммаси ҳисобига амалга ошаётганлигини таъкидлайди.

XIX аср рус фалсафасида турли-туман фалсафий оқимлар билан ёнма-ён диний-фалсафий йўналиш ҳам ўзига хос ўрин эгаллай борди. В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренскийларни унинг ёрқин намояндалари сифатида тилга олиш мумкин.

### **Владимир Сергеевич Соловьёв**

В.С. Соловьёв (1853-1900) - XIX аерда Россияда шаклланган диний-фалсафий таълимотнинг йирик вакили. У христианлик ва немис диалектик идеализми ғояларига асосланган мустақил фалсафий тизимни яратди. Унинг асосий асарлари «Ғарбий фалсафа инқирози. Позитивистларга қарши» (1874), «Мавхум ибтидоларнинг танқиди» (1880), «Эзгуликни қўллаб-қувватлаш» (1887), «Уч суҳбат» (1900) ва бошқалардир. Соловьёв дунёқарашининг шаклланишига

Афлотун, Плотин, черков отахонлари Ориген ва Августин, немис мумтоз фалсафасининг ёрқин намояндаларидан бири Шеллинглар катта таъсир кўрсатди.

Соловьёв фалсафасида- ягона бирлик ғояси муҳим салоҳиятга эга. Соловьёв мутлақ табиатдан юқори турадиган идеал бошланғич — Худо тўғрисидаги тасаввурга таянган олам манзарасини очиб бериш мақсадида воқеликни таҳлил қилади. У ўз фикрини қуйидагича баён қилади: воқелик, ҳаёт — универсал организм бўлиб, унда Худо ва инсоният, инсоният ва коинот, эзгулик ва гўзаллик бирлашади. Ижтимоий ва табиий борлик, моддий ва рухий борлиқнинг манбаи мутлақ, яъни Худодир. Бу борлиқнинг биринчи идеал ибтидоси — София. София — мақсад — маслак, ҳар қандай нарсанинг рўёбга чиқиш қонуни ва методи. Моддий оламга тааллуқли барча нарса ва ҳодисалар айнан шу идеал нарсанинг амалга ошишидир. Ягона бирликнинг эволюцияси унинг мутлақ биринчи ибтидосига қараб бўлган ҳаракатидир. Мутлақ - ягонадир, унга таъриф бериб бўлмайди, чунки у ҳар қандай таърифдан юқори туради.

Соловьёв гносеологияда барча мавжуд билиш назарияларига қарши чиқади, чунки ягона борлиқнинг хилма-хил жиҳатларини фалсафа категориялари ва фанда қабул қилинган тушунчалар орқали ёритиб бўлмайди. Бу категория ва тушунчалар воқелиқнинг муайян томонларини акс эттиради. Ҳодисалар бир-биридан ажратиб ўрганилади, баъзи жиҳатлари бўрттирилади. Шунинг учун фалсафанинг асосий вазифаси тушунчалар тизимининг синтезига эришиш, уларнинг диний тасаввурлар билан ҳамоҳанглигини таъминлашдан иборатдир. «Бир бутун билим» назарияси ўз олдига экспериментал фан, фалсафа ва илоҳиётнинг мавҳумлигига чек қўйиш, эмпиризм, рационализм ва мистицизм талабларига ҳозиржавоб фалсафани яратишдир.

Эзгуликка эришишда давлат, ҳуқуқ, черков кабиларнинг аҳамияти муҳим, деб таъкидлайди Соловьёв. Кишиларнинг, миллатларнинг бир-бирига қарама-қарши туриши эмас, балки уларнинг ҳамкорлиги ижтимоий

люлюциянинг олий босқичига элтади. Соловьёв славянофиллардан фарқли ўларок, рус халқига хос хусусият православие эмас, аксинча, кучли давлат ташкилотидир деган фикрни қўллаб-қувватлайди. У Россиянинг Европа билан бирлашуви ва маънавий-ахлоқий изланишлар орқали жаҳон халқларининг ҳамжихатлиги камол топади, ўзаро адоват, урушларга, цивилизациянинг таназзулига чек қўйилади, деб ишонар эди.

Соловьёв умрининг охирида писсемистик фикр-мулоҳазаларга берилади. У жамият равнақи, инсон ва инсоният камолотига шубҳалана боради. Қирғинбарот урушларнинг содир бўлиши, тоталитаризмнинг қарор топиши ва чегараланмаган диктаторлик ҳокимиятининг ўрнатилиши унинг хаёлидан кетмай қолди.

В. С. Соловьёвнинг диний-фалсафий қарашлари, ижтимоий-сиёсий идеали ўзига хос бўлиб, диний руҳиятга берилган кўпгина маданият намояндалари дунёқараши шаклланишига катта маънавий таъсир кўрсатди.

XIX аср охири XX аср бошларида Россия ижтимоий ҳаётида янги давр - ижтимоий катаклизмлар, инқирозлар, қирғинбаротлар сурони борган сари яқинлашиб қолганлиги, жамиятнинг ич-ичидан емирилишга юз тутаётганлиги яққол сезила борди. Янги кантчилик, персонализм, интуитивизм, платонизм маънавий таъсири остида рус диний фалсафаси шаклланди ва ривожлана борди. Масалан, В.С. Соловьёв ўзининг «Ғарб фалсафаси инқирози» деб аталган магистрлик диссертациясида кишилар руҳий-маънавий табиатини ғорат этувчи ва уларни «боши берк кўчага элтувчи» таълимотлари, жумладан, позитивизм, кантчилик ва гегелчилик рационализмни танқид остига олган эди.

Умуман олганда, шундай хулосага келиш мумкинки, рус фалсафаси, ўз моҳиятига кўра, муайян бир яхлит тизимни ташкил этмайди. Унинг кўринишлари хилма-хил бўлиб, мавзулар кўлами беҳад даражада кенг, ечимлари ўзига хосдир. Муайян фалсафий йўналишлар маъқул ёки номаъқул бўлиши мумкин, лекин улар рус ҳаётига, илм-фани,

маданияти, динига нисбатан бефарқ муносабатда бўлган, деган пировард хулосага келиш ўринсиздир. Улар Россиядаги фалсафий тараққиётга ўзининг муайян хиссасини қўшган.

)

## VII БЎЛИМ.

### XVIII АСР ВА XIX АСР ОХИРЛАРИДА ШАРҚ ВА МАРКАЗИЙ ОСИЁ ФАЛСАФАСИ

#### 15-боб. XVIII аср ва XIX аср охирларида Туркистонда ижтимоий-фалсафий фикрлар

Тарихда ижтимоий-иқтисодий ва маданий жihatдан гуркираган Ўрта Осиёда XVII асрдан бошлаб иқтисодий, харбий соҳаларда Европа мамлакатларига нисбатан ижтимоий пассивлик кузатилади. Туркистоннинг ижтимоий-тарихий ва сиёсий ҳаётида бир-бирига қарама-қарши жараёнлар давом этади. Бир томондан, марказлашган ягона давлатни барпо этиш харакати, иккинчи томондан эса, майда давлатлар мустақиллигини тиклаш ва уни сақлаб қолишга бўлган сеператистик кайфиятлар авж олди.

Мустақил миллий давлатлар (Бухоро, Хоразм хонлиги)нинг мавжудлиги исломнинг минтақа халқлари ижтимоий ҳаётидаги мавқеини янада кучайтирди, уни қудратли маънавий-мафкуравий кучга айлантирди. Бу ўзига хос рухий-маънавий жараён, ўз навбатида, мутафаккирларнинг ижтимоий-фалсафий, сиёсий, ахлоқий, эстетик қарашларида, улар асарларида яққол кўзга ташланади. Гарчанд ал-Хоразмий, ал-Фарғоний, Форобий, Закариё ар-Розий, Беруний, Ибн Сино каби алломаларнинг табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий анъаналари унутилмаган бўлса-да, янги тарихий давр эҳтиёжи фалсафанинг умумназарий муаммоларини хал этишни эмас, балки аниқ ижтимоий масалаларга эътиборни қаратишни долзарб мақсад қилиб қўйди.

XIX асрнинг иккинчи ярмида Туркистон ўлкасининг Россия империяси томонидан забт этилиши натижасида туркий халқлар давлатчилиги асосларининг баъзи заиф қирралари яққол сезилди. Туб иқтисодий, маърифий ислоқотларни амалга ошириш зарурлиги ўқимишли кишиларга аён бўлиб қолди. Маърифатчилик, жадидчилик,

илм-фанга даъват кучайди, миллий мустақиллик тўғрисидаги гоялар шакллана борди, баъзи ҳолларда ислом билан дунёвий билимлар муштараклигига эришиш талаблари эшитила бошланди, инсон камолоти ва ижтимоий адолат муаммолари муҳим мавзуга айланди.

## Юсуф Қорабоғий

XVII аср Ўрта Осиё ижтимоий тафаккури йирик намояндаларидан бири ибн Муҳаммадjon Юсуф ал-Қорабоғий ал-Муҳаммад Шоҳий эди. У, аслида, Озарбайжонда туғилган бўлиб, ўзининг буюк салафлари бўлган Шарқ мутафаккирларининг илмий меросини ривожлантирди. Шарқ манбаларида олимнинг ҳаёти ва ижодига оид маълумотлар кам учрайди. Муаллифлар унинг вафот этган йили ва баъзи асарларини айтиб ўтиш билан чекланадилар, холос. Ғарбий Европа адабиётида ҳам Қорабоғий ва унинг ижоди ҳақида ҳеч қандай маълумот йўқ.

Файласуф 1563 йилда Қорабоғда туғилган. У устози Мирзажон Шерозий билан Ўрта Осиёга келганида (1585) 23 ёшда бўлган. 1579 йили 16 ёшлик Юсуф Ширвонга келади. Бу вақтда Ширвондаги сиёсий вазият оғир эди. У ердаги сиёсий нотинчликлар туфайли Қорабоғий Шерозга жўнайди ва Ҳабибулла Мирзажон ал-Шерозий ал-Боғнавийдан таълим ола бошлайди. Ўша вақтдаги ижтимоий илмларни, хусусан, фикх, фалсафа, тасаввуфни пухта ўрганиб, тадқиқотлар олиб боради. Айни даврда Эронда Сафавийлар сулосасининг диний сиёсати туфайли шиалик кучаяди ва сунна мазҳабидагиларни таъқиб қилиш бошланади. Натижада, кўп олимлар Ўрта Осиё шаҳарларидан ўзларига паноҳ излайдилар. Қорабоғий устози Шерозий вафотидан сўнг (1587) Самарқанднинг таниқли сиймоларидан кубравийя тариқатининг фаол тарғиботчиси Ҳалилулло Бадахший билан алоқа боғлайди. Кейинчалик Қорабоғий Бадахшийнинг содиқ шогирдига айланади. Бу даврда тасаввуф адабиёти ривожланади, унинг янги

намояндалари пайдо бўлади. Янги авлод салафлар анъаналарини давом эттириб, бойитиб борадилар.

Қорабоғий асарларини ўрганиш, таҳлил қилиш унинг ғоят кенг маънодаги олим ва чуқур билим соҳиби эканлигини кўрсатади. У аниқ фанлардан яхши хабардор, тиббиётнинг билимдони, бошқа фан соҳаларига оид кўплаб асарлар муаллифидир. Олимнинг асарларида қадимги машҳур мутафаккирлар ва табиатшунослардан Арасту, Афлотун, Пифагор, Сукрот ва Анаксагорларнинг номларини тез-тез учратамиз. Унинг рисола ва китобларида Шарқ олимларидан Форобий, Ибн Сино, Беруний, Бахманёр, Ғаззолий, Насириддин Тусий, Саъдиддин Тафтазоний кабилар қаторида ас-Сулламий, ибн Аммуна, Абул Ҳасан ал-Кошийларнинг исмларини ўқиймиз.

Олимнинг «Рисолаи ботиния» рисоласида инсондаги нафсоний кучлар, инсон руҳий олами ҳақида хиқоя қилинган. Бу асар «Етти жаннат» номи билан ҳам машҳурдир.

Унинг «Рисола-йэ хилватийя» асари араб тилида ёзилган бўлиб, олти қисмдан иборат. Хилват лар эса, ўз навбатида, «тўхталиш»ларга бўлинган. Бу асарда муаллиф борлиқ билан боғлиқ бўлган жуда кўп фалсафий муаммолар ҳақида сўз юритган. Қорабоғий асар давомида олдин яшаб ўтган машҳур алломалар билан мунозаралар юритади.

Қорабоғий инсоннинг билиш қобилиятига юксак баҳо беради. Билиш жараёни икки босқичда амалга ошади. Биринчи босқич жонли мушоҳада бўлиб, ташқи сезги аъзолари орқали олинган маълумотлар ички сезги аъзолар томонидан назоратга олинади, тегишли таҳлилдан сўнг филтрдан ўтказилиб, ақл хукмига хавола қилинади. Жонли мушоҳада яратган образ-тасвир ташқи одамда мавжуд бўлган аниқ нарсаларнинг ташқи қиёфаси, яқдоч кўринишидир. У образ сифатида айримликка, алоҳидаликка хосдир. Олинган маълумотлар нарсаларнинг айрим жиҳатларини ифодалайди, холос.

Билишнинг ҳақиқий ҳаёти ақлнинг мавҳумлаштириш, умумлаштириш фаолиятидан бошланади. Ақл олинган маълумотларни турли хил тасодифлардан, камчиликлардан

тозалайди, уларни умумийлик даражасига кўтаради. Бунда мантикнинг ҳам хизмати катта. У ўз олдига инсон ақлини турфа камчиликлардан муҳофаза қилиш, тўғри фикрлаш жараёнини тегишли воситалар билан таъминлашни мақсад қилиб қўяди. Мантикий билимлар кўмагида тафаккурда тўғри, ҳақиқий билимлар нотўғри, ёлғон-яшиқ билим ва тасаввурлардан ажратиб олинади.

Ҳақиқий билиш жараёни мантикий шакл-шамойилларни белгилаб олиш орқали шакллана боради. Қорабоғийнинг таъкидлашича, тасаввур ва тасдиқ мантикий билишнинг асосий шакллари ҳисобланади. Демак, мантикнинг асосий вазифаси таърифлаш ҳамда мантикий ҳукм-муҳокама ва хулосалар чиқаришдан иборатдир. Юсуф Қорабоғий ўз салафлари сингари силлогизм-ҳукмларни шакл ва мазмун жиҳатдан тўғри ёки нотўғри тузилишига ўз эътиборини қаратади. Масалан, «Зайд — Абдуллохнинг ўғли. Абдуллоҳ — котиб. Демак, Зайд котибнинг ўғлидир» ҳукми шаклан ва мазмунан тўғри тузилган ва унинг мазмуни ҳақиқийдир.

Юсуф Қорабоғий ижтимоий ҳаёт муаммолари, ахлоқ-одоб масалаларига кизиқиб келган. Жамият таракқиётининг рўёбга чиқишини диддан истаган мутафаккир юксак инсоний фазилатларнинг шаклланиши, ёмонликнинг тугаши, эзгулик тантанасини орзу қилди. У феодализмдаги адолатсизликни, зўронлик, ўзбошимчилик, шафқатсизлик, инсонга нисбатан беҳурматлик ва манманликни қоралайди. Унинг таъкидлашича, ақл-заковат раъйига қулоқ солишни, бахт-саодатга эришишга бўлган саъй-ҳаракатни, жисмоний ва рухий-маънавий камолотга интилишни инсон ҳаётининг мазмуни деб билмоқ лозим.

Мутафаккир маърифат, илм-фанни эгаллашга алоҳида эътибор қаратиб келган. Илм-фан туфайлигина инсон хурфот, жоҳиллик, бидъат ботқоғидан халос бўла олади. У ўз даврининг билим ва ақл-заковатга бефарқлигидан нолийди. Лекин билим соҳалари бир хил мавқега эга эмас, албатта.



Баъзи нарсалар қавду асал, ўзгалари аччиқўтларнингтаъмини бергани мисол, билимлар ҳам турлича лаззат беради.

Инсон моҳиятини белгиловчи омил илм экан, мураббий, устозларнинг хизмати кадрлидир. «Менинг назаримда, ўқитувчи ҳақиқати ота-она ҳақиқатидан эътиборлидир, чунки ота-онам менинг жисмонан вужудга келишимнинг сабабчиси бўлсалар, ўқитувчим менинг \ақиқий инсон бўлишим сабабчисидир»<sup>122</sup>, - дейди Қорабоғий.

Инсон барча мавжудотларнинг сараси, баркамол, олий ижод маҳсулидир. Унинг табиатида ўзгаларга озор етказиш, ёмонликни раво кўриш эмас, аксинча, яхши ният, эзгулик ётади. Инсон ўзгаларга нисбатан қандай ниятда бўлса, авваламбор, ўзи унинг оқибатига шерик бўлади. Юсуф Қорабоғийнинг «Мафатих» («Калитлар») асарида диний урф-одат, ҳуқуқий қонун-қоидалар ва уларни амалга ошириш масалалари хусусида баҳс-мунозаралар юритилади.

Шунингдек, Қорабоғий Давоний, Казвиний, Тафтазоний, Шаҳобиддин Сухравардий каби алломаларнинг қатор асарларига шарҳдар ёзганлиги маълум. У мантиқ, араб тили, риёзиёт, луғатшунослик, диний масалаларга оид бир қатор рисоалар ижод этган.

Умуман олганда, Юсуф Қорабоғийнинг асарлари кейинги авлодлар ижоди ва дунёқарашининг шаклланишига самарали таъсир қилиб келди.

## Сўфи Оллоёр

Манбаларда келтирилишича, Сўфи Оллоёр Самарқанд вилоятидаги Минглар қишлоғида дунёга келган. Лекин унинг таваллуд топган ва вафот этган йиллари маълум эмас. Сўфи Оллоёр XVII асрнинг охирларида туғилган, деб тахмин қилинади. Шоирнинг отаси Темирёр нуғай уруғидан бўлиб, ўз даврининг фозил кишиларидан ҳисобланган, зохирий ва ботиний илмларни пухта эгаллаган эди. Сўфи Оллоёр ўз

кишлоғида мактабни битиргандан сўнг, 12 ёшида Бухородаги мадрасалардан бирида таҳсил ола бошлайди. У ўтқир зехнлилиги, дунёвий билимларни эгаллашга қобилияти зўрлиги билан бошқа талабалардан ажралиб турган. Унинг ўта билимдонлигини эшитган подшоҳ шоирни саройга таклиф қилиб, бож маҳкамасида тура лавозимига тайинлайди. Лекин у бож йиғувчи бўлиб ишлаган даврида халққа кўп зулм ўтказди, унинг номини эшитган одамлар кўркувга тушадилар. Иш шу даражага бориб етадики, унинг золимлиги ва адолатсизлиги бутун мамлакатга овоза бўлиб кетади. Нотўғри йўлдан кетаётганлигини тушунган шоир ўша даврнинг машҳур шайхларидан Ҳабибуллонинг олдига тавбатазарру қилиб боради ва дунё ишларидан воз кечиб, унга мурид бўлиш истагини билдиради. Шайх Ҳабибуллох Сўфи Оллоёр истагини икки шарт билан қондиради. «Аввал бутун Бухоро бўйлаб тиланчилик қилғайсан, сўнг қассобга бориб, янги сўйилган қўйни, тўрт оёғи ва тезакли қорнини бир йўла бир-бирига теккизмай, хонакога келтиргайсан», — дейди пири. Сўфи Оллоёр бу шартларни бажариб, тасаввуф тариқатига амал қила бошлайди. У 12 йил давомда Шайх Ҳабибуллохга муридлик қилади ва тасаввуфга бағишланган «Маҳзан-ул-митоин» («Мутелар хазинаси»), «Маслак-ул-муттақийн», «Мурод ул-орифин» («Орифлар муроди»), «Сабот ул-ожизин» («Ожизлар саботи») каби рисоаларни ёзади. Бу рисоаларнинг аксарияти форс-тожик тилида ёзилган, у ушбу тилда ёзилган шеърларини узбек тилига ўгириб, «Ожизлар саботи» номи билан эълон қилган.

Сўфи Оллоёр асарлари ислом дини ва тасаввуфнинг қонун қоидалари, маросимларига бағишланган. У бу дунё азоб-уқубатларига чидаш, қийинчилиларга кўникиш, жаннат ва дўзах, сирот-қил кўприк ва бошқалар тўғрисида ёзади. Масалан, «Маслак ул-мутақийн» («Тақвоилар маслаги») рисоласида Аллоҳ таолонинг фазилатлари, авлиеларнинг қароматлари, намоз ўқиш ва азон айтиш, таҳорат қилиш йўл-йўриқлари, имомлик қилиш йўллари, рамазон ва қурбон хайитини ўтказиш қоидалари, марҳумни дафн қилиш

маросимлари, рўза тутиш, закот, фитр садақасини бериш сабаблари ҳақида сўз юритилади.

Умуман олганда, Сўфи Оллоёр асарларида инсон ва унинг ижобий фазилатлари ва умуминсоний кадриятларни тарғиб қилувчи ғоялар, ижтимоий-ахлоқий мазмунга бой фикрлар кўплаб учрайди. Улар тасаввуф мазҳаби нуқтаи назаридан талқин қилинади. Фикримиз далили сифатида Сўфи Оллоёрнинг узбек тилида ёзилган «Ожизлар саботи» рисоласида баён қилинган баъзи бир ахлоқий қарашларни келтириш мумкин. Хусусан, унда зоҳидларнинг хулқ-атвори, юриш-туриши тўғрисида гап кетар экан, шоир уларни ахлоқий поклик ва руҳий камолотга чақиради. Зоҳид Сўфи Оллоёрнинг фикрича, сахий, очиқ юзли, мурувватли ва энг муҳими, «чучук» тиллик ва хушмуомала бўлиши лозим. Шоир ширинсуханлик ва мулойимликни хайрли ишларнинг асоси, деб ҳисоблайди. Зеро, бундай хислатга эга бўлган одам аждаҳрни енгиши, ҳеч қанақа уруш-жанжалсиз бировни қўлга олиш, гумроҳларни тўғри йўлга бошлаши, харом-хариш ишлардан ўзини тийиши мумкин.

Сўфи Оллоёр ушбу рисоласида ширин сўз ва мулойим кишиларга «тили захар, совуқ сўзликлар»ни қарама-қарши кўяди. Совуқ сўзлик, махмадона кишиларнинг гапидан ишлар чаппасига кетади, имон йўқолади, улардан зарар етади, киши хор бўлади. Унингча, ёмон тил у дунё-ю бу дунёга хавф-хатар келтиради, мусулмонларни имондан айиради. Шунинг учун у мусулмонларни яхши ишлар қилишга, чиройли сўзлашга, маъноли гапларни айтишга, бемаъни сўзларни эшитмасликка чақиради.

Бундан ташқари, Сўфи Оллоёр одил подшоҳларнинг ўз фуқароларига муносабати, мамлакатда тинчлик ва осойишталик ўрнатиш тўғрисида фикр юритади.

## Бобораҳим Машраб

Бобораҳим Машраб 1653 йида таваллуд топган. У илм эгаллаш мақсадида 1665 йили Наманганда, мулло Бозор Охундга шогирд тушиб, ундан илоҳий илм сирларини ўрганadi. Машраб 1671 йили Самарқандга келади. Бу ерда бироз тургач, яна Наманганга қайтиб боради. 1672 йили ўз шогирди Пирмат Сеторий билан Қашқарга жўнайди. У 7-8 йил Қашқарнинг машҳур эшонларидан бўлмиш Офок Хўжанинг хизматини қилади. 1711 йили шеърларида рухонийларни ҳажв қилгани учун Балх ҳокими Маҳмудхон томонидан осиб ўлдирилади. Машрабнинг қабри Афғонистоннинг Хонобод шаҳри жанубидаги Ишқашим кишлоғида жойлашган.

Машраб бизга бой мерос қолдирган. Унинг кўплаб ғазал ва рубойлари, мухаммасу мусаддаслари халқ орасида машҳур.

Маълумки, Машраб тўғри сўз, қатъий фикрли, ҳеч нимани яширмасдан очик гапирадиган, адолат ва ҳақиқат учун курашувчи, эътиқоди мустаҳкам одам бўлган. У бутун умр ҳақиқат излади, лекин ҳақсизлик, адолатсизлик, жабр-зулм, зўравонлик каби иллатларга кўп бора дуч келди. У Яқин ва Ўрта Шарқ мамалакатларида кенг тарқалган диний-тасаввуфий оқимга эътиқод қилиб, жамиятдаги адолатсизликка қарши қатъий кураш олиб боришга ҳаракат қилди.

Машраб шеърларида илоҳий ишқ, яъни Худога муҳаббатини такрорланмас сатрларда баён қилди. Буни мажозий шаклда, яъни, капалакнинг шамга интилиши мисолида кўрсатиб беради. У пантеистик сўфийлардан Боязид Бистомий, Мансур Халлож, Насимийларни шеърларида тилга олади, улар дунёқарашини ўрганиб, эътиқод қилади. Тасаввуфнинг бу йирик вакиллари зоҳид ва шайхларнинг дин ҳамда шариатга тўғри келмайдиган лўттибозлиги, таъмагирлиги, ёлғончилиги, фирибгарлигини фoш

қилганликлари учун рухонийлар томонидан умр бўйи таъкиб этадилар ва пировардида қатл қилиндилар.

Айниқса, Машрабнинг дунёқараши, турмуш тарзи, тақдири Мансур Халложникига ўхшаб кетади. Зеро, у асарларида ўзини Мансур Халложга ўхшатади, унинг эътиқодига, ғоясига қўшилади. Маълумки, Мансур Халлож (858-922) тасаввуфнинг машхур намояндаси бўлиб, «Ана-л-Ҳақ - мен ҳақман, мен Худоман», деган машхур гапи учун қатл қилинган эди. Мансур Халлож инсонни илоҳийлаштиради, уни зиндонга ташлашса ҳам, ўз эътиқодидан қайтмайди. Худога бўлган муҳаббатни, мусулмончиликнинг баъзи қоидаларини инкор қилгани, ўзини Худо билан тенглаштиргани ва бошқа «гуноҳлари» учун уни айблашади. Мансур Халложнинг дунёқараши, илоҳий эътиқоди Машрабга кучли таъсир кўрсатади.

Машраб ўзининг ғазал ва рубоийларида илоҳий ишқини, Худога муҳаббатини жуда жозибали тасвирлайди, лекин айни бир вақтда реал дунёнинг ишлари, ғам-ташвишлари, инсоний фазилатларига эга бўлиш, халқнинг аҳволини яхшилаш муаммоларини ҳам унутмайди. Гарчи Машраб тасаввуфнинг қаландарлик тариқатини танлаган бўлса-да, ундан ахлоқий покликка етишиш, ҳаётдаги салбий иллатларга қарши курашиш учун фойдаланади. Унингча, инсон мақсад ва муродга етишиш, фисқу-фасод ва ёмонликдан, жабру ситамлардан қочиш учун қаландар бўлиши керак. У адолатсизлик, жабр-зулм, зўравонлик ва ўзбошимчаликка, фирибгарлик ва мунофиқликка, хуллас, разиллик ва ёмонликка қарши курашиш учун қаландарлик йўлини танлайди ва ҳақиқатга эришишда ундан фойдаланмоқчи бўлади.

Машраб охират, жаннат ва дўзах тўғрисида мулоҳаза юритар экан, ишқ-муҳаббат, ёр билан висолни улардан афзал кўради. Муҳаббат ердаги ҳаётни ҳам, охиратни ҳам куйдиришга қодир, ишқ ўти дўзах ўтидан кучлироқдир.

У дин йўлидан чиқиб кетган, шариат қонунларига риоя қилмай, риекорлик, муттаҳамлик, фирибгарлик, бузукчилик

билан шуғулланаётган дин вакиллари фаш қилиб, уларни тўғри йўлга солмоқчи бўлади. Шоирнинг замондоши Исҳоқ Боғистоний «Таскира-й қаландарон» рисоласида Машрабнинг дин ва унинг вакилларига муносабатини жуда яхши тасвирлаб берган. Боғистонийнинг хабар беришига қараганда, Балх ҳокими Маҳмудхон Машрабга шундай дейди: «..Ё қаландарий мажзуб, ширин ашъорингиз гўшимизга етушдики, ани мутолаасидан бисер лаззат топдик. Аммо баъзи уламою фузало ва арқони давлат тавсифинда ҳам бир кўп намоён сўз демушсизки, бу корингиздан андак озудда қотур бўлдик. Аҳли мажлис қотунда бу носазо сўзларингиз борасинда тавбатазарруъ қилсангиз бизни бисер хушнуд қилурдингиз». Машраб шундай жавоб қилибди: «Оре росдурким, мўмин-мусулмон бандаларни эрмас, балки ришвахўр қозиларни, окни қора қилгувчи муфтиларни, икки тиллик уламоларни, шайдоий муллоларни ҳажв тили бирла тавсиф этмушдим. Неки битдим, ҳақ турур. Узр айтмоқлик факрға одат эрмас, иззат-икром учун бағоят бурчдурмен, шаксиз, ҳазратлариға бўлгон бурчимни узурмен». Шундан сўнг Машраб саройдан чиқиб кетиб, Маҳмудхон ва унинг вазири Бузрукхўжа тўғрисида ҳажвий шеър ёзиб бозор ва гузарларда ўқиб юради.

Машрабнинг юқоридаги жавобидан сўнг шу нарса маълум бўлдики, у тақводор мўмин мусулмонларни, ислом дини ва шариат қонун-қоидаларидан четга чиқмаган руҳонийларни танқид қилмаган. Машраб шайхлар, зоҳидлар, қозилар, воизларнинг ярамас қилиқларини, риёкорлигини очиқ ташлаган.

Машрабнинг ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий қарашлари эътиборга сазовордир. У ўзи яшаган даврда ҳокимлардан адолатли тадбир-чораларни кутали. Ҳатто, уларга муурожаат қилиб, халқ тўғрисида ғамхўрлик қилишни, уларнинг арз-додига кулоқ солишни сўрайди:

*Адолатлик амрим, балки, ҳаққоним, деб арз қилдим.  
Кўнгул шахрига тушган, шоху султоним, деб арз қилдим,  
Сўрар аҳволи зоримни, Сулаймоним, деб арз қилдим,  
Вужудим кишвариға мамлакатдоним деб арз қилдим,*

*Йирокдин арз қилдим, гўштини кар қилдию кетди.*

Машраб қаландарлик сулукига риоя қилиш ахлоқий покликка эришишнинг муҳим воситасидир, деб ҳисоблайди. Инсон ўз нафсини тийиши, оз нарсаларга қаноат қилиши лозим. Бундай одам бойликка интилмаглиги, ўз ҳалол меҳнати эвазига кун кечериши лозим. Машраб бировларнинг берган хайр-эҳсонини олмасликка ундаб, сенинг олдинга «тиллой Ахмар» тўкса ҳам олма, «амирнинг қандидан гадонинг ёвғон оши яхшироқдир», дейди. Унингча, бойларнинг берган ошу нони ҳеч қачон беминнат ва сидқидилдан бўлмайди:

*Қадинг бирла баробар халқ агар зар тўкса ҳам олма,  
Қршинга чош этиб, зировор-шакар тўкса ҳам олма.  
Сани иззат қилиб тиллой ахмар тўкса ҳам олма,  
Амирнинг кандидин авло гадонинг оши явғони.*

Машраб кишиларнинг саҳийликка чақиради, бойликка хирс қўймасдан, ўзгаларга яхшилик қилишга даъват этади. У инсон ва унинг тарбияси ҳақида сўз юритар экан, киши ёшлигидан тўғри йўлдан бориши, ўзига муносиб йўлни танлаши лозимлигини уқтиради.

Машраб хулқ-одоб масалаларига катта эътибор бериб, одамларни ярамас хатти-ҳаракатлар, ёмон қилиқлардан, хусусан, такаббурликдан, ёлғон сўзлашдан сақланишга ундайди. Унинг айтишига Караганда, киши ҳеч қачон ўзининг келиб чиқиши, насл-насабига ишониб мағрурланмаслиги, вақтини беҳуда ўтказмаслиги, иймонини сотмаслиги лозим. У сайид бўладими, хўжа бўладими, камтарликни қўлдан бермаслиги, беадаб бўлмаслиги, яхши билан ёмонни ажрата билиши, ширинсухан бўлиши даркор. Машраб шеърларида нокас, бахил, яхшилар сўзига кирмайдиган, бошқаларни назар-писанд қилмайдиган кимсаларни танқид остига олади, доимо ҳақиқат томон интилишга, олий ҳимматли бўлишга даъват қилади.

## Хўжаназар Хувайдо

Хўжаназар Хувайдо (1704-1774) ўз даврининг кўзга кўринган салоҳиятли шоириу тасаввуф таълимотининг таниқли намояндаси бўлиб танидди. Унинг отаси Ғойибназар Офокхўжа эшоннинг назарига тушган эди. Ривоятларга қараганда, кунлардан бир кун Офокхўжа эшоннинг «нафас табарруклари эшон Хувайдонинг оталари Ғойибназар сўфига жорий бўлиб, «Сендан фарзанд таваллуд қилса, отини Хўжаназар қўй, менинг назарим андадур»<sup>123</sup>, деб айтганини маълум қилган экан.

Унинг асарлари 1907 йилда Тошкентда тошбосмада «Китоби Хувайдоий Чимёний» номи билан девон тарзида чоп этилади. Унда шоирнинг катор ғазаллари, рубойлари, мухаммаслари, диний-тасаввуфий ҳикояти, дидактик достонлари жой олган. Хувайдо шеърлари ижтимоий адолат, инсонпарварлик, халқчиллик, ватанга садоқат, маърифат-парварлик ғоялари билан йўғрилган.

Хувайдонинг эътиқодига кўра, борлиқ ягонадир. Аллоҳ бору бордир. Моддий олам, табиий ва ижтимоий борлиқ мустақил аҳамиятга эга эмас. У бору бир-Ҳақнинг аниқ мақсад йўлида яратилган рамзий борлиқ кўринишидир. Лекин бу олам беҳудага яратилмаган. Яратилишдан мақсад Тангрининг бемисл кудратидан дарак бериш, унинг доно ва абадий эканлигига оқилу фозил ва нодону жохилларга далил-гувоҳ бериб туриш назарда тутилган. Инсон Аллоҳ ижодининг юксак тимсолидир, чунки унга инъом этилган сезги аъзолари, ақд-заковат, зукколик, фаросат воситасида Яратувчининг моҳияти, хайру эҳсони, саховати, карами, мислсиз неъматлари аста-секин ёрқинлаша боради, намоён бўла боради.

Моддий оламнинг ўзига хос жиҳатлари мавжуд. Биринчидан, у Тангрининг ижоди сифатида чекли ва чексиз бўлиши Унинг амри қарорига боғлиқ, чунки ер-заминнинг ости ва устида содир бўлаётган барча ходисалар Унинг иродасига алоқадордир. Иккинчидан эса, бу дунё «беш кунлик дунё» сифатида талқин қилинади. Бу дунёнинг умри қисқа. У ҳар бир инсон, мавжудотнинг умри билан қиёсланади.



Шундай экан, Хувайдо олдида маънавият, ахлокий маънавият, ахлокий кадриятларга муносабатда бокийлик, абадият билан ўткинчи ҳаёт, абадий ва нисбий кадриятлар, рухий камолот билан вақтинчалик моддий ноз-неъматлар, хузур-ҳаловатлар нисбати муаммолари кўндаланг бўлиб туради. Буни эски мафкуравий-ғоявий қолиплар асосида таркидунёчилик деб хулоса чиқариш осон, лекин хулоса муаммони узил-кесил ҳал қила олмайди. Унинг фикрича, инсон бу дунёга келар экан, Тангри яратган неъматлардан шукроналик билан баҳраманд бўлиши лозим. Берилган ризқи-рўздан фойдаланмаслик, ўлимни ихтиёр этиш унинг иродасига, қарамига қаратилган исёнدير. Бундай хатти-ҳаракатни зинҳор оқлаб бўлмайди.

Бундай фикр-мулоҳазанинг таркидунёчиликка ҳеч қандай дахли йўқ. Инсон умри қисқа экан, абадиятдан ўрин олмоқ учун у ўзининг салбий одатларни бартараф этмоғи, улардан фориғ бўлмоғи зарур. Беш кунлик умр, деб инсон баднафсликка берилмаслиги, молу мулк, ноз-неъматлар, ўткинчи ҳавасларнинг қулига айланмаслиги, ўздан яхши ном қолдириши ва охиратда очиқ юз билан туриши керак. Бунинг учун ҳар бандаи мўмин зинокорлик, имомига хиёнат қилиш, ёлғончилик, ўзгаларга нисбатан золим бўлиш, бўза ичиш, «тарозудан уриб қолиш», Қуръони карим, ҳадисларга «ёлғон маъно бериш», «қўшнисига насихат қилмаслик», ўзгаларга тўхмат қилиш, кишиларнинг ҳақидан қўрқмаслик қаби нуқсон ва қусурлардан холи бўлмоғи шартдир.

Илм-ирфонга эришиш, ундан баҳраманд бўлишдан мақсад комил инсон даражасига қўтарилишидир. Шунинг учун бу дунёнинг савдолари, кишилардаги салбий иллатлардан изтироб чеккан Хувайдо: «Худонинг раҳмати кўп, бесабаб иш йўқ. Хувайдо, сен сўзунгни мухтасар қил, белингни боғлағил, азми сафар қил. Бу дунёдин ўзингни қил озод, кеча-кундуз кетарга айлагил зод»<sup>124</sup>, — деб ёзади.

Шоир, айниқса, ўзгаларга ситамкорлик қилганлар, одамларга озор берувчи дилозорлардан нафратланади, уларнинг ҳулқ-атворидан дили ҳуфтон бўлади, кайғу-алам

чекади. Елғончилик золимнинг зулмидан кам эмас. Қиёмат куни зулмкорлар гуноҳга яраша жазо оладилар. У охират азоблари ҳақида гапириб, «Илоҳо ҳеч қулингаи қилма золим, фақирлик бирла ўтсун умри дойим. Хувайдо, суратинг эрур мулойим, санингдек йўқтурур дунёда золим», — деб тавба-тазарру қилади. Дарҳақиқат, инсонда виждоннинг уйғоклиги, бошқалар дардига малҳам бўлиш иштиёқи унинг маънавий покланиши, оддий инсондан то шахе даражасида юксалишига олиб келади.

Ҳақиқий инсон дуст билан душман, чин билан ёлғоннинг фарқини яхши билмоғи лозим. Учраган ҳар бир кишига дил қулфини очиш, сир-асрорини намоён қилиш оқилу фозилга нолайиқ ишдир. Агар ёмон билан улфат бўлсанг, ундан сенга кулфат тегиши табиийдир. Шундан келиб чиқиб, «Ёмоннинг олдига зинҳор югурма, муҳаббат тўнини анга киюрма. Билинглар дунёнинг мору чаёни, тегар икки жаҳонда қўп зиёни», — деб насихат қилади Хувайдо.

Хувайдо талқинида тасаввуф билан ислом бир-бирига бирмунча яқинлашади, лекин улар умумий бир нуктани топди, дея олмаймиз. Буни қуйидаги миералардан ҳам илғаб олиш қийин эмас: «Дунёни тарк қилувчи укбоға юз урғон киши жаннат ила хурни нетар мавло юзин қурган киши. Ким беҳабардур мавлодин мағрур эрур дунёға, дунёнинг мулкин найласин ондин хабар олғон киши. Фағфури қайсар мулкни бошға урсунму они, нетсун Сулаймон тахтини ишқ тахтига минган киши» ёки «Хувайдо, тавба қилма бода ичмақдин, қаридим деб, май ичмақлик қариганда ғизои руху роҳатдур».

Хувайдо тасаввуф анъаналарига содиқ қолади. Унинг асл мақсади Ҳақнинг висолига етишиш, унинг васлидан баҳраманд бўлишдир. Лекин шу билан бирга, у охиратда ваъда қилинган муруватдан ҳам умидвор, жаннатда мўмин-мусулмонларга инъом этиладиган мукофотга интизор, дўзах азобларини бошқа мўмин бандалар қатори четлаб ўтишни диддан истайди.

Ҳақ васлига етишиш кишилардан имон бутунлигини, чексиз азоб-уқубатларга сабр-қаноат қилишни тақозо қилади.

Ҳақ васлини кўриш, унинг ўй-саносида яшаш Хувайдо учун барча нарсадан аъло иштиёқдир. Бундай ёр юзи оламга киёсланса, ўткинчи олам бамисоли «нохуш гулзор»дир. Ёр васлида жондан кечиш, олам ҳаловатларидан юз ўгириш, дунё молу мулкани писанд қилмаслик тасаввуф аҳлининг ягона мақсадидир. Бу боради ҳалойиққа шарманда бўлиш, девона деб ном қозониш айб эмас, чунки орифнинг ёр васлида ўртаниб ёниши авом кишиларнинг имон-эътиқодидан тубдан фарқ қилади.

Бу илоҳий ишқ барча қатори содда, қайғу-ташвишлардан холи йигитни ошиқ Хувайдо даражасига кўтарди. У ушбу дард туфайли маломатларга қолишдан, балоларга дучор бўлишдан чўчимайди. «Сенинг ишқнинг менинг кўнглумда бўлса, ғамим йўқ қуллий олам қилса сўз. Бўлур курсам тажаллийи жамолинг, манга ҳар кун баҳору ийду наврўз»<sup>125</sup>, — дейди Хувайдо.

Хувайдо шеъриятида илоҳий ишқни инсоний муҳаббатдан ажратиш осон эмас. Тангри томонидан яратилган, фаришталар қуллуқ қилган инсонга меҳр қўймаган, унинг шахсиятини эъзозламаган, саховат ва мурувват кўрсатишга қодир бўлмаган кимса илоҳий ишққа мушарраф бўлиш бахтидан маҳрумдир. Шоир гўёки аниқмушоҳада қилинадиган муайян шахслар орқали номаълум, мушоҳада этиш мушкул бўлган «соҳиби карам»га назар ташлайди, уни кўришни чин дилдан орзу қилади. Бу эса Хувайдонинг диний-тасаввуфий шаклда буюк инсон-парварлик ғояларини тараннум этишидан далолат бериб турибди.

## Гулханий

Муҳаммад Шариф Гулханий (XVIII аср охири — XIX аср боши) — узбек халқининг улуғ мутафаккири, маърифатпарвари, ҳақиқатгўй ва ниҳоятда беназир «Зарбулмасал»чи мумтоз шоирдир. Унинг назмий ва насрий мероси узбек халқи ҳаёти, турмуши, психологияси, орзу-

умиди, теран тафаккури, инсонийпарварлиги, меҳнаткашлиги, топқирлиги, ўтқир ақл-заковати, масал, мақол, матал, латифа, маърака ва урф-одатлари, анъаналарининг бебаҳо хазинасидир. Айни пайтда Гулханий узбек адабиётига, узбек адабий тилининг шаклланишига, XIX аср биринчи ярмида Ўрта Осиёнинг ижтимоий-бадий тафаккури тараққиётига халқ демократик йўналишининг, танқидий реализм анъаналарининг вужудга келиши ва ривожланишига катта таъсир кўрсатган.

Ота-боболари асли кўхистонлик (қоратегинлик) бўлиб, Гулханий Кўконда туғилиб, бир умр шу ерда яшаган, сипоҳийлик қилган, ботир, ҳеч кимдан, ҳатто, амирдан ҳам тап тортмайдиган, ўз шаънини баланд тутган киши бўлган. Икгидорли шоир ва ҳарбий сифатида саройга жалб этилган, «Кўкон адабий муҳити»нинг етакчи шоирлардан бири даражасига кўтарилган. Бироқ, ўз ижодида оддий меҳнаткаш халқ ҳаётига яқин турганлиги, ростлик ва ҳалоллик каби ахлоқий талабларни қатъий тутганлиги учун саройда камситилади, ҳаёти оғир машаққатлар ва қийинчиликлар билан ўтади. Бу тўғрида Фазлий Намангоний ўзининг «Мажмуи шоирон» тазкирасида шундай дейди: «Жаннатмакон амир даврида у (Гулханий) бенаволик асири бўлди. Умида дурустроқ нон ушатмади: яхши дастурхон атрофида ўтирмади. Сипоҳигарчилик қилди-ю, роҳат кўрмади, меҳнат ва машаққат илқидан осоишталик топмади. Амир унинг ҳолига мурувват билан боқмади. Амирнинг илтифотсизияги туфайли фақир бир парча нонга муҳтож бўлди. Кўли қисқалик охири унинг жонига тегди, камбағаллик фиғонини оширди. Йўқчилик туфайли у хижолатлар чекци, таъма йўлини тутиб, хўрликлар кўрди»<sup>126</sup>, деб ёзади.

Гулханийнинг Наманганда ўқиганлиги, Янгиқўрғон ҳокими сифатида Наманганга юборилганлиги, қопга солиниб, Сирдарёга ваҳшийларча чўктирилиб ўлдирилганлиги тўғрисида манбалар бор.

Гулханий бадий салоҳиятининг юксак даражасини унинг ғазаллари, «Зарбулмасал»и кўрсатибгина қолмай, балки унинг

ғоявий мухолифларидан бири Фазлийнинг куйвдаги бахосидан ҳам англашилади: Гулханий «такаллум килур туркию форсий, эрур шеър майдонининг форийси (чопкири)»; «Гулханий билимдон шоирдир, «гулхан» эмас, «гулшан»дан ҳам чиройлироқцир. Девонфешллиги, оташин табиатлилиги туфайли у ўзига «Гулханий» тахаллусини олган»<sup>127</sup>.

Баъзи тадқиқотчилар Қори Раҳматуллоҳ Возеҳнинг «Тухфат-ул-ахбоб фи тазкират-ул-асхоб»даги кўрсатмаларига асосланиб, Гулханийнинг шеър ва қасидалар девони бўлганлигини, бироққозирча топилмаганлигини айтадилар<sup>128</sup>.

Гулханий туркийгўй ва форсийгўй адабиётларидаги зуллисонайлик анъаналарини давом эттириб, «Гулханий» ва «Журъат» тахаллуслари билан ҳар икки тилда ижод қилган. Унинг жуда бой, ранго-ранг ғоявий меросидан бир неча ғазал ва «Зарбулмасал»игина етиб келган, холос.

Гулханийнинг бадий салохияти, тафаккури, дунёқарашининг шаклланиши ва ўсишига Ҳисрав Дехлавий, Ҳофиз Шерозий, Абдурахмон Жомий, Алишер Навоий, Бобораҳим Машраб, Турди, ўз замондош ҳаммаслақлари Маҳмур, Мужрим Обид каби шоир ва алломалар ижоди катта таъсир кўрсатган. Гулханий мустаҳкам Шарқ бадийяти сарҳадларида турганлиги «Зарбулмасал»да мутафаккирлар асарларидан парчалар, «Калила ва Димна»даги мавзун ижодий ривожлантириб, янги хулосалар билан бойитганлигидан, Куръон оятлари ва ҳадисларни ниҳоятда асосли ва ўз ўрнида қўлаганидан кўринади.

Гулханийнинг сермазмун ва халқ тилига яқин, бой ижодий мероси унинг халқ аҳволидан яхши хабардор эканлиги, одил подшоҳ, фозил жамият ҳақидаги қарашлари, меҳнаткашлар оммасининг орзу-умидлари, қадриятларини акс эттирганлигини, шоир ўз ижодида уларни қатъий ҳимоя қилганлигини кўрсатади.

Шуни ҳам айтиб ўтиш мумкинки, Гулханий ижодида тарихий умумлашма образлар даражасида кўрсатилган баъзи шахслар (масалан, Ниёзча оғалиқ, Бобожон Ашурчулок, ҳатто, Фазлий Намангоний ва бошқалар)нинг танқид

қилиниши унинг дунеқараши, маслагининг ижтимоий йўналишига кўра Махмурга ниҳоятда яқин ва ҳамоҳанглигидан далолатдир.

Гулханийнинг ғоявий мероси, айниқса, «Зарбулмасал» асари ўз даврида катта қизиқишга сабаб бўлди, қўлёзма шаклида ҳам кенг тарқалган. Бу қизиқишни Қозонда 1890, 1895 йилларда, Тошкентда 1903, 1904 йилларда Гулханий асарларининг қайта нашр қилинганлигида кўрамыз.

## Махмур

Махмур 1775-1844 йилларда яшаб ижод этган, исми-насаби Махмуд ибн Мулла Шермуҳаммад Акмал шоир ўғлидир. Бутун умрини Қўқонда муқим ўтказиб, ахён-ахёндагина Фарғона водийси қишлоқларида, Ҳапалақца, шунингдек, Хўжанд атрофи вилоятларида, Қароқчиқум, Қурама, Ашт ва бошқа жойларда саёҳатда бўлган.

Ўзбек адабиётининг мумтоз шоири асарлари билан адабий ўзбек тилининг шаклланишига катта таъсир кўрсатган. Ўзбек адабиёти, ижтимоий-бадиий халқ демократик йўналишининг шаклланиши, ривожланишида, танқидий реализм оқимининг вужудга келишида фавқулодда халқ қилувчи роль ўйнаган. Хусусан, Муқимий ва Завқий демократизми ва танқидий реализмининг шаклланишига таъсир кўрсатган.

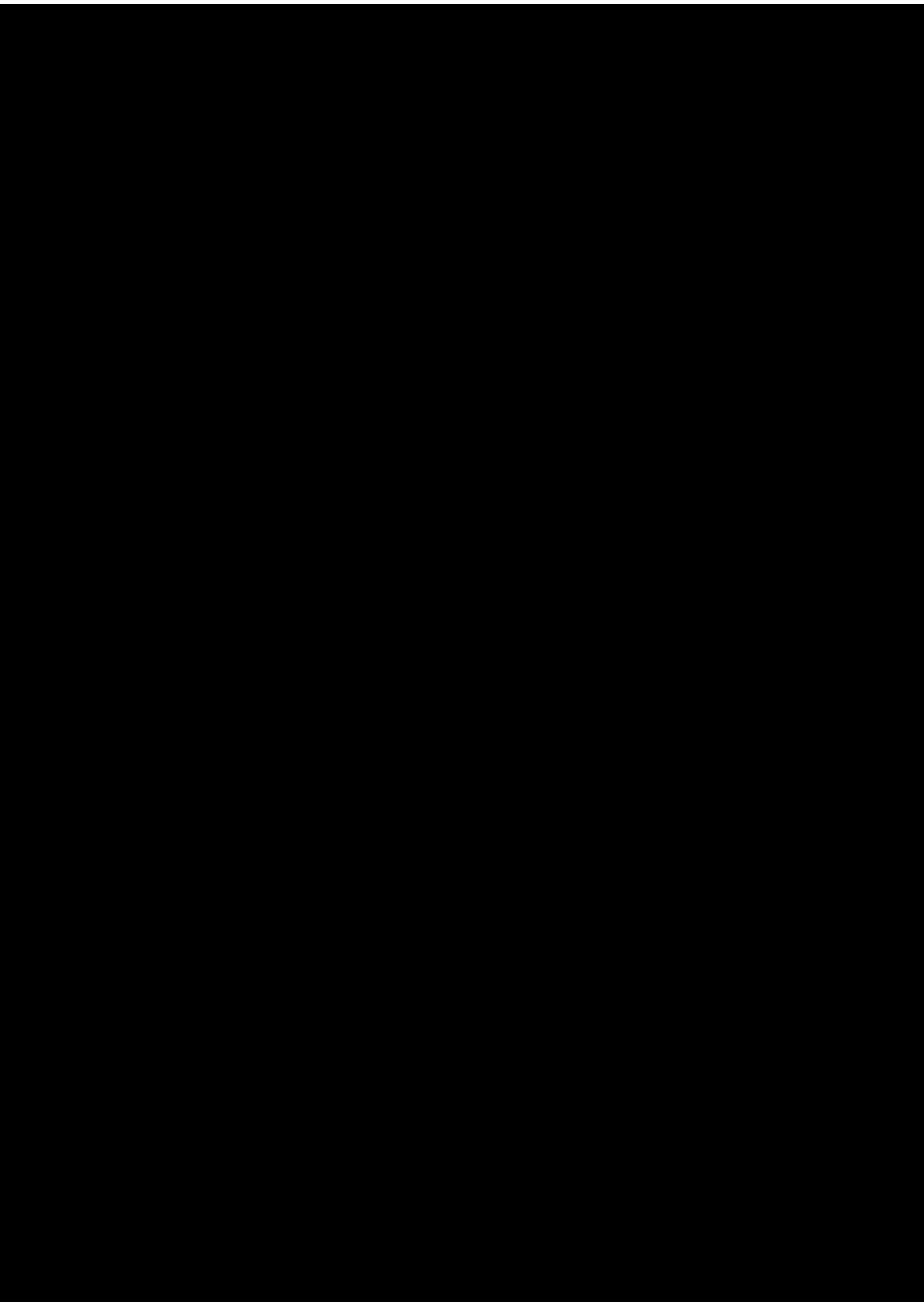
Махмур ҳаёт қийинчиликлари, оиласининг оғир иқтисодий аҳволи, камбағаллигига қарамасдан, ўз даври учун ғоят муқаммал маълумот олишга эришди. Хусусан, Қўқондаги мадрасаи Мирни тамомлади. Хат-саводни чиқариш, араб ва форс тилларини ўрганиш, грамматика, ҳисоб, ҳандаса, илми нуҷум ва тиб, риёзиёт, мантиқ ва калом каби анъанавий Шарқ таълими асосларини ўрганиш жараёнида Рудакий, Фирдавсий, Саъдий, Ҳофиз, Жомий, Навоий, Фузулий, Соиб, Табризий каби салафлар меросини чуқур ўрганди.

Махмур дунёкараши асосида халқпарварлик, исонпарварлик ғояларининг шаклланиши ва риножланишида Шарқ адабиётининг кучли таъсири сезилади. Бир томондан эса, Махмур оғир иқтисодий аҳволда ҳаёт кечирди, аскарликда бўлди, қашшоқлик, ғам-ғуссада яшади, л скин шунга қарамай, ниҳоятда катта инсоний ғурур билан ўз шаънини баланд тутди, замона зўрларини, жамиятдаги ҳақсизлик ва адолатсизликни ҳажв қилди.

Махмур адолатсизликни, ҳақсизликни шунчаки ҳажв қилиб қолмасдан, балки, «Айладинг», «Ҳапалак», «Дар ҳажви Хўжа Мирасад», «Дар сифати ҳаким Туроб ҳазор халта» каби энг асосий асарларида Қўқон хонлигидаги ижтимоий тузумнинг адолатсизлиги, халқнинг ҳақ-ҳуқуқсизлиги, хон амаддорларнинг кирдикорларини очиб берди.

Махмур ўзи яшаган жамият адолатсизлигини тушуниб етган, халқ ҳаёти, мушкул аҳолини бир оз бўлса-да енгиллатишга, уларга ёрдам беришга (масалан, Ҳапалак қишлоғи аҳолисига солинган «тилла пули» солиғини бекор қилиш тўғрисида хонга илтимоснома билан мурожаат қилиш, сувсиз ерларга сув чиқариб, қўриқ ерларни очиш ва шу билан халқнинг мушкул аҳолини енгиллатиш мумкинлиги тўғрисидаги ўйлар) уринган. Аммо, «зар ва зўрнинг ўзидан бошқа ҳукми одили йўқлиги», адолатсизликни бартараф қилиб бўлмаслиги Махмурни танқид, ҳажвга эътиборни кучайтиришга, адабиёт, бадииятга халқчиллик ва демократик унсурларни кўпроқ киритишга ундади. У халқни ўз озодлиги, эрки учун, ҳақ-ҳуқуқлари учун курашга ундовчи ғазаллар, мухаммаслар ва ҳажвиётлар битди.

Махмурнинг бадиий-ижтимоий меросидан жуда озгина қисми етиб келган. Фикримизча, Махмур ижоди ва дунёкараши матншунослик нуқтаи назардан яна ҳам чуқурроқ тадқиқ қилинишни, мутафаккирнинг топилмаган асарларини қидириб топишни тақозо қилади.





## Махтумкули

Махтумкули (1733-1793) машхур туркман мутафаккири ҳамда шоири, туркман адабиёти ва маданияти ривожига улкан ҳисса қўшган истеъдод соҳибидир. У шоир Озодий Давлатмамат оиласида 1733 йилда туғилиб, бошланғич саводни овул мактабида олади. Сўнг илмини ошириш мақсадида Хива, Бухоро ва Андижон мадрасаларида таҳсил олиб, узбек адабиётининг намояндалари асарлари билан яқиндан танишади.

Махтумкули бир қанча фанларни ўзлаштириш билан бирга, заргарлик хунарини ҳам эгаллайди. У Туркистондаги шаҳарлардан ташқари Озарбайжон, Эрон, Афғонистон, Ҳиндистонга саёҳат қилиб, маҳаллий халқ турмуши билан танишади. Марказий Осиё, Озарбайжон, Эрон фольклори ва адабиётини чуқур ўрганган, Низомий, Фузулий, Алишер Навоий, Фирдавсий ижодидан баҳраманд бўлади. Махтумкули, айниқса, узбек маданияти тарихи билан яқиндан танишиб, бир неча дostonлар, жуда кўп ғазаллар биттади, ўз даври ҳаёти, халқи урф-одатлари ва ўтмиш тарихини куйлайди.

Истеъдодли туркман шоирининг ўзбеклар ўртасидаги обрў-эътибори, жўшқин шеърини профессор Ж. Шарипов, Қ. Тохиров, Қ. Курамбоев ва С. Эркинов каби узбек олимларининг ишларида ҳам тадқиқ этилган. Махтумкули ўз асарларининг мавзулари, жанрий хусусиятлари, шаклий ўзига хослиги, тилининг ниҳоятда халқчиллиги билан кўп асрлик туркман адабиётини янги босқичга кўтарди. Шоир асарларининг етакчи ғояси — туркман ерларига ёпирилиб турадиган чет эл босқинларига барҳам бериш, тарқоқ яшаётган ва зиддиятлардан зада бўлган қабила ҳамда уруғларни бирлаштириш билан осойишталик ва иттифокка асосланган қудратли давлатни барпо этишдек миллий ватанпарварлик ҳис-туйғудан иборатдир. Миллат манфаатлари йўлида қайғуриш, маърифатпарварлик йўли билан бу ғояни самарали кучга айлантириш шоир ижодининг асосига

айланди. Бу йўлдаги изланишни шеърят оркали юксак уфқларга кўтариш Махтумқулини ўз даврининг кўзга кўринган тараққийпарвар сиймоси даражасига етказди.

Панд-насихат Махтумқули ижодининг муҳим йўналиши бўлиб, шоирнинг шеърый мероси ўша давр адабий ҳаётининг барча мавзуларини камраб олган. Зотан, Махтумқули ижоди халқчил, унда Шарқлирикаси анъаналари туркий кўшиқлар, фольклор мураббаълари каби ижод намуналари бир-бири билан чамбарчас боғланган.

Махтумқули ижодида Аҳмад Яссавий пандномалари услуби кўзга ташланади. Инсон ҳаётда ўз мақомини идрок қилиши, ижобий ҳислатларни ўзлаштира бориши, такаббурлик, дилозорлик, мол-давлатга хирс қўйиш, нафс қули бўлиш каби иллатларни енгиш ғоялари пандноманинг асосий мазмунини ташкил этади.

Махтумқули мутафаккир шоир Алишер Навоийни устоз сифатида ҳурмат билан тилга олади. Унинг «Чордевон»и ҳақида тўлқинланиб ёзади, чунки, Алишер Навоий туркман халқи тарихи, маданиятини яхши билган. Унинг бевосита Марв, Сарахс, Абивард каби шаҳарларда бўлганлиги ҳақида маълумотлар бор. Жумладан, Навоий Марвда «Хусравия» номи билан Мадраса қурдириб, толиби илмларни иқтисодий жихатдан қўллаб-қувватлаб турган. Шу ўринда Навоийнинг Оққуюнли туркманларнинг султонларидан бири Яъқуббек билан яқин муносабатини ҳам эслаш ўринлидир.

Махтумқули Навоийнинг асарларидан кўп баҳраманд бўлди. Устознинг ғазал ва муҳаммаслари услубида манзур асарлар яратди. Ўз асарларида гўзаллик тимсоли — маҳбуба сиймосини чуқур муҳаббат билан чизди. Махтумқули гўзалга «Олтинмисан, кумушмисан, нимасан?» «Ё ёқутми, ё маржонми, дурмисан?» деган риторик савол билан мурожаат этади.

Шоир эл-юрт қисматига бепарво одамларни «нодон», «номард» сифатлари билан атайди. Номард бирор ишга қўл ургудек бўлса, дарҳол хориб қолади. Бирор киши билан гаплашганда қатъиятсизлигини билдириб қўяди. Уйга келган

меҳмонга ҳам захрини сочади. Мардлар кирган майдонга киролмайди. Бутун бир қабила ёки уруғнинг иззат-нафсини ерга уришдан қайтмайди. Агар шундай номард салтанат тахтига ўтириб қолса борми, у тақдирда ҳўлу курук баробар ёнади. Махтумқули «Фаттоҳ» деб атаган ҳажвий асарида шундай шахсларнинг умумлашма образини яратган:

*Сен туркманнинг элин гулин сўлдирдинг,  
Қонлар тўкиб, гўзал юртим тўлдирдинг,  
Шаҳид бўлганларнинг бошин қолдирдинг,  
Унутарсан тахти равонни сен, Фаттоҳ.*

Махтумқули ўз даврининг жароҳатларига ақл-заковатни, имон-эътиқодни, аҳиллик ва ҳамжиҳатлилиқни ва адолатли курашни қарши қўяди ва бу туйғуни поэтик сўз қудрати билан маънавий қурол даражасига кўтаради.

Махтумқули исломий билимларни чуқур ўзлаштирган ориф шахе эди<sup>129</sup>. Унинг панд-насихат руҳидаги шеърлари Қуръон оятлари, Муҳаммад пайғамбар ҳадисларидан озиқланган. Ундаги пурмаъно таълимий-ахлоқий дастурларда даврдаги воқеа ва ҳодисаларнинг моҳияти моҳирона истифода этган. Махтумқули бир ўринда туркман ерларини «Ҳизр кезган чўллар» деб фахрланиб, ёзади. Унинг бинолари мангу қад кўтариб туришига умид боғлайди. Шундай бўлгач, туркман йигитлари ҳам ғафлат уйқусидан уйғониши, аҳил бўлиб яшашга, бунёдкорлик ишларида фаол иштирок этишга ундайди. Шоир бу ўринда ватандошларини бирлашишга чақиради.

### **Аҳмад Дониш**

Аҳмад Дониш Бухоро яқинидаги «Сўғут» қишлоғида дехқон оиласида туғилган. У фарзандларига ёзган васиятда шундай деган: «Ҳали мактабга бормасимдан илгари онам хузурида абжад ўқишни, тахтага ёзиб борадиган хижо ҳарфларини ўқишни ўрганган эдим. Мактабга бормай туриб Қуръоннинг тўртдан бирини, «Чор китоб»нинг бир китобини ўқиб туширдим. Уларнинг ёлғиз ёзувини ўқиш билан қаноат

қилмай, маъносини ҳам билишга интиганимдан Яъқуб Чархійнинг тасвирига ўқиган Куръонларимни таққослаб кўрар эдим»<sup>130</sup>.

Аҳмад Дониш ўқимишли ота-онаси таъсири оствда 5-8 ёшида ўткир зехни билан мукамал маълумот олишга интилан.

Сўнгра араб тили, исломий илмларни мунтазам ўрганиш учун Бухоро мадрасасига борган. Бу ерда у мустақил тарзда сиёсат, хандаса, нужум, мусиқа, фалсафа, тасвирий санъат каби илмларни Мирзо Абдулфаттох, Мунажжим каби устозлардан ўрганган.

Аҳмад Донишнинг дунёқараши Ибн Сино, Умар Ҳайём, Жомий, Навоий, Фузулий, Бедил, шунингдек, мумтоз тасаввуфий мутафаккирлар Имом Ғаззолий, унинг «Кимёи саодат», «Ихъёи-улум-ад-дин» асарлари, Муҳийаддин ал-Арабий, Жалолиддин Румий, Яъқуб Чархій, айниқса, Бедил диний-ориғий фалсафаси таъсирида шаклланди.

Шунингдек, унинг мутафаккир, сиёсатчи, давлат арбоби ва ислохотчи сифатида шаклланишида ўша даврда ҳам анъанавий давом этаётган узбек давлатчилиги («Тарихи салтанати манғития», «Таржима-йэ аҳвол-э амирони Бухоро») таъсири, 1863, 1869, 1873-1874 йилларда Бухоро амири томонидан Петербурга юборилган элчилар ҳайъати аъзоси сифатида Петербург, Москвада бўлиши, Ғарбий Европа давлатчилиги, парламент, ҳукумат тузиш, қонунлар чиқариш, идора ва бошқарув усуллари катта ўрин туган эди.

Аҳмад Донишнинг фалсафий, ижтимоий-сиёсий, диний-ахлоқий, иқтисодий ва табиий-илмий дунёқараши тўла маънода анъанавий Шарқ машшоюн ва табиюн фалсафаси усуллари таянади, деб хулоса чиқариш мумкин.

## Увайсий

Узбек маданияти тарихида мумтоз ўринга эга бўлган Жаҳон Отин Увайсий XVIII аср охири XIX асрнинг биринчи

ярмида яшаб ижод этган машхур узбек шоирасидир. У Марғилон шахрининг Чилдўхтарон маҳалласида, тахминан 1779 йилларда дунёга келган. Жаҳон отиннинг отаси тўқувчи - косиб бўлиб, узбек ва тожик тилларида шеърлар ёзган, онаси Чиннибиби эса ўз даврининг донишманд аёлларидан бўлиб, мактабдорлик қилган. Жаҳонбиби оилада хат-саводини чиқариб, сўнг онаси ёнида мактабдорлик қилган, акаси Охунжон хофиз ёрдамида куй-мусикага ҳам рағбат пайдо қилган. Жаҳонбибининг умр йўлдоши Тожиҳон жуда эрта вафот этгач, у қизи Қуёш ва ўғли Муҳаммадхонларни ўзи тарбиялаб вояга етказган. Жаҳонбиби оила аъзоларининг таъсирида кўпроқ шахсий мутолаага берилиб, узбек ва озарбайжон алломаларининг асарларига меҳр қўйди, Увайсий таҳаллуси билан шеърлар ёза бошлади ва тез орада шоира, отин сифатида танилди.

Олтмиш йиддан кўпроқ умр курган Увайсийдан бизга каттагина адабий мерос қолган. Шоиранинг тўртта девон тузганлиги маълум, Увайсий ижодининг ғоявий-бадий моҳиятидан узбек мумтоз адабиёти анъаналарини ижодий давом эттирганлиги кўриниб туради. Шоиранинг Навоий, Фузулий ғазалларига боғлаган кўплаб мухаммаслари ва назиралари, Бедил шеърларига издошлиги унинг балоғатидан дарак беради. Шоира шеърларида тариқатнинг талаб ва қоидаларига тааллуқли бўлган талқинлар кўп учрайди. Шоира шундай ёзган эди:

*Фано мардумларини сиридин ҳеч кимса йўқ огоҳ  
Қабих гуфтор мардумдан кўнгул доғ ўлди, доғ ўлди.*

Шоиранинг бу каби орифона сатрлари Алишер Навоийнинг инсонни комиллик йўлидаги изланишларида тасвирланган юз қуфрига кетганда ҳам бир тавба қилишни ҳаёлига келтирмайдиган, покни нопокдан ажрата билмайдиган дилозор кишиларни қаттиқ қоралаган сатрларига ҳамоҳангдир.

Увайсий ўз асарларида илохий муҳаббат туйғуларини эъзоз билан қўйлайди. Табиатнинг ҳисобсиз гўзалликлари шавқида ишқ ҳиссиёти ҳам шалоладек туғён уради. Бу ишқ

свгани, ҳаётни кадрлайди, унинг завқига берилиб, бора-бора нозик қаърига назар ташлайди:

*Забонингни кетургил, эй шакарлаб тўти гуфтора,  
Нечукким марҳамат ўлсун неча мендек дил афгора.  
Нигохинг ташлағил, лутф айлабон, эй шўҳи бепарво,  
Йўлингда интизор ўлғон мени бул ошиқи зора.*

Увайсий дастлаб юксак одамийликни, шу одамийликни қалб тўрида авайловчи вафодор ёрни улуғлар экан, уни қуёш билан қиёс қилади.

Қуёш ҳар тонг уфқдан бош кўтариб ўзининг оташин нури билан оламга, одамларга меҳри — нурларини сочади. Шоира ёр ва офтоб ташбеҳларини қиёслаш санъати орқали қатта маҳорат билан энг гўзал туйғулар силсиласини баён қилади.

Маълум бўлишича, Увайсий узоқ вақт мактабдорлик ҳам қилган. У ўз даврининг ёш толибларига Аллоҳ каломи бўлган Қуръон ва ҳаёт гўзалликларидан сабоқ берган. У талабалар учун тез фикрлаш, чиройли сўзлаш ва бошқа таълим-тарбия воситалари билан боғлиқ бўлган чистонтопишмоқлар яратган. Унинг анор ҳақидаги машҳур чистони ўзининг мазмуни ва юксак бадиияти билан шоира ижодининг ёркин бир саҳифаси сифатида кўзга ташланади:

*Бу на гумбуздур, эшиги, туйнугидин йўқ нишон,  
Неча гулгун пок қизлар манзил айлабдур макон?  
Туйнугин очиб аларнинг ҳолидан олсам хабар,  
Юзларида парда тпортуғлик турурлар бағри қон.*

Увайсийнинг лирик шеърларидан ташқари «Шаҳзода Ҳасан», «Шаҳзода Ҳусан» каби лирик асари ва «Воқеоти Муҳаммад Алихон» каби тарихий достони мавжуд. Шоиранинг лирик-эпик дostonлари ислом тарихи билан боғлиқ воқеалар асосида яратилган бўлиб, бу Увайсийнинг ўз даврининг билимдон отини — муаллимаси бўлганлигидан ҳамда динимиз тарихдан чуқур хабардорлигидан далолат беради.

Увайсий асарлари ўзининг мазмуни ва дилкаш бадиийлиги билан даврлар оша мухлислар қалбига битмас-

тутанмас эстетик завқ бағишлаб келмоқда. Улар халқ оммаси орасида кенг ёйилган, ҳофизлар, хонандалар томонидан мақом ва халқ оҳанглари билан ҳозиргача куйланиб келади.

### **Мохларойим — Нодира**

Мохларойим — Нодира (1792-1842) XIX асрнинг биринчи ярмида яшаб, ижод этган машхур шоира, давлат арбоби, маданият ва адабиёт ҳомийсидир. Шоира 1792 йили Андижон ҳокими Раҳмонқулбий оиласида таваллуд тодди. Унинг онаси Ойшабегим маърифатли аёл бўлган. У оилавий силсилага кўра Бобур наслига мансуб бўлиб, шоиранинг ота-онаси ҳам даврнинг эътиборли кишилари эдилар.

Мохларойимнинг таълим-тарбияси зиёли оилада камолотга етди, таҳсил йилларида халқимиз тарихи, маданияти, илм ва равнақидан тўла хабардор бўлди. Моҳларойим шеърятга жуда эрта ҳавас қўйди. Устоз Навоий, Жомий ва Бедил каби мутафаккирларнинг асарларига бўлган эътиқодмандлик билан руҳан баркамоллашиб борди.

Маълумки, бу йилларда Қўқон хонлигини Олимхон идора қиларди. Унинг укаси Умархон эса Фарғона водийсининг нуфузли шаҳарларидан бўлган Марғилонда ҳоким эди. 1807 йилларда илгаридан бир-бирларига кўнгили қўйиб, севишиб келган Умархон ва Моҳларойим турмуш курадилар. Шу муносабат билан Моҳларойим Марғилонга келади. 1810 йили Қўқон хонлигидаги зиддиятлар оқибатида Олимхон қатл этилиб, унинг ўрнига Умархон тахтга кўтарилади. Шундан бошлаб Моҳларойим тақдири Қўқон билан боғланиб қолади. Унинг шоира сифатида кенг кўламда ижод майдонига кириб келиши ҳам шу йилларга тўғри келди.

Нодира давлат ва мамлакат ишларини тadbиркорлик ҳамда адолат билан идора қилишда намуна кўрсатган, бу йилларда мамлакатда осойишталик сакланган. Қўшни ўлкалар ва уларнинг ҳукмдорлари билан савдо-сотик ва бошқа соҳаларда ўзаро келишувлар амалга оширилган. Нодиранинг

мамлакатдаги қурилишлар соҳасида олиб борган ташаббускорлиги, маданият ва адабиёт борасида кўрсатган ишлари шоира девони дебочасида таъкидлаб ўтилган.

Бу маълумотларни замондошлари Нодир, Хотиф ва Мушриф каби тазкира ва тарих асарларининг муаллифлари ҳам тўлдириб, тасдиқлайдилар. Шоир Нодир Мохларойимга бағишлаб ёзган «Ҳафт гулшан» достонида унинг олимларга катта эътибор бергани, истеъдодли шоирларни, айниқса, хотин-қиз шоира ва фозилларни ижодга ташвиқ этгани, ўз химоясига олгани ҳақида гапиради. Ўша даврда яшаган қози Абдунаби Хотифнинг Нодира ҳақидаги хотиралари шоира ҳаёти ҳамда ижтимоий фаолиятига бағишланган. У тугалланмай қолган достонида шоира ва унинг фаолиятини ишонарли далиллар билан кўрсатишга ҳаракат қилади. Хотиф «Асар ёзишдан мақсадим Нодиранинг оқила, фаҳмли, илм ва сўзнинг кадрига етадиган донишманд аёл эканини кўрсатишдир», — дейди. Унинг маданият ва адабиёт ҳомийси сифатидаги сарварлиги алоҳида таъкидланади: «Умархон вафотидан сўнг, — деб ёзади Хотиф, — бу ифбат садафининг инжуси кунларни шу тариқа ҳасрату фироқ билан ўтишини ношуқурчилик деб билди. У гулистондек Чаҳорчаман боғига бориб, Фарғона, Тошкент, Хўжанд, Андижон ва бошқа шаҳарлардан фозиллар, олимлар, хаттотлар, наққошларни ўз хизматида чакиртириб келди. Мамлакат хирожидан беҳисоб тилла ва жавохирларни сарф қилиб бир Мадраса олий, нақшдор масжид, хаммом, карвонсарой бино қилдирди ва Мадраса, масжидларга ҳисобсиз вақфлар тайин қилди... Шу билан бирга китоблар ёздириш ва уларга зеби зийнат беришга фармон қилиб, бир китобхона бино эттирди. Ундаги китоблар, хаттотлар, наққошларга шундай қарам ва эҳсонлар кўргуздики, бунинг овозаси атроф оламга машҳур бўлди. Амударёнинг бу томонидаги ёқутқалам котиблар, Мирали рақам роқимлар, Моний каби мусаввирлар бу ерга жамъ бўлдилар. Шундай қилиб, бу аёл ақлу дониш ва яхши фазилатлари билан ягонаи замона, «Нодираи даврон» бўлиб танилди ва халқлар таҳсинига сазовор бўлди»<sup>131</sup>.



Нодира узбек мумтоз адабиётидаги улкан босқичнинг бир намояндасидир. Шоира яшаб ижод этган даврда Қўқон хонлигида узбек адабиёти кенг ривож топиб, ўзига хос «Қўқон адабий муҳити» вужудга келди. Бу адабий муҳит бошида Қўқон хони, Нодиранинг умр йўлдоши Умархон — Амирий турарди.

Мохларойим (Нодира)дан узбек ва форс-тожик тилларида «Комила» ва «Макнуна» тахаллуслари билан ёзилган лирик асарлардан иборат катта мерос қолган.

Шоиранинг Комила тахаллуси билан жамланган катта илк девони ўз даврида машхур бўлган. Кейинчалик унинг маданият ва адабиёт соҳасидаги фавқулодда ташаббускорлик фаолияти ва гўзал истеъдодини тақдирлаган замондошлари унга «Нодираи даврон» номини муносиб кўргач, шеърий девони юзага келди. Айни пайтда шоиранинг форс-тожик тилидаги девонига сўзбоши ёзган номаълум адибнинг таъкидлашича, ушбу девон Умархон вафотидан сўнг жамланган бўлиб, ундаги форсий шеърларга шоира теварагидаги фозилларнинг маслаҳати билан Макнуна тахаллуси қўйилган.

Нодира ижод борасида Алишер Навоийни ўзига устоз деб билди. Навоий ижодининг асосий мазмуни унинг инсонпарварлиги билан изоҳланади. Нодира инсоннинг руҳий ҳолатини баланд оҳангларда тараннум этади. Шоиранинг «Азиз» радифли ғазалининг

*Келди ашраф барча олам аҳлидин,*

*Йўқтурур дунёда инсонди азиз.*

мисралари бевосита Навоийнинг «Жондан сени кўп севарман, эй умри азиз» сўзлари билан бошланувчи рубойисини эсга солади.

Нодира шеърият майдонига кадам қўяр экан, бу йўлда Жомий, Фузулий, Бедил, Бобур ва Машраб шеъриятдан ҳам баҳраманд бўлди. У улуғ устозлари изидан бориб, умр асарларида инсонни ўраб турган борлиқ ва унинг гўзалликлардан баҳра олади. Нодира ҳаётни севади, уни кадрлайди, у муҳаббат Аллоҳ таоло томонидан инсонлар

калбига солинган мангу ёғду эканлигини куйлайди:

*Муҳаббатсиз киши одам эмасдур,  
Тар одамсан муҳаббат ихтиёр эт!  
Куйиб эй Нодира, олам элиға  
Муҳаббат шевасида ошкор эт!*

Нодира ижодида дунёвийлик билан бирга тасаввуфнинг нақшбандия йўналишига асосланган муштаракликда инсоннинг жамият ва табиатга муносабатини ҳам, илоҳий муҳаббат йўлидаги руҳий дунёсини ҳам жуда гўзал ҳамда эҳтирос ила ифодалаб берди.

Нодира инсон қалбида юксак ахлоқ-одоб бўлмас экан, у ишқ-муҳаббатни кадрлай олмаслигини таъкидлайди ва «беадаб кирма муҳаббат даштига», дейди. Нодира табиат шайдоси эди. Унинг қатор шеърларида сафоли баҳор айёмининг бошланиши, Наврўз шодиеналари, боғларнинг ранг-баранг либос кийиб, муаттар ифорлар таратиши ажойиб образларда куйланади. Нодира шеърларида ислом руҳи, тасаввуф таълими ва ҳаёт фалсафасини чуқур идрок этган ҳолда ҳаётга доимо умидбахш нигоҳ билан қараб, ундан яхшилик уруғини қидиради.

/Нодира шеърлятига ихлос қўйганлардан бири, замондоши ва издоши Дилшод Барно шоирага алоҳида шеърлар бағишлар экан, уни «илм-адаб ва назм осмонининг юлдузи», «ушшоқлар ғазалхони», «шакар сочувчи булбул» сифатлари билан таърифлайди.

## **16-боб. XIX асрнинг иккинчи ярмидаги Шарқ фалсафаси**

XIX асрнинг иккинчи ярмидан бошланган мустамлакачилик истибдосига қарши миллий озодлик, ўрта аср қолоқлигига қарши, маърифат ва тараққиёт учун кураш Шарқ фалсафаси ривожига муҳим ўзгаришларни олиб келди.

Биринчидан, илк бор ўрта аср қолоқлигининг бутун ижтимоий ва маънавий ҳалокатли оқибатлари устида жиддий

ўйлаш, қолоқлик исканжасидан қутулиш йўл- воситаларини қидириш, диний-миллий озодлик, шахе эркинликлари муаммоларини қуйиш, бошланган ва тобора авж олаётган миллий озодлик курашининг назарий, амалий-сиёсий стратегияси ҳамда тактикаси масалаларини ишлаб чиқиш жуда кенг кўламдаги миллий уйғонишга олиб келди.

Иккинчидан, миллий озодлик учун кураш йўлларини қидириш ислом цивилизациясининг динамик қувватлари, салоҳияти, замон ва янги шароитларга мослаша олиш қобилиятини қайтадан ҳаракатга келтириш учун диний-маданий ислохотлар йўлининг таклиф этилишига олиб келди. Бу исломдаги мудроқ ҳолга тушиб қолган мазҳабий курашларни, охир-оқибатда «Иттиҳоди исломий» (панисломизм)<sup>132</sup>, кейинчалик эса панарабизм каби бир қатор «измлар»нинг туғилишига сабаб бўлди.

Учинчидан эса, миллий-озодликка эришишнинг «Европача йўли», «Изчил миллий-озодлик учун кураш йўли» ҳозирги замон тараққиётига эришиш йўллари сифатида таклиф этилди. Айни шу даврда илк бор жамиятда, айниқса, туркий дунёда анъанавий мусулмон «уммат», «қавм», «миллат» тушунчаларининг ислохоти ўрнига ҳозирги замон маъносидаги кишиларнинг тарихий-этник уюшиш шакли бўлмиш «миллат» — «турк миллати», «араб миллати», «эрон миллати» каби истилоҳлар қўлланила бошланди, мусулмончилик анъаналари кенг тарқалган жамиятда ҳозирги замон миллатларининг шаклланиш жараёни бошланди.

Бу ўринда шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, ана шу замонавий миллат сифатида шаклланишга уринаётган буржуа миллатчилиги мустамлака таҳциди шароитида, иқтисодий жиҳатдан заиф бўлганлиги учун миллат манфаатларини ҳимоя қилишда ва амалий-сиёсий жиҳатлардан қатъийлик, изчиллик кўрсатишда ожиз, иккиланувчи ва тараддудда қолган бир аҳволда эди.

Бугунги кунда шуни мамнуният билан қайд қилиб ўтиш лозимки, мусулмон Шарқдаги миллий озодлик кучлари ўша мураккаб, қалтис тарихий шароитларда умуммиллий озодлик

кураши муаммоларини мамлакатлар тараққият даражаси турлича бўлганлигига қарамасдан, ижобий ҳал қила олдилар. XX асрнинг 40-50- йилларида очик мустамлакачиликдан, 60-70-йилларга келиб эса мустамлакачиликнинг янги ниқобланган кўринишидан ҳам озод бўлишга эришдилар. Ана шу муҳим жараёнлар Шарқ фалсафасида ўз инъикосини топди.

### Саййид Аҳмадхон

XX аср Шарқ фалсафаси ибтидосида мутафаккир, сиёсий арбоб Саййид Аҳмадхон (1817-1898) туради<sup>133</sup>. У сўнгги бобурийлар хонадони аҳли-аёнлари оиласидан чиққан, илғор дунёқараш ва замонавий маълумот соҳиби бўлиб, Ҳиндистон, Покистон, Шарқ халқларини мустамлака истибдодидан ҳалос этиш, миллий-озодлик кураш маслагидаги инсон эди.

Саййид Аҳмадхон Ҳиндистон мустақиллигини қўлга киритиш йўлида «ўз-ўзига мадад» тамойилини тарғиб қилиб, зулм курган халқ замонавий воситалар билан ўз-ўзини озод қила олишини уқтирган. Бунда у ўрта асрчилик ҳаёт тарзи, руҳонийлар раъйининг мутлақ аҳамият касб этишига қарши танқидий фикрлар билан чиқиб, тадрижий ислохотлар йўлини таклиф этган. У «Ҳинд қўзғолонининг сабаблари» ва бошқа асарлари, чиқишларида ўз халқи инглиз мустамлакачилари зулмига қарши бирлашиб, ягона ватанпарварлик мавқеида туриб курашишлари лозимлигини асослаб берган.

Саййид Аҳмадхон ислохчиликни асосан маърифий юксалиш орқали амалга ошириш тарафдори эди. «Биз озод бўлишимиз учун, — деб ёзган эди у,— «ҳозирги замон илм-фанини чуқур ўрганишимиз зарур. Шундагина бизни камситган ва ҳўрлаган инглиз мустамлакачиларига қарши зарба берган бўламиз». Мусулмонларнинг қолоқлиги, заволга юз тутганликларининг сабаби, унинг фикрича, бизда

«диннинг ҳам диний, ҳам дунёвий ишларда аралашганлигидир. Дунёвий ишларга дин аралашмаслиги керак».

### **Ал-Афғоний**

XX аср мусулмон Шарқи фалсафасида Эрон ва Афғонистонда шаклланган маърифатчилик, миллий-озодлик харакатининг раҳнамолари Мирзо Малқумхон, Жамолиддин ал-Афғоний, Зайнал-обидийн Мароғоний, Тоқий Эроний, Мирзо Абдурахим Толибов, Маҳмудбек Тарзий ва бошқа мутафаккирларнинг ўрни ўзига хосдир. Чунки айни Шайх Саййид Жамолиддин ал-Афғонийнинг назарий-ислоҳчилик ва амалий-сиёсий саъй-ҳаракатлари туфайли бутун мусулмон Шарқи халқлари қолоқлик, ўрта асрчилик, мустамлака истибдодига қарши ҳаракатга келди, диний-хурофот ва қолоқликнинг қарает уйқусидан уйғонди, миллий-озодлик ҳаракатлари алоҳида олинган мусулмон мамлакатлари (Афғонистон, Эрон, Туркистон, Туркия, Миср ва бошқалар) кўламидагина эмас, балки бутун Ўрта ва Яқин Шарқ мусулмон жамиятида назарий ва амалий-сиёсий жиҳатларига кўра ташкилий тую ола бошлади, ўз олдига қўйган муайян умумисломий миллий мақсадларни реал амалга ошириш, яъни, мустамлака истибдодидан озод бўлиш, мустақилликка эришиш истиқболларига эга бўлди. Шайх Саййид Жамолиддин ал-Афғонийнинг мусулмон Шарқи жамияти, фалсафаси, миллий-озодлик онги шаклланиши ва ривожладаги ўрни ҳамда аҳамияти ана шу мезонлардан келиб чиқиб, баҳоланиши зарур.

Машҳур афғонистонлик мутафаккир Шайх Саййид Жамолиддин ал-Афғоний (1839-1897)<sup>14</sup> XX аерда яшаб, фаолият кўрсатиб, бой илмий мерос қолдирган. У назарий қарашлари, илгари сурган ислом жамиятини ислоҳ қилиш лойиҳалари XX аернинг биринчи ярмида мусулмон ижтимоий-фалсафий ва сиёсий фикрининг асосини ташкил қилди, унинг муаммо ва ривожланиш йўналишларини

белгилаб берди. Ал-Афғонийнинг ҳаёти бутун Шарқ мамлакатлари — Афғонистон, Эрон, Туркия, Миср, Ҳиндистон ва Европада, ҳатто, Россияда (1886-1889) кечиб, ўша даврнинг барча ҳокимият соҳиблари - Эрон шоҳи, Турк султони, Миср хедиви, Олмон кайзери, Британия қироличаси, Россия подшоси билан турлича муносабатларда бўлган, барча номдор сиёсатчи, файласуф ҳамда шарқшунос олимлар билан баҳс-мунозаралар олиб борган. Унинг юксак назарий салоҳияти ва баҳслашиш, ишонтира билиш маҳоратини, исломнинг жаҳондаги ўрни масаласидаги у билан бўлган қизғин ва муросасиз баҳс-мунозараларини-кўриб ҳайратланган машҳур француз диншуноси, шарқшунос ва файласуфи Эрнст Ренан қуйидагича эътироф этган: «Мен Шайх (ал-Афғоний) тимсолида мумтоз араб-мусулмон жамиятининг мислсиз баҳс-мунозаралар ғолиби каломи ва фалсафанинг тирик вакилини кўриб турган эдим. Мен исломнинг ўша мумтоз қуввати яна бутунлай тўла тикланиб қоладигандек сесканиб кетдим»<sup>135</sup>. Ал-Афғоний ислом илм-фани, маданияти, жамияти шаъни, кадр-қиммати учун мислсиз ва муросасиз кураш олиб борган, ҳаётини ана шу муқаддас ишга фидо қилган, унда Э.Ренан таъкидлагандек, шарқона, ғаззолиёна зукко ва шиддатли ақл-заковат бор эди. Шу билан бирга у Европа фалсафасидаги ижобий ютуқ ва жиҳатларни, айниқса, Анри Бергсон феноменализми, О.Конт, Г.Спенсер, У.Джемс, Ж.Дьюи каби мутафаккирлар қарашларини ижодий қабул қилишга, энг муҳими, шаклланиб, кучайиб бораётган табиатшунослик материализми, материалистик фалсафа билан дастлабки жиддий назарий-амалий баҳслар бошлаш имконини берган эди.

Ал-Афғоний мумтоз мусулмон Шарқи фалсафаси, калом илми тафаккур кудратини имомлар Абу Мансур Мотуридий, Ас-Самарқандий, Абул-Ҳасан ал-Ашъарий, Ал-Ғаззолий, Форобий, Шайх-ур-раис, Ибн Сино эришган даражада XX асрда қайта тиклаб мусулмон жамиятини қолоқлик, ўрта асрчиликдан хал ос қилиш, тараққиёт йўлига хизмат қилдириш ниятини амалга оширди. Унинг ташаббуси

билан 1870 йиллар охиридан бошлаб «Ал-Азхар» университетидида Форобий, Ибн Сино ва Ибн Рушд фалсафасидан таълим бериш бошланди. У ерда мумтоз мутакаллим ва фалсафа малакасига эга бўлган дин мутахассислари тайёрланар эди. Бундан ташқари, у Мисрда Мустафо Комил томонидан тузилган «Ҳизби-ул-Ватан» фиркасининг ғоявий-маънавий отаси ҳисобланади. Ал-Афғонийнинг яна бир буюк хизмати мусулмон мамлакатларини мустамлака истибдодидан халос этиш орзуларини илгари сурибгина қолмай, балки бевосита бу ишни амалий-сиёсий, ташкилий асосларга қўйишга киришган, Париж, Лондонда «Ал-Урова-л-вуско» ҳафталик журналини (Мухаммад Абду билан), Мирзо Малкумхон билан ҳамкорликда «Зиё ул-хофикийнро» ҳамда «Қонун» рўзномасини араб, инглиз, форс тилларида нашр қилган.

Албатта, Ал-Афғонийнинг жамиятни ўрта асрчилик мустамлака истибдодидан қугулишнинг асосий йўлини ислом билан боғлаши, хал қилувчи куч сифатида жамиятни бирлаштириши лозим бўлган кучларга таянганлиги унда баъзи панисломий майллар бўлганлигини кўрсатади. Бирок, XX асрда аввал панисломизм, кейинчалик пантуркизм, сўнгра панарабизмни шакллантиришга уриниш кучайиб бораётган эди. Шаркни мустамлака асоратига солиш ниятида бўлган Франция, Олмония ва Британия империячилари қутқусини, аниқроқ айтилса, француз Леон Кахен, Пьер Лотилар, Олмония кайзери ташаббуси ва ёрдами билан Турк султони шу йўлга солинган эди. Аммо, ал-Афғоний Эрон шоҳи билан ҳам, Турк султони Абдулхамид билан ҳам, Олмония кайзери билан ҳам айни ана шу панисломизм масаласида келиша олмаганлиги ҳақида маълумотлар бор. Ал-Афғоний дунёқараши ва ижтимоий-сиёсий таълимотини, амалий-сиёсий йўлини баҳолашда, уни «панисломизм» асосчиси деб айблашларда объектив ва мантиқий асос кам эканлигини кўриш мумкин.

## Муҳаммад Абдо

Муслмон Шарқи мамлакатларида диний ислоҳчилик, миллий-озодлик ҳаракатининг бошловчиси, асли туркистонлик, туркман уруғларидан чиққан, «Ал-Азхар» университети илоҳиёт ва мантиқмударриси, Ибн Халдуннинг машҳур «Муқаддима»си асосида «Фалсафа ал-ижтимоъ ват-торих» («Ижтимоий ҳаёт ва тарих фалсафаси») номли фалсафий асар муаллифи, Сайид Жамолиддин ал-Афғонийнинг ҳаммаслаги ва издоши Муҳаммад ибн Абдо (Абду) ибн Ҳасан Ҳайруллоҳ ал-Туркамоний (1849-1909)дир.

У машҳур Миср муфтийси, Мисрда, бутун муслмон мамлакатларида капиталистик муносабатларнинг кириб келишига ислом нуқтаи назаридан асос бўлиб хизмат қилган фатволарнинг муаллифидир. Муҳаммад Абдонинг шох асари «Рисолат ат-тавҳид» («Якка худолик дини ҳақида рисола») Гаспирали Исмоилбек, муфтийлар Маҳмудхўжа Бехбудий, Абдуқодир Шакурӣ, Мулла Қилич, Ризоуддин ибн Фаҳридин Уфовий, Муса Жоруллоҳ Қозоний татар, Озарбайжон, Қафқоз, Туркиядаги муслмонлар раҳнамолари жамиятни тараққиёт йўлига олиб чиқишда исломий-шаръий асос бўлган «Фатво»ларини Муҳаммад Абду фатволарига таяниб эълон қилганлар. Ўз навбатида, Муҳаммад Абдунинг ўзи ислом, шариатни ислоҳ қилишга қаратилган фатволарини туркистонлик ислом илоҳиёти фалсафаси — калом фалсафасида «мотуридия» мактаби асосчиси Имом Муҳаммад Абу Мансур Мотуридий ас-Самарқандий ал-Муатакаллим (ваф. 944 йил) таълимотидаги ислом, шариат ақидаларини ақлий, мантиқий талқин қилиш, ижодий ривожлантириш йўли билан муслмон жамоасини доимо тезкор тараққиётга сафарбар, қобил, замона ва шарт-шароитларга осонликча мослаша олиш салоҳиятини вужудга келтирган ислоҳчилик умласидан келиб чиққан ҳолда эълон қилган эди. Бундан ташқари, Мисрни замонавий тараққиёт йўлига олиб чиқишдан, ўрта асрчилик, диний хурофотлар исканжасидан халос этишдан манфаатдор бўлган инглиз протектората



идораси Муҳаммад Абдуни уч марта Миср муфтийси қилиб сайлаганига эришганлигини ҳам назардан соқит қилмаслик керак.

Муҳаммад Абдунинг ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланишига Ибн ғалдун социологияси билан бир қаторда О.Конт, Г. Спенсер ва бошқа француз позитивизм фалсафаси сезиларли таъсир курсатган. «Рисолат ат-тавҳид» асарида Муҳаммад Абду инсоният ижтимоий тараққиётини уч босқичда олиб қарайди:

1) инсон ўз атрофини ўраб олган муҳит мазмуни ва моҳиятини тушунмаган, инсоният хали камолга етмаган давр;

2) инсон олам тўғрисидаги кўп нарсаларни билиб олгандан сўнг, пайғамбарлар пайдо бўлиб, уларни тўғри йўлга етаклаган, лекин дунёни ўрганиш билан инсоннинг ҳафсаласи пир бўла бошлаган;

3) инсон олам ходисаларини нотўғри талкин қилган, жамиятда иллат ва нуқсонлар, зиддиятлар, урушлар ва издан чиқишлар бошланган давр.

Муҳаммад Абду ўзининг Жамолиддин ал-афғоний билан Парижда нашр этган «Ал-Урво ал-Вуско», «ал-Манор» номли газета ва журналларидаги мақолаларидан бирида: «Биз шунини биламизки, барча мусулманлар ва барча ватанпарварлар инглизлар ҳаракатига қаршилик кўрсатишни, имконият борича, ўз эътиқоди ва ўз ватани талаб этаётгандек, уларнинг йўлини тўсишни ўз бурчи деб ҳисоблайди. Илоҳий шариат ва табиий қонунлар ер юзидаги барча халқлар ва барча мамлакатларда ҳам ҳар бир инсон олдига ўз ватанини, ўз мол-мулкани ҳимоя қилишни, бу йўлда ўлимдан ҳам қўрқмасдан тажовузкорларга зарба бериш талабини кўяди». Муҳаммад Абду фикрича, нафақат ўз Ватанини сотган, балки ўз Ватани тупроғида душманнинг бир қадам босиши учун сабаб бўлган, душмандан бир қадам чекинган, душманга қарши зарба бериш имконига эга бўлиб, унинг Ватан тупроғида мустаҳкамланиб олиши учун имконият яратиб берган ҳам хоиндир. Бундай шахе «қандай кийимда ёки қандай кўринишда майдонга чиқишидан қатъи назар, хоиндир».

Мухаммад Абдунинг фикрича, деб ёзган эди М.А.Усмонов, «инсон ижгамойи ҳаётда бир-бири билан бирга ва алоқада яшашга муҳтож, бу унинг учун туғма хусусият. Ҳар бир шахе бошқа шахе билан алоқа қилишга мажбур. Инсоннинг ҳаётга бўлган талаби ошгани сари унда жамият билан алоқанинг кучайиши, жамият томонидан қўллаб-қувватланишга бўлган эҳтиёжи ҳам ошиб боради. Шунинг учун жамиятда оиладан қабилага қабиладан халққа, халқдан бутун инсониятга томон ўзаро алоқа ва боғланишлар кучайиб боради». Ислоҳчилик замон ва аниқшарт-шароитга мослашиш заруриятидан келиб чиқади. Мухаммад Абдунинг фикрича, «Ислом дини ақлий дин бўлиб, инсон ақл-заковатига суянади. Шунинг учун соф ислом абадий ва олий дин, у инсоннинг ҳар тарафлама такомиллашиши учун йўл очиб беради». Мухаммад Абдунинг ҳаёти ва дунёқарашини М.А.Усмонов уч — ижтимоий-диний ислохотлар тарафдори; ўрта аерчилик, колокликка қарши курашчи; миллий тил ва адабиёт, фан ва маданиятни ривожлантириш босқичларига бўлган. Мухаммад Абду миллий-озодлик курашининг оташин жарчиси, миллий мустақиллик учун кураш қонуний ва зарурий эканлигини назарий ва амалий-сиёсий жиҳатдан исботлаб фатволар берган раҳнамо; миллий-озодлик, мустақилликка фақат қурол билангина эмас, балки тинч, тадрижий тараққиёт ва илм-маърифат соҳаларидаги ислохотларни амалга ошириш билан эришиш мумкинлиги каби ғояларни илгари сурган маърифатпарвар сифатида тилга олинади.

## **Абай**

Абай (1845-1904) — Иброҳим Қўнонбоев XIX аернинг иккинчи ярмида яшаб, ижод этган маърифатпарвар шоир қозоқ шеърятининг машғали, бастакор, файласуф ва қозоқ ёзма адабиётининг асосчисидир.

У Семипалатинск вилоятига қарашли, ҳозирги Абай тумани, Чингизтоғ бовуридаги Қашқабулоқ маконида дунёга

келган. Отаси Кўнонбоев Ўсканбой ўғли қозоқ уруғлари ичида энг бой, бадавлат кишилардан бўлиб, Абайни ўқитишга катта аҳамият берди. Абай мадрасада тўрт йил таълим олди. Араб, форс тилларини ўрганди. Ўрта Осиё алломаларини, хусусан, Саъдий Шерозий, Ҳофиз Шерозий, Хусрав Дехлавий, Абдурахмон Жомий, Навоий, Бобур, Нодира асарларини мутолаа қилди. Улардан таъсилланиб «Фузулий, Шамсий, Сайқалий» номли шеърлий асарини яратди. Унда Шарқ адибларини ўзига устоз деб билганлигини тан олади:

*Фузулий, Шамсий, Сайқалий,  
Навоий, Саъдий, Фирдавсий,  
Хўжа Ҳофиз — бу ҳаммаси,  
Мадад бер, ё шуаро, фарёд — дейди у.*

Шунингдек, шоирнинг 1855-1881 йиллар давомида ёзган «Юзи равшан», «Алифбо», «Фузулий, Шамсий, Сайқалий» каби шеърлари Шарқ мутафаккирларидан таъсилланиб ёзган ижод намуналари эди. Шунинг учун ёзувчи Мухтор Авезов «...унга тиллари тушунарли бўлганликдан Навоий, Фузулий асарлари кўп таъсил этган. Айниқса, Абай Алишер Навоийни ўзига «энг яқин устоз» деб билади ва асарларидан ўрнак олади», — деб ёзган эди.

Абай Аҳмад Ризо мадрасасида узоқ таҳсил кўролмади. Отаси уни мадрасадан чиқариб олиб, юмушларга жалб этди. Лекин Абай қаламини ташлаб қўймади. Эл бошқариш билан бирга бадий ижод билан мутгасил шуғулланди, ўз билимини ошириб борди. Шоир учун, айниқса, 1886-1889 йиллар сермахсул, қизғин ижодий давр бўлди. Бу даврда қозоқ уруғларининг ўзаро ички низолари авж олганди. Абай ўз асарларида уларни дўстликка, иноқликка, биродарликка ундади, илм-маърифат олишга даъват этди. Бунга шоирнинг «Менинг элим — қозоғим», «Адашганнинг олди йўқ», «Илм топмай мақтанма», «Ёшлиқда илм деб ўйладим», «Бойлар юрар молин ардоқлаб», «Интернатда ўқийди» (1886) каби асарлари ёрқин мисол бўлади. Абай Белинский, Чернишевский, Добролюбов, Салтиков-Шчедрин, Толстой, Пушкин, Лермонтов, Крилов ҳамда ўша даврда

Семипалатинскга сургун қилинган рус демократлари И.И. Долгопое, Е.П. Михаэлис асарларини пухта ўрганди. Баъзиларини қозоқ тилига таржима қилди. Бувдан ташқари, жаҳон адабиёти намояндалари асарлари билан яқиндан танишди, таржималар қилди, насрий асарлар ездди.

Абайнинг 300 га яқин шеърий асар, «Искандар», «Масъуд», «Азим қикояси», «Вадим» каби дostonлари бор. Унинг асарларида халқни илм-маърифатга, инсонийликка, ҳалолликка, севги-садоқатга, муҳаббатга даъват этиш ғоялари асосий ўрин эгаллаган. Бу ўринда шоирнинг «Эй муҳаббат, эй дўстлик», «Йигитлар», «Ўйин арзон, кулги қиммат», «Кўзимнинг қораси», «Қиз сўзи», «Йигит сўзи», «Ошиқсўзи - тилсиз сўз» каби асарлари, «Татьянанинг қирдаги кўшиғи» деган туркум шеърлари қозоқ адабиётининг энг яхши намуналаридан бўлиб қолди.

Абай шеъриятида муҳаббатсиз, дўстликсиз ҳаёт бўлмайди, деган ғоя илгари сурилган. Абай асарларида золим амалдорларни меҳр-мурувватли бўлишга чорлади, эзгулик ва адолатпарварликни тўлиб-тошиб қўйлади. Абайгача қозоқ шеъриятида икки хил ўлан ўлчовлари мавжуд эди. У ҳам бўлса «Қора ўлан» билан «Жыр»дир. Абай эса рус ва жаҳон шеъриятини чуқур ўрганиб, ўланлар вазнини ўн еттитага етказди. Бу борада шоирнинг «Саққиз оёқ» шеъри билан 16 тармоқли «Сен мени нетасан» асарини эслаш лозимдир.

Абай уч манбадан озиқолиб, маънавий камолотга етди. Булар — қозоқ халқ оғзаки ижодиёти, Шарқ шеърияти ва, ниҳоят, рус ҳамда Европа адабиёти намуналари. Бу уч манба Абайни буюк шоир этиб оламга танитди. Асарларини элларга дoston қилди. Абайнинг насрий асарлари, шеър дostonлари узбек, татар, қирғиз, қорақалпоқ, турк, мўғул, чин, чех тилларига таржима қилинган ва мазкур халқларнинг маънавий мулкига айланган.

Шоир асарлари илк бор Санкт-Петербургда «Қозоқ шоири Иброҳим Кўқонбой ўғлининг шеърлари» номи билан чоп этилган. Маърифатпарвар адибнинг насрий асарлари 1918

йилда Семипалатинскда, 1922 йилда «Танланган шеърлари» Тошкентда нашр қилинган.

Мухтасар қилиб айтганда, Абай қозоқ адабиёти ва қозоқ тилига асос солди. Шоирнинг шеъру дostonлари, насрий асарлари, таржималари қозоқ халқининг миллий-маънавий ифтихори бўлиб қолди. Шоир ижоди туркий тилларда сўзлашувчи халқларнинг умумий маънавий мулкидир. Абай халқларни дўстлик ва биродарликка, ҳамжихатликка чақирди, тинчлик ва осоишталикни, меҳр-муҳаббатни улуғлади. Шоир орзулари бизнинг кунларимизда рўёбга чиқмоқда.

### **17-боб. XIX охирида Туркистонда ижтимоий тафаккур ривож**

XIX асрнинг охириги чораги Туркистон халқларининг ижтимоий-фалсафий, диний-ахлоқий ва маданий тараққиётида катта аҳамият касб этади. Бу даврда ниҳоятда сермазмун ва хилма-хил, ғоявий-назарий ва мафкуравий ҳаракат шакллари майдонга кедди.

Бу, албатта, тасодифий ҳал эмас. Чунки Ватанимиз халқлари чор Россиясининг мустамлака зулмидан қутулиш, ўз миллий давлатчилигини қуриш, иқтисодий, сиёсий ва маданий тараққиётига йўл очишга ҳаракат қилишаётган эди.

#### **Бердақ**

Бердимурод Қарғабой ўғли Бердақ — XIX аср Туркистон, Қорақалпоғистон ижтимоий-сиёсий, диний-фалсафий ва бадий-ахлоқий тафаккури тараққиётига улкан ҳисса қўшган мутафаккир, қорақалпоқ ижтимоий-фалсафий ва бадий-ахлоқий хусусиятларини эгаллаган мумтоз ижодкор, мустамлакачилар истилолари шоҳиди ва мустабид тузум истибдодини ўз кўзи билан кўриб, бу тарихий

жараёнларни дунёқараши, ижоди ҳамда меросида тўлақонли а кс этгирган йирик аллома, халқимизнинг азиз сиймоларидан бири. Бердақўзи ҳақида қуйидагиларни ёзган:

*«Отим Бердимурод, мен халқнинг ўғли,*

*Саҳрода сайровчи сайроқ булбули.*

*Ўн гулидан очилмади бир гули,*

*Муродига етолмади халқи учун»<sup>136</sup>.*

Бердақ анча ўқимишли, маърифатли оилада туғилган, эски мактабда хат-саводини чиқаргандан сўнг, ҳозирги Мўйнок худудидаги Қорақум Эшон мадрасасида шарқона маълумот олган. Мадрасада ўқиш асносида мустақил равишда маълумотини ошира бориб, тарихий қиссачилик, ривоятлар, туркий халқлар шажараси, уруғ-аймоқ белгиси, қорақалпоқ халқ оғзаки ижоди, урф-одатлари, анъана ва маросимлари, маданиятини кенг миқёсда ўрганди.

Ана шу маънода Бердақнинг ижтимоий-фалсафий, сиёсий, диний-ахлоқий қарашлари, қуйидагилар асосида шаклланган:

— асл туркий анъана, қорақалпоқ халқ оғзаки ижоди, Кунхўжа, Утеш шоирлар, халқ бахшилари мероси,

— тарихий шажара илми, уруғ-аймоқ, элати анъанаси,

— юксак илмий-фалсафий ва ёзув тилига эга бўлган мусулмон маданияти анъаналари;

— Форобий, Ибн Сино, Яссавий, Навоий, Сайфи Сароий, Саккокий қарашларида, шунингдек, узбек мумтоз адабиёти вакиллари Лутфий, Атоий, Бобур ижоди, мумтоз туркман бадий-фалсафий фикри асосчиси Махтумқули, Маонийлар мероси;

— Туркистондаги кучли чиғатой узбек адабиёти буюк намояндалари Навоий, Фузулий, Машраб ва бошқалар ижоди.

Бердақ:

*«Чор китобдин илгарилаб,*

*Навойдан савод очдим.*

*Фузулийдан дурлар сочдим,*

*Доноларни излар эдим»<sup>137</sup>, — деб езди шеърида.*

Бердақ бадиий-ахлоқий ижоди, дунёқараши, хусусан тарихий қарашларига Шарқ тарихчилиги анъаналари, Хоразм тарихчилари Мунис, Огахий бадиияти ва асарлари, шунингдек, яссавия, нақшбандия тариқати ғоялари катта таъсир кўрсатган эди. «Авлодлар», «Омонгелди», «Эрназарбий» эпик тарихий асарлари мавзуини мустақиллик, миллий-озодлик кураши ғоялари ташкил этади.

Бувда Бердақнинг узбек, қорақалпоқ, туркман халқлари учун илм-маърифат, маданият, таълим-тарбия тизимига эга Хива, Урганчдаги маърифат аҳли, мактаб ва мадрасаларга бўлган чуқур эҳтироми, муқаддас ишончи, маслакий ғурур ҳамда айни бир пайтнинг ўзида иқтисодий, ижтимоий зулмга қарши норозилик, танқид майллари анча ёрқин сатрларда ифодаланган. Халққа, Ватанга, унда ўзинининг муносиб ўрнига эга бўлиш ғояси шоир шеърлари мазмунини ташкил этади:

*Сузим ўлмас, доим тирик цоламан,  
Халқим борку, ёвдан учим оламан,  
Хўрқмай ундан яйраб хандон соламан,  
Яшинамошца бўлмаса-да бу замон»<sup>138</sup>*, - дейди Бердақ.

Мутафаккир ижтимоий-фалсафий меросининг муҳим қисмини диний-ахлоқий қарашлари, бадиий сўз усталари — шоир, нотик, жиров сифатида эл орасида айтган панд-насихатлари, ўғитлари ташкил қилади:

*Йигит деган яхши билимдон бўлур,  
Билим, ҳунар йигит учун шон бўлур,  
Ақлсизлар иши кўп ёмон бўлур,  
Аҳмоқлар ҳеч хизмат этмас халқ учун»<sup>139</sup>*.

Унинг назарида, инсон ҳаётининг моҳияти, мақсади халқига содиқ бўлишда, Ватани равнақи йўлида фидоийликда кўрсатишдан иборатдир. Бердақ асарларида йигитларни хайрли ишлар қилишга ундар экан, халқнинг биряашиши олий мақсадларни амалга оширишда бирдам, асосий восита бўлиш эканлигини алоҳида уқтиради.

## Муқимий

Муқимий Муҳаммад Аминхўжа ибн Мирзахўжа Мирфозил ўғли (1850-1903) Қўқонда новвой оиласида туғилиб, бошланғич мактабда таҳсил кўрди, кейин Қўқонда Нодира асос солган «Ҳоким-ойим» ва Бухородаги «Меҳтар-Ойим» мадрасаларини тугатди.

Муқимий узбек адабиётининг мумтоз, буюк вакили, маърифатчи, зулиссонайн (узбек ва форсигўй) шоир ва мутафаккир, XIX аср охири XX аср бошларида Ўзбекистондаги ижтимоий-бадий фикр тараккиётида демократик йўналиш асосчиси ва етакчи вакили сифатида танилди.

Муқимий Қўқон адабий муҳитининг энг илғор намоёндаларидан бири сифатида, энг аввало, юрт, миллат ривожланиш йўллари, ижтимоий адолат, инсонпарварлик, одамийлик каби умуминсоний кадриятларни ўз дунёкараши, ижодида кенг ифодалаган. Муқимий ижодида ҳаёт ҳақиқати фақат юзаки томондан ёритилмай, балки долзарб ижтимоий-сиёсий ва умуммиллий муаммолар, бадий ижод тамойиллари ва усуллари орқали ифодаланган. Хусусан, Муқимий 1886 йилда ёзган «Замона аҳлининг нодонликларидан шикоят тарзида айтилган қасида»сида баъзи ижодий рақобатчиларнинг ҳаётдан узоқлигига ишора қилиб, халқ ўртасида «Уйнайлик, қулайлик дедилар-ку, лекин, халққа Худо ҳукмини, пайғамбар амрини етказмадилар», - деб айб қўяди. Халқни оёқ яланг, бош яланг безорилар тоифасидан иборатдирлар, деганларни оддий халққа, меҳнаткашларга бегона шоирлар деб баҳо берган. Бунга жавобан мутафаккир ва шоир Мўхий:

*«Илм ўқигони билан ҳар ким муслмон бўлурму?*

*Муомон айлаб фаришта ғайри шайтон бўлурми?»* ёки

*«Шеърингизга халқ толиб бўлсалар, сўнгра ўқинг»,* —

деганда, халққа, оддий меҳнаткашларга яқин бўлиш, инсонийлик, одамийликни юксак кадрият санаган Муқимий, бадий ижоднинг бош тамойили халқчиллик ва ҳақиқатгўйлик



бўлиши («Гар қилич бошимга ҳам келса дегайман ростин») кераклигини уқтирган. Муқимий тарафдорлари ижодининг бу талабларга жавоб бермаслиги, уларнинг ўзларини халқ, меҳнатқашлар манфаатларидан ажралиб қолиши бадиий ҳақиқатни қуруқ насихатбозлик билан алмаштириш, ўз-ўзини, халқни чалғитиш эканлигини таъкидлаганлар.

*«Муқимий танъайи Мўҳийга бир сўз айтки рост бўлсин,  
Келур охир сени ҳам йўқлагудек бир замон яхши»,* —  
дея Муқимий яхши замондан умидвор бўлади.

Шу нуқтаи назардан 1891 йилда «Туркистон вилоятининг газетаси» саҳифаларида эълон қилинган Муқимий ғазаллари Тошкентга келган халқ ҳофизлари оғзидан ёзиб олинганлиги, унинг ҳажвиёти «қуйга солиниб катта йиғинларда ижро этилганлиги», хатто, Н.П. Остроумов томонидан Петербургда «Рус археологик жамияти Шарқ Бўлими ахборотлари» (IX том, 1896 йил)да эълон қилинган «Ҳажви Бектурбой» мухаммасининг ҳам Тошкентга келган кўқонлик ҳофизлар оғзидан 1891 йил июлида ёзиб олинганлиги тўғрисидаги маълумотлар бор. Буларнинг барчаси уни халқимизнинг машҳур шоири ва мутафаккири даражасида эътироф этилганлигини кўрсатган. Буни «Туркестанские ведомости» (1912 йил 12 август)да эълон қилинган М.Ф. Гавриловнинг «Сарт шоири Муқимий» номли тақризмақоласи ҳам тасдиқлайди. Муқимий Ўрта Осиёдаги янги адабий оқимнинг намояндасидир.

Муқимий ўз ғазаллари, умуман, асарларини бирон-бир тарзда тартибга солишга эътибор бермаган, девон қилишга ҳаракат қилмаган. Улар алоҳида варақлар шаклида, Муқимий билан суҳбатдош бўлган у маълум шахслар қўлида қолиб кетаверганлиги аниқланган.

Шунга қарамай, Муқимий асарлари XIX асрнинг 80-йиллари ўрталаридан бошлаб меҳнатқашлар, халқ орасида кенг оммалаша борган, уларга қуй басталанган. Петербургда илмий мажмуада унинг асарларин чоп этилган, ижоди ҳақида илмий тақризлар, мақолалар ёзилган.

## Фуркат

Зокиржон Мулла Холмуҳаммад ўғли Фуркат (1859-1909) узбек мумтоз шоири маърифатчиси, XIX аср охири XX аср бошларида Ўрта Осиё ва Шарқий Туркистон ижтимоий-фалсафий фикрида демократик йўналиш шаклланишининг асосчиларидан бири, узбек ва форс-тожик тилларида ижод этган, бадиий-эстетик фикр сарчашмасига ижтимоий-сиёсий публицистика, памфлет, фельетон каби янги жанрларни олиб кирган машҳур шоир ва мутафаккир. Узбек адабиётига антиколониал мотивларни илк бор олиб кирган ва мазкур масалани юксак ғоявий-сиёсий даражада ёрита олган мутафаккир Фуркатдир.

Фуркат ижоди, дунёқараши ва ғоявий меросининг асосий йўналиши ўз Ватани, миллати тақдири учун фидоийлик, бу келажаги порлоқ бўлишига катта умид ва ишонч боғлаш, бунинг асосий воситаси эса илм-маърифатни эгаллашга чақириш ташкил этади. Фуркат ғазалларига у хаёт пайтларидаёқ куй басталана бошланган, бу кўшиқлар узбек халқининг миллат бўлиб шаклланиши, узбек адабий тилининг вужудга келишида муҳим роль ўйнади.

Шоирнинг дунёқарашида илм-фан, маданият ва маърифатга асосланувчи бадиий оптимизм етакчи эди. Агар Муқимий, Завқий, Аваз Ўтар «бир яхши замон» келишини, «офтобнинг остига бутун қолмаслигини», «жаҳон халқининг золим ҳаддидан озод» бўлажagini кўрсатган бўлсалар, Фуркат дунёқарашининг ўзига хослиги Ўрта Осиё ва Шарқнинг ижтимоий тараққиёти замонавий илм-фанни эгаллаш, маърифат тарқатиш, бу борада Россия билан ҳамкорлик қилиш, улар фани, маданиятидан кенг фойдаланиш кераклиги ўзига хос ифодасини топган.

Фуркатнинг илмий, бадиий ва публицистик ижодида маърифатчилик майллари, инсонпарварлик мотивлари, яхши хулқ-одоб, меҳр-муҳаббат, ғоялари етакчи ўрин эгаллайди. Шоир ижодининг кўп қисмини илм-фан, маданият ва

техника тараққиёти, халқ урф-одатларнинг қолоқлиги, бундан қутулиш йўллари ҳақидаги ўйлар эгаллаган. Фуркат илм ҳақида шундай дейди:

*Дейин сўз илмни(нг) хосиятидин,  
Баён айлаб, анинг моҳиятидин.  
Бу сўзни гўши бор одам эшипсун,  
Узида хуши бор одам эшитсун!  
Кўпайди илм ила ҳикмат жаҳонда,  
Кўринг кўткан замондин бу замонда.  
Керак одамга қилғай илм ҳосил,  
Жаҳондин ўтмагай то махзи жоҳил.*

Фуркат туркистонликларнинг ўрта аср қолоқлигида қолишларининг асосий сабаби деб илм-фан, техника, умуман тараққиётга лоқайдликларида, уларга эътиборсизлик билан қараганда, деб билган. Россия билан ҳар томонлама яқинлашишдан мурод тараққий йўлига чиқиш, деб ҳисоблаган.

## Завқий

Убайдулла Уста Солиҳ ўғли Завқий Қўқон шаҳрида, Шайхон (хозирги Завқий маҳалласи)да маҳсидўз оиласида туғилиб, вояга етган.

«Мадрасаи Олий» ва «Мадрасаи Чалпак»да ўқиш асносида Убайдуллоҳ Муқимий, у воситасида «Қўқон адабий мухити» вакиллари билан яқиндан танишади, кейинчалик, яъни, Муқимий, Фуркат вафотларидан кейин унинг маънавий етакчисига айланди. Унинг дунёқараши, бадий ижод усуллари мумтоз Шарк, туркий-чиғатой адабиётининг забардаст сиймолари Лутфий, Жомий, Навоий, Бедил, Махмур, Гулханий, Муқимий, Фуркатлар таъсирида шаклланди.

Туркистондаги ўша давр анъанасига биноан, Завқий ҳам «зуллисонайн» («икки тили») — ҳам турк-ўзбек, ҳам форс-тожик тилларини яхши ўзлаштирган, мумтоз форс-тожик ва турк-ўзбек бадииятини чуқур билган. Шу тилларда илмий-

тарихий, бадий-ахлокий асарлар, шеърлар, ғазаллар ёза оладиган шоир, мутафаккир, маърифатчи бўлиб етишди.

Туркистонда миллий истиқлол учун мурасимсиз мужоҳидлар кураши даврида, ялпи кашшоқлик, очлик, вабочечак касаллари авж олган пайтда, большевиклар кўрсатган сохта «мурувватлар» - халққа тинчлик, меҳнат, нон, ер-сув, ёлғон ваъдалар, «арзон маърифат» берилмаётган маъшум кулфатлар туфайли янгиланаётган дунё, жамиятимиз одида турган янги муаммоларни тушуна олмаслик, халқни озгина бўлса-да тинч-осуда, тўқ, фаровон аҳволда кўришни истаган қалби тоза Завқий большевиклар тарғиботи туфайли чалғиди. Шу сабабли миллий мужоҳидларимизга («босмачилар») қарши курашига ўтган Завқий уларнинг ҳақи жазоси - сазойисига дучор бўлди. Иноят кўрбоши ҳақида «Дар ҳажви Шоҳ Иноят кўрбоши», «Туркистон Мухторияти» ҳукумати «Ҳарбий гвардияси» қўмондони Эргаш Кўрбоши (кейинчалик «Амир лашкари ислом») ҳақида «Рохзан Эргаш», Обид Мингбоши ҳақида ва бошқа миллий мужоҳидда, жадид зиёлиларимиз, дин ва шариат пешволари шаънига ёзган ҳақоратомуз ҳажвий шеърлари ана шу сазойига сабаб бўлган эди. Завқий большевикларга расман хизмат қилмаган бўлса-да, унинг шоир сифатида катта обриси, у ёзган шеър, ғазал, мухаммас ва ҳажвиялар халқ орасида жуда катта таъсир кучига эгаллиги ва машҳур бўлганлиги учун унга турли бўхтонлар ёғилган. Унинг ҳаракатлари миллий истиқлол курашчилари обрўсини туширишга, миллатни уюшишга эмас, балки парокандаликка бошлаётгандек баҳоланган, яна «Туркистон Мухторияти» арман дашноқ кутюнлари қўли билан қонга ботирилган Қўқон, бутун Фарғонага ўт қўйилган шароитда миллатга, Ватанга хиёнат сифатида баҳоланган. Шу асосда Завқий учун сазойи жазоси амалга оширилган. Уни Янгиқўрғонда, қалтақлаб, от думига боғлаб, чала улик бўлгунича судрашган. Завқийнинг дустлари уни шу аҳволда озод қилишга базўр муяссар бўлганлар, у 1921 йил баҳорида 68 ёшида вафот этган.

Завқийнинг меросини 50 дан зиёд турли жанрларга оид шеърлар, ҳажвия, мухаммас ва шу қабилар ташкил этади. Ўзи тартиб берган «Девон» қўлёзмаси йўқолган, Қошғарга олиб кетилган деган тахмин ҳам бор, лекин ҳозиргача топилмаган. Унинг Арабистонга Ҳаж сафари ҳақидаги «Саёҳатнома»си қўлёзмаси бўлганлиги маълум, лекин у ҳам ҳозиргача топилмаган. Шунингдек, Муқимий «Саёҳатнома»си қабалида Фарғона водийси бўйлаб саёҳатларини акс эттирувчи «Шоҳимардон хотираси», «Сув жанжали» ва «Обид мингбоши ҳақида ҳажв» асарлари ҳам бор.

Агар Завқийнинг ижодий-маърифий фаолияти, дунёқараши ва маслак кадриятларини умумлаштириб баҳолайдиган бўлсак, қуйидаги ҳаёт тақозоларини қатъий ҳисобга олиш зарур:

аввало, Завқий асл маънодаги мумтоз Шарқ мусулмон маърифатчилиги йўналишида шаклланган ва ҳеч қачон большевиклар тузуми ҳамда катағонларининг онгли, маслакли тарафдори бўлмаган. Уни большевик мустабид тузумининг дастлабки даврида ноиложликдан берган сохта ваъдалари моҳиятини тушунмаслик, Остроумовнинг устмон ғоявий алдовига учраган, Муқимий, Фуркат шахсияти, эътиқодига бўлган шогирдлик садокати, эҳтироми чалғитган ва панд берган.

Иккинчидан, анча қашшоқ табақадан чиққанлиги ҳам унинг ижоди, мероси ва дунёқарашида кўнгилсиз излар қолдирган. Аслини олганда, ўқимишли, икки Мадраса курган, Қўқонда XIX асрнинг 90-йилларида пайафзал растаси хўжайини Мўминбой қўлида мирзалик қилган, Самарқанд, Бухоро, Марғилон, Фарғона, Ўш, Андижон, Наманган, Хўжанд, Тошкент каби кўҳна Туркистоннинг нисбатан ривожланган, илғор шаҳарларида бўлган Завқий замонавий миллий буржуазия, унинг мафкурачилари жадидлар ғояларини ҳеч бўлмаганда тўғри тушуниши, ҳайрихолик қилиши, юрт, халқ мутараққийлигини шу билан боғлаши лозим эди. Аммо Завқийда бунинг аксини кўрамиз. Учинчидан, 1900-1903 йилларда Қофқоз, Туркия, Шом,

Миср каби мамлакатларда бўлган Завқий бу ерда вужудга келган миллий-озодлик кураши ғоялари, мақсадларидан, Саййид Жамолиддин ал-Афғоний, Муҳаммад Абду, қолаверса, Бехбудий, Мунаввар Қори олиб борган, стакчилик қилган жадидчилик мафкураси, Туркистон озодлиги учун олиб борилаётган кураш моҳиятини тушуниши, унга ҳайрихоҳ бўлиши керак эди. Завқий эса, аксинча, 1898 йилги Дукчи Эшон, 1916 йилги кўзғолон, «Туркистон мухторияти» ғоя, мақсад ва кадриятларига кескин душманлик мавқеида қолди.

Айни пайтда, у ўз ижоди, дунёқараши, меросида ҳаётни ҳаққоний акс эттиради, ижтимоий адолатсизлик, ўрта аср қоқоқлиги, хурофотларни муросасиз танқид қилади, нафақат маҳаллий бойлар, маъмурларни, балки чор маъмурларини, фабрикант ва банкирларни шафқатсиз ҳажв ўтига олди. «Вексель», «Аҳли раста», «Воқеаи қози сайлов», «Шоҳ Иноят кўрбоши ҳақида ҳажв», «Обид Мингбоши ҳақидаги ҳажв», «Таладинг баринг» ва бошқалар бунга яққол мисол бўлади.

Шунингдек, унинг мероси — мухаммаслари орасида «Келмаса келмасун, нетай?» радифли ғазали «Навоийнинг «Нетай» мисрали ғазалига назира», «Дилдаги розимни, эй боди сабо, мен кимга дей?», «Эй, менинг риштаи жонимға чекилу соз кел», «Бодай васлинг қачонким нўш эътибон қонамиз», «Оразинг атрофида бўлгач хувайдо коқулинг», «Юзингни кўрсатиб, аввал ўзингга бандлар қилдинг» мисрали ғазал-мухаммаслардаги юксак шарқона бадий-маънавий идеаллар, эзгу ўйлар, нафосат мезонлари Завқий дунёқарашининг асосини ташкил этади.

Агар буларга яна Завқийнинг ҳали топилмаган девони, «Саъхатнома»си ва бошқа бадий-илмий асарлари қўшилса, Завқий узбек мумтоз адабиётининг забардаст вакили эканлигини қайд этиш мумкин.

## Анбар Отин

Анбар Отин 1870-1915 йилларда яшаган. Маълумки, Қўқон адабий мухити XVIII-XIX асрлар Ўрта Осиёси, умуман, мусулмон Шарқи маънавий юксалишида ўшашаи йўқ, бетакрор ноёб маданий ходисадир. Амир Умархон, Маъдалихон, Нодира, Увайсий, Ҳозик, Махмур, Гулханий, Муқимий, Фурқат, Маҳзуна, Дилшод Барно, Завқий, жумладан, Анбар Отинларнинг ижодидаври узбек миллатининг шаклланишида, узбек адабий тили, бадииятининг юксалишидаги муҳим босқичдир.

Қўқон адабий мухитининг ўзига хослиги хотин-қиз ижодкорлар — шоиралар, қўшиқчи, мусикашунос, муаллима, маърифатпарвар, хатто, фалсафий қарашларни илгари сура олган аёл мутаффақирлар, азиз сиймоларимизнинг бир неча авлодини етиштириб чиқарганлигидадир. Ана шундай буюк сиймолардан бири Анбар Отин Қўқоннинг Бузрукхожа маҳалласида таваллуд топган. Анбар Отин буюк мумтоз шоирамиз Увайсийнинг жиян набирасидир. Отаси Фармонкул марғилонлик, онаси Ашурбиби эса қўқонлик қосиб-бўзчи бўлган. Бу ҳақда Анбар Отиннинг ўзи лўнда қилиб:

*«Отам Фармошулийи Марғилоний,*

*Онам Ашурбиби Қушоний,*

*Алар белбоқчи-бўзчи эрди қасби,*

*Ҳамиша мақайидин эрди нони.*

*Қи «бўзчи бедбоққа ёлчимас доим»*

*Яна экуфт бўлмас эрди чопони»<sup>140</sup>*, — деб ёзган эди.

Анбар Отинни етти ёшлигида маҳалласидаги «Отин ойиси» Дилшод Барно мактабига берганлар. Дилшод Барно Нодира, Увайсий аъналарини давом эттириб, узбек тили, бадиияти нахви, сарфи, адабий тил қоидалари, шунингдек, форс-тожик тили асосларини Ҳофиз, Навоий, Бедил асарлари, Нодира ва Увайсий шеърляти намуналари бўйича ўқитади. Дилшод Отиннинг гувоҳлик беришича, унинг мактабидан Анбар Отин, Ҳафиза Отин, Баҳри Отин,

Гўғикиз, Хайринисо каби бир қатор истеъдодли шоиралар стишиб чикқан»<sup>141</sup>.

Хаётидаги фожиаларнинг дебочаси бўлган ота-онасининг ажралиб кетиши Анбар Отиннинг мактабда ўқишига имкон бермагач, мустақил тарзда мутолаа билан маълумотини ошира боради. Бошқа устоз Шоираларга эргашиб дастлабки назм парчаларини ёза бошлаган Анбар Отин машқларидан бохабар бўлиб турган Дилшод Барно шоиранинг шеърятга бўлган салоҳияти, ўткир зехни, қобилиятига алоқида меҳр билан қарайди ва ўзининг «Тарихи муҳожирон» асарида унинг келажакда эътиборли шоира бўлиб етишишига умид билдиради.

Қашшоқлик, хаётида рўй берган фожиалар, айникса, икки оёғи синиб шол бўлиб қолиши, бунга ўпка касалининг кўшилиши, даволанишларнинг натижа-сизлиги, сўнгра, маълум муддат кўлтиқгаёқца юриб, яшаши, ижод қилиш машаққатлари Анбар Отин ижоди, дунёқараш ва ижтимоий-фалсафий қарашларида ўзига хос из қолдирган.

У, айникса, тенглик, адли-инсоф, одамгарчилик, хотин-қиз муштипарларга нисбатан замонавий муносабатда бўлиш лозимлигини ёқлаб, шеър, ғазал, мухаммаслар, назиралар ёзганлиги, доимо оддийлик ва камбағалпарварлик мавқеида турганлиги учун кибор табақалар, бой-бадавлат хонимларга ёқмас, уларга қарши ёзган ҳажвиялари эса унга фожеа, кулфатлар олиб келар эди. Шунинг учун унинг ижоди ва дунёқарашада бой-бадавлатлилик одамийликка зид, камбағаллик, қашшоқлик, одамийлик эса эзгулик тимсоли деб, тасвирланишини кўраимиз. Бу унинг «Қаролар фалсафаси» асарида яққол намоён бўлган.

Анбар Отиндан бизга анча жиддий ва мазмунан ранг-баранг илмий, бадиий, фалсафий мерос қолган. Ўғли Усмонхўжа Зоҳидов орқали етиб келган Анбар Отин умрининг ниҳоясида ўзи тузган кўлёзма «Девон» хозирда Қўқон адабиёт музейи хазинасида сақланади. Шоиранинг қизи Бибихоним оиласида сақланаётган «Қаролар фалсафаси» рисоласининг кўлёмаси, Хўжанд шаҳрида ўратепалик шеърят мухлиси



Ғафуров воситасида қўлга киритилган кичик шеърый тўплам, Анбар Отин ўз номланишига кўра, «Якка байтлар тўплами», шунингдек, шоиранинг набираси Юсуф Акбаров орқали етиб келган тўртта шеър - икки ҳажв, йкки лирик шеъри мавжуд. Шоира «Қаролар фалсафаси» асари охирида, унинг қолган қисмини «Мушоира» рисоласида ўқиш мумкинлигини ёзган. Демак, у шундай номли рисола ёзишни бошлаган ёки режалаштирган. Аммо, бу рисоласи ҳали топилмаган.

Анбар Отиннинг бадий-фалсафий салоҳияти, ҳаётий йўли ва дунёқарашини бир бутун тавсифлайдиган бўлсак, у мукамал мусулмон маълумотини олган, Шарқ маърифати анъаналари, қадрият ва мезонларидан келиб чиқиб, фаолият олиб борган. У ўзи учун устоз сифатида Ҳофиз, Навоий, Бедил, Нодира, Увайсий, Муқимий, Фурқат, Завқийларни доимо маънавий мадад олган. Айни пайтда ўша тарихий давр шарт-шароити, шахсий ҳаёт машаққатлари туфайли бироз қашшоқпарварлик қадриятлари йўналишини давом эттирган бўлсада, Туркистон бадий-фалсафий фикри тараққиётида ўзига хос ўринга эга бўлган.

## Аваз Ўтар

Аваз Ўтар (1884-1919) Хива хонлиги ҳудудида XIX аср охири XX асрнинг биринчи чорагида яшаб ижод этган машҳур шоир, мутафаккирдир. Хонлик тузуми эскириб, маъмурияти юритаётган адолатсиз сиёсат, халқ, миллат манфаатларини химоя қилолмаслик, унга ёт ва лоқайдлик, давлатни инқирозга олиб келган сиёсат, шунга ҳамду сано ўқиётган, унга мунофиқона мадҷоҳлик қилаётган сарой адабиёти, «афкори умумий»ни, мутаассиб руҳонийларни аёвсиз танқид қила олган, бу борада халқ, миллат манфаатлари химоячиси, ифодачиси бўлиб майдонга чиққан халқимизнинг азиз фарзанди Аваз Ўтардир.

Аваз Ўтар қисқа, бироқўта сермазмун ҳаёт йўлини босиб ўтди. У туғилган 1884 йилдаги Хива шаҳри, хонликнинг аҳволи

Россия исканжасида, Ўрта ва Яқин Шарқ цивилизацияси, маданиятидан узилган диний мутаассиблик, хурофот I аъсирида қолиб, таназзулга маҳкум этилган ҳолатда эди. Бу срада баъзи зиёлиларни ҳисобга олмаганда, кўпчилик Европа ҳамда баъзи ривожланган мамлакатлардаги илм-фан, техника, маданият ютуқларидан бебаҳра эди. Хоразм халқининг нисбатан фаол қатлами — бойлар, савдогарлар, сиёсатчилар ишлаб чиқаришни, иқтисод, таълим-тарбия, илм-фан, маданиятни ривожлантиришни истасалар ҳам, буни амалга ошириш қонуний ва расмий имкониятлари йўқ эди. Бундан бошқача бўлиши ҳам мумкин эмас эди, аслида ҳақиқий ва катағон мустамлака истибдоди ўрнатилган эди.

Авазнинг отаси Полвонниёз Уста Ўтар сартарошлик билан бир амаллаб рўзгорини тебратар эди. Айни пайтда Уста Ўтар касби тақозоси билан халқнинг турли қатламлари билан доимий алоқада, ўзи бир оз шоиртабиат, шеърят, маърифат ихлосманди бўлган. Шарқмумтоз бадиияти вакиллари Саъдий Шерозий, Ҳофиз, Румий, Лутфий, Жомий, Навоий, Фузулий, Бобур ижоди билан яхши таниш бўлган, ўз замондошлари Мунис, Огаҳий, Комил Хоразмий шеърятига катта майл-рағбати борлигидан улар билан яқинлашган, адабий давралар, мушоира кечаларида қатнашган. Бунда ёш Аваз ҳам иштирок этган, шунинг учун илм-маърифатга кизиқиш унда жуда эрта уйғонган.

У саккиз ёшидан мактабда, сўнгра мадрасада таҳсил курган. Шу даврда Аваз Ҳофиз, Румий, Лутфий, Навоий, Фузулий, Бобур асарлари билан чуқур танишади, мукамал шарқона маълумот олган зиёли бўлиб етишади. Ўзи ҳам ғазал ва мухаммаслар, назира ва ҳажвиялар ёза бошлайди.

Хива хони Муҳаммад Раҳим II Авазни саройга тақлиф этиб, ўз шоири ва табиби Аҳмад Табибий раҳбарлигида ижод қилишга чорлайди. У хон саройининг хос кутубхонасининг қимматбаҳо ноёб асарлари, қўлёзмалар билан танишади, кўп ўқийди, ўз бадиий маҳоратини оширади.

Айни пайтда сарой муҳотида хоннинг расмий сиёсатини, айниқса, унинг «зафарли юришлари»ни мақташ,

маддохдик қилишда ўзаро рақобат, бир-бирини кўролмаслик, жамиятдаги адолатсизликни кўриб туриб, кўрмасликка олиш, ҳалол, пок одамларни, меҳнат аҳлини камситиш, калондимоғлик, хўрлаш Аваз Ўтарнинг ҳаёт, инсон ва улар билан боғлиқ муаммоларга бўлган қарашларига тўғри келмайди.

Аваз Ўтарда хон ва унинг маъмурияти юритаётган адолатсиз ва ғайриинсоний сиёсатдан норозилик, нафрат пайдо бўлиб, у саройни тарк этади, ота касби — сартарошликка қайтиб, халқ меҳрини қозона боради.

Бироқ энди Аваз Ўтар оддий фуқаро эмас, эл таниган, сарой ва дунё сиёсатининг паст-баландини яхши билган, юртга, элга фойда-зарарини халққа ғазаллар, мухаммаслар, назираларда маҳорат билан ифодалай оладиган улкан шоир даражасига етган эди. Сарой аҳди Аваз Ўтарнинг ҳар бир шеъри, ғазал, мухаммас, назираси, айниқса, ҳажвиётидан кўрқиб, халқ орасида ўз башара ва кирдикорлари «достон бўлиши»дан хавфсирар эди. Аваз Ўтар устидан фитна уюштирилиб, уни динсизликда, шаккокликда айблаб, хонга арз қиладилар. Уни занжирбанд қилиб, хон ўрдасига олиб келадилар. Хон шоирни икки юз дарра билан жазолашга буюради. Оғир қийноқлардан ҳолсизланган Аваз Ўтарни қайта кишанлаб, Хивадаги Бобоэшон мазористонига жўнатиб, қаттиқ назорат остида ушлайдилар. Аваз Ўтар Бобоэшон қабристонида 1909 йилнинг ёзидан қиш чилласигача қолиб кетади. Ўша ерда ҳам тазйиқ, ҳақоратлар, бунинг устига қишнинг даҳшатли совуғи уни ҳолдан тойдиради. Бироқ шундай оғир шароитда ҳам, ўз иродасини янади чархлаган Аваз Ўтар хон, унинг амалдорлари, мунофиқ руҳоний ва сарой шоирларини фош этувчи «Фалоний» туркумидаги ҳажвиёт-қитъаларини, «Совук» радифли ғазалини, «Шайх», «Пора истар» каби шеърларини ёзган ва улар халққа овоза бўлиб улгурган эди.

Мухаммад Раҳим II вафотидан сўнг тахтга ўтирган Асфандиёрхон ҳам уни ўзига душман деб билиб, қаттиқ таъқиб остига олади. Бу орада шоирнинг соғлиғи кескин

смонлашган эди. Қаровсиз, меҳрсиз қолган, доимий маънавий-рухий қатагон шароитида яшаган шоир саломатлиги кундан-кунга ёмонлашиб, 1919 йилда 35 ёшида нафот этади.

Аваз Ўтар ўғлидан амча бой мерос — 4 девон, икки Паёз, «Оина» журналининг 1913-1914-йиллардаги сонларида ҳамда 1923 йилда Хивада нашр этилган «Инқилоб қуёши» газетасида эълон қилинган ғазалларидан иборат ижоди бизгача етиб келган. Аслида, тадқиқотчилар фикрича, Аваз Ўтар тўла ва мукамал 2 девон тузган бўлиб, улар тур л и йўналиш ва мавзуларда тизимланган асарлардан иборат. Бу девонлар Беруний номли Шарқшунослик институти қўлёзмалар хазинасида, кўчирилган нусхаларидан бири эса Хоразмда яшовчи шоирнинг укаси Ражаб Ўтаров шахсий кутубхонасида сақланади.

Шоир дунёкараши ва қолдирган меросидан соф фалсафий, ижтимоий-сиёсий қарашларнинг бирон-бир мунтазам шакли, кўринишини қидириш тўғри бўлмайди. Шундай бўлса-да, Аваз Ўтар ижодида табиат, борлиқ ва инсонга, уларнинг моҳияти, алоқа ва қонуниятларига соғлом кундалиқ ақл мақомидан келиб чиқиб ёндашиш, ўз муносабатини кўтаринки оддий тафаккур, идрок воситасида, ёрқин ҳаётий тасвирларда ифодалаш асносида табиат, инсон ҳаёт гўзаллигининг таъкидланиши, кадрланиши анча чуқур ўрин олган, шоир ижоди унинг теран фалсафий-бадиий идроки, мушоҳада, кузатувларини ифодалашга муҳим восита бўлган.

Айни пайтда Аваз Ўтардаги муҳаббат лирикаси анъанавий, мумтоз тасавзуфий майллар билан йўғрилганлигини пайқаш мумкин:

*Ишқ аҳлига раҳм айламас бедодгар маҳбублар,  
Айлаб жафо бирла ситам тому саҳар маҳбублар,  
Ўлмакка ҳижрон меҳнатин тортиб етушса борҳо...*<sup>#2</sup>

Шоир инсон пок, ҳимматли, мурувватли бўлиши унинг ҳаётига юксак маъно, мазмун бағишлаши, бахтли

бўлишининг асоси эканлигини куйидаги гўзал мисраларида ифодалаган:

*Ким эрса агар жаҳон аро ҳимматлиғ,  
Бил они ҳамиша бахтлиғу давлатлиғ,  
Ҳимматли киши топиб мурод ўлса доғи,  
Ҳотам каби доим ўлғуси шуҳратлиғ<sup>143</sup>.*

Шу билан бирга, Аваз Ўтар ота-она билан фарзандлар бурчи, масъулияти, фарзларни чуқур англаш, уларга риоя этишни, айниқса, ота-она фарзандларини ўқитиши, ўқимишли, маърифатли ва зиёли қилиб тарбиялашдек умумисломий фарз-вазифаларини бажариши лозимлигини гўзал мисраларда ифодалаган:

*Ота бирла онага фарз ўқитмок бизни мажбурий,  
Ки бизни яхшилик килмокда мўътод этгуси мактаб,  
Аваз, ҳимматни цил омий очарга эмди мактабким,  
Балою жаҳлу нодонликни барбод этгуси мактаб<sup>144</sup>.*

Шўролар даврида вульгар-социологик талқин этилишига Аваз Ўтар меросининг катта қисмини ўрта аср қолоқдиги, таассуб ва хурофотлар, айниган уламо, шайх, руҳонийлар, амаддорларга бағишлаб ёзилган шеърлар, ҳажвиёт, ахлоқий панд-насихатлар ташкил этади. Аслида Аваз Ўтар меросининг бу қисми жиддийроқ, чуқур ва илмий холис, асл матнлар асосида ёндашилса эл-юртнинг ўша тарихий даврдаги қолоқлиги, хурофотларга ботганлиги, дину-уламоларни айниганлиги ҳаётий ҳақиқатни жонли, ҳаққоний ва айни пайтда тамомила Шарқ мумтоз бадиияти талабларига мувофиқ акс эттирганлигини, уларда бепарда даҳрийликдан асар ҳам йўқ эканлигини қайд қилишга тўғри келади.

\*\*\*\*\*

Ўзбекистон халқининг ижтимоий-фалсафий, диний-ахлоқий ва маданий тараққиётида XIX асрнинг сўнгги даври ниҳоятда сермазмунлиги, ғоявий-назарий ва мафкуравий ҳаракат шаклларининг хилма-хиллиги билан ажралиб туради.

Бу, албатта, тасодифий эмас эди. Чунки Туркистон халқлари бошқа қардош халқлар билан биргаликда чор Россиясининг мустамлака зулмидан қутулиш, ўз миллий давлатчилигини яратиш, миллий-иқтисодий, сиёсий ва маданий тараққиётига йўл очишга қатъий киришган эдилар.

Ҳолбуки, Туркистонда ўша пайтда тасаввуф, қаландарлик, эшонлик, миллий-озодлик ҳаракатини ташкил этган турли маънавий-ғоявий ва мафкуравий оқимлар — қадамчилар, жадидчилар, ислохотчилар, бедилхонлар, машрабхонлар, шунингдек, Марказий Осиё, умуман туркий халқларга тааллуқли бўлган шомончилик, руҳдар, азиз-авлиёлар, мазорлар, булоқлар ва тоғларга сиғинишнинг турли шакллари ҳамда ижтимоий-фалсафий мазмун ва йўналишга эга бўлган «Чиғатой гурунги» каби анча етук социологах ва бадий тафаккур йиғинлари, улар илгари сурган бадий таълимотлар, сиёсий платформалар мавжуд эди.

Шуни ҳам алоҳида таъкидлаш зарурки, Туркистондаги маърифатчилик ўзининг Ўрта ва Яқин Шарқдаги, Қрим, Қозон, Уфа ва Озарбайжондаги қардошлари Сайд Аҳмадхон, Жалолиддин Афғоний, Бутрус ал-Бустоний, Журжий Зайдон, Муҳаммад Абду, Абдурахмон Кавокибий, Жавод Хусайнзода, имом Ризоуддин ибн Фаҳриддин, Шайх Муса Жоруллоҳ, Гаспирали Исмоилбек ва бошқалар номи билан боғлиқ диний-ислоҳчилик, маърифатчилик ҳаракатлари, жараёнлари билан ўзаро таъсирда чуқур сифатий ўзгаришларга дуч келаётган эди.

Оқибатда, Чор Россиясининг ўзида эзилган халқларининг уюшиши, бирлашиши ва мустикаллик учун курашиш ғояси асосида миллий-озодлик ҳаракати, унинг маърифатчилик мафкураси шаклидаги жадидчилик вужудга келди. Жадидлар асослаб берган миллий мафкура ва уларнинг ғоявий мақсадлари, айниқса, улар амалга оширишга уринган вазифаларни ҳал қилишга йўналтирилган инсонпарварлик ва миллий онгни уйғотиш, тарбиялашга чақирувчи дунёқараш Мунаввар Қори, Муҳаммадхўжа Бехбудий, Абдурауф Фитрат, Чўлпон, Абдулла Авлоний, Абдулқодир Шақурий,

Тавалло, Ажзий ва бошқа мугафаккирлар ижодаарида намоён бўлди.

Жадидлар маърифатчилиги ва мафкураси, улар асосланган демократик ва миллий-озодлик ғоялари, ватанпарварлик билан боғлиқ ижтимоий-фалсафий ва сиёсий оқимлар, таълимотлар тарихий тараққиётида қандай аҳамият касб этгани бугун холис баҳоланмоқда. Мустақиллик бу борада ҳам кенг имкониятлар очди, биз тадқиқотларимизда ана шу масалаларнинг холисона ва чуқур илмий таҳлилига асосий эътибор беришимиз лозим.

## Хулоса

Жаҳон фалсафий тафаккури «Авесто» замонларидан собиқ иттифоқ даврида катағон қилинган жадидлар фалсафасигача бўлган мураккаб тараққиёт йўлини босиб ўтди. Қарийб уч минг йилни камраб олган бу даврда инсоният ва миллатлар тарихида ниҳоятда катта аҳамият касб этган фалсафий ғоя ва таълимотлар яратилди. Номи абадиятга дахлдор мутафаккирлар яшаб, ижод қилдилар, турли-туман фалсафий йўналишлар, оқим ва мактаблар вужудга келди.

Зардушт ва Будда, Исо ва Мухаммадлар номи билан боғлиқ таълимотлар миллий ёки дунё динларига айланиб, инсоният ҳаётининг таркибий қисми бўлиб қолди.

Сукрот ва Афлотун, Конфуций ва Аристотель, Бухорий ва Термизий, Беруний ва Ибн Сино, Ғазолий ва Ибн Рушд, Алишер Навоий ва Данте, Гегель ва Махатма Ганди каби буюк мутафаккирлар инсоният тараққиётига улкан таъсир кўрсатган назария ва таълимотлар яратдилар.

Ўтган даврда эзулик ва адолатга хизмат қилган бунёдкор ғоялар билан бирга, халқлар ва миллатларни қабоҳат ва жаҳолат томон бошлаган бузғунчи, ақидапарастлик мафкуралари ҳам шаклланди. Улар инсонлар бошига чексиз кулфатлар келтирди, жамиятни бузиб, кўпдан-кўп талофатларга сабаб бўлди. Зардушт ва Сукрот, Мансур Халлож ва Жордано Бруно каби буюк алломалар ана шундай жаҳолатнинг қурбони бўлдилар. Насимий ва Бобораҳим Машраб, Бехбудий ва Фитрат сингари хур фикрли зотлар қатл этилди.

Биз жаҳон фалсафаси тарихининг XIX аср охиригача бўлган даврини қисқа таҳлили жараёнида қуйидаги фикрнинг ҳақиқат эканлигига яна бир бор амин бўлдик: «Токи дунёда тараққиётга интилиш, бунёдкорлик ҳисси бор экан, жамиятда илғор ғоялар туғилаверади. Бузғунчи ғояларнинг вужудга келишига эса вайронкор интилишлар сабаб бўлади. Шундай экан, уларга қарши курашга тайёр туриш, яъни



доимо хушёр ва огоҳ бўлиб яшамок ҳаётнинг зарурияти бўлиб колаверади»<sup>145</sup>.

Ушбу китоб жаҳон фалсафасининг барча оқим ва йўналишлари, фалсафий мактаб ва назарияларни атрофлича ёритишни мақсад қилиб олмаган. Унда ижтимоий тафаккур таракқиётининг баъзи қирралари, эзгулик ёки қабоҳат, маърифат ёки жаҳолатга хизмат қилган ғоялар ва таълимотлар, атоқли файласуфларнинг ҳаёти ва ижоди ҳақида қисқа маълумотлар беришга ҳаракат қилинди. Китобнинг иккинчи жилдида эса жадидлар фалсафаси, собиқ иттифоқ давридаги фалсафа, унинг оқибатлари, замонавий фалсафий оқим ва назариялар, Ўзбекистоннинг мустақилликка эришиши ҳамда истиқлол фалсафасининг асосий тушунча ва тамойилларига алоҳида аҳамият берилади.

## Фойдаланилган адабиётлар ва изохлар

1. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. — Т.: Ўзбекистон 1998.
2. Ўша асар. 16-бет.
3. История философии в кратком изложении (перевод с чеш.И.И.Богута).-М.: Мысль, 1991. -С.22
4. Неру, Джавахарлал. Открытие Индии.-М., 1955.-С.12.
5. Чаттопадхья Д. Локаята-даршана//История индийского материализма.- М.:1961.-С23.
6. Баратов М.Б. Ҳиндистонда фалсафий фикрларнинг шаклланиши ва ривожланишининг қисқача очерки //Хорижий Шарқ халқларнинг илғор ижтимоий-фалсафий фикрлари тарихи очерки.-Тошкент: Фан, 1971.-16 бет.
7. Аристотель. Этика. - СПб, 1908. - С.159.
8. Учлик: Абу Довуд, Ан-Насоий ва Ибн Можа назарда тутилган.
9. Ал-Киндий бу ерда бизгача етиб келмаган «Ўн тушунча ҳақидаги китоб»ини назарда тутган. Бу асарнинг айрим қисмлари ўрта аср араб муаллифларининг асарларида эслатиб ўтилади.
10. Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. - Т.: Фан, 1976. 78-79 бетлар. П.Ўша асар. 79-80 бетлар.
12. Арасту ўзининг «Метафизика» асарида /X китоб, 23-боб/ айтадики, мис ҳайкалнинг шаклини ушлаб туради, бадан эса касални «ушлаб туради».
13. Носири Хисров. Зод ал-Мусофирин. - Берлин, 1935. - С.76.
14. Ар-Розий. Расоил ал-фалсафийяти ли ар-Розий. 222-223-бетлар.
- 15.Усманов М. Закарийя ар-Рази //Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока. - Т.; Фан, 1972. - С.67.
16. Ар-Розий Расоил ал-фалсафийяти ли ар-Розий. С. 18-бет.
17. Хайруллаев М. М. Абу Наср Форобий // Ўрта Осиёда педагогик фикр тараққиётидан лавҳалар. - Т.: Фан, 1996. 120-бет.
- 18.Фараби. Существо вопросов // Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. -Т.: Фан, 1976. - С.121.
19. Форобий. Бахт-саодатга эришув ҳақида // Мажму ар-расоил ал-ҳукамо. //ЎзФА Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондидаги қўлёзмадан.
- 20.Абу Райхон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар

// Танланган асарлар. 1-том. - Т.: Фан, 1968. 306-бет.

21. Абу-р-Рейхан Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей. (Минералогия). -Л., 1962. - С. 121.

22. Ибн Сина. Трактат о разделении /классификации/ существующих вещей /Рисолатун фи таксим-ул-мавжудот/ // Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. -Т.: Фан, 1976. - С.282.

23. Фан-э само-йэ табиий аз «Китоби шифо» аз таснифати шараф ул-мулк шайх ур-раис Абу Али Хусайн б.Абдаллох б.Сино. -Техрон, 1316ХШ.С. 102

24. Шайх райе Абу Али Сино. Куроза-йэ табиат / Тадқиқ-э ва муқаддима-йэ доктор Ғулом Хусайн Содикӣй. - Техрон, 1332 хижрий-шамсий-1373хижрий-камарий. 83-85-бетлар.

25. Ибн Сино ва «Тадбир-э манзил». - Техрон, 1319 хуршидий. 86-бет

26. Насыров Р.Н. К проблеме единства знания и нравственности по произведению Ибн Сины «Тадбири манзил»//Ўзбекистонда ижтимоий фанлар. 1991. № 8. - С.45.

27. Ибн Сино ва «Тадбир-э манзил». Техрон, 1319 хуршидий. 51-бет.

28. Умар Хайям. Трактаты. - М.: 1961. - С.156-157

29. Ўшаасар. -С.180-181.

30. Ўшаасар. 156-бет.

31. Ўшаасар-С.119-120.

32. Умар Хайём. Наврӯзнама. — Тошкент. Меҳнат, 1990. 18-19-бетлар.

33. Великие люди. Оренбург, 1908. - С.33-36.

34. Махмуд Қошғарий. Девону луғатит турк. 1-том.-Т., 1960.493-494-бетлар.

35. Каримов К. «Қутадғу билиг» асари ҳақида. // Юсуф Хос Ҳожиб. Қутадғу билиг. - Т., 1972.

36. Маллаев Н. Ўзбек адабиётгитариhi. 1-китоб. - Т. 1965.173-174-бетлар.

37. Баъзи илмдан узоқ тасаввурларга кўра, «сўфийлик» ва «тасаввуф» ўртасида қандайдир фарқ бор эмиш. Ҳолбуки, ҳар икки сўз ҳам бир ўзак «суф»дан келиб чиқиб, моҳиятан ориф тушунчасини бирликда (ноаниқ замонда) ва кўпликда (ноаниқ замонда) ифодалайдилар.

38. И.П.Петрушевский.. Ислам в Иране в УИ-ХУ вв.-Л.: ЛГУ, 1966. - С.310-349.

39. Дж.С.Тримингэм. Суфийские ордена в исламе.-М.: 1989. - С.51-63.
40. Х.С.Караматов. Аскетические и суфийские течения в Хорасане. Из истории суфизма: источники и социальная практика.-Ташкент, 1991.-С.30-39.
41. Илмдан узоклоф-кофларга кўра, пантеизм худо билан олам, дунёни рухий ва моддий бир деб тушуниш, худо билан дунё вужудининг моддий кўшилиб кетиши эмиш. Холбуки, Гегель ўз даврида пантеизм термини худо билан оламни мохиятий, илохий бирлигини адекват акс эттира олмайди, боз устига ҳар хил талкин этишга, хусусан, барча моддий дунёни илохийлаштиришга сабаб бўладиган «ғалат» тушунчадир, деб тўғри кўрсатган эди.
42. А.Зоҳидов. Мансур Халлож . Фан ва турмуш. 1991. 3 ва 5-сонлари.
43. Бу иктибос Е.Э.Бертельснинг «Суфизм и суфийская литература».-М., 1965.-С.41) китобидан олинди.
44. Навоий А. Лисон-ут-тайр. Илмий-танқидий матн.-Тошкент. Фан, 1965.-164 -бет.
45. Ўша асар, 166-бет.
46. Муминов И.М. Философские воззрения Мирзы Бедила.-Т., 1958.-С.42-43.
47. Абу-л Қосим Махмуд аз-Замаҳшарий. Нозик иборалар.-Т., 1992.-49-бет.
48. Ўша асар, 62-63-бетлар.
49. Ўша асар, 64-бет.
50. Ўша асар, 57-бет.
51. Ўша асар, 77-бет.
52. Ўша асар, 60-бет
53. «Навобиф ул-калим»дан. Махмуд Замаҳшарий афоризмлари. Адабий мерос, 1978. №12.121-бет.
54. Ўша асар, 120-бет
55. Ўша асар, 52-бет.
56. Ўша асар, 51-бет.
57. Ўша асар, 53-бет.
58. Ўша асар, 67-бет
59. Ўша асар, 52-бет.
60. Ўша асар, 75-бет.
61. Ўша асар, 63-бет.
62. Пахлавон Махмуд. Рубоийт. Шеърлар тўплами.-Тошкент, 1962.-70- бет.

63. Ўша асар, 41-бет.
64. Ўша асар, 46-бет.
65. Муртазов С. Саъиддин Тафтазоний асарларида дунёқараш, билиш назарияси ва мантикий масалаларнинг ёритилиши. Автореферат.-Т.-1975. 5-бет.
66. Ибн Хаддун. Муқаддима.-1-жилд. Қохира, 1985. 545-бет.
67. Саъиддин Тафтазоний. Таҳзиб ал-мантиқ ва ал-калом. Душанбе шаҳридаги Фирдавсий номидаги Жумҳурият кутубхонасида инв. №2979 рақами остида сақланаётган қўлёзма, 7-бет.
68. Ч.А.Сторн. Персидская литература в трех частях. 4.1.-М.: Наука, 1992.-С.203-204.
69. Ҳошия — бирор асарга ёзилган шарҳга ёзилган шарҳ.
70. Журжоний. Шарҳ-э муллаҳас ал-хайа ал-Чағминий. Ўз ФА Беруний номидаги Шарқшунослик институтидаги 2655 рақамли қўлёзма.-225-а бет (араб тилида).
71. Мир Сайид Шариф Журжоний. Ат-таърифат. Истамбул. 1818.-11-бет.
72. Навоий А. Асарлар, 12-том, - Т., 1966. 123-124-бетлар.
73. Навоий А. Лисон-ут-тайр. Илмий-танқидий матн. — Тошкент, Фан, 1965. 164-бет.
74. Ўша асар, 166-бет.
75. Иброҳимова А. Бобурийлар мероси. -Тошкент: Мехнат, 1993. 23-бет.
76. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана.-М.: ИВЛ, 1993.-С.54
77. Бэкон Ф. Великое Восстановление наук//Соч. в 2-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1977. - С.64.
78. Бэкон Ф. Новый Органон // Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1978.-С.18-19.
79. Философия. Часть 1. История философии. —М.: 1996. С. 117.
80. Асмус В.Ф. Декарт.-М.: Госполитиздат, 1956.-С.90.
81. Краткий очерк истории философии. — М.: Соцгиз, 1981, - С.180.
82. Гольбах П. Галерея святых (или Исследование образа мыслей, поведения, правил и заслуг тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов). —М., 1962. - С.191.
83. Ўша асар, 58-бет.
84. Кант И. Соч. в 6-т. Т. 4. Ч. 2. - М., 1965. - С. 79.
85. Ўша асар, 96-бет.

86. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. — М.: Соцэгиз, 1936. - С. 14.
87. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. -М., — Сб. 1898.С.ХХУ1.
88. Гегель. Соч. Т.1.-М.-Л., 1929.-С.27-28.
89. Ўша асар, 16-бет.
90. Ўша асар, 51-52-бетлар.
91. Ўша асар, 70-бет.
92. Быховский Б. Людвиг Фейербах.-М.:Мысль, 1967.-С.6
93. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т.2.-М.: Госполитиздат, 1955.-С.495
94. Ўша асар, 199-бет.
95. Ўша асар, 492-бет.
96. Любутин К.Н. Фейербах: философская антропология.- Свердловск, 1998. - С.37-38.
97. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т.1.М. Госполитиздат, 1955г.-С102
98. Зотов А.Ф., Мельвгел Ю.К. Буржуазная философия середины XIX - начала XX века. - М., 1988. - С.50.
99. Ницше Ф. Сочинение в 2 т. Т. 2. -М., 1990. -С. 817.
100. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. В 2 т. Т. 2. -М., 1990. - С. 234.
101. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. //Тафаккур, 1995. № 1. 95-бет.
102. Ницше Ф. Так говорил Заратустра.Соч. В 2т -М., 1990, -С. 142.
103. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 98-99- бет.
104. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. Тафаккур, 1995., № 1. 94 -бет.
105. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. Тафаккур, 1995., № 1. 95-96-бетлар.
106. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. -с. 197.
- 107-108. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. //Тафаккур, 1995., № 1. 93 бет.
- Ю9. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси.// Тафаккур, 1995. № 1. 99-бет.
- ПО. Ницше Ф. Антихрист. -М. 1991. -с. 645.
111. Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1. — М., 1986. - С. 32.
112. Ўша асар, -С. 341.
- ПЗ. Ломоносов М.В. 276 заметок по физике и корпускулярной философии. Темы будущих работ//ПСС. Т. 1. - М., 1950. - С. 125.

63. Ўша асар, 41-бет.
64. Ўша асар, 46-бет.
65. Муртазов С. Саъиддин Тафтазоний асарларида дунёқараш, билиш назарияси ва мантикий масалаларнинг ёритилиши. Автореферат.-Т.-1975. 5-бет.
66. Ибн Халдун. Муқаддима.-1-жилд. Қоҳира, 1985. 545-бет.
67. Саъиддин Тафтазоний. Таҳзиб ал-мантиқ ва ал-калом. Душанбе шаҳридаги Фирдавсий номидаги Жумҳурият кутубхонасида инв. №2979 рақами остида сакланаётган қўлёзма, 7-бет.
68. Ч.А.Сторн. Персидская литература в трех частях. 4.1.-М.: Наука, 1992.-С.203-204.
69. Хошия — бирор асарга ёзилган шарҳга ёзилган шарҳ.
70. Журжоний. Шарҳ-э муллаҳас ал-хайа ал-Чағминий. Ўз ФА Беруний номидаги Шарқшунослик институтидаги 2655 рақамли қўлёзма.-225-а бет (араб тилида).
71. Мир Сайид Шариф Журжоний. Аг-таърифат. Истамбул. 1818.-11-бет.
72. Навоий А. Асарлар, 12-том, - Т., 1966. 123-124-бетлар.
73. Навоий А. Лисон-ут-тайр. Илмий-танқидий матн. — Тошкент, Фан, 1965. 164-бет.
74. Ўша асар, 166-бет.
75. Иброҳимов А. Бобурийлар мероси. — Тошкент: Мехнат, 1993. 23-бет.
76. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана.-М.: ИВЛ, 1993.-С.54
77. Бэкон Ф. Великое Восстановление наук//Соч. в 2-х томах. Т. 1. - М.: Мысль, 1977. - С.64.
78. Бэкон Ф. Новый Органон // Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1978.-С.18-19.
79. Философия. Часп>1. История философии. —М.: 1996. С.117.
80. Асмус В.Ф. Декарт.-М.: Госполитиздат, 1956.-С.90.
81. Краткий очерк истории философии. — М.: Соцэгиз, 1981, - С.180.
82. Гольбах П. Галерея святых (или Исследование образа мыслей, поведения, правил и заслуг тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов). —М., 1962. - С.191.
83. Ўша асар, 58-бет.
84. Кант И. Соч. в 6-т. Т. 4. Ч. 2. - М., 1965. - С. 79.
85. Ўша асар, 96-бет.

86. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. — М.: Соцэгиз, 1936. - С. 14.
87. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - М., - Сб. 1898. С. XXVI.
88. Гегель. Соч. Т.1.-М.-Л., 1929.-С.27-28.
89. Ўша асар, 16-бет.
90. Ўша асар, 51-52-бетлар.
91. Ўша асар, 70-бет.
92. Быховский Б. Людвиг Фейербах.-М.: Мысль, 1967.-С.6
93. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т.2.-М.: Госполитиздат, 1955.-С.495
94. Ўша асар, 199-бет.
95. Ўша асар, 492-бет.
96. Любутин К.Н. Фейербах: философская антропология. - Свердловск, 1998. - С. 37-38.
97. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т.1.М. Госполитиздат, 1955г.-СЛ02
98. Зотов А.Ф., Мельвгел Ю.К. Буржуазная философия середины XIX - начала XX века. - М., 1988. - С.50.
99. Ницше Ф. Сочинение в 2 т. Т. 2. -М., 1990. -С. 817.
100. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. В 2 т. Т. 2. -М., 1990. - С. 234.
101. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995. № 1. 95-бет.
102. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. В 2 т. -М., 1990, -С. 142.
103. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 98-99- бет.
104. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. Тафаккур, 1995., № 1. 94 -бет.
105. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. Тафаккур, 1995., № 1. 95-96-бетлар.
- Юб. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. -с. 197.
- 107-108. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 93 бет.
- Ю9. Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995. № 1. 99-бет.
- ПО. Ницше Ф. Антихрист. -М. 1991. -с. 645.
- Ш. Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 1. — М., 1986. - С. 32.
112. Ўша асар, - С. 341.
- ПЗ. Ломоносов М.В. 276 заметок по физике и корпускулярной философии. Темы будущих работ//ПСС. Т. 1. — М., 1950. - С. 125.



114. Ломоносов М.В. Рассуждение о большой точности морского пути//ПСС. Т. 4. - М.-Л., 1955. - С. 163.
115. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1952. — С. 124.
116. Философия. Часть I. История философии. - М.: Юрист, 1996. - С.224.
117. Философский энциклопедический словарь. - М.: ИНФРА, 1997. - С.512.
- Ш. Чернышевский Н.Г. ПСС. Т. П. - М.: ГИХЛ, 1950. - С. 103.
119. Лавров П.Л. Гегелизм//Избранные произведения. Т. 1. - М.: Мысль, 1965. - С. 175.
120. Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение//Там же. - С. 621.
121. Лавров П.Л. Биография=исповедь//Избранные произведения. Т.2. -М.: Мысль, 1965. - С. 633.
122. Нуритдинов М.Н. Из истории общественно-философской мысли Средней Азии в XVI-XVII веках.-Т., 1996.-С.177.
123. Жаббор Амаг. Хувайдо шеърлари//Булок, 1989. № 1, 84-6. (уйғуртилида).
124. Хўжаназар Хувайдо. Роҳати дил. — Т., 1994. 117-118-бетлар.
125. Жаббор Амаг. Хувайдо шеърлари//Булок, 1989, № 1, 98-бет.
126. Исоқов Ф. Гулҳаний//Ўзбек адабиёти тарихи. 5 томлик, ГУ-том. - Т, Фан, 1978, 131-6.
127. Ўша асар, 132-133-бетлар.
128. Гулҳаний, Мухаммад Шариф//Ўзбек совет энциклопедияси. 3-том.-Т., 1972.474-6.
129. Махтумқули. Танланган асарлар. Сўзбоши. — Т., 1958, 213-бет.
130. Ахмад Дониш. Наводир-ул-вақое (Нодир воқеалар). —Т, Фан, 1964. 33-бет.
131. Қодирова М. Нодира//Хаёти ва ижоди. — Т, Фан, 1965, 91-97-бетлар.
132. Зиё Гўкалп. Туркчилик асослари. - Тошкент, 1994, 11-60-бетлар.
133. Тешабоев Ф. Саййид Аҳмадхон//Хорижий Шарқ халқларининг илғор ижтимоий-фалсафий фикрлари тарихи очерки. —Т, Фан, 1971. 53-59-бетлар.
134. Усмонов М.А. Жамолиддин ал-Афғоний //Ўшажойда. 252-261-бетлар.

135. Назаров Х. Омолу афкори Сайд Чамолиддини Афғони.-  
Душанбе: Дониш, 1980. 8-16-бетлар (тожик тилида).
136. Бердак. Танланган асарлар. — Т., 1956.11-бет.
137. Ўша асар, 43-бет.
138. Ўша асар, 41-бет.
139. Ўша асар, 8-бет.
140. Хусайнова Ф. Анбар Отин // Узбек адабиёти тарихи. I том. -  
Т. Фан, 1980. 367-бет.
141. Ўша асар. 367-бет
- 142-143. Эркинов С, Мўминова В. Аваз Ўтар ўғли//Ўзбек  
адабиёти тарихи. 5 жилдлик. 5-жилд. — Т.: Фан, 1980. 353, 361-бетлар.
144. Аваз Ўтар. Танланган асарлар. — Т., 1956. 17-бет.
145. Миллий истикдол ғояси: асосий тушунча ва тамойиллар.—  
Т.: «Узбекистан», 2000. 11-бет.

## МУНДАРИЖА

К и р и ш.....	3
----------------	---

### БИРИНЧИ БЎЛИМ

#### Қадимги ва Ўрта аср Шарқ фалсафаси. Зардўшгийлик

1-боб. Қадимги Марказий Осиё фалсафаси. «Авесто» .....	6
2-боб. Қадимги ва ўрта аср Ҳиндистон фалсафаси .....	19
3-боб. Қадимги ва ўрта аср Хитой фалсафаси .....	30

### ИККИНЧИ БЎЛИМ

#### Қадимги юнон фалсафаси

4-боб. Милет мактаби. Пифагорчилар. Демокрит .....	44
5-боб. Қадимги юнон мумтоз фалсафаси	
Сукрот .....	50
Афлотун .....	53
Арасту .....	56
6-боб. Эллинизм ва Рим фалсафаси. Эпикур фалсафаси. Скептицизм. Стоицизм .....	62

### УЧИНЧИ БЎЛИМ

#### Ўрта асрлар фалсафаси

7-боб. Патристик дaври. Христианлик .....	69
8-боб. Схоластик фалсафа. Реализм .....	74
9-боб. Шарқ мамлакатларида фалсафий фикрлар .....	81
Имом Бухорий .....	82
Имом Термизий .....	85
Ал-Хоразмий .....	89
Ал-Фарғоний .....	94
Ал-Киндий .....	100
Абу Бакр Муҳаммад Закариё ар-Розий .....	105
Абу Наср Форобий .....	110
Абу Райҳон Беруний .....	117
Ибн Сино .....	123
Умар Ҳайём .....	131
Муҳаммад Ғаззолий .....	135
Ибн Рушд .....	139

**ТҮРТИНЧИ БЎЛИМ**  
**Мовароуннаҳрда XII-XVIII асрлардаги**  
**ижтимоий-фалсафий фикрлар**

Маҳмуд Қошғарий .....	146
Юсуф Хос Ҳожиб.....	149
Аҳмад Югнакий .....	151
Тасаввуф ва унинг тариқатлари .....	153
Аҳмад Яссавий ва яссавийлик .....	162
Нажмиддин Кубро ва кубровийлик .....	163
Баҳоуддин Нақшбанд ва нақшбандийлик .....	168
Маҳмуд Замаҳшарий .....	172
Паҳлавон Маҳмуд.....	178
Саъиддин Тафтазоний .....	181
Мир Саййид Шариф Журжоний .....	185
Улуғбек ва унинг академияси .....	191
Давоний.....	196
Ҳусайн Кошифий .....	201

**10-боб. Навоий, Бобур ва бобурийлар даври ижтимоий-фалсафий қарашлари**

Алишер Навоий.....	204
Заҳриддин Муҳаммад Бобур .....	208
Бобурийлар сулоласи даврида ижтимоий фалсафий билимлар ривожини .....	211
Зебуннисобегим .....	214
Мирзо Абдулқодир Бедил .....	214
Валиуллоҳ.....	215

**БЕШИНЧИ БЎЛИМ**

**Европада Уйғониш даври ва янги давр фалсафаси**

<b>11-боб. Уйғониш даври фалсафаси .....</b>	<b>217</b>
Никола Кузанский .....	219
Пико Делла Мирандола .....	221
Николай Коперник .....	223
Леонардо да Винчи .....	224
Жордано Бруно .....	225
Галилео Галилей .....	229
Томас Мор .....	231
Томмазо Кампанелла .....	232

<b>12-боб. Янги давр фалсафаси</b> .....	234
Френсис Бэкон .....	235
Рене Декарт .....	240
Томас Гоббс .....	244
Жон Локк .....	250
Бенедикт Спиноза .....	253
Лейбниц .....	256
Жорж Беркли .....	259
Давид Юм .....	260
Жон Толанд .....	262
Жозеф Пристли .....	263
Вольтер .....	263
Жан Жак Руссо .....	263
Дени Дидро .....	265
Этьен Бонне де Кондильяк .....	266
Жюльян Офро де Ламетри .....	266
Поль Гольбах .....	267
Клод Адриан Гельвеций .....	270
<b>13-боб. Немис мумтоз фалсафаси</b> .....	272
Иоген Готфрид Гердер .....	272
Иммануэл Кант .....	279
Иоганн Фихте .....	284
Фридрих Шеллинг .....	288
Артур Шопенгауэр .....	290
Фридрих Гегель .....	302
Людвиг Фейербах .....	312
<b>14-боб. XIX аср ўргалари ва XX аср бошларида Гарб</b> .....	319
<b>фалсафаси</b> .....	319
Огюст Конт .....	323
Жон Стюарт Милль .....	324
Сёрен Кьеркегор .....	336
Герберт Спенсер .....	343
Отто Либман .....	344
Герман Гельмгольц .....	346
Марксизм ва унинг оқибатлари .....	352
Фридрих Ланге .....	354
Герман Коген .....	358
Фридрих Ницше .....	379
Вильгельм Дильтей .....	380
Георг Зиммель .....	380

## ОЛТИНЧИ БЎЛИМ

Россияда фалсафий фикрлар ..... 384

## ЕТТИНЧИ БЎЛИМ

XVIII аср ва XIX аср охирида

### Шарқ фалсафаси

<b>15-боб. XVIII аср ва XIX аср охирида Туркистонда</b>	
ижтимоий-фалсафий фикрлар .....	401
Юсуф Қорабоғий .....	402
Сўфи Оллоёр .....	405
Машраб .....	408
Ҳувайдо .....	412
Гулханий .....	415
Маҳмур .....	418
Маҳтумқули .....	420
Аҳмад Дониш .....	422
Увайсий .....	423
Нодира .....	426
<b>16-боб. XIX асрнинг иккинчи ярмидаги Шарқ фалсафаси</b> .....	429
Саййид Аҳмадхон .....	431
Ал-Афғоний .....	432
Муҳаммад Абдо .....	435
Абай .....	437
<b>17-боб. XIX аср охирида Туркистонда ижтимоий тафаккур</b> .....	440
Бердақ .....	440
Муқимий .....	443
Фурқат .....	445
Завқий .....	446
Анбар Отин .....	450
Аваз Ўтар .....	452
Хулоса .....	459
<b>Фойдаланилган адабиётлар ва низоҳлар</b> .....	461

**Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар  
(Тузувчи ва илмий муҳаррир Қ. Назаров, масъул  
муҳаррир М.Баратов). - Т.: Файласуфлар миллий  
жамияти нашриёти, 2004 йил, 472 бет**

*Илмий нашр*

# **Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар**

Нашр учун масъул муҳаррир  
Муҳаррирлар

Мусахҳих  
Компьютер операторлари

МАбдуллаева  
А.Маҳкамов, Д.Олим,  
Д. Зувайтова  
М.Валижонова  
Р.Исматуллаев, Н.Агзамова

Босишга руҳсат этилди 30.08.2004 й. Бичими 60x84 1/32.  
Босма табағи 29,5. Адади 600 та. Буюртма № 28.  
Баҳоси келишилган нарҳда

ЎзФА Фалсафа ва ҳуқуқ институтга  
700170, Тошкент, Мўминов-9.  
Узбекистан Файласуфлари миллий жамияти  
700029, Тошкент, Мустакиллик-5.

«Маърифат-принт» МЧЖ босмаҳонаси,  
700117, Тошкент, Сўғалли ота кўчаси-7А