



SH.SIROJIDDINOV

ISLOM
FALSAFASIGA
KIRISH:
KALOM ILMI

“IQTISOD--MOLIYA”

**O'ZBEKISTON RESPUBLIKASI OLIY VA O'RTA
MAXSUS TA'LIM VAZIRLIGI**

Sh. SIROJIDDINOV

ISLOM FALSAFASIGA KIRISH: KALOM ILMI

O'zbekiston Respublikasi oliy va o'rta maxsus ta'lim vazirligi
tomonidan o'quv qo'llanma sifatida
tavsiya etilgan

Toshkent
«IQTISOD-MOLIYA»
2008

Taqrizchilar: Shayx Abdulaziz Mansur;
f. f. d., prof. N. Komilov;
f. f. n., dotsent D. Po'latova

Sh. Sirojiddinov

S60 Islom falsafasiga kirish: Kalom ilmi: O'quv qo'll./
Sh. Sirojiddinov; O'zR oliy va o'rta maxsus ta'lim vazirligi.
- Toshkent: Iqtisod-Moliya», 2008. - 132 b.

Ushbu o'quv qo'llanmada islom falsafasi shakllanishiga zamin yaratgan ilohiyotshunoslikning taraqqiyot jarayoni, dastlabki falsafiy mushohadalarning paydo bo'lishi, kalom, falsafa hamda tasavvuf ta'limotining tarixi va nazariy masalalari ochib beriladi. Kalom falsafasi mohiyatini tushunish bugungi kunda Sharq falsafasini o'rganish, ayniqsa, o'zbek mutafakkirlarining falsafiy-diniy qarashlarini to'g'ri anglashda ochqich bo'lib xizmat qiladi. Shuningdek, ushbu qo'llanma islomdagi turli yo'nalish va oqimlarning paydo bo'lish sabablarini xolis o'rganishda katta yordam beradi.

O'quv qo'llanma O'zbekiston Respublikasi Oliy va o'rta maxsus ta'lim vazirligi davlat ta'lim standartlari namunaviy dasturiga muvofiq tayyorlangan bo'lib, oliy o'quv yurtlarining talabalari, o'qituvchilari, aspirant va magistrantlariga mo'ljallangan.

BBK 86.38я73



KIRISH

Sharq sarzaminida falsafiy mushohada ko'p ming yillik tamaddun hosilasi o'laroq, avvalboshdan Misr, Suriya, Iroq, Markaziy Osiyo, Hind va Eron xalqlariga xos bo'lgan. Sharq sivilizatsiyasida hech qachon din va falsafa bir-biridan ajratilmagan. Falsafa diniy ta'limot mag'ziga jo bo'lgan. Shuning uchun sharq xalqlari falsafasi, uning tamoyil va mezonlarini yunon falsafasiga qo'llangan yondashuvlar tizimidan kelib chiqib o'rganish noto'g'ri bo'ladi. Sharqliklarning qarashlari o'sha davrlar sharoitiga mos bo'lgan, ko'rinishidan, sodda asotir va rivoyatlardek tuyulsada, ramz va ishorotlarga boy, chuqur ma'noga ega edi. Albatta, asotirlar falsafa emas, ammo ularning sharhi falsafaga xos mantiqiy yondashuvlarga olib kelardi. Ularning asosida sharq xalqlarining bizga noma'lum olamlarni tushunish va talqin qilish harakati yotadiki, bu o'sha davrlarning falsafasi edi. Buni biz mistika yoxud ilohiyot deb atashga odatlanganmiz. Bu ilmni o'sha tamaddun darajasi va diniy-ilohiy qarashlar tizimini shakllantirgan shart-sharoitlardan kelib chiqib o'rganish juda muhimdir. Zero, ulardagi ayrim yetakchi g'oyalar yer yuzining turli mintaqalarida, turli davrlarda, turli ko'rinish va shakllarda uchraydigan diniy-ilohiy nazariyalarda bir xilligini ko'ramiz. Veda haqiqatlaridan suylagan va Ruhlarining o'lmasligi ta'limotini yoygan faylasuf brahmanlar, Xudoning insonda zuhur etish g'oyasini targ'ib etgan xristianlar, barcha falsafiy-diniy qarashlarni zardushtiylik asosiga qo'yib, Nur va Zulmat manbalarini ko'rsatishga harakat qilgan moniylik tarafdorlari yuqorida zikr etilgan davlatlarda qadimdan yashab kelganlar. Ularning qarashlari nafaqat bir-biriga ta'sir etgan, balki biri ikkinchisidan oziqlangan. Barchasi o'z qarashlarini, qaysidir ma'noda, mantiqiy dalillashga uringan. Shunday ekan, ularni ko'proq faylasuf deyish mumkin. Falsafa, istilohda antik Gretsiyada paydo bo'lgan aqliy faoliyat

turini anglatadi. Shuning uchun Gretsiyadan tashqarida falsafa hamisha yunonlarning tafakkur tarzi bilan bog‘liq fan sifatida qabul qilingan. Gretsiyaning o‘zida esa faylasuf deganda donishmandlar, olam sir-sinoatlari haqida hikmat bilan gapiruvchi olimlar tushuniladi. Bizda esa bunday hisoblanmaydi. Borliq muammosini din bilan bog‘lab falsafiy tushuntiruvchilarga nisbatan ilohiyotchilar, dindan ajratib tushuntiruvchilarga faylasuf deb qarash qabul qilingan. Bunda ham G‘arbgga ergashganmiz. Yevropada Renessans oqibatida keng quloch yoygan dahriylik siyosati falsafa fani asoslarini ishlab chiqishda o‘rta asrlarda hukmron ta‘limot bo‘lgan xristian ilohiyoti nazariyasini butunlay inkor etib, uni zulmat davri mafkurasi sifatida keskin qoraladi. Mistika — g‘ayb ilmi g‘ayriilmiy deb e‘lon qilinib, trans holatida noma‘lum olamlarni kashf etish usuli firibgarlik deyildi (Garchi yangi davr g‘arb faylasuflari ichida uni tan olganlar ham bo‘lsa-da!). Uning falsafa fani bilan uyg‘unligi haqida gap bo‘lishi ham mumkin emas edi. Mistika falsafaning bo‘limi sifatida qaralgan taqdirda, jahon falsafasi tarixini yunonlardan emas, Sharqdan boshlash lozim bo‘lgan bo‘lard. Bu esa o‘z-o‘zidan G‘arb mavqeyining pasayishini anglatardi. Jahon falsafasi tarixini yunon faylasuflari ishlaridan boshlashlariga sabab shu. Qadimiy sivilizatsiyalar Sharqda paydo bo‘lgan. Tarixda Yevropaning Markaziy Osiyo, Eron va Hind mintaqalari madaniyati bilan to‘qnash kelgan hollarida ko‘proq Sharq g‘arb madaniyatiga ijobiy ta‘sir ko‘rsatgan. Aleksandr Makedonskiyning bu mintaqalarga qilgan yurishini eslash kifoya. Yunon manbalarida, garchi nomma-nom ko‘rsatilmasa-da, Markaziy Osiyo va Eron xalqlarining ta‘limotlari grek-orfey va pifagor maktablari shakllanishiga muayyan ta‘sir qilgani e‘tirof etilgan. Yunon faylasuflari istilohlari va tafakkur uslubi bilan yozilgan Kindiy, Forobiy, Ibn Sino va Ibn Rushdlarning mukammal falsafiy asarlari mashshoiy yoki boshqacha aytganda, peri patetik falsafa sifatida g‘arbdan e‘tirof etildi. Islom esa, aksincha, ularni yunon falsafasi targ‘iboti deb bildi. Holbuki, Forobiy o‘z asarlarida tushuntirishga uringanidek, yunon falsafasi aslida sharqda mavjud ilmlardan oziqlangan edi. Markaziy Osiyo, Eron, Hind, Misr,

Bobil davlatlarida mavjud bo'lgan diniy-ilohiy qarashlar o'z davrida yunon falsafasining shakllanishiga ham katta ta'sir ko'rsatganligi bugun fanda isbotlangan. Grek falsafasi paydo bo'lgan davrda din, falsafa va ilm bir-biridan ajrab ulgurgan edi. Sharqda bu jarayon kechmagan, shu bilan birga, Sharq mantiqiy tafakkur tarzini hech qachon inkor qilmagan. Ulardan yunon faylasuflari tadqiqotlari talqinlariga o'xshash narsalarni, masalan, Aristotelning "Metafizika" yoki Platonning "Dialog" kabi ishlaridan qidirsak xato bo'ladi. Shunday ekan, Sharq falsafasiga tarqoq, mavhum mistik-ilohiy obrazlar dunyosi va diniy-e'tiqodiy qarashlar majmuasi sifatida qaramay, balki yaxlit tizimga ega, o'z taraqqiyoti bosqichlarida birin-ketin barcha sharq xalqlari tafakkuriga singib borgan, ammo turlicha ko'rinishlarda namoyon bo'lgan ilm sifatida qarash to'g'riroq bo'ladi. Yevrosentrik qarashlardan qutulib, Sharq falsafasining universal g'oyalari tahlili bilan shug'ullanish, sharq xalqlari diniy-falsafiy ta'limotlarini o'zaro qiyosda, ta'sir doirasi ko'lamini kuzatish orqali yaxlit tizimda o'rganish dolzarb masaladir. Islomiy falsafani o'rganish ham ana shu salmoqli vazifaning bir yo'nalishidir.

Tarixdan ma'lumki, islom dinining yuqori tamaddun darajasiga ega bo'lgan mintaqalarga yoyilishi bu yerlarda ustuvor bo'lgan mistik-falsafiy qarashlarning islom mafkurasi bilan to'qnashuvini keltirib chiqargan. Bunday tashqi ta'sir dastlab, umaviylar hukmron bo'lgan Suriya hududida yashovchi mistik xristianlar tomonidan ko'rsatildi. Abbosiylar davrida poytaxtning Damashqdan Bag'dodga ko'chirilishi va Ma'mun akademiyasining shakllanishi tashqi ta'sirni yanada oshirdi. Buning ustiga, bu yerda Hind, Eron va Markaziy Osiyo xalqlarining ko'pmingyillik diniy-mistik qarashlariga duch kelindi. Arab bo'lmagan (ajam) xalqlarning islomni qabul qilishi va natijada bu mintaqalarda mavjud mistik tasavvurlarning islomlashuvi ham islom dunyosida yangicha tafakkur, yangicha qarashlarni paydo qildi. Ularning yoyilishi islomiy falsafaning ilk ko'rinishi bo'lgan Kalom ilmining shakllanishi bilan bog'liq. Kalom ilmi nima?

Kalom ilmi — ilohiyotga taalluqli ilm. Unda faylasuflarga xos aqliy-mantiqiy tafakkur va tajriba usuli, shuningdek, shariat

asoslanadigan dalil-hujjatlar, ya'ni Qur'oni karim va hadisi shariflar uyg'un holda keladi. Har bir mulohaza din asoslari ustiga quriladi. Kalom bahs yuritish vositasida olib boriladi.

VII-VIII asrlarda kalom bahslarini olib borgan ko'pdan-ko'p maktablar bo'lib, ular din asoslarini tushuntirishda, Alloh zoti va sifati, qazo va qadar, iroda erkinligi masalalarini tahlil qilishda chegaradan o'tib ketganliklari uchun ham shariat tomonidan o'z vaqtida qoralangan edilar.

Shariat ahli mutakallimlarni yunon yoki xristian g'oyalarini o'zlashtirishda aybladi. Mashhur islom olimi Shahrustoniy VII asrning oxirlarida yunon faylasuflari ta'limoti ruhidagi dialektik elementlar bilan bulg'anganini ta'kidlab, Yunon ta'sirida so'zlovchilarni bid'atchilar deb atadi.

Falsafa usulini, ya'ni aqliy (ratsional) ta'limotni islomga olib kirgan asosiy mutakallimlar mu'taziliylardir. Mu'taziliylar, birinchi bo'lib, din aqidalarini mantiqqa suyanib sharhladilar. Alloh adolati qanday amalga oshadi, yovuzlik qayerdan paydo bo'lgan, qabilidagi savollar oldin hech kimni qiziqtirmagan bo'lsa, bu masala mu'taziliylarning say'-harakati bilan kalom bahslarining bosh masalasiga aylandi. Biroq mu'tazila guruhlari mantiqiy tafakkurga erk berib, din asoslarini shubha ostiga oldilar. Qur'oni karimning yaratilma ekani haqidagi g'oya shu jumladandir. Shariat ahli islom dunyosida tobora avj olayotgan erkin tafakkur tarzini bo'g'ib bo'lmasligiga amin bo'lgach, uni shar'iy yo'lga muvofiqlashtirishga harakat qila boshladi. Shariat va ilohiyotni kelishtirish, mantiqiy fikrni shar'iy asoslarga qo'yish – bid'at va buzg'unchi g'oyalarga qarshi kurashning yagona chorasi ekanligi tushunib yetilgunga qadar oradan bir asr vaqt o'tdi.

Kalom ilmining musulmonlarga mos nazariyasi va tizimini ishlab chiqish bag'dodlik Abul Hasan Ash'ariy (873-935) va vatandoshimiz Imom Moturidiy kabi ikki buyuk olimga nasib etdi. Ular "kalom" uslubidan foydalanib, buzg'unchi g'oyalarga qarshi kurashdilar va shariatni himoya qildilar. Ash'ariy Bag'dodda faoliyat ko'rsatgan bo'lsa, Moturidiy Samarqandda yashagan. Shunisi ahamiyatliki, ularning asosiy masalalardagi xulosa va yechimlarida ziddiyat yo'q, ayniqsa, Moturidiy ta'limoti Ash'ariynikidan bir muncha mufassalroq va ravshanroq.

Kalom ilmi, ularning sharofati bilan, falsafiy-diniy fikrlarni o'rganish, islom aqidalariga nisbatan aqliy-mantiqiy mulohaza yuritish va bid'at ta'limotlarga qarshi kurash bosqichlarida shariat ilmining tarkibiy qismiga aylandi. Bu bir tomondan, shariat ahlining aqliy-mantiqiy tafakkurni tan olganidan darak bersa, ikkinchi tomondan, shariat ahlining jamiyatdagi mutlaq ma'naviy hukmronligini ta'minlab berdi. Asta-sekin mu'tazila kabi sodda falsafiy tafakkur maktablari Kindiy, Forobiy va Ibn Sino davrida keng quloq yoygan mashshoiyyunlar falsafasi maktablari soyasida deyarli so'ndi. Moturidiy va uning izdoshlari kurash olib borgan bid'at oqimlar ilohiyotshunoslikning muayyan qismi bo'lgan Allohning Zoti va Sifatleri, Xoliq va maxluq o'rtasidagi munosabat, iymon va kufr mezonlari, qazo va qadar, Abadiyat va azaliyat masalalarini ko'tarib chiqqan bo'lsalar, faylasuflar Markaziy Osiyo, Eron, Iroq va Shom hududlarida keng tarqalib, Aristotel g'oyalarini targ'ib qildilar. Ammo shuni tan olish kerakki, ular tanlagan uslub va usul, yunonlardan o'zlashtirilgan ilmiy istilohlar ulamolarning g'ashini keltirgan. G'azzoliy mutakallim sifatida "al-falsafa" g'oyalarini tanqid qildi. Biroq G'azzoliy Ash'ariy va Moturidiylar davridagi sodda qarashlar bilan emas, yaxlit tizimga ega falsafa nazariyasi bilan maydonda kuch sinashdi. Bu esa undan juda katta bilim va tafakkurni talab qilardi.

Kuch sinashish natijasi jahonshumul ahamiyatga ega bo'ldi. G'azzoliy o'zi sezmagani holda yangi nazariyani yaratdi. Kalom va mistik (so'fiy) ta'limotlar taraqqiyotida yig'ilgan boy tajribaning falsafa bilan uyg'unlashuvi tasavvuf nazariyasini tizimlashtirdi. Keyingi barcha tasavvufiy-irfoniy ta'limotlar, asosan, G'azzoliy nazariyasidan ilhomlangan. Tasavvufga kalom va falsafaning Sharq xalqlari mentaliteti va dunyoqarashiga mos bo'lgan sintezi deb qarash mumkin. Unda Sharq sarzaminidagi barcha e'tiqodiy, falsafiy-didaktik, axloqiy-tarbiyaviy ta'limotlar mujassamlashgan. Shu sababli ham tasavvuf g'oyalarini Hind diniy-falsafiy ta'limotlarida, xristian ilohiyotida aynan uchrashini ko'ramiz (Aziz o'quvchi! Xristianlik Sharqda shakllanib, taraqqiy topganligini unutmaylik). Tibet lamalarining hayot va faoliyatlari,

turmush tarzi va ta'limotlari, shuningdek, ularning tarbiya usullari sufiy pir-murshidlar, buyuk valiullohlarnikiga o'xshab ketishidan hayratlanamiz.

Tasavvufning universallik xarakteri jamiyatdagi barcha mafkuraviy nizolarga chek qo'ydi. Keyingi davrlarda musulmonlar orasida, ayniqsa, Markaziy Osiyo, Eron va Misrda irfoniy g'oyalarning keng tarqalishi "al-falsafa"ni ulamolar uchun ham, oddiy xalq uchun ham xavfsiz ilmga aylantirdi. Sekin-asta kalom dolzarblik xususiyatini yo'qotdi. Al-falsafa XX asrgacha an'anaviy ravishda o'z taraqqiyotini davom ettirdi. Yurtimizda faoliyat ko'rsatgan Mir Sayyid Sharif Jurjoniy (1339-1413), Sa'diddin Taftazoniy (1322-1392), Mirzajon Sheroziy (XVI asr), Yusuf Qorabog'iyning falsafaga oid asarlari Forobiy, Ibn Sino va boshqa salaf faylasuflarning ta'limotlariga asoslangan. Tasavvufning irfoniy g'oyalari asosiy ko'pchilikning dunyoqarashini shakllantirgani xalqning al-falsafa ilmiga muqobil nazariya sifatida to'g'ri yondashuviga olib keldi va mana shu jihat falsafa fanining Markaziy Osiyoda yaqin asrlargacha taraqqiy topib kelishiga zamin yaratdi. Kalom ham garchi o'zining hukmron mavqeyini XI asrdan so'ng tasavvuf ilmiga bo'shatib bergan bo'lsa-da, jamiyatda shariat asoslariga xavf tug'diradigan mafkuraviy oqimlar paydo bo'lganda kalomning usul va vositalari bid'at ta'limotlarni fosh qilishda shariat va tasavvuf peshvolariga juda qo'l kelgan. Bu ham, o'z navbatida kalom ilmining yashovchanligini ta'minladi. Buyuk vatandoshimiz So'fi Olloyorning ijodida kalom va tasavvufning qorishiq shaklining uchrashi bunga misoldir.

ISLOM FALSAFASINING SHAKLLANISHI

Islom dinining ilk shakllanish davrida aqida, ibodat, din va huquq, diniy jamoa va davlat, ruhoniylar va dunyoviy hokimiyat masalalarida bahslar ko'tarilmagan. Muhammad (s.a.v.) barcha hukmlarni vahiy orqali olar va ularni so'zsiz bajarish barcha musulmonlar uchun vojib sanalar edi. Musulmonlar Payg'ambarning shaxsi, hayot tarzi, axloq-odobiga fidoyilarcha taqlid qilishar, ayniqsa, qalb osudaligi va xotirjamligiga, ruhiy

taskin topishga intilgan odamlar uchun u ibrat namunasi edi. Uning o'g'itlari mantiqiy-aqliy muhokama va falsafiy mushohadalarga o'rin qoldirmas, undan taralayotgan iymon nuri ishonch va e'tiqodni mustahkamlar edi. Turgan gapki, vahiy bor ekan, haqiqatning boshqa manbasi haqida o'ylashning zarurati yo'q edi. Muhimi vahiy orqali nozil bo'lgan so'zlarni yodda saqlash, tushunish va ularni hayotga tatbiq etish edi. Bu esa Qur'onni yod bilish va uning hukmlarini bajarish, Payg'ambar sunnati va u belgilab bergan tafakkur tarzidan og'ishmaslikni taqozo etardi.

Payg'ambarning o'limi musulmonlar jamiyati oldiga ikki muhim muammoni qo'ydi. Biri, ilohiy vahiyning to'xtashi e'tiqod bilan bog'liq masalalarni yechishda mantiqqa suyanishni talab qilishi bo'lsa, ikkinchisi, payg'ambar sunnatini davom ettirishga burchli bo'lgan din arboblarning din rivojini ta'minlashdagi mahorat va qobiliyati, shuningdek, xalifalarning payg'ambar fazilatlar va xislatlari, uning ummatni boshqarishdagi odilligini qay darajada o'zlashtirganliklari shubha ostiga olina boshlandi. Musulmonlar o'rtasida dastlabki kelishmovchiliklarga, aslida, ana shu keyingi muammo sabab bo'ldi. Xalifalik davom etgan 30 yil davomida ixtiloflar asta-sekin keskinlasha bordi.

Islom jamiyatida birinchi fuqarolik urushi to'rtinchi xalifa saylanishi arafasida yuz berdi. 656-yilda xalifa Usmon o'ldirilgach, mojarolar yanada avj oldi. Musulmonlar orasidagi bo'linish sunniylar, shialar, xorijiyalar kabi oqimlarni tarix sahnasiga chiqardi.

Ko'rinib turganidek, oqimlar o'rtasidagi ixtiloflarning, turli siyosiy va ijtimoiy ko'tarilishlar negizini, aslida, hokimiyat uchun kurash tashkil etgan. Mojaro va bahslar, asosan, saylanadigan xalifalarning ushbu vazifaga munosibliigi, ularning oldinga surayotgan siyosatlari atrofida ko'tarilgan. Har uchala oqim o'z iddaolarida Qur'oni karim va Payg'ambar hadislaridan kelib chiqib fikr yuritar edilar. Bahslar, dastlab, faqat harbiylar orasida chiqqan bo'lsa, endi ulamolalar orasida ham avj oldi. Ixtiloflar siyosiy masalalardan diniy masalalarga ham o'tdi. E'tiborli ulamolarning ziddiyati bir diniy masalaga turlicha yondashuv

mumkinligini qonuniy holga aylantirdi. Bu esa, o'z navbatida, islom asoslarining, e'tiqod masalalarining ham turlicha talqin qilishga bo'lgan urinishlarning ommalashuviga yo'l ochib berdi.

Turli guruhlarga birikkan ulamolar va ularning tarafdorlari orasida muhosasiz bahslar kuchaydi.

Shu o'rinda o'zaro kelishmovchiliklar u yoki bu darajada siyosiy tizimdagi qonunchilik tangligini chuqurlashtirganini aytib o'tish kerak. Hukumat va xalq orasidagi ziddiyatni nazariy jihatdan ajrim qilish zarurati paydo bo'ldi. Bu esa fiqhni ishlab chiqishga sharoit yaratdi¹. Ulamolar jamoa orasida katta ta'sir kuchiga ega edilar. Islom VII asrda qaror topgan davrda fiqhiy-huquqiy normalar ibtidoiy ko'rinishda bo'lgan bo'lsa, keyingi asrda Qur'oni karim va hadislarga asoslanib, bir muncha murakkab qonunlar ishlab chiqila boshlandi. Ulamolarning fatvolari shariat qoidalariga aylanib, aholining hayot tarzini belgilay boshladi.

Shuni alohida ta'kidlash zarurki, zamon va davr o'tib sharoit o'zgardi. Islom davlati yirik imperiyaga aylangach, Madinada asos solingan ilk islom davlatidagi kambag'al fuqarolar jamiyatida tabaqalashuv sodir bo'ldi. Aholining boyigan tabaqasi hayotida dunyoviy turmush tarzi ustuvorlik qila boshladi. Qur'on matnlarini zohiriy talqin qilish kundalik turmush tarziga to'g'ri kelmay qoldi. Masalan, Qur'oni karimning "Tavba" surasi, 34-oyatida aytilgan, kim oltin-kumushni to'plasa va uni Xudo yo'lida sarf qilmasa, "alamli azoblar" olajagi haqidagi hukmni to'g'ridan-to'g'ri tushunish IX asr islom jamiyati hayotining umumiy tendensiyasiga to'g'ri kelmas va ko'p munozaralarni keltirib chiqarishi tabiiy edi. Yoki, deylik, olingan daromadning qirqdan birini to'lash haqidagi diniy hukmda tilla nazarda tutilganmi yoki kumush? Yoki har ikkalasidan ham shunchadan to'lash kerakmi? Bu hukm qimmatbaho toshlarga ham tegishlimi yoki yo'qmi, degan savollar paydo bo'ldi. Shu yerda huquqiy tizimda mantiqiy yechimlarga ehtiyoj tug'ildi. Faqihlar ichidan xalifa va amirlarning homiyligi ostida kun kechiradigan va ularning manfaati yo'lida xizmat qilishni o'z vazifasi deb biluvchi guruh ajralib chiqqa boshladi. Qur'on oyatlarini ta'vil qilish ishlari, dastlab, shu sabablarga ko'ra boshlangan ko'rinadi. Ammo bunday

urinishlar yangilikka qarshi ulamolarning hujumiga uchradi. Ular o'rtasida bahs-tortishuvlar boshlandi. Bahslar doirasi borgan sayin kengayib, ijtimoiy sohalarni ham qamrab oldi. Biroq bu muammolar falsafiy masalalar emas edi. Ular keyinroq paydo bo'ldi. Vaqt o'tgan sari, Payg'ambar va uning sahobalari davrida bo'lmagan yangi ehtiyoj-talablarning kelib chiqishi, odamlar hayotining mazmuni va shaklida yuz bergan zamonaviy o'zgarishlar turli fiqhiy-mazhabiy qarashlarning paydo bo'lishiga olib keldi. Shu jumladan, islom hududlarining kengayishi natijasida boshqa dinga mansub xalqlarning islomga kiritilishi, o'zga madaniyat va e'tiqodlarning yashovchanlik kuchi, yot mafkuralarning islom asoslariga zarba berishi xavfi musulmon mutafakkirlarini yangi bilimlar manbayini qidirishga majbur qildi. Ish shu darajaga yetdiki, fiqh doiralarida ba'zi mutafakkirlar (masalan, Abu Hanifa) Qur'oni karim va hadislarga qo'shimcha ravishda ijmo va qiyos, hayotiy tajribaga suyanishni tavsiya qildilar².

Shariat ilmlarining rivoji, ayniqsa, ijmo, qiyos usullari musulmonlarning oldida ko'ndalang bo'lgan, diniy ibodatlar bilan bog'liq ko'plab hayotiy muammolarni bartaraf etdi. Shu bilan birga, mazkur usullar din asoslarini falsafiy mushohada qilishga ham yo'l ochib berdi. Sodda falsafiy qarashlardan tizimli falsafiy mushohadaga o'tishda xristian ilohiyotshunosligi tajribasi ancha qo'l kelishi mumkin edi.

Xristianlar ham o'z dinlarini sharqiy va g'arbiy Vizantiya yerlarida yashovchi tub yunon aholisi orasida yoyish paytida shunday muammolarga duch kelgan bo'lib, buni u yerlarda qadimdan mustahkam asosga qo'yilgan falsafiy qarashlarni ijodiy o'zlashtirish orqali hal qilgandilar. Ko'pchilik musulmonlarning ota-bobolari xristian edi. Qarindosh-urug'chilik aloqalari uzoq davrlar bu ikki diniy ta'limot vakillarining o'zaro muloqotlariga keng yo'l ochib kelgan. Bugungi davrda mavjud islom va xristianlik o'rtasidagi antogonizm, madaniy va mafkuraviy alohidalikning o'ziga xos tarixi bor. Shuni unutmazlik zarurki, musulmonlar va xristianlar o'rtasida murosasiz adovat salb yurishlaridan keyin boshlangan. Ungacha ular o'rtasida bo'lgan kelishmovchiliklar faqat mafkuraviy jabhada sodir bo'lgan. Muhammad payg'ambar

o‘zi keltirgan dinni maxsus nom bilan atamagan. Islom degani bo‘ysunish va musulmon deganda Yakka-yu yagona Parvardigorga bo‘ysunuvchi tushunilgan. Shu ma’noda yahudiylar ham, xristianlar ham, birdek, musulmon deb qaralgan. Buni Qur’oni Karimda keltirilgan Ibrohim alayhissalom haqidagi oyat ham tasdiqlaydi. Yahudiylarga nisbatan musoviylar, xristianlarga nisbatan isoviylar, ya’ni Iso ta’limoti tarafdorlari deb qaralgan. Musulmonlar ularning diniy ta’limotlariga, muqaddas kitoblari va payg‘ambarlariga chuqur hurmat ko‘rsatgan. Xalq orasida har uchala din vakillari “Kitob ahli”, ya’ni bitta “Ilohiy manba” dan oziqlangan xalqlar deb hisoblanar edi.

Shunday ekan, musulmonlarni xristianlarning ta’limotidan yaxshi xabardor bo‘lmagan deyish qiyin. Afina, Konstantinopol, Antiox shaharlaridagi qadimiy falsafa maktablari an’analarining xristian dini doirasida saqlanib qolganligi ular bilan baqamti yashayotgan musulmonlarga ularni o‘rganishga imkoniyat yaratgan edi.

Islom falsafasi tarixiy ildizlarini ochishda, shu o‘rinda islomgacha Yaqin Sharq o‘lkalarida ancha ma’lum bo‘lgan xristian ilohiyoti taraqqiyotiga nazar tashlash maqsadga muvofiqdir.

Grek va Ellin falsafalari ruhida voyaga yetgan ellin fozillari Injilda berilgan ilohiyotdan umuman farq qiladigan tasavvurlar olamida yashar edilar. Xristian dinini mustahkamlash uchun xristianlar va yunonlarning hayot tarzini uyg‘unlashtirish muhim hayotiy masalaga aylandi. Xristianlar oldida ikki yo‘l bor edi: 1) biri Injilni grek tiliga tarjima qilish va ularga Injil ta’limotini singdirish; 2) butun grek falsafasini butparast-majusiylarga xos gumroh ta’limot sifatida qoralab, Injil tili bilan ularga tushuntirish olib borish. Shu tariqa xristianlar orasida har ikkala yo‘lning tarafdorlari paydo bo‘ldi. Birinchi yo‘lni tanlagan ilohiyotchilar fikricha, grek majusiy falsafiy ta’limoti ham Xudo tomonidan yaratilgan. Shuning uchun unga ijobiy qarash lozim. Xristianlik dinini falsafa yordamida tushuntirishning yomon joyi yo‘q va qo‘rqish kerak emas. Bunday qarash tarafdorlari keyinchalik katolik xristianlari deb ataldi. Ikkinchi guruh esa fundamentalistlar bo‘lib, faqat Injilda, xususan, uning Yangi Ahd qismidagina xristian Haqiqatini uqish mumkin, bu

Haqiqat grek falsafasiga o'xshash majusiy an'analar bilan bulg'anmasligi lozim deb hisobladilar.

Birinchi yo'l tarafdorlarining Injil ma'nolarini grek va ellin falsafalari yordamida tushuntirishga harakati xristian teologiyasi — ilohiyotchiligining shakllanishiga olib keldi. Xristianlik va neoplatonizm sintezlashdi³.

Inson bebaho, barcha yaratilganlar ichida sharafli, barcha insonlar bir xil qadrga ega, qabilidagi xristian tushunchalari stoyiklarning insonning tabiiy huquqlari, umuminsoniy tenglik va o'zaro birodarlik g'oyalariga juda mos tushar edi. Barcha uchun bajarilishi vojib bo'lgan birgina qonun bor, u ham bo'lsa Xudoning Kalomidir. Injil bo'yicha, barcha odamlar tengdir, zero ularni Xudo o'z qiyofasida yaratgandir.

Xristianlar bo'yicha, tarix, stoyiklar aytgandek, doirasimon emas va aylanib takrorlanmaydi, balki to'g'ri chiziq bo'ylab harakat qiladi. Tarix faqat oldinga harakat qiladi va qiyomat kunida oxiriga yetadi. Tarix — bu, "insonning yaratilishi — insonning gunohga botishi — Insoning tug'ilishi — Iso Masihning hayoti va qayta tirilishidir, umumiy hisobda, gunoh va najot topishga intilish o'rtasidagi kurash"dan iboratdir.

Xristian dinini qabul qilgan yunonlar ichida juda ko'p faylasuflar bo'lib, ular falsafani xristianlik libosiga o'rashga harakat qildilar. Gnostiklar bu harakatning oldingi saflarida turdilar.

Gnostitsizm milodning 150 yillarida juda ravnaq topdi. U insonning yovuzlikning kelib chiqish sababini axtarishga bo'lgan tabiiy intilishi mahsuli sifatida kelib chiqdi. Gnostiklar xristianlikni yunon falsafasi bilan birlashtirishga harakat qildilar.

Ular Xudo va materiya o'rtasidagi qarama-qarshilikni bartaraf qilishga bel bog'ladilar. Buning uchun ular o'z ta'limotlariga emanatsiya (ilohiy nurlanish, tajalliy) va Demiurg g'oyasini kiritdilar. Bu ta'limot bo'yicha, ilohiy nurlanish jarayonida ruhoniylilik kamayib, moddiylik ko'payib boradi. Demiurg esa yaratish kuchiga qodir bo'la olmagan darajada ruhoniy kuch, ammo, gunohlarga moyil va yovuz bo'lgan moddiy dunyoni yaratishga qodirlik darajasida moddydir. Gnostiklar Demiurgni Tavrotdagi Tangriga o'xshatdilar.

Gnostiklarning doketizm haqidagi ta'limoti ham Iso Masih shaxsi atrofidagi turli qarashlarning paydo bo'lishi bilan bog'liq. Bu ta'limot bo'yicha, mutlaq Ruhdan yaralgan Isoning materiya bilan qo'shilishi mumkin emas. Chunki materiya — yovuzlikdir. Odam shaklidagi Iso aslida Ruh bo'lib, u moddiy jismda ko'rinadi, xolos. Iso Masih inson qiyofasida juda oz yurgan va bu davr uning cho'qinish paytidan to xochga tortilgungacha bo'lgan oraliqni tashkil etadi. Xochga tortilish asnosida Ruh — Iso Masih tanani tashlab ketgan, xochda esa Odam — Iso o'lgan.

Gnostiklar Isoning asosiy vazifasi insonga narigi dunyoda najot topish yo'llarini o'rgatish bo'lgani haqidagi xristianlarning aqidalarini yanada rivojlantirib, shunday xos bilim (gnozis) borki, Iso uni faqat ayrim odamlarga o'rgatgan deydilar. Bu odamlar olimlar bo'lib, avom bunday ilmlarni tushunishdan ojiz deb hisoblaganlar. Ularning darajalariga yetish, ularning ilmlarini o'rganish gnozis (ma'rifat) orqali amalga oshiriladi. Bu esa inson najot topishining eng samarali usulidir. Ularning ta'limoticha, ana shu, xos ilmni egallagan pnevmatiklarga (pnevma — "ruh" so'zidan, ya'ni ruh ilmni egallaganlar) samoga, Tangri va Iso huzuriga ko'tarila oladilar. G'aflatda yurib, ma'rifatini oshirmaganlarga u yerda joy yo'q. Ular abadiy azob-uqubatga mahkum bo'lib qoladilar.

Bu ta'limot bo'yicha, inson tanasi qayta tirilmaydi. Tana moddiy bo'lgani bois, ikkinchi hayotdan mahrum. Ruh boqiydir. Bu masalada ular qadimgi yunon mifologiyasiga va falsafasiga yaqin edilar. Gnostitsizm odamzotning ayanchli o'limi va Isoning jismoniy qayta tirilishini inkor qilardi. Gnostiklar samoda, Xudo dargohida faqat tanlangan (xos) odamlargina yashab lazzatlanadilar, degan g'oyani ilgari surdilar.

Gnostitsizmning mashhur maktablari Misr va Suriyada bo'lgan. Suriya maktabini Saburnin, Misrda Vasilid va Markiyon ismli ilohiyotchi olimlar boshqarganlar.

Gnostitsizm falsafasining asosiy xususiyati dualizm bo'lib, u moniylikning shakllanishiga xizmat qilgan. Ma'lumki, moniylik bo'yicha, moddiy va ruhiy olam o'rtasida aniq chegara mavjud. Moddiylik yomonlikning timsoli bo'lsa, ruhoniylk — yaxshilikning manbayidir.

II va III asrlarda xristianlik tarixida apologetlar davri boshlandi. Apologetika soʻzining lugʻaviy maʼnosi “himoya qilish” boʻlib, xristian dini aqidalarini turli hujumlardan himoya qilishga qaratilgan. Apologetlar yuqori doiralarda xristian diniga nisbatan xayrixohlik uygʻotishga harakat qilganlar. Rim hukmdorlariga xristianlikni taʼqib qilish notoʻgʻriligini koʻrsatishga intildilar.

Ular oʻz asarlarida gʻayridinlarni xristianlikning mohiyatiga aql mezoni bilan yondashishga chaqirdilar. Bundan maqsad xristian dinini mantiqiy asoslashga intilish, uni tushunarli talqin qilish va oqibatda unga qonuniylik maqomini berish edi. Apologetlarning taʼkidlashlaricha, xristianlikka qarshi qoʻyilgan ayblovlar hech qanday dalillarga asoslanmagan. Apologetlarni ilohiyotchilardan koʻra koʻproq faylasuflar deyish mumkin. Ularning taʼkidlashicha, tarixiy haqiqat va hayotiy falsafa ayni xristianlikda oʻz tajassumini topgan. Buning isboti Tavrotda oʻz ifodasini topgan. Isoning zohidona hayoti, uning bashoratlari bunga dalil boʻla oladi. Yunon falsafasida aks etgan Haqiqat masalasi xristianlik va yahudiylik dinidan oʻzlashtirilgan. Taxminan 140-yilda afinalik xristian faylasufi Aristid imperator Antoniy Piyga maktub yuborib, xristian ibodati xaldeylar, misrliklar, yahudiylar ibodatidan farq qilishini tushuntirdi va xristiancha ibodat shakli ulardan har jihatdan ustunligini isbotlashga harakat qildi.

Ularning yirik vakillari sifatida II asrning eng mashhur apologeti Jabrdiyda Yustin (100-165), Yustinning Rimdagi shogirdi, bir necha bor Sharq mamlakatlariga sayohat qilgan Tatian (110-172) va 177-yilda “Xristianlar haqida munojot” nomli asar yozgan afinalik yana bir xristian ilohiyotchisi Afinagorni koʻrsatish mumkin.

185-yilda Aleksandriyada butparastlikdan voz kechganlarning maktabi ochildi. Uning birinchi rahbari ilgari stoyik boʻlgan Panten edi. Keyinchalik bu nufuzli maktabga Kliment va Origen rahbarlik qildilar. Aleksandriya maktabida mumtoz adabiyot va falsafa oʻqitilardi. Bu maktab oʻz oldiga xristianlikka falsafiy asos berib, uni muayyan tizimga solishni maqsad qilib qoʻydi. Ushbu maktab namoyandalari “falsafa xristian ilohiyotchiligining asosiy taʼlimotini ishlab chiqish imkoniyatini beradi”, deb hisoblardilar.

Shuning uchun e'tiborni Injilni sharh qilishning allegorik tizimini ishlab chiqishga qaratdilar. Ularning tahlilicha, muqaddas kitoblarning ma'nosini aynan tushunish shart emas. Insonning tanasi, joni va ruhi masalalariga aniqlik kiritish nuqtai nazaridan o'rganilganda bitiklarning bevosita tarixiy ma'noga ega ekanligini ko'rish mumkin. Qolaversa, yashirin axloqiy ma'noga egaligi ham namoyon bo'ladi, degan fikrga keldilar. Uchinchidan, bitiklar yana ham chuqurroq ruhiy ma'noga egaki, uni faqat xristianlargina anglashi mumkin. Bunday tahlil qilish tizimida Aleksandriyalik Filonning uslubidan foydalanildi. Filonning o'zi yahudiy bo'lib, yahudiy dinini yunon falsafasi bilan bog'lashga intilgan edi. U Tavrotni o'rganib, undagi yunon falsafasi bilan mos keladigan fikrlarni topishga harakat qilgan mashhur olim edi.

Xullas, Aleksandriya maktabining vakillari Injilning yashirin ma'no va mazmunini topishga berilib ketdilar.

190-yildan Aleksandriya maktabiga rahbarlik qilgan Kliment xristian falsafasini ishlab chiqishga harakat qildi. Uning fikricha, yunon falsafasini xristianlik bilan shunday solishtirish kerakki, unda har bir odam xristianlikning afzalligini va qimmatini ko'ra olsin. Klimentning 190-yilda yozilgan "Rimliklarga vasiyat" asari xristianlikni himoya qilish ruhida yaratilgan. Unda xristianlik har qanday falsafadan ustun turishini isbotlashga harakat qilinganligi yaqqol ko'zga tashlanadi.

Kliment yunon falsafasiga haddan ziyod ijobiy munosabatda bo'ldi va shuning uchun 202-yilda, tazyiqlar tufayli bu maktabdan ketdi. U, agar hamma haqiqat faqat Xudoga xos ekan, unda yunon falsafasida mavjud bo'lgan falsafa ham Xudoga xizmat qilishi kerak, asta-sekin xristianlik yunon falsafasiga singib ketishi kerak, degan g'oya tarafdori edi. Yunon falsafasi va Injil ta'limotini o'zida qamrab olgan yangi ta'limot vujudga kelishi kerak, degan mulohazani o'rta tashladi.

Avgustin (354-430) antik davr va xristian davrini bog'lagan dastlabki teologlardan biri bo'ldi. U xristianlik va neoplatonizm g'oyalarini birlashtirdi. Uningcha, inson tanasida turli hissiyotlar va iroda o'zaro kurash olib boradilar. Shu bilan birga Avgustin stoyiklarning "biz o'z ichki dunyomizni idora etishga qodirmiz"

degan tezisiga qarshi. Uningcha, inson ilohiy madadga muhtoj. Inson iroda erkinligiga ega, biroq Xudoning insoniyat peshonasiga yozib qoʻygan najot topish rejasi – taqdirdan chiqa olmaydi. Avgustin aflotunchilarning ruh va tana munosabatlari haqidagi tushunchalarini qoʻllaydi: Ruh insondagi ilohiy neʼmatdir. Tana gunohlar manbai hisoblanadi. Inson imkon qadar tana xohishlaridan qutilib, diqqatini Ruhda jamlashi va shu tariqa Xudoga yaqinlashishi kerak. Shu yerda Avgustin xristian sifatida odamning Ibtidoda gunohga botganligi masalasini ham nazardan qochirmaydi. Ruh bevosita gunoh taʼsirini sezib turadi. Har bir bandaning qalbida Xudo va Iblis kurashadi. Shuning uchun ham, Iroda Avgustin taʼlimotida muhim oʻrinni egalladi. U asosiy eʼtiborini iroda va hissiyotlarga qaratdi. Iroda, uningcha, aqldan ustun turadi.

Avgustinning irodaga qarashi greklarga yot. Ularda iroda bu – kuch, aql-tafakkur orqali Ezgulikni tushunish uchun vositadir. Greklar aqliy tafakkurga suyanganlar. Tafakkur irodadan ustun qoʻyilgan. Avgustin esa iroda tafakkurdan ustun dedi. Avgustin hissiyotlar inson hayotida aqliy tafakkur tarafdorlari oʻylagandan ham koʻra koʻproq katta ahamiyatga ega deb hisobladi. Shu munosabat bilan u stoyiklarning xolis yondashuvini shubha ostiga oldi: inson mustaqil ravishda hissiyotlarini idora eta olmaydi. Bunda eʼtiqod boshqaruvchi kuchdir. Xudo haqidagi Haqiqatni aql emas, eʼtiqod bila oladi. Eʼtiqod esa aqldan koʻra irodaga taalluqlidir. Sezgi va qalbning oʻrni taʼkidlagan holda, Avgustin eʼtiqod va bilimning uzviyligini taʼkidlaydi. Shu bilan birga u aql-tafakkurni kamsitmaydi, aksincha uni munosib baholaydi. Uningcha, Eʼtiqod va tafakkur bir-birini toʻldiradi: “Eʼtiqod qilish uchun tafakkur qil! Tafakkuring teran boʻlishini istasang, eʼtiqod qil!”.

Avgustincha bilish nazariyasining xarakterli tomonlaridan biri xristian mistitsizmidir. Uning asosiy oʻrganish obyekti Xudo va inson ruhi sanaladi. Bilish nazariyasidagi irratsionallik, yaʼni iroda omillarining ratsional-mantiqiy omillardan ustun turishi Avgustin taʼlimotida eʼtiqodning aqldan ustunligi orqali himoya qilinadi. Uningcha, inson uchun buyuk martaba aqliy salohiyati emas, balki diniy aqidalarni qalbdan anglab yetishdir. Xudoga ishonish – bilishning boshlangʻich nuqtasi.

Bundan uning e'tiqod tushunchasiga aqliy nuqtai nazardan emas, balki ekzistentsional nuqtai nazardan qarashini anglash mumkin. E'tiqod, bu – haqiqatni shunchaki qabul qilish emas, balki uning haqiqatligiga qat'iy va mutlaq ishonishdir.

Ma'lumki, fanda esa aql haqiqatning yagona vositasi va mezon bo'lgan. Avgustin falsafasi fanning mustaqil taraqqiyotini rad etdi. Bunday ta'limot xristianlikning ruhiga mos kelardi. Mana shu jihatlar xristianlik tarixida yangi bosqich – sxolastika davrining vujudga kelishiga sabab bo'ldi.

Yaxshi inson ishq hamda hijronni, uyat va tavbani tatib ko'rishi kerak, deydi Avgustin. Ezgu inson Xudoga va insonlarga nafaqat do'stona munosabat bilan, balki jo'shqin hamda samimiy ishq bilan bog'langan. Insonga iroda erkinligi berilgan. Inson harakati to'laligicha irodasiga bog'liq. Odamzot Xudoni izlashga harakat qilishi, uning Kalomiga ergashishi yoki undan yuz o'girishi va gunoh ishlar sodir etishi mumkin. Erkin tanlov holatidagina gunoh haqida so'z yuritish mumkin. Avgustin falsafasida yaxshilik va yomonlik, ular o'rtasidagi farq masalasi muhim o'rin tutadi. Uningcha, Xudo yaratgan dunyo ezgulikka asoslangan. Ikkinchi tomondan esa, yomonlikning mavjudligi shubhasizdir. Shuning uchun Avgustin ta'kidlaydiki, yomonlik tabiatga xos emas, u erkin ijodning mahsulidir. Xudo dunyoni yaxshilik manbayi qilib yaratgan, lekin uni yovuz iroda zaharlagan. Bundan o'z navbatida boshqa bir xulosa chiqariladi. Yomonlik yaxshilikka mutlaqo qarama-qarshi emas, u faqat yaxshilikning zaif tomonidir. Mutlaq yomonlik yo'q, mutlaq yaxshilik esa bor. Hech qanday yaxshi ishlar qilinmayotgan yerda, albatta, yomonlik yuzaga keladi, yomonlik – oliy maqsadlardan yuz o'girish, kibr-havodir. Kibr-havo Xudoga murojaat qilmaslikdan paydo bo'ladi. Yovuzlik, shu tariqa, insonning iroda erkinligiga, uni noto'g'ri qo'llash bilan bog'liq. Inson erkindir va shuning uchun u yovuzlikni tanlab, gunoh ishlarga bosh qo'shishi mumkin. Nega inson gunohni tanlaydi? Nega Xudo odamlarni shunday yaratdiki, ular gunohga o'z iroda-xohishlari bilan qo'l uradilar? Odam Atoga iroda erkinligi yaxshi-yomonni ajratishi, gunohdan saqlanish uchun berilgan edi. Ammo u gunohga qo'l urdi va shundan Odam avlodi gunohga

bulg'andi. Shu-shu insoniyat gunohdan xoli bo'la olmaydi. Inson gunoh qilishdan boshqasini o'ylamay qo'ydi. Xudo rahmdilligi sababli ayrim odamlarga la'natdan qutulish imkonini bergan. Barcha odamzot gunohkor bo'lgani uchun ham ularning ichidan kechirilishga munosiblarni Xudoning o'zi tanlab oladi va ular jannatda rohat-farog'atda yashaydilar. Bu taqdir bo'lib, barchasi Xudo tomonidan oldindan belgilab qo'yilgan. Yana Avgustin ta'kidlaydiki, yomonlik dunyo muvozanatini buzmaydi, lekin dunyo uchun zarardir. Gunohkorlarni jazolash ham, avliyolarni mukofotlash ham bu muvozanatni buzmaydi. Demak, Avgustin dunyoda yomonlikning mavjudligini inkor qilmaydi, lekin u faqat yaxshilikning yo'qligidan sodir bo'ladi deb hisoblaydi. Uningcha, yomonlik dunyoviy xarakterga ega bo'lib, odamlar tabiatiga xos. Yaxshilik Xudodan kelib chiqadi, chunki u Xudo mehribonligining mahsulidir. Inson yovuzligi uchun o'zi javob beradi.

Agar Xudo hammasini oldindan bilsa, unda insonning xohlagan ishini qilishini qanday tushunmoq kerak? Avgustinning tushuntirishicha, vaqtning ikki tizimi mavjud. Odamzot moddiy olam vaqtida yashaydi. Xudo, aksincha, vaqtdan tashqarida mavjud. Vaqt olam bilan birga yaratilgan. Shu nuqtai nazardan, Xudo inson harakatini oldindan tasavvur qilmaydi, bu shuning uchunki, U dunyoviy vaqt tizimidan oldingi lahzadan turib inson harakatining natijasi qanday bo'lishiga qaraydi.

Avgustin falsafasi xristian dini va qadimgi doktrinalarni taqqoslash mahsuli deyish mumkin. Avgustin ta'limotiga antik davr falsafiy doktrinalaridan bo'lmish Platon ta'limoti katta ta'sir qilgan. Avgustin o'z ta'limotini ishlab chiqishda afltunchilar talqinidan foydalangan. Platon metafizikasidagi g'oyalar, bilish nazariyasida mavjud absolutizm, borliq tarkibidagi qarama-qarshi kuchlarni e'tirof etish (ezgulik va yovuzlik ruhlari), ruhoniy olamni irratsional qabul qilish — bularning barchasi uning ta'limotida muayyan iz qoldirdi. Avgustin ta'limoti o'rta asr tafakkurining belgilovchi ma'naviy omiliga aylanib, butun g'arbiy Yevropa xristianlik ta'limotiga katta ta'sir ko'rsatdi. O'rta asr patristika vakillaridan birortasi Avgustin darajasiga ko'tarila

olmadilar. U va uning izdoshlari diniy falsafada Xudoni va ilohiy ishqni anglash inson ruhining yagona maqsadi, yagona qadriyati, deb bildilar. Avgustin o'z falsafasini xristian dini ta'limoti ruhida talqin qilishga katta ahamiyat berdi. U o'tmishdoshlari niyat qilgan ishlarni amalga oshirdi. U Xudoni falsafiy tafakkurning markaziy mavzuiga aylantirdi. Xudoning birlamchi va boshlang'ich manba ekanligi tamoyilidan kelib chiqib, ruh tanaga nisbatan birlamchi, iroda va hissiyot aql-tafakkurdan yuksak turadi, deb ta'kidlaydi. Bu ustunlik metafizik jihatdan ham, gnoseologik jihatdan ham, axloqiy jihatdan ham isbot talab qilmaydi. Xudo eng oliy darajadagi Mohiyatdir. Xudoning borlig'i hech narsaga bog'liq emas. Boshqa hamma narsalar faqat ilohiy Iroda tufayli mavjuddir. Xudo hamma mavjud narsalarning, hamma o'zgarishlarning yagona sababchisidir. Xudo faqat olamni yaratibgina qolmasdan, uni saqlab turadi, doimo yaratishda davom etadi. Avgustin dunyo yaratilgandan keyin, o'z-o'zicha rivojlandi, degan deistik ta'limotni inkor qildi. Avgustin ta'limoticha, Xudo, bilishning ham o'ta muhim predmetidir. O'tkinchi narsalarni bilish mutlaq bilish oldida hech qanday ma'noga ega emas. Xudo bilishning sababchisi hamdir. Xudo inson ruhiga, inson tafakkuriga nur kiritadi, odamlarga haqiqatni tanishda yordam beradi. Xudo eng oliy darajadagi mukammallikdir va umuman, hamma ezgulikning sababchisidir. Hamma narsa Xudo tufayli mavjud ekan, har qanday ezgulik faqat Xudodan kelib chiqadi.

Xudoga intilish inson uchun tug'ma instinktdir va faqat U bilan birlashibgina inson baxtga erishishi mumkin. Shunday qilib, Avgustin falsafada ilohiyot uchun katta yo'l ochib berdi.

Avgustinning butun falsafasi yagona, mutlaq va mukammal Xudo haqidagi ta'limotda aks etadi. Dunyo ahamiyatli narsa emas, u faqat soya, sharpadir. Xudosiz hech narsani qilib ham, hech narsani bilib ham bo'lmaydi. Tabiatda Ilohning ishtirokisiz hech narsa sodir bo'lmaydi. Avgustinning dunyoqarashi naturalizmni inkor etadi.

Yagona Mohiyat va Haqiqat sifatidagi Xudo metafizik ta'limot mazmunini tashkil etadi. Xudo bilimning manbai sifatida bilish nazariyasining predmeti, Xudo yagona ezgulik va go'zallik bo'lgani

uchun axloqning predmeti, Xudo alohida qudrat va mehribonlik sohibi bo'lgani uchun dinning predmetidir. Xudo faqat cheksiz borliq bo'lib qolmasdan, balki mukammal Ishqdir. Aflotunchilar ham shu tariqa nazariy fikr yuritganlar, lekin Xudo ularda alohida mohiyat sifatida tushunilmasdi. Aflotunchilarda Xudo yagona ilohiyotning emanatsiyasi (nurlanishi), tabiiy jarayonning zaruriy natijasi bo'lsa, Avgustinda aflotunchilar monizmidan farqli tarzda dualizm namoyon bo'ladi. Avgustinda Olam – Xudo irodasining mahsuli. Aflotunchilarda Xudo va olam yagonadir.

Avgustin ta'limoticha, Xudoning ixtiyoriy faoliyati mahsuli bo'lgan olam oqilona tarzda yaratilgan. Xudo uni o'z shaxsiy g'oyasi bilan yaratgan. Xristian platonizmi Platonning g'oyalar haqidagi ta'limotining avgustincha talqinidir. Avgustin ta'limoticha, Xudoda real dunyoning ideal obrazi yashiringan.

Ishq tushunchasi bo'yicha Avgustin monax Pelagiy bilan bahslashdi. Bu bahs irratsionalistik va ratsionalistik oqimi vakillarining xristian axloqi masalasidagi to'qnashuvi edi. Pelagiy antik davr ratsionalizmidan kelib chiqib, dastlab gunoh tushunchasi bo'ganligini inkor qildi. Uningcha, Odam gunohlardan xoli tug'iladi. Uning gunohlardan tiyilishi va huzur-halovatda yashashi uchun cherkov bosh qotirishi shart emas. Pelagiyning bu ta'limoti xristian cherkovining g'oyaviy tamoyillariga ochiqdan-ochiq hujum edi. Avgustin Pelagiyning bu ta'limotiga qarshi chiqib, taqdir haqidagi ta'limotni tushuntiradi: Odam Ato birinchi inson sifatida ozod va gunohsiz tug'ilgan. U Xudo irodasi bo'yicha harakat qilib mangu hayotga erishishi mumkin edi. Lekin shayton vasvasasi bilan Odam Ato tabiatida ro'y bergan hirs-havas odamzotni azobga duchor etdi. Natijada gunoh va o'lim insoniyatga hamroh bo'lib qoldi. Ular o'z gunohlari uchun, albatta, jazolanadilar.

O'zgarmas, abadiy mohiyat sifatidagi Xudo va o'zgaruvchan, o'limga mahkum narsalar o'rtasidagi qarama-qarshiliklarni tadqiq qilish natijasida Avgustin zamon masalasiga to'xtaladi. Bu masalada Avgustin zamoni osmoniy sferalar harakati bilan bog'lab qo'yuvchi antik davr faylasuflariga qarshi chiqadi. Uningcha, osmon sferalari ham Xudo tomonidan yaratilgan. Zamon harakat,

o'zgarish o'lchovidir. Bunday harakat va o'zgarish hamma "yaratilgan" narsalarga xosdir. Dunyo yaratilishidan ilgari zamon bo'lmagan. U Xudoning yaratuvchanlik faoliyati mahsuli sifatida namoyon bo'ladi. Narsalar o'zgarishidagi o'lchov Xudo faoliyati tufayli yuzaga keladi.

Avgustin vaqtning asosiy kategoriyalari bo'lmish o'tgan, hozirgi, kelajak tushunchalariga oydinlik kiritishga harakat qildi. Uningcha, o'tmish ham, kelajak ham alohida mavjud emas. Ularni faqat hozirgi zamondan turib tassavur qilish mumkin. Xuddi shu zamon tufayli o'tmish yoki kelajak haqida biror tasavvurga ega bo'lish mumkin. O'tgan zamon inson xotirasi bilan bog'langan, kelajak esa orzuda mujassamlashgandir. O'tmishni ham, kelajakni ham hozirgi zamonda turib tasavvur qilish ilohiy ne'mat ekanligidan dalolat beradi. Xudoda hamma vaqt – hozirgi, o'tmish va kelajak mujassamlashgan. Xudoning mutlaq abadiyligi va moddiy, insoniyat tabiatining o'zgaruvchanligi, o'tkinchiligi o'rtasidagi qarama-qarshilik Avgustin tomonidan ishlab chiqilgan xristian dunyoqarashining asosi bo'lib qoldi.

Avgustinning yirik apologetik asarlaridan biri "Ilohiy saltanat haqida"gi risoladir. 410-yilda Alarix tomonidan Rimning xonavayron qilinishidan vahimaga tushgan ko'pchilik, bu falokat rimliklarning eski dinlaridan voz kechib, xristianlikni qabul qilganliklari uchun yuz berdi, deb hisobladilar. Avgustin o'z do'sti Markellinning iltimosi bilan bunday qarashlarga zarba bermoqchi bo'ldi. Uning ta'kidlashicha, davlatning ravnaqi eski ko'pxudolik dini tufayli bo'lmagan, chunki rimliklar xristianlikni qabul qilgunlariga qadar ham mag'lubiyatlar uchun, abadiy farovonlikka erishish uchun Rim Xudolariga sig'inishlari zarur bo'lmagan. Avgustinning fikricha, mushriklarning Xudolari moddiy hayotda ham, ma'naviy hayotda ham biror yordam berishdan o'z bo'lganlar.

Avgustinning bu asarida o'ziga xos tarix falsafasi ishlab chiqilgan. Unda Avgustin ikki shahar – Ilohiy va Dunyoviy shahar mohiyatini tahlil qiladi. "Xudo shahri" Xudoga muhabbat bilan o'zaro birlashgan odamlar va samoviy jonzotlardan iborat. Dunyoviy shaharda o'ziga bino qo'ygan, nafsga berilgan,

shuhratparast jonzotlar yashaydi. Shaharlar haqida gapirganda, Avgustin Rim imperiyasini nazarda tutmaydi. Uning qarashlari universal xarakterda bo'lib, o'sha paytda keng tarqalgan, tarix qaytarilishlari (sikllar) bilan rivojlanadi, degan qarashlarga qarshi edi. Avgustin bu ikki shahar hayoti misolida insoniyat taqdirini ko'rsatib berishga harakat qiladi. Qiyomatdan keyin Ilohiy shahar aholisi farog'atli hayotga erishadi, dunyoviy shahar aholisi esa, aksincha, azob-uqubatlarga duchor bo'ladi. Avgustinning ta'kidlashicha, bu shaharlar fuqarolari taqdiridagi bosqich, har ikki xil holatda ham, vaqtincha, zaruriy emas va u Xudo irodasi bilan tugatiladi.

Avgustinning fikricha, yunon tarixchilari insoniyat hayoti taraqqiyoti rivojiga oid qarashlarida buni hisobga olmaganlar. Xudo tarix ustidan hukmronlik qiladi, unga bo'ysunmaydi (keyinchalik buni Hegel ham aytgan edi). Tarix qaytariqlar bilan emas, to'g'ri chiziq bo'ylab rivojlanadi. Xudo tarixni yaratgunga qadar o'z ongida ma'lum vaqtda amalga oshiriladigan rejaga ega bo'lgan. Bu rejaga ko'ra yerdagi ikki shahar o'rtasida kurash bo'lishi kerak. Reja tarixiy rivojlanish chegarasidan tashqarida mavjud g'ayritabiiy kuch tomonidan amalga oshiriladi. Avgustin tarix taraqqiyotida hamma odamlarning "umumiyligi" va "yakkaligi"ni ko'radi. Masalan, agar Gerodot fors urushida faqat yunonlar va forslar o'rtasidagi kurashni ko'rgan bo'lsa, Avgustin bunday kurash butun inson irqiga xosligini ta'kidlaydi. Bundan tashqari, uning fikricha, ziddiyat faqat axloqiy va ma'naviy jabhada avj olib boradi. Buni ezgulik va yomonlik orasidagi kurashda kuzatish mumkin. Bu kurashda Xudoning inoyati odamlar tomonida bo'ladi. Bu kurashning eng avji gunohlarning ko'paygan paytiga to'g'ri keladi. Ikki shahar o'rtasidagi kurash Ilohiy shahar g'alabasi foydasiga hal bo'ladi. Avgustinning fikrlarida moniylikning, qolaversa, Zardusht g'oyalarini ko'rish mumkin.

Xullas, xristianlar yunon g'oyalarini tahlil qilib, Injil haqiqatiga mos tushadigan o'rinlarini ijodiy o'zlashtirdilar. Albatta, xristianlik va yunon falsafasi o'rtasida antogonizm bo'lsa-da, xristian mutafakkirlari o'z dinlarining ilohiy mohiyatini mantiqiy oqlash uchun greklarning falsafiy texnikasi, g'oyalaridan

foydalandilar. O‘z qarashlarini stoitsizm va platonizm asosida rivojlantirdilar.

Shunday qilib, olamning tuzilishi, Alloh zoti haqidagi tasavvurlarni bir tizimga keltirish sohasida xristianlar qo‘lga kiritgan yutuqlar, ularning yunoncha tafakkuri musulmonlarga ham qo‘l kelishi mumkin edi. Bu imkoniyatdan birinchi bo‘lib foydalangan musulmon olimlarning ko‘pchiligi, qaysidir ma‘noda, xristianlar bilan uzoq bo‘lsa-da, qadimdan qarindoshchiligi bor insonlar edi, degan fikrlar ham uchraydi. Bunga qo‘shimcha, suryoniy va nasroniy cherkovlarning islom shaharlarida erkin faoliyatda bo‘lgani musulmonlarning yunon falsafasi bilan yaqindan tanishishlariga qulay zamin tug‘dirganligi aniq.

Shu tariqa asta-sekin yunon falsafasi mohiyatini o‘rganishga talab kuchaydi. Din omillarining qarashlarida Aristotel va Platon, afltunchilarning fikrlari bilan uyg‘unlik yuzaga kela boshladi. Plotin (Plotinus), Porfey (Porphyry), Prokl (Proclus), Jon Filopon (John Philoponus)ning nomlari arab dunyosida mashhur bo‘lib ketdi. Ammo Aristotel (Arastu) va Platon (Afltun) mashhurlikda barchasidan o‘tib tushdilar. Hatto ba‘zi asarlar Aristotelga tegishli bo‘lmasa ham uning nomi bilan bog‘lanib ketdi. Masalan, Arastu ilohiyoti (Theology of Aristotle) aslida Plotinning “Enniad” (Enneads) asarining 4-5-qismlari edi. Proklning “Liber de Causes” asari ham Aristotelga nisbat berildi. O‘sha davrda ko‘pgina islom faylasuflari tabobat bilan shug‘ullanar edilar. Shuning uchun ular ko‘proq Galen, Gippokrat, Yevklid va Arximed ishlariga murojaat qilganlar⁴.

VIII-IX asrlarda falsafiy mushohada qilishga intilishning avj olishi faqihlar va muhaddislarning diniy hujjatlar asosida chiqargan hukmlariga ishonchsizlikning orta borishiga olib keldi. O‘rtada bahslar keskinlashdi.

Umaviylar tomonidan har qanday muxolif harakatlarning shafqatsizlarcha bostirilishi norozi kuchlarning xalifalik markazidan uzoqroq o‘lkalarda panoj topishiga olib keldi. Shuning uchun Xuroson va Tabariston umaviylarga (keyinchalik xuddi shunday abbosiylarga ham) qarshi kurashning muhim o‘choqlariga aylandi.

Xuddi shunday vaziyatda abbosiylar tarix sahnasiga chiqa boshladilar. Ularning asosiy g'oyalardan biri, dunyoviylashib borayotgan umaviylar saltanatini parchalab, diniy an'analarni tiklash edi. Abbosiylar tashkillashtirgan Abu Muslim harakati haqiqiy ommaviy qo'zg'olonga aylanib ketdi. Qora rangli libos yangi harakatning ramziga aylandi.

Ammo abbosiylarning hukumat tepasiga kelishi umaviylar boshlab bergan dunyoviy hayot tarziga chek qo'yadi. Buning iloji ham yo'q edi. Chunki, keng hududlarga tarqalgan ulkan imperiyani boshqarish tizimi davlatning dunyoviy bo'lishini obyektiv suratda taqozo etardi. Payg'ambar davrida joriy etilgan kichik davlatni idora etishda o'zini oqlagan usullarga qaytish islom imperiyasining ma'naviy va moddiy taraqqiyotiga g'ov bo'lishi, o'zga xalqlarni islomga kirgizishda muayyan qiyinchiliklar tug'dirishi mumkin edi.

Abbosiylar poytaxtni Damashqdan Bag'dodga ko'chirgach, xalifalikda arab bo'lmagan xalqlarning ta'siri ortdi. Horun ar-Rashid davrida abbosiylar davlati qudratli saltanatga aylandi. Umaviylar yunon tafakkuri ta'sirida bo'lgan katta hududda, shu jumladan, Vizantiya hukmi ostida bo'lgan Yevropada hukmron bo'lgan bo'lsalar, endi abbosiylar hukmi ostiga nafaqat Umaviylarga qarashli yerlar, balki Suriya va Misr, butun Eron va Markaziy Osiyo ham o'tdi.

Abbosiylar diniy bilimlarni sharhlash va chuqurlashtirish ishlariga jiddiy e'tibor qaratib, uni yunon va hind falsafasi hisobidan boyitish yo'lini tanladilar. Chunki, abbosiylar islomni falsafiy tushunishni rag'batlantirish davlat siyosiy-huquqiy tizimini mustahkamlashga xizmat qilishini aniq tushunib yetgan edilar. Yunon, hind, pahlaviy tilidan turli fanlarga oid asarlar arab tiliga tarjima qilindi. Natijada tarjimachilik harakati tashkil topdi. Xalifalik hududida istiqomat qiluvchi xristianlar yunonlarning ko'p kitoblarini arab tiliga tarjima qildilar. Horun ar-Rashid (763-809) yunon tilini va grek olimlarining merosini o'rganishni jiddiy qo'llab-quvvatladi. U hatto odamlarni g'arbiga yuborib, grek kitoblarini saroyga keltirdi. Grek falsafiy tushunchalari va ilmiy istilohlari qayta ishlanib, arab lug'ati

boyitildi. Shu jarayonda yunon madaniyatining ancha qismi o'zlashtirildi va bunda Hunayn ibn Ishoqning (808-873) xizmati ahamiyatli bo'ldi. Arablarning asosiy qiziqishlari falsafa, meditsina, optika, matematika, astronomiya, ximiya va magiya (sehrgarlik) kabi sohalarga qaratildi. IX asrga kelib Bag'dod arab dunyosining ilm-fan markaziga aylandi. Arablar faqat ellin madaniyatini o'zlashtiribgina qolmasdan, Hind va Xitoy madaniyatining ilg'or an'analarini ham keng o'rgana boshladilar. VIII asrda musulmonlar xitoyliklardan qog'oz tayyorlashni o'rgandilar va kitoblarni papirus barglaridan qog'ozlarga ko'chirishga o'tdilar. X-XI asrlarga kelib islom dunyosida yuzlab ulkan kutubxonalar vujudga keldi. Masalan, shu davrlarda Bag'dodda yuz mingga yaqin qo'lyozma kitoblar bo'lgan. Holbuki, XIV asrda Sarbonna (Parij)da 2000 qo'lyozma kitob mavjud edi. Rimdagi Vatikan kutubxonasida ham taxminan shuncha kitob bo'lgan. Musulmonlar boy ilmiy meros asosida har tomonlama tadqiqotlar olib bordilar va katta muvaffaqiyatlarga erishdilar. Ularning meditsina, astronomiya va optika fanlaridagi muvaffaqiyatlari nafaqat Sharq, balki keyingi davrlarda g'arb ilm-fani rivojiga ham muhim ulush qo'shdi.

Ma'mun tomonidan "Bayt ul-Hikma" — fanlar akademiyasining tashkil qilinishi (832-y.) yunon tafakkuri ta'sir doirasining kengayishiga, islom falsafasi, tibbiyot va astronomiya fanlarining yanada rivojiga sabab bo'ldi.

Islom tarixida "ilmi avval" deb nomlangan ilmlarning paydo bo'lishi, tarjimalar vositasida kirib kelayotgan yunon va hindlarning falsafiy g'oyalari bilan tanishish musulmonlar tafakkurini tubdan o'zgartirib yubordi. Siyosiy-mazhabiy olishuvlarda masalalar yechimini shubha ostiga olish ommaviy tus olib, bahslar jiddiylashdi. Endi diniy masalalarni islomning ilk davridagi yuzaki yondashuvlar bilan hal qilib bo'lmasdi⁵. Allohning zoti va sifatleri masalasi, insonning iroda erkinligi, ezgulik va yovuzlik manbalari haqidagi turli falsafiy mulohaza va talqinlar yunonlardan kirib kelgan tasavvur va tushunchalar hisobiga boyib, ulamolar o'rtasida turli guruhlarining paydo bo'lishiga zamin yaratdi. Guruhlar o'rtasidagi bahslar oshkoro ziddiyatga aylanib ketdi. Bahslar "savol-

javob” tarzida olib borilib, ikki tomonning bir-biriga murosasiz dahanaki hujumidan iborat bo’ldi.

Shu o’rinda bu davrda teologik bahslari bilan mashhur bo’lgan bir necha maktablar ajralib turganini ta’kidlab o’tish joiz. Ular quyidagilardir:

Jabariya. VII asr oxiri VIII asr boshida islom ilohiyotida paydo bo’lgan ilk oqimlardan hisoblanadi. Jabariylar inson taqdirini Xudo mutlaq oldindan belgilab qo’ygan, hech qanday iroda va faoliyat erkinligi yo’q, bu sifatlar faqat Xudoda mavjud, degan qarashni o’rtaga tashladilar. Muhammadning payg’ambar ekanligi va uning o’rinbosarlari bo’lgan xalifalarni qonuniylashtirishda bu ta’limot katta o’rin tutdi. Shuning uchun hokimiyatni boshqargan umaviylar jabariylarni qo’llab-quvvatladilar, ularning muxoliflarini esa ta’qib ostiga oldilar.

Qadariya. Qadariya harakati umaviylar davrida paydo bo’lgan, biroq hech qachon katta kuchga ega bo’lmagan.

Ushbu maktab vakillari inson o’z xatti-harakati va taqdirining hukmdori deb talqin qilish tarafdorlaridir.

Bu harakat ham ilk ilohiyot oqimlaridan biri bo’lib, taqdir va iroda erkinligi masalasida o’ziga xos ta’limotni ilgari surdi. Chunonchi, jabariylar ta’limotiga qarshi o’laroq, inson o’z amalining yaratuvchisi (xoliqi) deb tushuntirdi. Qadariylar odillik Xudoning asosiy sifatlaridan biri, shuning uchun gunohni oldindan belgilab qo’ygan bo’lishi mumkin emas, Xudodan faqat adolat ishini kutish mumkin, dedilar. Gunoh ishlar inson faoliyati mahsulidir. Demak, inson iroda va faoliyat erkinligiga ega, aks holda inson gunoh qilmasdi, degan xulosaga keldilar.

Qadariylar siyosatda umaviylar xonadonidan bo’lgan xalifalar hokimiyatiga qarshi turdilar. Shunday bo’lsa-da, umaviy xalifalardan ikkitasi - Muoviya va Yazid qadariylarning qarashlariga moyil bo’lganligi manbalarda e’tirof etilgan. Qadariylarning eng yirik vakillari Ma’bad al-Juhaniy (699-700- yoki 703-704-yillarda o’ldirilgan), Jaylan ad-Damashqiy (742 yilda qatl etilgan), Hasan al-Basriy (642-728)dir.

Murjiya. Murjiylar alohida bir yo’nalish emas, balki, barcha mazhablar ichida o’z tarafdorlariga ega edilar. Ular inson burchlari

va maslagini muhokama qilishni “orqaga surish”ga (irja’) da’vat qildilar, ya’ni insonning xatti-harakati, uning iymonini yolg‘iz Allohning o‘zigina biladi va faqat uning o‘zi inson ustidan hukm qilishi mumkin, deb hisobladilar. Bu g‘oyani xalifa Ali ibn Abu Tolibning nevarasi Hasan ibn Muhammad VII asrning 90-yillarida kufalik Ali tarafdorlariga yozgan nomalarida ifodaladi. Xuddi shu kabi nomalar xalifalikning boshqa shaharlariga ham yuborildi. U xalifa Usmonga nisbatan sodir etilgan birinchi fitnaning islom dini uchun o‘ta mudhish oqibatlar keltirib chiqarishidan xavfsirab, musulmonlarni raqib tarafni badnom etish tendensiyasidan, guruhbozlik va tarfkashlikka berilish fikridan qaytarishga urindi. Ali tarafdorlarini bekorga qon to‘kishni bas qilib, umaviylar bilan kelishuvga chaqirdi va har qanday mo‘min haqida, xoh o‘lgan bo‘lsin, xoh tirik, hukm qilish, muhokama qilishni qoraladi. Bu ta’limot tezda Iroqqa, undan xalifalikning sharqiy viloyatlariga yoyildi.

Mu’tazila. Qadariylar ta’limotini VIII asr oxirlaridan izchil davom ettirgan va islom falsafasining shakllanishiga zamin yaratgan yirik islom tafakkuri o‘chog‘i mu’taziliylar maktabidir. Barcha haq va nohaq ta’limotlarda bo‘lgani kabi ularning qarashlarida ham to‘g‘ri va noto‘g‘ri jihatlar bo‘lgan.

Mu’taziliylar islomni mantiq asosida tushunish bo‘yicha bir necha g‘oyalarni ilgari surgan edilar. Ular Allohning odilligi va birligi mavzusida bahs yuritib, inson o‘z xatti-harakati va ehtiyojlari uchun o‘zi javobgar ekani, Alloh har bir ishida haq ekanligini isbotlash uchun maydonga tushdilar. Balki ularning maqsadi Alloh haqidagi bilimlarni egallashda aqliy-mantiqiy tafakkur muhim ekanligi va vahiyning mantiq yordamida tushunishga chaqirish bo‘lgandir. Ma’mundek yunon falsafasi va ilmini islomlashtirishga qiziqqan xalifaning mu’taziliylar g‘oyalarni qo‘llab-quvvatlagani shuning uchun bo‘lsa kerak. Ushbu harakat Xalifa Ma’mun davrida gullab-yashnadi. Mu’tazila g‘oyalari 833-848-yillarda davlatning rasmiy ta’limotiga aylandi. Bu g‘oyalarni tan olmaganlar ta’qib ostiga olindi.

Ma’mun 833-yilda mu’taziliylarning muxoliflariga qarshi “Mihna” tashkilotini tuzdi. Diniy arboblarning davlatning oliy

mansablariga tayinlanish paytida mazkur tashkilotning imti-honidan o'tishlari, Qur'onning yaratilganligini e'tirof etishlari lozim edi.

Ma'mundan keyin uning o'g'li Mu'tasim va nevarasi Vosiq bu siyosatni davom ettirib, tashkilotning vakolatlarini yanada kengaytirdilar. Masalan, Xalifa Mu'tasim Ahmad ibn Hanbalni Qur'on yaratilgani haqidagi fikrlarga qo'shilmagani uchun hushdan ketguncha darralagan. Xalifa Vosiq ulamolarni jazolashda hatto qatl qilishdan ham toymagan.

Mu'tazila firqasining paydo bo'lish tarixi faqih Vosil ibn Atoning (vaf.748) xorijiyalar ko'targan masala yuzasidan mashhur olim Hasan Basriy bilan oralarida kelib chiqqan kelishmovchiligidan boshlanadi. Xorijiyalar: "Gunohi kabira sodir qilgan muslim bo'lib qoladimi?" degan savolga Vosil ibn Ato ijobiyga yaqin javob qaytargan. Uningcha, gunohi kabira qilgan kishi kufr va iymon o'rtasida qoladi. Bunday gunohni sodir etgan kishi, Vosil bo'yicha, fosiqdir (og'ir gunohli). Ammo bundan ortiq emas. Uning fikri o'tirganlarni darg'azab qiladi va unga qarshi hujum boshlanadi. Shunda Vosil ibn Ato davrani namoyishkorona tark etadi.

Vosil ibn Atoning boshqa asosiy nuqtalar bo'yicha qarashlari haqida ma'lumotlar ko'p emas.

Jahmiya mashhur ilohiyot olimi va Xuroson murjiiylarining sardori Al-Horis ibn Surayjning kotibi bo'lgan Abu Muhriz Jahm ibn Safvonning nomi bilan bog'langan ilohiyot maktabidir.

Abu Muhriz Jahm ibn Safvon Allohning qodir, foil, yaratuvchi, olim kabi sifatlarini tan olib, inson amal, xohish va iroda erkinligiga ega emas, derdi. Jahmiylarning ta'limotiga ko'ra, Xudo tomonidan insonning barcha harakati oldindan qat'iy belgilangan. Alloh insondagi amalni xuddi tabiatdagidek amalga oshiradi. Amal inson tufayli deb aytilishi, xuddi "daraxt hosil berdi", "suv oqayapti" deb aytgan kabidir. Inson o'z amalining yaratuvchisi emas. Iymon ikkiga: so'z va amalga ajralmaydi. Din, iymon — Allohni bilish; dinsizlik, iymonsizlik esa Allohni bilmaslikdir. Inson Allohga qalbdagi e'tiqod qilib, tilda undan voz kechsa, kofir bo'lmaydi, musulmonligicha qolaveradi. Din,

iymon hammada (payg‘ambarlardan to oddiy fuqarolargacha) teng, bir xildir.

833-yili Bag‘dodda vafot etgan Bishr al-Marisiy bu ta’limotning yorqin targ‘ibotchilaridan biri hisoblanadi.

IX asrda bu ta’limot “inkor” etila boshlandi. Ba’zi olimlar ularning asosiy g‘oyalari tahrir qilib, shariatga muvofiqlashtirdilar va bu ishni qilganlar jabriylar (ya’ni aniqlik kirituvchilar) deb ataldi.

Shuni ta’kidlash kerakki, mu’taziliylar bilan jahmiylar maktabining asoschisi Jahm ibn Safvon (vaf.745) o‘rtasida yaqin aloqalar bo‘lgan⁶. Jahm ibn Safvonning Vosil ibn Atoga zamondosh ekanligi ham bu ikki olim o‘rtasida bevosita muayyan bahslar bo‘lganligini inkor etmaydi.

Jahmiylar va mu’tazila g‘oyalari o‘rtasida o‘xshash tomonlar ancha bo‘lgan. Masalan, Qur’onning yaratilganligi, Alloh zoti va sifatlarining birligi g‘oyasi shu jumladandir. Biroq jahmiylar iroda erkinligi masalasiga qo‘shimcha ravishda jannat va do‘zaxning oxir-oqibat yo‘q qilinishi haqidagi g‘oyani ko‘tarib chiqdilar. Jahmiylar o‘z fikrlarida Qur’onning Rahmon surasi, 27-oyatida aytilgan “Ulug‘lik va ikrom sohibi bo‘lgan Rabbingizning “yuzi” boqiy qolur” degan fikrlarga suyanib, shuningdek, Hadid surasining “Alloh Avval va Oxir (Birinchi va oxirgi)” mazmunli 3-oyatiga tayanib, barcha narsalarning oxir-oqibat halok etilishi haqida xulosa yasadilar. Shu o‘rinda ular zardushtiylar kabi fikrladilar. Ammo bu g‘oya mu’taziliylarning jannat va do‘zaxning abadiyligi haqidagi ta’limotiga zid edi.

Mu’taziliylar o‘zlarini ilohiy Tavhid nazariyasiga e’tiqod jihatidan haqiqiy mu’minlar, ya’ni “muvahhidin” deb ataganliklari kabi jahmiylar ham o‘zlarini shunday ataganlar⁷.

Jahmiylarning fikricha, inson hayoti to‘lig‘icha, taqdir etilgan va daraxt meva tugishi, oqim to‘lqinni vujudga keltirishi kabi inson faoliyatining natijasi uning xatti-harakati, ya’ni amallarini keltirib chiqaradi. Jonli va jonsiz narsalarning amallarini Alloh yaratadi. Inson boshqa yaratilmalar qatorida na qudrat, na iroda va na tanlovga egadir⁸. Demak, bundan chiqadiki, insonning yovuz amallari ham Alloh irodasi bilan sodir bo‘ladi.

Jahmiylarning bunday qarashlariga qarshi mu'taziliylar Alloh adolati g'oyasini ilgari surdilar.

Ularning falsafiy talqinlari shariat ulamolarining jiddiy e'tiroziga sabab bo'ldi. Bunday talqinlar shariat tomonidan bid'at sifatida qoralandi. Guruhlar o'rtasidagi ayovsiz g'oyaviy kurashga va islom asoslariga bolta urilishiga shariat befarq bo'lolmasligi tabiiy. Ayniqsa, bu davrda "al-falsafa" — peripatetik falsafaning fan sifatida paydo bo'lishi shariat ahlini chinakamiga cho'chitib qo'ydi. Endi u bid'at qarashlarni targ'ib etayotgan turli saviyadagi mayda guruhlarning o'zaro kurashiga chek qo'yish bilan birga, peripatetik falsafaga qarshi mustahkam istehkom tayyorlashi lozim edi. Xalifa Mutavakkil davrida bunga qulay imkoniyat paydo bo'ldi. U ortodoksal islom tarafdori bo'lib, hadis va fiqhning mavqeyini tiklash uchun mu'tazila oqimi tarafdorlari bilan kurashga kirishdi. Biroq, xalifaning qirg'inbarot siyosati va g'alabadan ruhlangan hanbaliylarning da'vatlariga qaramay, din tahlilida mantiqiy-falsafiy tafakkurni chetlab o'tishning imkoni yo'q edi. Xalq, endi, burungidek omi emas, har bir hodisani aql tarozisiga tortardi. Qancha harakat qilinmasin, faqihlarning va Qur'on tafsirchilarining burungi mustahkam va daxlsiz nufuzini tiklab bo'lmadi. Jamiyatda mantiqiy tafakkur tarzi, baribir, ustuvorlashib boraverdi. Bu tendensiyaning ortishida keng tarqalayotgan peripatetik falsafa va tasavvuf g'oyalari ham muayyan xizmat ko'rsatganligini esdan chiqarmaslik kerak. Shariat uchun faqat bir yo'l qolgan edi. U ham bo'lsa, din olimlarining erk berilgan xayolotini shar'iy islom aqidasi va ta'g'limoti manfaatiga xizmat qildirish edi. Bu qarorga kelishning yana boshqa obyektiv sabablari ham bor edi.

Ma'lumki, islomning keng tarqalishi katta hududlarda ilgaridan mavjud huquqiy normalarning islomlashtirilishini taqozo etdi.

Islomning yangi hududlarga yoyilishi bilan u yoki bu tarzda yangi diniy e'tiqodlar, yangi madaniyatlar, odatlarga duch kelindi. Islom dinining yoyilishi uni boshqa dinlar bilan to'qnashishga olib keldi. Bu hol, o'zi bilan birga yangi masalalar, talablarni yuzaga chiqardi. Musulmonlar yangi siyosiy tizimga asoslangan o'z hokimiyatlarini yoyar ekanlar, turli odatlar va an'analarga ega xalqlar bilan murakkab munosabatlarga kirishdilar. Ularning

qarshisida islomga yangi xalqlarning kirishi natijasida yuzaga kelgan muammolar ko'ndalang bo'la boshladi. Madaniyati yuksakroq bo'lgan xalqlarning mantiqiy savollariga qoniqarli javob topish, o'z dinlarining boshqa dinlardan afzalligini ko'rsatishda muqaddas kitoblar bilan kifoyalانبgina qolmay, shu bilan birga, mantiqiy jihatdan isbot qilish hayot-mamot masalasiga aylandi. Bu, o'z navbatida, yangi g'oya va yo'llarning paydo bo'lishiga olib kelishi ravshan edi. Ikkinchi tomondan esa, xalifalik ichidagi siyosiy beqarorlikni bartaraf etish, musulmonlarning turli firqalarga bo'linib ketishiga yo'l qo'ymaslik zarurati ulamolarni yangi izlanishlarga majbur qildi. Ushbu omillar islomning fikrlovchi doiralarida kalom bahslarining paydo bo'lishiga zamin tayyorladi⁹. Bahs yuritishning o'ziga xos tartib-qoidalari bo'lgan. Bunday "hujum-himoya" ko'rinishidagi bahs usuli yahudiylar, xristianlar va moniylar o'rtasida qadimdan davom etib kelayotgan munozaralarning eng ommaviy turi edi. Islomda "Kalom" yo'nalishiga asos bo'lgan bunday bahslarni olib boruvchilarga nisbatan "mutakallimin" atamasi qo'llanila boshladi. Bu bahslar turli guruhlarining jizzaki va chapani olishuvlari shaklidan madaniy munozaraga, ko'pgina hollarda yozma bahslar (risolalar) shakliga o'tishi, shariat manfaatiga xizmat qilishi lozim edi.

Kalom, shu tariqa, o'z taraqqiyoti davomida shariat ilmining tarkibiy qismiga aylandi. Bunda Abu Hasan Ash'ariyning xizmati alohida diqqatga sazovordir. Shar'iy asosdagi "Kalom" yo'nalishi to'lig'icha uning va Abu Mansur Moturidiyning ta'limotlaridan boshlanadi. Islomda ularga zid ta'limotni targ'ib etgan barcha teologik va falsafiy-mantiqiy yo'nalishdagi qarashlar bid'at deb e'lon qilingan. Ibn Xaldunning: "Kalom bor-yo'g'i bid'atlarga raddiya sifatida paydo bo'lgan. U shunday ilmki, mantiqiy dalillarga asoslangan bahs yuritish orqali din asoslarini himoya qiladi va islomiyatdan adashgan bid'atchilarni qoralaydi" deb bergan ta'rifi kalomning Ash'ariy va Moturidiylardan boshlangan ana shu — kalom ilmi taraqqiyotining yangi bosqichiga tegishli ekanligini unutmazlik kerak.

Shuni eslatib o'tish joizki, islomning ilmiy va ma'rifiy doiralarida shariat haqidagi ilm dastlabki shakllangan shoxobcha

bo'lsa, hadisshunoslik, tarix, adabiyot, ko'p hollarda, shariat va fiqhga ilova edi¹⁰. Ularning hammasi Ash'ariy va Moturidiydan so'ng "kalom"da o'z ifodasini topdi.

KALOM FALSAFASI

Kalom falsafadan bir necha jihatlari bilan ajralib turadi. Falsafa borliq tuzilishi, olamning paydo bo'lishi masalalarini fizik jarayonlar tahlili asosida o'rganadi. Bunga metafizik yondashuv deyiladi. Metafizika borliqning eng umumiy qonuniyatlarini, moddiy va ruhoniy mavjudotlarni, materiyadan tashqaridagi olam (g'ayb olami) sir-sinoatlari yechimini mantiqiy tushuntirishga harakat qiladi.

Kalom esa fizik jarayonlarni tahlil qilmaydi. Uning predmeti Alloh zoti va sifatleri, inson amallari, illat va fazilatlarining ilohiy manbalaridir. Shu yo'nalishda kalom ilmi falsafaga tegishli bo'lgan borliq tuzilishi, narsa va jismlarning yaratilishi muammolariga ham murojaat etadi. Biroq kalom ularni mistik dunyoqarash vositasida o'rganadi. Mistika ruh tajribasini bayon etadi, uning kechinmalariga, mushohadalariga mantiqiy javob berishga harakat qiladi.

Faylasuf falsafiy asoslarga suyansa, mutakallim diniy hujjatlarga asoslanadi. Kalom o'z farazini mantiqiy mazmun va islom tamoyillariga muvofiq hujjatlar asosida ishlab chiqadi. O'sha paytlarda Vahiy va amal, qudratli Alloh va notavon o'jiz mavjudot o'rtasidagi munosabatlarga oydinlik kiritish zarur edi. Manbalarning guvohlik berishicha, ilk teologik bahslar iroda erkinligi va qadar masalasida ko'tarilgan. Ushbu masala bo'yicha bahs yuritgan birinchi teologlar Ma'bad al-Juhaniy (vaf.699), Jaylon al-Damashqiy (vaf.taxm. 743), Vosil ibn Ato (vaf.748), Yunus al-Asvoriy va Amr bin Ubayd (vaf.762) bo'lgan. Bu masalalarning yechimi ko'pincha, falsafiy bo'lsa-da, ammo shunday deb hisoblanmas edi. Balki, bunga sabab ko'plar g'ayridinlarning teologik usullari islom ta'limotidagi chalkash muammolarni hal qilishda to'g'ri kelmaydi deb o'ylaganliklarida bo'lishi mumkin¹¹. Bu davrlarda Damashqda olimlar orasida

xristianlar ko'pchilikni tashkil qilardi. Bu omil xristian teologlarining musulmonlar bilan o'zaro aloqada bo'lganligini tasdiqlaydi. Musulmonlar bilan iroda erkinligi bo'yicha olib borilgan shunday bahslarda xristian olimlari Avliyo Jon Damashqiyning (vaf.taxm. 748) shogirdi, Harron bosh ruhoniysi va Sharqiy Cherkovning oxirgi buyuk teologi Teodor Abu Kurroning (vaf.826) ham ishtirok etgani ma'lum¹². Shuningdek, Ma'bad al-Juhaniyning Susan ismli iroqlik xristian bilan iroda erkinligi xususida o'tkazgan bahsi haqida manbalarda ma'lumot berilgan.

Iroda erkinligi tarafdorlarining teologik qarashlari, agar ular siyosatga daxl qilmaganida, balki shunchalik e'tiborni jalb qilmagan bo'larmidi. Xalifalarning adolatsizligi garchi siyosat uchun qilingan bo'lsa-da, uni oqlamasligi va narigi dunyo azobidan ozod etmasligi haqidagi baqiriqlar hukmdorlarning g'ashiga tekkani aniq. Ma'bad va Jaylonning umaviy xalifa Abdulmalik (685-705) tomonidan qatl etilishi, xalifa Hishom (724-743) ham ularning tarafdorlarini hokimiyatga tahdid qiluvchi kuchlar sifatida ta'qib etgani shundan dalolat beradi.

Chunki aynan mu'taziliylar, birinchi bo'lib, din masalalari, yangi paydo bo'lgan muammolarni hal qilishda mantiqqa suyanib ish ko'rdilar. Alloh adolati qanday amalga oshadi, yovuzlik qayerdan paydo bo'lgan, qabilidagi savollar oldin hech kimni qiziqtirmagan bo'lsa, bu masala mu'taziliylarning say'-harakati bilan kalom bahslarining bosh masalasiga aylandi.

Mu'taziliylar Alloh adolati muqarrarligi, shafolat yo'qligi va do'zaxda mangu azob borligini targ'ib etdilar. Ular Alloh taqvodorlarni munosib taqdirlashi, shu bilan birga, hidoyatdan adashganlarni jazo kutajagi hamda na payg'ambar va na avliyolarning shafoti yoki Alloh rahmi bo'lmasligi haqidagi g'oyalarni ilgari surdilar. Ularni abbosiy xalifalar qo'llab-quvvatladilar. Bundan ruhlangan mu'taziliylar din asoslari tahliliga yanaqa chuqurlashib ketdilar. Bu esa Qur'oni karimni zohiriy idrok etuvchilar uchun katta muammolarni keltirib chiqardi¹³.

Mu'taziliylarning jiddiy bahslarga sabab bo'lgan yana bir ta'limoti Iroda va ilohiy kalom xususida bo'ldi. Bu bahsning

tashabbuskori mu'taziliylarning Abu Huzayl boshchiligidagi Basra maktabi edi. Ular Ilohiy iroda va uning imkoniylashuvi, boshqacha aytganda, yaratilmaga aylanishi atrofida bahs chiqarib, Qur'oni karimning yaratilganligi g'oyasini o'rtaga tashladilar. Bu g'oya, Ash'ariy o'zining "Maqolot" asarida keltirishicha, xristianlikda Iso Xudoning kalomi sifatida ilohiylashtirilganda bunga qarshi chiqqan bir oqimning g'oyalari ta'sirida tug'ilgan. Bu bilan mu'taziliylar musulmonlarning Qur'oni karimga sig'inishlarini, go'yo, oldini olmoqchi bo'lganlar.

Inson o'z xatti-harakatlarida erkinligi g'oyasi ba'zi mu'taziliylarni yanada chuqur izlanishlarga undadi. Basra maktabining boshlig'i Abu Huzayl (vaf.841) "tavallud" konsepsiyasini ishlab chiqdi. Unga muvofiq, Ash'ariyning yozishicha, amallar inson tomonidan "harakatga keltiriladi" va ular ikki qismga bo'linadi. Birinchisi, "kayfiya" amallari deyilib, inson o'z amallari qanday natija berishini, oqibati qandayligini (kayfiya-arabchada "narsaning qandayligiga aloqador" ma'nosini beradi) biladi. Masalan, o'qning uchishi yoki ikki jism to'qnashuvidan tovush hosil bo'lishini yoki qanday tovush chiqishini bilgani kabi. Ikkinchisi natijasi yoki oqibati noma'lum, "kayfiya"ning aksi bo'lgan "bilo kayfa" amallardir. Ular insonning o'ziga bog'liq bo'lmagan amallar bo'lib, inson uni boshqara olmaydi. Masalan, rohatlanish, och qolish, bilish, hidni sezish va hokazo. Inson, aytish mumkinki, kayfiya amallarini ongli ravishda o'zi amalga oshiradi. O'ziga bog'liq bo'lmagan amallari Allohga taalluqli bo'lib, Uning irodasi bilan amalga oshadi. Shu davrda mu'taziliylarning Bag'dod maktabi yetakchisi Bishr ibn al-Mu'tamir (vaf.825) ham tavallud nazariyasini qabul qilib, uni o'zicha talqin qildi. Uningcha, bizning amallarimizdan nimaiki hosil bo'lsa, ular "kayfiya"mi, yoki "bilokayfa"mi, qat'i nazar, bizning fe'limiz natijasidir.

Bu ikki maktab fikrlarida muayyan farq bo'lsa-da, ular quyidagi masalalarda yakdil edilar:

1 Inson o'z xohishini amalga oshirishda o'z erkin irodasiga muvofiq harakat turini tanlaydi (Masalan, boyish uchun halol yo'ldan ham borish mumkin, harom yo'ldan ham).

2. Inson ayrim, o'z tabiatiga bog'liq bo'lmagan harakatlarini iroda-xohishiga ko'ra amalga oshiradi (masalan, jahlni yengish, sabr qilish kabi).

Shu tariqa, "iroda"ning sabab sifatida va hodisaning oqibat sifatidagi muvofiqligiga erishilgandek edi. Biroq, mu'taziliylar orasida bu olimlarning g'oyalari ham turli bahslarga bois bo'ldi. O'rtadagi tuganmas bahslarga chek qo'yish va yagona ta'limot asoslarini yaratish olimlar uchun dolzarb masalaga aylandi. Shu yo'nalishda harakat qilib ko'rgan olimlardan biri Nazzomdir (vaf.835). U o'z qarashlarida turli falsafiy usullardan foydalandi. Jumladan, "tab'" ya'ni tabiat va "kumun" – hosilasi orqaligina bilish mumkin bo'lgan narsalarning asli Alloh hikmatiga taalluqliligi haqidagi tushunchalarni iste'molga kiritdi. U olamdagi barcha harakatlarni tabiat orqali, bavosita Allohga bog'lashga harakat qildi. Bu konsepsiyada Alloh tabiat hodisalariga muntazam aralashishga bo'lgan zaruratdan ozod deb tasavvur qilindi va, shu bilan birga, uning bavosita hukmronligi saqlanib qoladi, deyildi. Biroq, bunday qarash Ilohiy qudratning cheksizligiga e'tiqodda bo'lgan Ibn Karrom (vaf.869) va uning izdoshlarini ham, xuddi shunday, insonning iroda erkinligiga egaligi haqidagi g'oya targ'ibotchilari Bishr va Abu Huzaylni ham qoniqtirmadi. Ular Nazzomni keskin tanqid qildilar.

Nazzom "tab'" tushunchasini ashyo ichidagi murakkab jarayon asosi sifatida ko'rsatishda Bishr al-Mo'tamarning ustози Mo'ammар bin Abbosga ergashgan bo'lishi mumkin. Mo'ammар, "tab'" tushunchasini mantiq doirasida olib qaragan va jism-tananing mavjudligi Allohga bog'liq, undagi aksidensiyaning yashovchanligi jism-tananing o'z "harakati"ga bog'liq, deb ta'kidlagan edi.

Ushbu harakatlarning kelib chiqish sababi ikki xil bo'lishi mumkin. Nazzom yomg'ir misolida harakat tabiiy zaruratdan (tab'an) kelib chiqishi mumkin deb qaraydi. Uningcha, ixtiyoriy tarzda (ixtiyoran) biror narsa ro'y berishi ham mumkin. Bunga misol qilib, Nazzom inson, jonzotlarning paydo bo'lishini ko'rsatadi. Bu mulohazani Mu'ammар quyidagicha asoslashga harakat qiladi: tana biror bir sifatni (masalan, rangni) qabul

qilishga moyil bo'lishi yoki bo'lmasligi mumkin. Birinchi holatida rang unga o'z tabiatiga binoan tegishli bo'ladi. Bunda rang uning fe'lidan kelib chiqadi (min fe'lihi), chunki, narsaning nisbatan tabiiy bo'lishi boshqa bir narsaning (agent) harakatidan hosil bo'lgan deb bo'lmaydi. Ikkinchi holatda esa, Alloh tanaga biror rangni iroda etishi mumkin, ammo tana rangni unga moyil bo'lmagani sababli qabul qilmasligi mumkin. Demak, Alloh sifatlarga sabab bo'ladi deb aytib bo'lmaydi, ammo bivosita sabab bo'lishi mumkin, ya'ni tana sifatlarni tabiiy ravishda oladi.

Mo'ammarning tab' tushunchasida mantiqiy yechimga kelishi Allohni dunyodagi yovuzliklarga mas'ul emasligini ko'rsatish istagidan tug'ilgan. Mu'ammarning bu qarashlarini uning muxoliflari zaif deb hisobladilar va "Alloh hayot va olamning yaratuvchisi" ekanligini ta'kidladilar.

Inson fe'li masalasida Mo'ammara ta'limoti Nazzom ta'limoti ruhiga yaqin edi. Nazzomning fikricha, "inson substansiyadir va tanadan ayridir. Insonga kuch-qudrat, tashabbus, bilim, harakatga ta'sirchan bo'lmaslik, rohat, taraqqiy etish va boshqa ne'matlar berilgan. U makon va vaqt, shart-sharoitlar hukmidan ozod va faqat tadbir bilan ish ko'radi". Ash'ariy unga sharh berib: "inson, Mo'ammara bo'yicha, tanani boshqaruvchi "bo'linmas qismcha" (atom) bo'lib, u irodani amalga oshiruvchi mexanizmdir, "inson tashqi olamda biror narsa qilishga o'z", deydi. Nazzomning fikri ham xuddi shunday, faqat u inson o'z iroda-xohishi olami ichida (fi nafsihi) harakat qiladi deb qo'shimcha qiladi. Shunday qilib, inson bilim, iroda, nafrat bilan taqdirlangan. Biroq, u irodasidan tashqari olamda biror ishni bajarishga qodir emas.

Tana va ruhning alohidaligi haqidagi qarashlar katta bahslarni keltirib chiqardi. Bag'dod kalom maktabining nufuzli vakili Tumama bin Ashras (vaf.828) mu'taziliylar kabi Alloh adolati va insonning o'z fe'l-amallariga mas'ulligini yoqlab chiqdi. Ammo o'z fikrlarida qarama-qarshilikka duch kelib, butunlay agnostitsizm mavqiyega o'tib oldi.

Diqqat qilinsa, Bishr va Abu Huzayl inson o'z irodasidan tashqari sodir etgan fe'li uchun o'zi javobgar deb hisoblaganlar. Nazzom va Mo'ammara esa, insonning fe'li tabiatga bog'liq bo'lib,

tabiat orqali Allohga bog‘lanadi. Tumama shunday savol qo‘yadi: “Agar Bishrni haq desak, unda inson sodir etgan qotillik, uning bo‘yniga qo‘yiladi. Ikkinchi tomondan, agar o‘lim Alloh irodasi desak, unda insonning ushbu fe‘li uchun Alloh javobgar bo‘lib chiqadi. Inson iroda doirasida harakat qilsa va undan tashqari u hech narsaga qodir bo‘lmasa, unda uning fe‘l-amallari uchun kim javobgar?”

Tumama fikricha, oqibat uchun mas‘ul, demak, yo‘q. Alloh ham, inson ham sodir etilgan fe‘l natijasi bo‘yicha, ma‘naviy mas‘uliyatdan ozoddir. Tumama o‘z qarashlariga hech bir aqliy dalil keltira olmagan. Uning ta‘limoti haqida ma‘lumotlar shunchalik kamki, muayyan tasavvur hosil qilish mushkil.

Mu‘taziliylar inson o‘z fe‘lining yaratuvchisi deyish bilan birga atomlar va aksidensiyaning imkoniy metafizikasini (ilohiyotini) bayon qildilar. Bu qarash bo‘yicha, olamdagi barcha narsalar ikki farqli elementdan: atomlar va aksidensiyadan tashkil topadi. Kalom olimlari Zurar bin Amr, Nazzom, Hishom bin Al-Hakam, al-Asamm kabi olimlar bu masalalarda turlicha mavqelarda bo‘lsalar ham, ash‘ariychilar bu qarashni to‘laligicha qo‘llab-quvvatladilar. Ash‘ariychilar barcha narsalarning qarama-qarshi qutbi borligi kabi tana ham ijobiy va salbiy xislatlardan xoli bo‘la olmaydi, deb hisobladilar. Ushbu xulosa ko‘pchilik mu‘taziliylar tomonidan ma‘qullandi. Shunga qaramay, Solih Qubbo va al-Solihiy kabi mu‘taziliy olimlar Allohning qudratli ekanini ro‘kach qilib, Alloh aksidensiyalardan xoli atomni yaratishi mumkinligini ta‘kidladilar. Abu Hishom bin Al-Juboiy (vaf.915) va al-Ka‘biylar esa ularga qisman qo‘shilib, tana, rang va kavn (koinot) aksidensiyalarini istisno etganda, barcha aksidensiyalardan xoli bo‘lishi mumkin, degan fikrni bildirdilar.

Mutakallimlarning (Ash‘ariychilarning) atom va aksidensiyalarning imkoniy metafizikasiga qiziqishiga sabab, ular Allohning mutlaq hokimiyatini va Uning narsalar mohiyatigagina emas, balki ularning mavjudligiga, bir turdan ikkinchi turga o‘zgarishiga ham daxldor ekanligini ko‘rsatib berishga harakat qilmoqchi bo‘ldilar. Ularga binoan, narsalarga hayot bag‘ishlab turgan aksidensiya (a‘roz) Alloh tomonidan olib qo‘yilsa, ular halok bo‘ladi.

Mu'taziliylarning bizgacha yetib kelgan g'oyalari haqidagi ma'lumotlarni quyidagicha tasnif etish mumkin: 1) Allohning adolatligi; 2) Tavhid (Allohning birligi); 3) Alloh va'dasi (Ahd) va qahrining sobitligi; 4) kufr va iymon o'rtasida arosatda qolish; 5) al-amr va-n-nahiy (buyurilgan va man etilgan qoidalar).

ASH'ARIYA VA MOTURIDIYA

Shariat va ilohiyotni kelishtirish, mantiqiy fikrni shar'iy asoslarga qo'yish — bid'at va buzg'unchi g'oyalarga qarshi kurashning yagona chorasi ekanligi tushunib yetilgunga qadar oradan bir asr vaqt o'tdi. Mu'taziliylarga qarshi qaratilgan asosiy zarbalar Abul Hasan Ash'ariy (873-935) tomonidan boshlab berildi. Bu Vosil ibn Ato vafotidan keyin bir asr o'tgandan keyingina ro'y berdi. Ash'ariydan xabarsiz holda xuddi shu davrda kurashga o'tgan yana bir ilohiyotchi olim Abu Mansur Moturidiy bo'ldi. Ash'ariy Bag'dodda faoliyat ko'rsatgan bo'lsa, Moturidiy Samarqandda yashagan. Shunisi ahamiyatliki, ularning asosiy masalalardagi xulosa va yechimlarida ziddiyat yo'q, ayniqsa, Moturidiy ta'limoti Ash'ariyningidan bir muncha mufassalroq va ravshanroq.

Abul Hasan Ash'ariy 873-yilda Basrada tug'ildi. U mu'taziliylar peshvosi Juboiydan (vaf.915 y.) ta'lim olib, voyaga yetdi. 912-yilda mu'taziliylar bilan aloqani uzib, Bag'dodga ko'chib o'tdi va shu yerda 935-yilda vafot etdi.

Abul Hasan Ash'ariyning mu'tazila oqimini tark etishiga quyidagi voqea sabab bo'lgan: kunlardan bir kuni u ustozini Juboiyga shunday savol beradi: "Uch aka-ukaning kattasi Allohga toat-ibodat qilib dunyodan o'tgan. O'rtanchasi uning aksi, ya'ni toat o'rniga gunoh va ma'siyat bilan umrini o'tkazgan. Kenjasi esa voyaga yetmay sag'irlik vaqtida o'lgan bo'lsa qiyomat kuni ularga nisbatan Alloh taolo qanday munosabatda bo'ladi?", deydi. Al-Juboiy: "Kattasi jannatga, o'rtanchasi do'zaxga tushadi. Kenjasi esa ikkisiga ham tushmaydi" deb javob beradi. Ash'ariy: "Agar kenjasi, ey Rabbim, nega meni sag'irlikimda o'ldirding, agar umr berganingda men ham iymon keltirib, toat-ibodat qilib

jannatga kirar edim-ku, desa Alloh nima deb javob beradi?”, deb so‘raydi. Ustozi: “Alloh unga, senga umr bersam, toat o‘rniga ma‘siyat bilan mashg‘ul bo‘lar eding. Men sening foydangni istab, yoshligingda o‘ldirdim. Natijada do‘zaxdan omonda qolding, deb javob beradi” – debdi. Shunda Ash‘ariy: “o‘rtanchasi Allohga, nega meni sag‘irligimda o‘ldirmading, toki bu gunohlarni qilib do‘zaxga tushmagan bo‘lar edim, desa Alloh nima deb javob beradi?” deb so‘raganda, Juboiy javob topa olmay mulzam bo‘lib qolgan ekan. Shundan so‘ng Ash‘ariy va uning hamfikrlari mu‘tazila mazhabini tark etib, Sunnat va sahobalar jamoasi yurgan yo‘lga o‘tadilar. Shu yo‘lda yuruvchilarni “ahli sunna val-jamoa” deb atay boshlaydilar¹⁴.

912-yilda Ash‘ariy diniy amrlar, Alloh ma‘rifati va uning yaratilmalari haqidagi bor islomiy manbalarni o‘rganib, shariat islom asoslarini himoya qilish uchun yetarli kuchga ega, vahiyni tushuntirish uchun aqliy-mantiqiy tafakkurga hojat yo‘qligini bayon qildi. Mu‘taziliylar Qur‘on matnlarini chuqur ta‘vil qilishda mantiq katta tushuntirish quvvatiga egaligini Qur‘oni karim asosida dalillagan edilar. Ular aytar edilarki, Qur‘on ko‘r-ko‘rona e‘tiqodga qarshi, muslim va kofirlarni birdek aql bilan tafakkur qilishga chaqiradi (Qur‘oni karim, 2:170; 5:104) va qayta-qayta uning so‘zlariga quloq tutishni buyuradi (3:63; 12:2.). Alloh, uning mavjudligi, zoti va sifatlarini bilish, shuningdek, chin e‘tiqodga erishish, yaxshi-yomon axloqni farqlash, payg‘ambarlik va vahiyning haqiqatligi, moddiy olam tuzilishi va uning Yaratuvchisi orasidagi munosabatni aniqlash aql va tafakkursiz bo‘lmaydi. Aks holda ular diniy amrlar va naqlga tayanib, zamon talabiga javob bermay qolishi mumkin. Bunday paytda naql o‘zining nomukammalligi tufayli haqiqiy iymonga putur yetkazadi.

Bu ikki teologik maktab – mu‘tazila va ash‘ariyaning bahslari predmet va usul jihatidan teologik bo‘lsa ham falsafiy mushohadalardan xoli emas edi. Ayni choqda, bu ikki oqimning faylasuflarga munosabati salbiy edi. Ular bir tomondan, dinni tushunishda mantiqning foydali ekanligini tan olardilar, ikkinchi tomondan esa yunon ta‘limoti, ayniqsa, Aristotel g‘oyalari asosida dinni tushuntirayotgan “al-falsafa”ni qoralar edilar¹⁵.

Ash'ariychilar shariat manfaatlarini himoya qilish uchun maydonga tushganliklari sababli, o'sha davrlarda ustuvor bo'lgan tendensiya bo'yicha falsafaga qarshi turganliklari tabiiy. Biroq, mu'taziliylar, o'zlari shariat tomonidan bid'at guruh sifatida qoralana turib, falsafani rad etganlar. Bundan mu'taziliylar diniy hujjatlarni tan olgan, degan xulosa chiqadi. Zero, "al-falsafa" diniy hujjatlarni tamomila inkor etardi.

Moturidiyaning asoschisi Abu Mansur Moturidiy (870-944) Samarqandning Moturid qishlog'ida tug'ilgan. U dastlabki ta'limni o'zining qishlog'ida olib, keyinchalik Samarqanddagi Raboti g'oziyon madrasasida davom ettirdi. Al-Moturidiy yashagan davr somoniylar hukmronlik qilgan davrga to'g'ri keladi. U Samarqandda 944-yilda vafot etdi va qabri shahar chekkasidagi Chokardiza qabristonidadir.

Moturidiyning asarlari soni o'n beshtaga yetadi. "Kitab at-Tavhid", "Kitab al-maqolot", Ka'biy asarlariga munosabat bildirilgan bir necha asarlari, "Kitabu bayoni vahmil – mu'tazila" ("Mu'taziliylar vahmu gumonlarining bayoni haqida kitob"), "Kitab ta'vilot al-Qur'on" ("Qur'on ta'villari kitobi") kabilar shular jumlasidandir.

Abu Mansur al-Moturidiyning "Mo ahaz ash-sharoiya" ("Shariat asoslari manbasi"), "Kitab al-jadal" ("Dialektika haqida kitob") kabi asarlari ham bo'lgan. Bulardan tashqari, al-Moturidiyning "Kitab al-usul" ("Diniy ta'limot usuli kitobi") asari borligi ham ma'lum.

Al-Moturidiy "Ta'vilot al-Qur'on" asarida Abu Hanifaning qarashlariga suyangan holda buzg'unchi g'oyalarni rad qilishga harakat qildi.

Olimning mazkur asariga ko'p olimlar murojaat qilganlar va undan ijodiy foydalanganlar. Ayrimlar sharh yozib, allomaning fikrlarini yanada rivojlantirdilar. Shulardan biri Alouddin as-Samarqandiyning sharhidir. "Sharh ta'vilot ahlis-sunna" deb nomlangan bu asarning ikki nusxasi O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Sharqshunoslik instituti fondida saqlanadi.

Moturidiyga ko'plab olimlar ergashdilar. Ular orasida islom olamiga mashhur allomalar, Abul Hasan ar-Rustug'foniy

(vaf.961), Ishoq ibn Muhammad as-Samarqandiy va Abdul Karim al-Pazdaviy (vaf.999), Abu Ahmad al-Iydiy kabi olimlar bor edi. Moturidiy ta'limotining keng tarqalishida ularning xizmatlari kattadir.

Olmon olimi Ulrix Rudolf Moturidiy ilmiy merosini Ash'ariy ta'limoti bilan solishtirar ekan, ularning o'rtasida muayyan o'xshashliklar mavjud ekanligini e'tirof etadi. Shu bilan birga, eng muhim tamoyillarga tegishli bir talay farqlar ham uchrashini ta'kidlaydi. Ash'ariy o'z nazariyasini dalillash uchun radikal ta'riflar keltirishdan qaytmagan. Moturidiy esa, aksincha, radikallikdan qochgan. U ko'proq, barchani qoniqtiruvchi, shu bilan birga, islom asoslariga muvofiq keluvchi sintezlash yo'lini afzal ko'rgan. Bundan Moturidiyning hanafiylik an'analaridan kelib chiqib ish ko'rgani ko'rinib turadi.

MOTURIDIY TA'LIMOTI

Ilohiy va moddiy borliq

Ilohiy va moddiy borliq tuzilishi haqidagi mulohazalar Alloh va U yaratgan olam mohiyati ustida yuritilgan bahslarda tug'ildi. Alloh qanday ko'rinishga ega ekanligi borasidagi tortishuvlar narsa, jism, aksidensiya (a'roz) kabi istilohlarni tasniflash, sharhlash va ta'rif berishni taqozo etdi. Bu esa, o'z-o'zidan borliq tuzilishi bilan bog'liq tabiatshunoslik sohasiga ham daxl etdi. Shu o'rinda jismlarning tarkibi, ularning parchalanish yoki birlashish xususiyatlari sababi aktual masalaga aylandi.

Borliq tuzilishi haqida Moturidiy davrigacha kalom ilmida ayrim farazlar shakllanib bo'lgan edi. Ular quyidagicha:

1. VIII asrda yashab o'tgan Zirar bin Amr, Hafs al-Fard va al-Husayn an-Najjorlar o'rtaga tashlagan farazga binoan, jism aksidensiyadan (a'roz) tashkil topgan. Bular — rang, ta'm, issiqlik, sovuqlik, qattiqlik va yumshoqlik xususiyatlari bo'lib, ular jismni tashkil etadi. Aksidensiya shundan boshqa ma'no beradigan narsaga aytilmaydi. Ular o'zaro birikmaydi va bo'linmas qismlardir. Shunday bo'lsa-da, ular yonma-yon yashaydilar va

bir-biri bilan o‘rin almashib turadilar. Ana shu o‘rin almashish jarayoni oqibatida jismning bir shakldan ikkinchi bir shaklga o‘tishi ro‘y beradi.

2. Ikkinchi mulohaza unga teskari bo‘lib, uning tarafdorlari ichida Hishom bin al-Hakim va Nazzomlar ham bo‘lgan. Ular bo‘yicha moddiy olam aksidensiyalardan emas, balki jismlardan tuzilgan. Zitar aksidensiya (a‘roz) degan narsaga Nazzom jismga taalluqli xususiyatlar deb qaragan. Jismlarning turg‘un bo‘lib qolmay, o‘zgarishda bo‘lishiga sabab ularning hamisha aralash holatda bo‘lishidir. Jismlar bir-birlarining tarkibidadir, biri ikkinchisi ichida yashirin (kamin). Ularni fizik jarayon o‘zgara boshlaganda kuzatish mumkin. Buni Nazzom o‘tin misolida tushuntirib beradi: u yonganda, olov ajraladi, olovda unda yashirin bo‘lgan asoslar – issiqlik va yorug‘lik seziladi. Xuddi shunday, olam jismlar bilan liq to‘la bo‘lib, ularni sezgi organlari yordamida turli darajalarda aniqlash mumkin. Jismlar qismlarga bo‘linadi. Har bir qism o‘z navbatida yana kichikroq qismlarga bo‘linadi. Shu tariqa qismlarni cheksiz bo‘lib borish mumkin.

3. Uchinchi mulohaza shundan iboratki, bunda jismlar ham, aksidensiyalar ham borliqning tarkibiy qismlari hisoblanadi. Jismlar juda kichik bo‘linmas qismlardan tashkil topgan (al-juz‘ allazi la yatajazza).

Ushbu uchinchi mulohaza islom teologiyasida atomizm nazariyasi sifatida mashhur bo‘ldi.

Atomistik ta‘limot IX asrda Mu‘ammar, Bishr bin Al-Mu‘tamir kabi mutafakkirlar tomonidan ilgari surilgandi. Ammo atomistik ta‘limotning ommalashuvida Abu Huzaylning, sal o‘tmay Juboiyning talqinlari katta o‘rin tutdi. Abu Huzayl bo‘yicha, jismlarni bo‘linmas qisimgacha bo‘lish mumkin. Bo‘linmas qism harakatlanish, turg‘un va yolg‘iz holatda bo‘lish, boshqalari bilan birikish, to‘qnashish, ajralib chiqish kabi aksidensiyalarga ega. Bo‘linmas qismlar birikib, jism hosil bo‘lgandagina rang, ta‘m, hid, hayot, qudrat, bilim kabi aksidensiyalar unga xos bo‘ladi. Bir jismni tashkil etishda kamida oltita bo‘linmas qism ishtirok etadi. Har bir qismning aksidensiyalari birlikda jismning xususiyatlarini belgilaydilar.

Juboiy ham bo‘linmas qism mavjudligi g‘oyasini himoya qildi. U Abu Huzayl kabi jism tashkil bo‘lishida kamida olti bo‘linmas qismning ishtirokini ta’kidladi. Biroq, Abu Huzayldan farqli o‘laroq, bo‘linmas qism alohida holatida ham harakatlanish, turg‘un bo‘lish, to‘qnashish kabi aksidensiyalar bilan bir qatorda ta‘m, hid aksidensiyalariga ega bo‘ladi, deb hisobladi. Ayni paytda, uzunlik, bilim, qudrat va hayot aksidensiyalari bo‘lishini rad etdi.

Kalomning rivojlanish bosqichida Abu Huzayl va Juboiyning talqinlari asos bo‘lib xizmat qildi.

Xullas, atomistik konsepsiyaga ko‘ra, vujudga ega har bir yaratilgan narsa (shay) jism yoki aksidensiya shaklida bo‘ladi. Jism shakliga ega deganda muayyan o‘ringa ega narsa nazarda tutiladi. U aksidensiyaning qabul qilishi ham, o‘z ko‘rinishida qolishi ham mumkin (qoim bi nafsihi).

Aksidensiya shaklidagi narsalarning sifatleri esa jismga teskari. U hech qanday o‘ringa ega emas va boshqa narsaga qo‘shilmagan (qoim bi g‘ayrihi). Shuning uchun, u hamisha biror o‘ringa zarurat sezadi (mahall). O‘rin esa faqat moddiy substansiya — jism bo‘lishi mumkin. Moddiylikning tarkibi atomlardan iborat. Bitta jism hosil bo‘lishi uchun nechta atom lozim bo‘ladi? Abu Huzayl oltita, Mu‘ammar sakkizta deb hisoblagan. Ular o‘z hisoblarini jismning uch o‘lchamidan (jismning uzunligi (tavi), eni (ariz) va chuqurligi (amiq)dan kelib chiqib isbotlashga uringanlar. IX asrga kelib, al-Iskafiy jism hosil bo‘lishi uchun ikki atom kifoya degan xulosani o‘rtaga tashladi. Ash‘ariy ham xuddi shunday fikrni — jism ikki juz(atom)ning qo‘shilishidan hosil bo‘ladi, degan xulosani ilgari surdi (al-mujtami).

Moturidiy atomizmni inkor qilmadi, ammo uni qo‘llab-quvvatlamadi ham. U “al-juz’ allazi la yatajazza”, ya’ni “bo‘linmas qism” tushunchasini “javhar” istilohi bilan almashtirdi. Ungacha ham ayrim mutakallimlar javhar istilohini “bo‘linmas qism”ga nisbatan ishlatganlar, biroq Moturidiy talqinida bu istiloh o‘zgacha ahamiyatga ega bo‘ldi. Olim bu istilohni ikki holatda qo‘llaydi: javhar, ba’zida jism yoki moddiy narsani anglatadi, bu holatda u “oyin” (ko‘plikda “a‘yon”) ma’nosiga to‘g‘ri kelib, konkret,

alohida narsani anglatadi. Ba'zida esa narsaning asli, ya'ni mohiyati haqida gapirganda qo'llanadi. Moturidiy bu tushunchaga oldingi mutakallimlardan farqli ravishda keng falsafiy ma'no beradi.

Moturidiy bo'yicha, olam jismlar va aksidensiyalardan tashkil topgan. Narsalar (ashyolar) ikki xil bo'ladi:

1 Jismoniy mohiyat (oyin), ya'ni jism ko'rinishida.

2 Aksidensiya (a'roz) ko'rinishida.

Jism — bu, oxiri (nihoyasi) bor va shu bilan birga, cheklangan. Uning tomonlari (jihatlari) bor: ular oltitadir. Demak, ular uch o'lchamli, hajmli hamda qo'shma va bundan tashqari, tabiiyki, jism aksidensiyani qabul qilish xususiyatiga ega.

Aksidensiya ta'rifiga kelsak, Moturidiy aksidensiyalarga olamning bo'linmas, eng juz'iy elementi sifatida qaraydi. Shu bilan birga, u mu'taziliylarni aksidensiyalarning ahamiyatini juda oshirib yuborganlikda aybladi. Uning bu qarashi keyingi asrlarda Abu Shakur as-Salimiy (XI asrning ikkinchi yarmi), Abul Yo'sr al-Pazdaviy (vaf.1100), Abul Mo'yin an-Nasafiy (vaf.1114), Sabuniy (vaf.1187), Najmiddin Nasafiy (vaf.1142) kabi mutakallimlar tomonidan rivojlantirildi.

Moturidiy "Tavhid" kitobida nafaqat a'yon (narsalar) va a'roz (aksidensiya) yoki javhar (atom) haqida, balki "taboyi'" — narsalarning tabiati (xossasi) haqida ham gap ochgan. Uningcha, butun olamda "taboyi'" mavjud. Har bir jismoniy ibtido (oyin), ya'ni hissiy organlar yordamida his qilinadigan barcha narsalarda u bor. U butun borliqda bo'lgani kabi kichik olam bo'lgan (olami sug'ro) insonda ham bor. Moturidiy inson aql va taboyi'dan tashkil topgan, deydi. Biroq taboyi'ning insonda jamlanishi ularning xizmati emas. Ularning xossasi aslida bir-biriga intilish emas, aksincha bir-biridan qochishdir. Taboyi'lar qarama-qarshi kuchlardir. Shu yerda taboyi' haqida naturfilosoflar (ashob at-taboyi') aytgan, "taboyi' (xossalar) olamdagi butun mustaqil rivojlanish jarayonini boshqaradilar" degan da'voning xatoligiga e'tibor qaratiladi. Qoida bo'yicha, ularning birini ikkinchisi ustiga qo'ysang, ular birikish o'rniga, o'z tabiatiga ko'ra, biri-ikkinchisini itaradi va qarama-qarshi harakatda bo'ladi. Shunday ekan, ular butun koinotdagi tartibotni izdan chiqarib yuborishi

kerak edi. Demak, olamdagi tartib va munazzamlilik Tashqi sababning mavjudligidan dalolat beradi. Bu tashqi sabab qudratli Yaratuvchidir. U taboyi'larni, ya'ni xossalarni yaratdi. Jismlarni, mohiyatiga ko'ra, o'ziga qabul qilishi mumkin bo'lmagan xossalarni qabul qilishga majbur qildi. Yaratuvchi o'zining yaratilmalarini ularning o'zaro ichki qarama-qarshiliklariga qaramay, bir-birlari bilan qovushtiradi va ulardagi o'zgarishlarning tartibli hamda maqsadli ravishda amalga oshishini nazorat qiladi.

Moturidiy "Ta'vilot" kitobida Tangrini bilishning ikki yo'li haqida gapiradi:

1. Tangrini uning yaratilmalari orqali bilish mumkin. Chunki har bir yaratilmani ijod qilganda, O'z ilmiga, yagonaligiga va yaratilmani shunchaki emas, balki muayyan maqsad bilan yaratganiga ishora qiluvchi alomatlar qoldirgan.

2. Vahiy orqali bilish mumkin.

Birinchi mulohaza har bir musulmon olimiga xos. Zero, Allohni shu tarzda bilish yo'li Qur'oni karimda aytib qo'yilgan. Bahslarga sabab bo'lgan muammo boshqa narsada. Olam Alloh tomonidan yaratilganligiga ishoralar shuncha ko'p ekan, inson qanday tarzda ularni ilg'ab oladi? Bu masalada insonga Allohning yordami qanchalik zarur? Sezgan bo'lsangiz, bu yerda gap mantiqiy fikrlashga ruxsat bormi, yo'qmi, shu ustida ketmoqda.

Moturidiy davrida ham bu masala dolzarbligini yo'qotmagan. Mu'taziliylar Allohni bilishda mantiqiy tafakkurning ustuvorligi g'oyasini himoya qilgan bo'lsalar, Ash'ariy chilar inson tafakkurining shakllanishida vahiyning alohida ahamiyati borligiga e'tibor qaratdilar. Ash'ariy Qur'oni karimda Allohni bilishga olib keladigan isbot talab qilmas dalillar borligi, va shu ma'noda, Allohni tanishda insonga vahiy yordami kerakligini ta'kidladi. Moturidiy esa olamni aqliy-mantiqiy yondashish ham, vahiy orqali ham anglash mumkinligini, har ikkalasi bir-birini to'ldirgan holda Allohni bilishga xizmat qilishiga urg'u berdi. Uningcha, mantiqiy tafakkur ezgulik va yovuzlikni farqlash, Yaratuvchining mavjudligini isbotlab berishga qodir. Albatta, Vahiy Allohning borligini bevosita isbotlovchi hujjatdir. Ammo vahiy yordamisiz ham Allohni aql bilan bilish mumkin. Moturidiy

bu bilan har bir inson Allohning borligi va yagonaligini tabiiy yo‘l bilan bilishi mumkinligini nazarda tutadi. Biroq buni mu‘taziliylarga yon berish deb tushunmaslik kerak. Bu masalada Moturidiy hanafiylarning an‘analariga suyangan holda fikr yuritadi. Hanafiylar hamisha Allohni tabiiy yo‘llar bilan bilishga chaqirganlar. Masalan, Abu Hanifaning ilk shogirdlaridan Abu Muqotil o‘zining “Kitob al-olim” asarida faqat naqlar bilan cheklanib qolmasdan, inson mustaqil ravishda nima to‘g‘ri va nima noto‘g‘riligini farqlay bilishi lozim, deb ko‘rsatgan edi. Makhul Nasafiy yozishicha, “hech kim vahiydan yaxshi xabardor emasligini ro‘kach qilib, o‘zining e‘tiqodsizligini oqlamasligi kerak. Chunki, Alloh payg‘ambarlarni hidoyat uchun yuborishdan tashqari, O‘zining mavjudligini ko‘rsatadigan dalillar (hujjatlar), alomatlar, insonning zaif mavjudot ekanligiga dalolat qiluvchi va inson holining o‘zgarib borish qonuniyatlarini (at-tahvil min hal ila hal) tushuntirib beruvchi misollar (ibratlar) qoldirgan. Biz Allohni sezgilarimiz bilan ko‘ra olmasak-da, Uni vahiydan kelib chiqib bilishimiz uchun bizga aql berilgan”.

Ilgari o‘tgan ilohiyotchilar Parvardigor yaratilmalarini aqliy-mantiqiy o‘rganish orqali idrok etish mumkin degan bo‘lsalarda, buning isboti ustida bosh qotirmaganlar. Moturidiy bu masalaning shu tomoniga jiddiy e‘tibor berdi. Oldingi olimlar ko‘rinuvchi (shohid) — moddiy borliqdagi har bir narsa ko‘rinmaydigan (g‘ayb olami) — ilohiy borliqda o‘ziga aynan bo‘lgan nusxaga (misl), boshqacha aytganda, o‘ziga o‘xshagan (nazir) narsaga ega deb hisoblaganlar. Shu tariqa, ular bu ikki borliq o‘rtasiga o‘xshashlik tortishga harakat qilganlar. Bu xato fikr edi, chunki bunday holatda barcha tabiiy va his etiladigan narsalar “asl”ga aylanib, ko‘rinmaydiganlari ularning hosilasiga — “far”ga aylanib qolgan bo‘lar edi. Haqiqatda esa buning aksi bo‘lishi kerak. Zotan, moddiy olam Allohning yaratilmasi sifatida ixtiyorsiz va mustaqil emasligini diniy hujjatlardan bilamiz, deydi Moturidiy. Demak, uning asli, ya‘ni Alloh unga qarama-qarshi ravishda mustaqil va alohidadir. U mavjuddir va olamni boshqaradi. Nimaiki nusxaga (misl) ega bo‘lsa demak, uning ikkinchisi bor, deb tushunish mumkin. Ikkita deyildimi, demak u son

kategoriyasiga tegishli bo‘lib qoladi. Alloh esa yagonadir, sanoqdan xolidir. Qur’oni karimda (42:11) aytiladi: “Uning misli (o‘xshashi) yo‘qdir (laysa ka-mislihi shai)”. Allohni bilish deganda Uni yaratilmalariga qarab anglab yetishga aytiladi. Inson bilimining cheklanganligi va olam tuzilishini to‘liq idrok etishga o‘zligi shundan dalolat beradiki, Alloh ilmi eng mukammal ilmdir va Uning o‘zi komil ilmi ekanligiga dalolatdir. Bizning turfa xilligimiz esa, Uning yagonaligini ko‘rsatadi. Bizning cheklangan vaqtda yaratilganligimiz Uning abadiyligini isbotlaydi. Hatto olamdagi bir-biriga qarama-qarshi narsalarning o‘zaro ta’sirda mustaqil qudratga ega emasligi Parvardigorning qudratiga dalildir. Ko‘rinib turibdiki, Moturidiyning mulohazasi Vahdat muammosiga borib taqalmoqda. Bunda olimning ilohiyotida afltunchilarga xos metafizikaning ta’siri seziladi. Islom faylasuflaridan Kindiyning asarlarida shunday fikrlash ustuvor bo‘lgan. Ulrix Rudolf Moturidiyga Kindiyning shogirdi Abu Zaid al-Balxiyning ta’siri bo‘lgan bo‘lishi mumkin, deb taxmin qiladi.

Vahdat – Alloh yagona demak

Yunon faylasuflari asarlarida Birinchi Sababning olamdan alohidaligi va uni hech narsa bilan qiyoslab bo‘lmasligi haqida muayyan farazlar berilgan. Bu, ayniqsa, neoplatonizmga yaqqol ko‘rinadi. Afltunchilar yagonalik, ya’ni vahdatni son birligida ko‘rmaslik, unga ta’rif berishda uning absolutligi va o‘ziga bog‘liq narsalarga nisbatan erkin munosabatda bo‘lishiga e’tibor berishga chaqirgandilar. Arifmetik birlikdan qochish Plotinda yaxshi yoritilgan. Uning absolut va nisbiy birlik haqidagi fikrlari Prokl asarlarida yanada mufassal ko‘rsatilgan. Ma’lumki, Proklning neoplaton metafizikasiga oid asari IX asrda ikki tarjima orqali islom olimlariga yaxshi tanish bo‘lgan. Jahm bin Safvon qarashlarida afltunchilarning ta’siri seziladi¹⁶.

Moturidiy Samarqandda Moniy ta’limoti tarafdorlarining dualistik qarashlariga qarshi kalom bahslarida Allohni bilishning uch yo‘liga suyanadi. Bular: eng avvalo, naqlar, xabarlar; undan so‘ng mantiqiy mulohazalar (dalolat ul-aql); va nihoyat, hissiy

organlar qabul qilgan taassurot, olimning o‘zi aytganicha, yaratilmalardan ta’sirlanishning dalolati (dalolat al-istidlol bil-xalq).

Moturidiy Alloh vahdatini tushuntirishda naql va tafakkurning muhimligini quyidagicha isbotlaydi:

1. Naqllarda aytiladiki, Al-Vohid hamisha inson uchun Alloh timsoli bo‘lgan. U faqatgina ulug‘lik (azamat), hukmdorlik (mulk), oliylik (rif‘at) va afzallik (fazl)ni belgilabgina qolmay, balki barcha narsalarning asosi, o‘zi bitta bo‘lsa-da, ammo ko‘plikning asosi (kasrat ichida vahdat) sifatida e’tirof etiladi.

2. Naqllarda sobitki, faqat bitta Tangri vahiy orqali o‘zini oshkor etgan. Boshqa iloh borligini isbot qilgan va undan xabar keltirgan birorta payg‘ambar ham, biror-bir dalil-alomat ham yo‘q.

3. Agar boshqa iloh bo‘lganda edi, o‘zining yakkayu-yagonaligini e‘lon qilgan Allohga qarshi qo‘zg‘algan bo‘lar edi va vahdat haqidagi vahiyning yuborilishiga to‘sqinlik qilgan bo‘lar edi. Bu narsaning sodir bo‘lmagani Yaratuvchi-Parvardigor faqat bitta ekanligini isbotlaydi.

4. Agar ikki iloh mavjud bo‘lsa, mantiqan, aql nuqtai nazaridan qaraladigan bo‘lsa, ular bir-biri bilan raqobatlashishi kerak (tamonu). Chunki zo‘rlar hamisha yakkahokimlikka intiladi, podshohlar bunga yaxshi misol. Ilohlar ham, mantiqan, o‘z hokimiyatini o‘rnatishga tirishadilar va bu yo‘lda biri ikkinchisining rejalarini chippakka chiqarishga harakat qiladi. Agar Xudo ikkita bo‘lsa, raqobat ta’sirida bizga ma’lum olamni yaratish ishini bunday mukammal va munazzam ravishda tugatishning mantiqan imkoni bo‘lmasdi. Demak, Parvardigor – bitta.

5. Bizning tasavvurimizga Tangri ikkita degan faraz sig‘maydi, chunki agar ikki iloh mavjud deb tasavvur qilinganda, biri ikkinchisining ijodini o‘zlashtirishi yoki bekitishi tabiiy.

6. Yuqoridagi mulohazadan kelib chiqib shuni aytish mumkinki, olamdagi barcha jarayonlar (fasllar almashinuvi, quyosh, oy va yulduzlar harakati) yagona tartib-intizom (tadbir) asosida amalga oshadi. Bunday yagona markazlashgan tartib faqat bir rahbar yetakchiligida o‘rnatilishi mumkin.

7. Olamni ko‘plab xilma-xil va bir-biriga qarama-qarshi ta‘sir ko‘rsatuvchi narsalar tashkil etadi. Ularning uyg‘un holda faoliyat ko‘rsatishi Yagona Xudoning irodasini ko‘rsatib turadi.

8. Biz sezadigan va his etadigan barcha, beistisno, konkret narsalar (a‘yon) jism deyiladi. Jismlar xossalardan – taboi‘lardan tashkil topganki, ularning xususiyati bir-biridan qochish va qarshilik qilishdir. Ularning bir munazzam butunlikka uyg‘un holda birikuvini komil ilm, cheksiz qudrat va lutf hamda hikmatga ega Alloh tomonidan nazorat qilib turilishini ko‘rsatadi.

Moturidiy keltirgan dalillardan quyidagi ikki asosiy xulosani ajratib olish mumkin:

1. Olim “tadbir” konsepsiyasini, ya‘ni olam ilohiy boshqaruv va oldindan o‘ylab qilingan reja asosida rivojlanishi g‘oyasini o‘rtaga tashlamoqda. Allohning ishlari (af‘ol) tartibli va oliy darajada maqsadga yo‘naltirilgan. Demak, bu ishlarining boshida raqobatlashuvchi ilohlar emas, birgina Alloh turadi va U Yagonadir.

2. Birdan ortiq iloh bo‘ladigan bo‘lsa, unda ular bir-biriga qarshilik ko‘rsatishi kerak (tamanu) va bu raqobat olamning yaratilishidagi ijodkorlikka to‘sqinlik qilishi turgan gap. Demak, Alloh yagona va umumiy hukmdordir.

Moturidiy ushbu mulohazalari bilan Qur‘oni karim sura va oyatlarida (27:59-63, 21:22, 17:42, 23:91) aytilgan fikrlarni sharhlaydi.

“Tadbir” – rejali boshqaruv, “Tamonu” – raqobat tushunchalari IX asrda yashab, ijod etgan Jahiz, Abu Huzayl, Muhosibiy kabi mutakallimlarning ham ishlarida uchraydi. X asrdan boshlab Ash‘ariy, Tabariy va Moturidiyning asarlarida, keyinchalik esa har bir ilohiyot bilan bog‘liq asarda uchraydi. Biroq Moturidiyning “tadbir” konsepsiyasi Ash‘ariy va boshqalarnikidan farq qiladi. Ash‘ariyda “tadbir” katta ahamiyatga ega bo‘lmay, “tamonu” markaziy o‘rinda turadi. Sababi, Ash‘ariyning olam haqidagi nazariyasida mustaqil taboi‘ haqida fikr umuman yo‘q. Moturidiyda bor va u hatto boshqariladi. Olam barcha jihatlari bilan Parvardigorga bog‘liq. Shu bilan birga ularning barchasi taboi‘ – xossalardan iborat. Ular mustaqil harakat kuchlariga ega bo‘lib, Alloh tomonidan tartibga solinib, boshqarib turiladi.

Allohning Zoti va sifatleri

Islomning ilk asrlarida Alloh insonga o'xshaydi, U qo'l-oyoq, yuz va ko'z kabi a'zolariga ega, degan tasavvur ustuvor bo'lgan. Bunday fikrlarning yuzaga kelishiga Qur'oni karimda keltirilgan, Allohni ko'rish va eshitish mumkinligi (2:121-127; 75:22) yoki uning yuzi borligi (55:27), qo'li borligi (37:75), ko'zi borligi (54:14), Uning kursida o'tirishi (7:54 va 20:5) kabi oyatlarning zohiriy ma'nolari sabab bo'lgan. Umaviylar davriga kelib, musulmonlar orasida Tavhid masalasiga falsafiy qarashlar boshlandi. Bunday qarashlar tarafdorlari xristian olimlarining ishlaridan xabardor bo'lmagan deyish qiyin. Bundan tashqari, islom dunyosiga yunon va hind falsafasining kirib kelishi Tavhid masalasiga qiziqishni kuchaytirganini e'tibordan chetda qoldirmaslik kerak.

Allohning Qur'oni karimda berilgan tavsiflarini qanday tushunmoq lozim degan masala ulamolar orasida katta bahslarga sabab bo'lgan. Asosiy bahslar, Allohning zoti-mohiyati haqida bir qarorga kelish, uning ishlarini qanday tavsiflash atrofida olib borilardi. Shu tariqa, kalom ilmining bosh masalalaridan bo'lmish Allohning zoti va sifatleri haqidagi muammo paydo bo'ldi. Mu'taziliylar dastlabkilardan bo'lib, bu g'oya atrofida bahslar yurita boshladilar. Ularga qarshi ko'tarilgan olimlar guruhi, keyinchalik, ahl at-tashbih (antropomorfistlar), zohiriylar yoki mushabbihalar deb ataldi. Ularning yirik vakili bo'lgan Dovud ibn Ali al-Isfahoniy (vaf.883) va uning izdoshlari mu'taziliylarga qarshi murosasiz pozitsiyada turganlar. Ba'zi adabiyotlarda keltirilishicha, ular shialar bo'lib, imomlarga ilohiy maqom berish uchun shunday g'oyalardan manfaatdor edilar. Bu masalada shialarning mug'iriyalar, mansuriylar va xattobiylar kabi guruhleri ancha faol edi. Sunniylar orasida Alloh sifatleri borasida bir necha risolalar yaratilgan bo'lsa-da, hanuz aniq nazariya ishlab chiqilmagan, ammo bu uchun yetarli zamin yaratilgan edi.

Abu Muti'ning "Fihi absat" asarida bu masala keng yoritilgan. Abu Muti' bo'yicha, Alloh o'zining zotidan tashqarida bo'lgan

bir necha azaliy sifatlarga ega. Alloh amri uning “iroda” sifati bilan namoyon bo‘ladi, kuchi “qudrat” sifati bilan, olimligi “ilm” sifati bilan, malikligi (hukmdorligi) “mulk” sifati bilan belgilanadi. “g‘azab” va “rizo” ham Alloh sifatlaridandir. Abu Muti’ “biz uni O‘zi Qur‘onda aytib qo‘yganidek tavsiflamoqdamiz” degan bo‘lsa-da, Uning sifatlarini insondagi sifatlardek talqin qilishni qoralagan.

Imom A‘zam – Abu Hanifa o‘zi, yo‘l-yo‘lakay bildirgan mulohazalarini hisobga olmaganda, bu masala ustida maxsus to‘xtalmagan. Biroq, Abu Muti’ ko‘p o‘rinlarda Abu Hanifaning so‘zlarini dastak qilib gapiradi. Demak, buyuk mazhabboshi ham shu fikrlarni qo‘llab-quvvatlagan deyish mumkin.

Hanafiylar Allohning barcha sifatleri azaliydir va ular yaratilmagan, degan fikrda mahkam turdilar. Alloh olamni yaratish ishlariga qo‘l urgan paytda Yaratuvchi sifatini oldi degan mulohaza noto‘g‘ri, U yaratish jarayonigacha ham Yaratuvchi edi (lam yazal xoliqan) dedilar hanafiylar.

Karromiylarning fikrlari hanafiylarnikiga yaqin edi. Ibn Karrom, birinchilardan bo‘lib, Allohning barcha sifatleri, istisnosiz, abadiy deb e‘lon qildi. Bu nazariya uning izdoshlari tomonidan yanada kengaytirildi. Ular Sifatleri Allohning zotiga aloqador (zotiy) va ijodiy faoliyatiga aloqador (fe‘liy) sifatlerga ajratdilar. Zotga aloqador abadiy sifatler – bu, “ilm” va “qudrat”dir. Yaratish bilan bog‘liq ijodiy sifatler bir-biridan ozgina farqlanadi. Masalan, yaratish (xoliqiya) ilohiy sifat bo‘lib, u – abadiy. Shuning uchun Alloh azaliy Xoliq deyiladi. Yaratish jarayoni esa (xalq) vaqt doirasida ro‘y bergani uchun (hodis) abadiy bo‘la olmaydi. Uni aksidensiya (a‘roz) deb atash mumkin, chunki u harakat payti ro‘yobga chiqadi. Boshqa barcha holatlarda sifatler abadiydir.

X asr boshida yashab ijod etgan Makhul Nasafiy o‘zining “Ar-Radd ‘ala ahl al-bida” (Bid‘at ahliga raddiya) kitobida yuqoridagi mulohazalarni qo‘llab-quvvatlaydi. U jahmiylarga qarshi bahs olib borar ekan, Allohning barcha sifatleri azaliydir (va huva bi jami‘i sifatleri xoliqun azaliyyun), uning faoliyati (af‘ol) va sifatleri azaliy, inson faoliyati va sifatleri esa yaratilgandir, deydi.

Mu'taziliylar sifatlarning zotiy va fe'liy sifatlarga ajratilishiga va abadiy deyilishiga qarshi chiqdilar. Ular bo'yicha, Zotiy sifatlar deb nomlangan "hayot", "qudrat", "ilm"ning tabiiy qarama-qarshi qutblari, antonimlari bor va ularni Allohga nisbat berish mumkin emas. Demak, zotiy sifatlar Zot degani emas va ular Zotning tarkibiy qismi bo'la olmaydi. Chunki Alloh o'z bo'la olmaydi (xuddi shunday qudratsiz, ilmsiz bo'lishi mumkin emas). Ishq, xohish-iroda, nutq, muruvvat, adolat, yaratish kabi fe'liy sifatlar qaysidir ma'noda, o'z obyektiga aloqador, ammo uning zotiga taalluqli emas, demak abadiy ham bo'la olmaydi. Fe'liy sifatlar harakat-amalga doir sifatlardir, ular bor-yo'g'i a'roziy (aksidental) yoki imkoniy sifatlardir.

Shunga binoan, Allohning barcha sifatlari Uning zotidan alohidadir va mustaqil ham emas. Alloh sifatlarini Uning azaliy zotiga qo'shmaslik kerak. Ular ilohiy mohiyatning ko'rinishlaridir. Masalan, Alloh hamisha olim bo'lgan deyish uchun Uning ilm sifati bor deyish shart emas. Chunki Alloh bunga muhtoj emas.

Mu'taziliylar Ilohiy bunyodkorlikni Uning abadiy zotidan keskin farqlash lozimligini ta'kidladilar. Chunki Allohning turli amallarni bajargani vaqtinchadir va ular Uning o'zgarimas zotiga xos bo'la olmaydilar. Ularning o'rni Allohdan tashqarida. Masalan, yaratish jarayoni (xalq) Allohdan tashqarida amalga oshirilgan. Bu jarayon natijasi maxluq, ya'ni vaqt doirasidagi yaratilmadir.

Mu'taziliylarning Alloh zoti va sifatlari borasidagi fikrlari qattiq bahslarni keltirib chiqardi.

Xullas, sifatlar masalasida Moturidiygacha bo'lgan sunniylarning qarashlari quyidagi uch ko'rinishda jamlanadi:

1. Alloh ilm va qudrat kabi zotiy sifatlardan alohida sifatlarga, ya'ni zotiy bo'lmagan sifatlarga ham ega.

2. Bu sifatlar insondagi sifatlarga aynan emas, ularni insonlar-nikidek majozan talqin qilish mumkin emas.

3. Ular Allohning zoti kabi ibtidosiz va azaliydir.

Ushbu tamoyillarning u yoki bunisini e'tirof etgan turli diniy yo'nalishlar bor edi. Biroq hanafiylardek uchovini ham tan olgan mazhab boshqa uchramadi.

X asrga kelib, Xurosonda Ka'biy tomonidan mu'taziliylarning eski aqidalari qaytadan ko'tarib chiqilgani sifatlar muammosini

yana dolzarblashtirdi. Ka'biy hanafiylar aytgan zotiy bo'lmagan sifatlarning mavjudligi, sifatlarning majoziy talqin qilish mumkin emasligi va Alloh sifatlarining barchasi abadiy ekanligi haqidagi xulosalarini rad eta boshladi.

Movarounnahrda Ka'biy ta'limotiga qarshi chiqqan ilk olimlardan biri Moturidiy bo'ldi. U o'zigacha bo'lgan hanafiy mutakallimlarning nazariyalarini tartibga keltirdi va yangi bosqichga chiqardi. Moturidiy o'zining "Tavhid" asarida mu'taziliylarning mulohazalaridagi Alloh yaratish jarayonidagina Yaratuvchi sifatini olgani va Qur'oni karimning vaqtida yaratilganligi haqidagi g'oyalarni tahlil qilib, Ka'biy Allohni Vaqt muhitiga kiritib qo'yanligini tanqid qildi.

Moturidiy Ka'biy bilan munozaraga kirishar ekan, hanafiylarning sifatlari haqidagi ta'limotini himoya qildi. Faqat himoya qilibgina qolmay, uni qayta asosladi va takomillashtirdi. Olim bilishning turli yo'llaridan foydalansa ham, ko'proq, mantiqiy tafakkur bilan ish ko'rdi. Bu unga o'z mulohazalarini talab darajasida dalillashga va tizimli asosda o'zining sifatlari konsepsiyasini ilgari surishiga imkoniyat yaratdi.

Moturidiy gapni "ixtiyor" masalasidan, aniqrog'i, Allohning ixtiyoriylilik sifatidan boshlaydi: Olam yo'qdan bor bo'lgan. U ko'plab o'zgaruvchan va qarama-qarshi narsalardan iborat. Bu narsalar inertsia (bit-ta'b) tamoyiliga asosan birga hayot kechirishi mumkin emas. Alloh ularni o'z irodasi bilan birlashtirgan va bir butun holatga keltirgan. Demak, olamni yaratishdan oldin Alloh erkin va ixtiyorga ega bo'lgan.

Alloh olamni erkin va o'z ixtiyori bilan yaratar ekan, demak u boshqa sifatlarga ham egaligi ayon bo'ladi. U barcha narsalarni o'z hukmi ostida saqlab turish uchun "qudrat" sifatiga ega bo'lishi kerak. Olamni yaratish va uni boshqarish uchun U "iroda" sifatiga ham ega bo'lishi kerak. Bundan tashqari, U olamni tasodifiy narsalar bilan to'ldirib yubormaslik uchun "mukammal ilm"ga ham ega bo'lishi kerak. Olamning munazzam-tartibli holatga egaligi uning Yaratuvchisi olim ekanligini ham ko'rsatadi. Mana shu mulohazalar abadiy zotiy sifatlari mavjudligini isbotlaydi.

Fe'liy sifatlarga kelganda, Moturidiy o'z fikrlarini batafsil tahlil qiladi: u harakatning (fe'l) Eshitish (sam'), Ko'rish

(basar), Karam, shafqat (javn) kabi turli holatlarini birma-bir ko'rib chiqadi. Albatta, markaziy o'rinni Takvin-ijodkorlik sifati tahliliga bag'ishlaydi. Bu masalada Moturidiy tahlilni Allohning olamni yaratishdagi ixtiyoriyligidan boshlaydi. Alloh olamni o'zi xohlagandek yaratdimi, demak, natijada hosil bo'lgan voqeylik uning Zotining ifodasi emas. Allohning bu harakati (fe'li) zaruratan tug'ilmagan, balki Uning xohish-irodasi tufayli amalga oshgan. Alloh bu ishni xohlagan payti amalga oshirishi mumkin edi. Shuning uchun ham, Yaratuvchilik sifati uning Zotida bo'lmagan deyish Uni yaratilmalar bilan tenglashtirishga olib keladi. Moddiy olam yaratilmasdan oldin ham Yaratuvchilik Allohga xos sifat (vusifallohu bi-t-takvini fil-azali) bo'lgan.

Moturidiy ilm va qudrat sifatlarining zotiy ekanligini atroflicha tushuntirgan. Ular ham azaliy va ham abadiy bo'lib, hosilalari faqat Vaqtda namoyon bo'ladi.

Allohni ko'rish mumkinmi yoki U qayerda o'tiradi?

Alloh sifatlari haqidagi muammolar, tabiiyki, Alloh Zoti haqida ham muayyan xulosalar chiqarishga undadi. Ilohiy sifatlarni insonlarnikidek tasavvur qilish, ya'ni uni majozan talqin qilish noto'g'riligi haqidagi sunniy mutakallimlarning ta'limoti shu davrgacha Qur'oni karimda ochiq aytilgan, jismoniy a'zolari qanday tushunish muammosini chiqardi. Mutakallimlar oldiga bir qancha masalalar qo'yildiki, ularga qoniqarli javob berishlari lozim edi. Shulardan biri, narigi dunyoda Allohning yuzini ko'rish masalasi edi. Qur'oni karimda (Qiyomat surasi, 23-oyat) Mahshar kuni insonlar Alloh yuziga boqib turadilar (ila rabbiha naziraton) deb aytilgan. Buni Uning yuzini ko'rish deb ham tushunish mumkin. Ammo bunday deb ta'kidlashga hech kim botina olmasdi. Sababi, Qur'oni karimda (An'om surasi, 103-oyat) "Ko'zlar uni idrok etmas" deyilgan.

Ikkinchisi Allohning qayerda o'tirishi, Arsh qayerdaligi masalasi edi. Qur'oni karimda (69:17, 39:75, 40:7, 7:54) buni tasdiqlovchi xabarlar bor. Ayni shu tasdiqlar mutakallimlarni og'ir ahvolga tushirar edi. Agar Alloh o'tirsa, demak, uning

tanasi va andom-andozasi bor yoki Arsh uning muayyan o'rni bo'ladigan bo'lsa, unda Alloh fazoda cheklangan, degan farazlarga munosabat bildirish zarur edi. Avvaliga, Xuroson va Movarounnahr hanafiylari bu masalalarga uncha e'tibor bermadilar. Bu mavzuga Abu Muti'ning chiqishlaridan boshlab e'tibor berila boshlandi. Abu Muti' Allohning arshi osmonda ekanligi g'oyasini o'rtaga tashlagan edi. O'z fikrlarini dalillashda mantiqan mulohaza yuritsa-da, hadisga suyandi. Rivoyatga ko'ra, a'robiiy o'zining musulmon joriyasini ozod etmoqchi bo'lib, uni imtihon uchun Rasulullohning yoniga keltiribdi. Rasul ayoldan so'rabdi: "Musulmonmisan?" U "Alhamdulillah" deb javob beribdi. Shunda Rasululloh yana savol beribdi: "Alloh qayerda?" Ayol osmonga ishora qilibdi. Shunda Rasululloh: "Uni ozod et, u darhaqiqat musulmon ekan" – degan ekan.

Abu Muti'ning ikkinchi mantiqiy dalili shundan iboratki, Alloh "a'lo" sifati bilan tavsiflanadi, chunki tuban (asfol) sifati hech qachon ilohiy mohiyatga to'g'ri kelmaydi. A'lo – yuqori demak. Shunday ekan, Alloh yuqorida, osmondadir.

Abu Muti'ning fikrlari Ibn Karrom tomonidan yanada kengaytirildi. Uning izdoshlari esa bu masalada juda chuqurlashib, hatto "Xudoning sochi, tirnoqlari bor" deyishgacha bordilar. Ibn Karrom Allohni bir joyda ko'rmoqchi bo'lgan bo'lsa, Najjor uni birdaniga har joyda deb tasavvur qildi.

Xullas, IX asrning oxirlarida, Makhul Nasafiy musulmonlarni Allohga qiyofa berishga o'ta berilib ketishda tanqid qilish bilan mutakallimlarni ruhlantirdi. Hakim Samarqandiy o'zining "Kitob as-Savod al-a'zam" asarida karromiylarni Allohni insonga o'xshatishda ayblab, keskin tanqid qildi. Mu'taziliylar ham jonlandilar. Bahslar qizib ketdi. Moturidiy ushbu masalada o'zidan oldingilarning tasavvurlarini tahlil qildi va o'z yechimini e'lon qildi. Uningcha, Allohga inson qiyofasining berilishi uni jism deb hisoblashga olib keladi. Moturidiy boshqa mutakallimlar singari Allohni jism deyishga qarshi chiqdi. Hanafiyya xos ravishda Qur'oni karimga suyanish va mantiqan fikr yuritishga chaqirdi. Uning asosiy xulosalari quyidagicha yangradi: Alloh o'ringa ega deyilishi mantiqiy emas, chunki Alloh o'rinni moddiy olamda yaratgan.

U bu jarayongacha ham mavjud bo'lgan va shuning uchun u bundan mustasnodir. Oxiratda jannat ahli Alloh yuzini ko'rishi mumkin, ammo uning qanday tarzda amalga oshishi noma'lum (bi-la misal va-la kayfa).

Inson amallari

Kalom ilmidagi asosiy masalalardan biri sabab va oqibat tahlilidir. Bu yo'nalishda inson tomonidan amalga oshirilgan xatti-harakat — a'mol (amallar), ularni sodir etishdagi obyektiv va subyektiv jihatlarni o'rganishga katta e'tibor qaratilgan. Bu masala yuzasidan jabariylar, qadariylar va hanafiylar o'rtasida ancha tortishuvlar bo'lib o'tgan.

Jabariylar inson o'z amallarida mustaqil emas, ularni Alloh belgilaydi deb hisoblaganlar. Alloh amallarni yaratadi, demak U inson sodir etgan barcha amallar uchun javobgardir. Shuning uchun ham u kechiradi.

Qadariylar esa, aksincha, barcha amallarni insonning o'z bo'yniga yukladilar. Alloh ularning amallarida ishtirok etmaydi, degan tezisni ilgari surdilar.

Hanafiylar jabariylarni insonlarning noto'g'ri ishlarini Allohga bog'lash va insonga xos bo'lgan narsalarni taqish bilan Xudoni haqorat qilganlikda aybladilar. Ular qadariylarning qarashlarini ham "kufr" deb topdilar. Hanafiylar o'rtacha yo'lni tanladilar. Hanafiylar bo'yicha, Jabariylar Alloh yaxshi-yomon amallarni yaratadi, deganda haq bo'lsalar, inson o'z amallari uchun o'zi javob berishi kerak, deganda qadariylar haq edi. Biroq hanafiycha to'g'ri mulohaza shuki, Alloh insonning istisnosiz barcha amallarini taqdir qiladi (qadar), so'ng hukm qiladi (qazo), so'ng yaratadi (taxliq, xalq). Inson ularni amalga oshiradi (fe'l). Ezgu ishlarda u Alloh yordamiga suyanishi (tavfiq) mumkin, yomon ishlar qilsa Alloh undan yuz o'giradi (hizlan).

Shu yerda "istito'a" — insonlarni biror amalni qilishga qobiliyati, ya'ni toqati masalasi ham kalomning qizg'in bahslariga aylanganligini aytib o'tish kerak. Hanafiylar insonga qobiliyat konkret amal vaqtida beriladi (ma'al-fe'l), dedilar. Karromiylar

esa Alloh tomonidan insonga o'zi xohlagan xatti-harakatini amalga oshirishi uchun oldindan qobiliyat ato etilgan, aks holda, inson ularni bajara olmasdi, demak, "istito'a" "amal" dan oldin berilgan bo'lishi kerak (qabl al-fe'l) degan mulohazada turdilar. Abu Hanifa va uning izdoshlari inson o'z faoliyatida ikki qarama-qarshi amalga qobiliyat hosil qiladi (al-istito'a li-z-ziddain) dedilar. Moturidiy hanafiylarning fikrlarini yanada konkretlashtirib, kalom ilmiga "ixtiyor" tushunchasini kiritdi.

Moturidiy bo'yicha, amalni bajarishda ikki xil qudrat (istitoat) mavjud. Biri insonda tabiiy ravishda oldindan bo'ladi (qabl al-fe'l). U insonning salomatligi va kuchiga bog'liq. Ikkinchisi esa amal payti keladi (ma' al-fe'l) va inson shu ishni bajarishga turli vositalar bilan qodirlik paydo qiladi. Ana shu ikki xil qodirlik ishning yaxshilikka yoki yomonlikka burilishiga sharoit tug'diradi. Shu o'rinda insonga tanlov huquqi, ixtiyor beriladi. Shu bilan birga, inson amalni bajarishga kelganda Parvardigor irodasiga bog'liqligi ko'rinadi: insonning tabiiy qudrati bo'lgani bilan unga ikkinchi qodirlik (istito'a), ya'ni shu ishni amalga oshirish uchun sharoit, imkoniyat, bir so'z bilan aytganda, vosita bo'lmasa bu ishni amalga oshira olmaydi.

Moturidiyning kalom ilmi rivojidadagi o'rnini belgilar ekanmiz, shuni alohida ta'kidlash zarurki, u o'zidan oldingi kalom ilmi natijalarini xulosalagan va mavjud turli ta'limotlardan sintez yo'li bilan yangi nazariyani ishlab chiqqan buyuk ilohiyot olimidir. Moturidiy ilmiy merosini chuqur o'rgangan olmon olimi Rudolf Ulrix uni kalom ilmining eng yuksak namoyandasi, degan qarorga kelgan. Uning yozishicha, Moturidiy Movarounnahrdaagi ilohiyotshunoslik taraqqiyotida burilish nuqtasini belgilab berdi. Moturidiy o'sha davrlarda hanafiylarga qarshi chiqqan mu'tazila maktabining namoyandalari bilan kurashibgina qolmay, Movarounnahrda hanuz o'z ta'sirini yo'qotmagan zardushtiylik, moniylik dinidagi dualistik qarashlarning noto'g'ri ekanligini ishonarli tarzda isbotlab berdi va bu mintaqada islomning yagona e'tiqod manbasiga aylanishiga xizmat qildi.

Moturidiy ta'limotida falsafiy istilohlar ko'p uchraydi (masalan, yunoncha "ousia" so'zi ma'nosiga to'g'ri keladigan

“moya” yoki “javhar” kabi istilohlar). Shuningdek, inson ta’rifi yoki Allohning yagonaligi (tavhid) masalalarida ham falsafiy mushohadalarni ko‘ramiz. Ammo bular Moturidiyning falsafaga moyilligi bor, degan xulosani bermaydi. Shu bilan birga, falsafa bu davrlarda jamiyatning ziyoli tabaqasi orasida ancha singishib qolganidan darak beradi. Ulrix Rudolfning ko‘rsatishicha, hanafiylar inson va Alloh o‘rtasidagi munosabatlarni o‘rganishda mo‘tadil usulni tanlash, turli farazlar (vahiy va aql, Alloh va inson, Alloh va olam) o‘rtasida mantiqiy mutanosiblik bo‘lishi tarafdori bo‘lganlar. Moturidiy bu usulni davom ettirgan va tafakkurning ajralmas xususiyatiga aylantirgan. U biror diniy hukm chiqarish lozim bo‘lgan hollarda, turli jihatlarining mutanosib kelishi tamoyiliga asoslangan. Ushbu tamoyil bilishning uch yo‘li – hissiy idrok, naqlar va aql-mantiqiy tafakkurning tengligini ko‘rsatish uchun olib borgan muttasil urinishlarida namoyon bo‘ladi. Olam asosi haqidagi qarashlarda esa, jismlarning (tab‘lar sifatidagi) mustaqilligi, ularning Allohga (a‘roz, ya‘ni aksidensiyalar sifatidagi) tobe‘ligi borasidagi Moturidiyning fikrlari diqqatni o‘ziga jalb etadi.

Moturidiy g‘oyalari haqida ravshan tasavvur hosil bo‘lishi uchun uning ta’limotini quyidagi ixcham satrlarda ko‘rsatish mumkin:

- Alloh amrlariga rioya qilish farzdir. Jinoyatchi qattiq jazolanishi lozim;

- yaxshi va yomon amallar Alloh tomonidan yaratilgan (jabariylar kabi). Ammo Alloh yomon ishlarni xohlar-xohlamas, rizosisiz, moyilligisiz va ixtiyorisiz yaratgan;

- banda o‘z amalini o‘zi sodir etadi va buning uchun yo jazo oladi yoki mukofot. Bu Allohning unga bergan qobiliyatiga qarab bo‘ladi. Agar bunga qobiliyati bo‘lmasa, inson yomon amal qila olmagan bo‘lardi;

- jannat va do‘zax azaldan bor. Ular hech qachon yo‘q bo‘lmaydilar;

- Allohning sifatlari va kalomi azaliy, ya‘ni yaratilmagan. Qur‘on, shuning-uchun ham, yaratilmagan deyilishi shart. Inson tomonidan qiroat qilinishi uchun yaratilgan, deyish mumkin;

- Payg‘ambar shifoati – haq;
- iymon ko‘p ham, kam ham bo‘lmaydi;
- bilish uch usul orqali amalga oshadi: a) his-sezgi organlari; b) tafakkur bilan nazar solish orqali; v) naql (hadislar va diniy hujjatlar) orqali.

Olamning yaratilganini diniy hujjatlar tasdiqlaydi, sezgi orqali uning sifatlarini his etadi va aql orqali xulosa yasaydi. Masalan, Alloh olamni cheklangan vaqtda yaratganini Qur‘onda aytgan. Demak, odamlar muayyan vaqtda dunyoga kelganlar va asta-sekin rivojlanib boradilar. Biz his etiladigan narsalarni (a‘yon) sezgi organlarimiz yordamida sezamiz va ular qarama-qarshi tomonlariga ega ekanligini bilamiz. Biz ularning turg‘unlik holatida bo‘lishi va harakatga kelishi sababi borligini aql yordamida aniqlaymiz. Bu degani, aksidensiya (a‘roz) abadiy emas va jism bilan bog‘liqdir deganidir. Demak, vaqtinchalikdir. Shunday qarash Ash‘ariyda ham bor. Ash‘ariy buni inson misolida (nutfa, embrion va hokazo bosqichlar) ko‘rsatgan.

- Alloh bandadan kuchi yetmagan narsani bajarishni talab qilmaydi (qadariylar kabi). Insonning imkoniy qudrati cheklangan. Toqatidan ortig‘ini bajarishga ojiz.

- Iymon boshqa va amal boshqa. Kalimai shahodatni til bilan aytgan banda musulmon bo‘ladi, uning qalbidagi iqrorini Allohga havola qilmoq kerak.

- Banda mustaqil emas, u o‘zining shaxsiy ishtirokisiz doim o‘zgarib boradi. Ixtiyori Boshqaruvchi (Alloh) qo‘lidadir.

- Vaqt doirasida paydo bo‘lgan olam abadiy bo‘la olmaydi.

- Alloh ilm va qudrat kabi zotiy (aynizot) va o‘zining zotidan alohida (g‘ayrizot) bo‘lgan sifatlarga ega.

- Bu sifatlar insondagi sifatlarga aynan emas, ularni majozan, ya‘ni insonlarnikidek talqin qilish to‘g‘ri bo‘lmaydi.

- Sifatlar Allohning zoti kabi ibtidosiz va azaliydir.

- Alloh olamni yaratishda ixtiyorli bo‘lgan, ya‘ni Alloh olamni o‘zi xohlagandek yaratdi. Allohning bu harakati (fe‘li) zaruratan tug‘ilmagan, balki Uning xohish-irodasi tufayli amalga oshdi. Alloh bu ishni xohlagan payti amalga oshirishi mumkin edi. Shuning uchun ham, Yaratuvchilik sifatini uning Zotida

bo'lmagan deyish, Uni yaratilmalar bilan tenglashtirilishiga olib keladi. Moddiy olam yaratilmasdan oldin ham Yaratuvchilik Allohga xos sifat (vusifallohu bi-t-takvini fil-azali) bo'lgan.

- Yaratilgan olam Uning Zotining ifodasi emas. Zotidan tashqaridir.

- Alloh o'ringa ega deyilishi mantiqiy emas, chunki Alloh o'rinni moddiy olamda yaratgan. U bu jarayongacha ham mavjud bo'lgan va shuning uchun u bundan mustasnodir.

- Oxiratda jannat ahli Alloh yuzini ko'rishi mumkin, ammo uning qanday tarzda amalga oshishi noma'lum (bi-la misal va-la kayfa).

KALOM VA AL-FALSAFA

Horun ar-Rashid davrida abbosiylar davlati qudratli saltanatga aylandi. Musulmonlarga Shimoliy Afrikadan Hindistonga qadar yoyilgan katta hudud tobe bo'ldi. Abbosiy xalifalar diniy bilimlarni chuqurlashtirish zaruratini hisobga olib, ilm-fan rivojiga alohida e'tibor berdilar. Yunon, hind, pahlaviy tillaridan turli fanlarga oid asarlar arab tiliga tarjima qilindi. Dastlabki tarjimalar xalifalikda yashayotgan xristianlar tomonidan amalga oshirildi. Xristianlar yunonlarning ko'p kitoblarini arab tiliga tarjima qildilar. Ma'mun akademiyasining tashkil qilinishi (832-y.) yunon tafakkuri ta'sir doirasining yanada kengayishiga, islom falsafasi, tibbiyot va astronomiya fanlarining rivojiga sabab bo'ldi. 750-1000-yillargacha ko'pgina asarlar to'g'ri yunon tilidan, ba'zilar suryoniy manbalardan tarjima qilindi. Shubhasiz, yunon faylasuflarining asarlari islomda falsafa atalmish fan sohasining paydo bo'lishida muayyan o'rin tutdi¹⁷. Ya'qub ibn Ishoq al-Kindiy (vaf. 860-879 yillar orasida), Abu Nasr Forobiy¹⁸ (873-950), Ibn Sino (980-1037) va ularning izdoshlari ilmiy faoliyati yunon falsafasini islomlashtirishda hal qiluvchi bo'g'in bo'ldi.

“Al-falsafa” ahli mutakallimlardan farqli ravishda borliq tuzilishiga metafizika ilmi nuqtai nazaridan yondashdilar. “Al-falsafa” yo'nalishini boshlab bergan ilk olim Ya'qub al-Kindiy hisoblanadi. Tarixchilar uni Basrada, ba'zilar Kufada, ayrimlari

Iroqdagi Vosit shahrida tugʻilgan deydilar. U asli arablarning Yamandagi Qahton qabilasining Kinda degan tarmogʻidan. U dastlab Kufada taʼlim oldi, soʻng tahsilni Basrada davom ettirdi, keyinroq Bagʻdodga koʻchib keldi. Bu davrda hali tarjima ishlari uncha rivojlanmagan edi. U yunon tilini oʻrgandi. U Maʼmun (813-833) va ukasi Muʼtasim (833-842) larning diqqatini tortdi. Maʼmun uni Bayt al-hikmaga jalb qildi. U tezda kuchli tarjimonlardan biriga aylanadi. Islom tarixchilarining aytishlaricha, Kindiy Hunayn ibn Ishaq, Sobit ibn Gʻurra, Umar ibn al-Farxon at-Tabariy kabi tan olingan eng yirik tarjimonlarning toʻrtinchisi boʻlgan.

Manbalarda keltirilishicha, Kindiy 270 asar yozgan. Shundan 30 ga yaqini fanga maʼlum. Uning faylasuf sifatidagi katta xizmati musulmonlarni yunon falsafasi bilan tanishtirgani boʻldi. U “Aristotel kitoblari soni va falsafasini oʻrganish uchun nimalar zarur?” asari, Ptolomeyning “Almagest” va Aristotelning “Analitika” kitoblariga izohlari orqali islomda falsafaning taraqqiyotiga yoʻl ochib berdi.

Ikkinchi faylasuf Abu Nasr Forobiy Kindiydan farqli oʻlaroq, yunon falsafasini, xususan, neoplatonlarning taʼlimotini islomlashtirish va takomillashtirishga urindi. U Haq taoloning botiniy (ichki) va tashqi olamlarga yoyilgan tajalliysining darajalari haqida gapirib, uning transendental, mohiyatning esa abadiy ekanligini tushuntirdi.

U oʻzining “Uyunul masoil” (Masalalar manbasi), “Kitob al-jadal” (Munozara kitobi), “Aksidensiya va jismlar mavjudligining ibtidosi haqida” asarlarida borliq tuzilishi haqida atroflicha fikr yuritdi. Forobiydan soʻng uning ishlarini Ibn Sino bir tizimga keltirdi va takomillashtirdi¹⁹. Ibn Sino Sharq mantiq olimlarining eng zabardasti hisoblanadi. Uning davrida Aristotel asarlari sharhiga asoslangan Bagʻdod qadimiy mantiq maktabi qariyb soʻnayoqat edi²⁰. Ibn Sino mantiq ilmining yangi davrini boshlab berdi. Ibn Sino metafizika (ilohiyot) va kosmologiyaga ham katta hissa qoʻshdi. U bu bilan cheklanmasdan, mantiq ilmini falsafaning tarkibiy qismiga aylantirdi, gepotetik va boʻlinuvchi sillogizmlar nazariyasini batafsil ishlab chiqdi, sifat

va songa muvofiq artikulasiya qoidalaridan bahs yuritdi. Stoyiklarga monand hukm yuritish nazariyasini takomillashtirdi. Shuningdek, u mantiqiy ta'rif va tasnif nazariyasi bilan bog'liq o'z fikrlarini bayon qildi. Bu va mantiqning boshqa elementlari o'rta asrlarda uning bu sohada yetuk olim sifatida tanilishiga xizmat qildi.

XI asrdan boshlab faylasuflarning g'oyalari mantiqiy fikrlashga moyil xalq ichida keskin ommalasha boshladi.

Faylasuflar jismlar bir-biri bilan o'zaro sabab-oqibat qonuniyati orqali bog'liqligidan kelib chiqib, borliq muammosiga yondashdilar. Ularning fikricha, har qanday oqibatning sababi bor. Olam sababiy bog'langan ashyolar zanjiridan iborat. Uning sabablar haqidagi ta'limotida tajalliy nazariyasining ta'siri seziladi. Tajalliy nazariyasini Aleksandriyada Filo va uning shogirdi Plotin yetakchiligida tashkil etilgan afltunchilar-neoplatonlar maktabi ishlab chiqqan. Unda barcha fikrlar Aql atrofida rivojlantiriladi (yunoncha Nus (Nous), Aristoteldagi intelligentia primus kabi). Afltunchilar 10 ta aqlni sanashgan (Uqli ashara): Nus yoxud Birinchi Aql birinchi yaratilgan va u birinchi Farishtani yaratgan. Farishta Ikkinchi Aqlni yaratgan va bu jarayon o'ninchi farishta yaratilguncha shu tartibda davom etgan. Barcha farishtalar to'rt unsur ustida ishlab butun olamni yaratganlar. Farishtalar "Aboi alaviy" (The superior fathers – oliy otalar), ular ish olib borgan elementlar esa ummahoti sifli (tuban darajadagi onalar – the interior mothers) deb nomlangan.

Forobiy ishlarida neoplatonlar ta'limoti bir qator o'zgarishlarga uchradi. Xususan, neoplatonlarda materiya ilohiy nurlanishning so'nish chegarasi, ya'ni zulmat bo'lib, passiv mavjudot bo'lsa, Forobiyda esa aktiv bo'lib, tabiat va abadiylikning subyektidir. Materiya o'z-o'zidan yangilanib, o'zgarib turuvchi vujud. Har bir sabab – ibtido borliqni shakllantirishda ishtirok etadi. Ularning o'zlari ham, ularga taalluqli narsa-hodisalar ham o'z mohiyatiga ko'ra ikki turga bo'linadilar. Mohiyatan mavjud bo'lishi shart va zaruriy bo'lgan narsalar "vujudi vojib", ya'ni zaruriy vujud deb, mavjud bo'lishi zaruriy bo'lmagan narsalar vujudi mumkin, deb ataldi.

Shunday qilib, “Vujudi mumkin” mavjud bo‘lishi uchun sabab kerak. Demak, vujudi mumkin boshqa bir narsa ta’sirida vujudga keladi. Eng birinchi sabab “vujudi vojib”dir va barcha qolganlar “vujudi mumkin”dir. Shunga asosan, birinchi sabab – Tangri taolo bo‘lib, u o‘z-o‘zicha mavjud, hech narsaga tobe emas, hech narsaga zarurati va ehtiyoji yo‘qdir.

Alloh yoxud Birlamchi sabab faqatgina barcha narsalarning sababi bo‘libgina emas, balki borliq va tafakkurning komil birligi hamdir. Chunki uning o‘z borlig‘i haqida tafakkur qilgani va uni tanigani Alloh Mohiyati borlig‘ini yaratdi.

Forobiy ta’limotida Alloh birinchi borliq, birinchi sabab, birinchi harakatlantiruvchi kuch bo‘lishiga qaramasdan, yerdagi hayotga aralashmaydi. “Birinchi mohiyat barcha mavjudotlarning mavjud bo‘lishiga birinchi sababdir, – deydi Forobiy. U kamchiliklardan xoli. Qolgan barcha mavjudot kamchilikka ega. Uning mavjudligi mukammaldir. Undan mukammalroq hech narsa yo‘q. Uning vujudi ezgulikdan iborat va hech narsaga muhtoj emas. U haqiqat, tiriklik va hayotdir. Undan barcha borliqlar kelib chiqadi. Barcha borliqlar uning maqsadi natijasidir. U o‘zi uchun mavjuddir. U boshqa narsalarning mavjud bo‘lishi uchun mavjud deb bo‘lmaydi. Shuning uchun ham o‘zidan bevosita quyidagi uchun Birinchi sababdir, ammo undan quyidagilar uchun U birlamchi sabab emas. Chunki, inson tobe bo‘lgan borliqning eng quyi bosqichi bilan birinchi borliq bo‘lgan Tangri taolo muhiti orasida masofa ancha uzoq va o‘rtada bir qancha borliq bosqichlari mavjud.

Ushbu borliq va bosqichlarning paydo bo‘lishi quyidagicha kechgan. Birinchi sabab o‘zini-o‘zi taniydi. Aynan ana shu o‘zini tanish jarayoni kasratning (ko‘plik) paydo bo‘lishiga sabab bo‘lgan, ya’ni Birinchi sabab tomonidan o‘zining borlig‘ini tanishi Birinchi aqlni paydo qildi. O‘zining zaruriy mohiyatini tanishi Ruhni (jon) dunyoga keltirdi. O‘zining imkoniyatini tanishi esa, o‘zidan alohida ikkinchi muhitni vujudga keltirdi. Birinchi aql ikkilamchi sababdir. Ikkilamchi sabab muhiti samoviy jismlar borlig‘ini tashkil etadi. Ikkilamchi sabab borliqlari qancha bo‘lsa, samoviy jismlar ham shunchadir. Ikkilamchi sabab muhiti farishtalar olamidir.

Birinchi Aql o'zining borlig'ini tanishi va Birinchi Sababni anglashi uchinchi borliqni paydo qildi. Uchinchi borliq mohiyatan o'z vujudiga ega bo'lgani uchun undan zaruriy ravishda birinchi osmon paydo bo'ldi. Ushbu uchinchi borliqning o'z mohiyatini va birinchi sababni tanishi zaruratan to'rtinchi borliqni yaratishiga olib keldi. To'rtinchi borliq – turg'un yulduzlar muhitidir. Shu tarzda Saturn muhiti borlig'i, undan Yupiter, undan Mars, undan Quyosh, undan Venera, undan Merkuriy va nihoyat undan to'qqizinchi borliq – Oy muhiti dunyoga keladi. Har bir muhitning aqli va joni (ruhi) bor. Har bir muhit o'z samoviy jismlariga ega. Ularning zohiriy sifati nurdir. Chunki ularning ba'zi qismlari nur taratadi. Masalan, yulduzlar shunday jismlardir. Ba'zilari shaffof bo'lib, yulduzlardan nur olib, yorishib turadilar. Barcha samoviy jismlar doirasimon harakatlanadilar. Muhitlarni harakatlantiruvchi kuchlar Aqllardir.

Samoviy jismlarning borliqlari tizimi Oy muhitida tugaydi. Undan quyida oyosti olami joylashgan. Uning boshqaruvchisi O'ninchi Aqlidir. U Uchlamchi sababdir. Uni Faol Aql deb ham yuritishadi. U ongli jonzotlarni boshqaradi va takomillashib borishiga javob beradi. Oyosti olami moddiy asos, shakl va to'rt unsur dan iborat, o'zgaruvchan olamdirdir. Uning muhiti aylanuvchi (yoki harakatlanuvchi) emas, ya'ni Oyosti olamida harakatlanuvchi sfera yo'q.

Forobiyning olam tuzilishi va borliq darajalari haqidagi qarashlari Aflotun va Arastu konsepsiyalariga taqaladi. Unga binoan, yer atrofida sakkiz osmon muhiti aylanib, harakatda bo'ladi. Forobiy Ptolomeyga ergashib, to'qqizinchi muhitni – yulduzsiz osmonni qo'shdi.

Arastuning samoviy jismlar, ya'ni osmonlar haqidagi ta'limoti murakkab bo'lib, unda birinchi sabab muhitidan tashqari, aqllar va ruhlar (jon) soni 55 taga yetadi. Forobiy uni ancha qisqartirdi. Ruh (jon) muhitni harakatga keltiradi, aql ruhga quvvat berib turuvchi energetik manba hisoblanadi. Barcha Aqllar o'z asoslarini va tadrijiy ravishda yuqoridagi Aqllarni taniydilar. Yuqoridagilar pastdagilardan xabarsiz bo'ladi. Forobiyda barcha borliqlarning aqli o'z muhitiga nisbatan Arastudan farqli ravishda mustaqildirlar.

Shu bilan birga, barcha quyi borliqlar birinchi borliqdan mustaqil emaslar va uning borlig‘iga aloqadordirlar.

Demak, shunday qilib, Forobiy bo‘yicha, borliq olti asos — ibtidodan iborat:

Birlamchi sabab — Xudo.

Ikkilamchi sabab — farishtalar olami.

Uchlamchi sabab — Aqli faol (kosmik Aql yoxud oyosti olami).

Jon (ruh, nafs).

Shakl (suvrat).

Materiya (modda).

Ibn Sino ham Forobiy qarashlarini davom ettirdi. Biroq Ibn Sino panteizmga berilmadi, chunki u hamisha Yagona Zaruriy vujud qarshisida mavjud barcha narsalarning Aqldan (Universal aql) zamingacha imkoniyligini ta’kidladi²¹.

Ikkinchi Aql uning sxemasida ham harakatsiz yulduzlar osmonidan yuqoridagi eng baland osmonga to‘g‘ri keladi. O‘ninchi Aql oyga to‘g‘ri keladiki, undan pastga qarab ishlab chiqarish va aynish (ijod va taxrib (xarob qilish)) olami boshlanadi. Oyosti olamida shakl va mazmun jismlar hosil qilish uchun birlashadi. Ular doimo o‘ninchi Aql ta’sirida bo‘lgan oyosti ishlari jarayonida o‘zgarishga uchrab boradilar, yangi shakllarga kiradilar. Shuning uchun O‘ninchi Aqlga “shakl yasovchi” deydilar (vohib al-suvar).

Forobiyning oyosti olami kamolot darajalariga ega. Bular “o‘zlashtirma”, “faol”, “imkoniy” va “voqeiy” aql darajalaridir. Forobiy bu masalada Afrodizli Aleksandr nuqtai nazarini rivojlantirdi. Arastu ikki xil aql — majhul (nafaol) aql va faol aql haqida gapirgan edi. Nafaol aql individning qobiliyatlariga aloqador bo‘lsa, Faol aql birinchi muharrikning (harakatlantiruvchi kuchning), narsa-hodisalar o‘rtasida mutanosiblikni vujudga keltiruvchi munazzamlikning va umuminsoniy Aqlning xususiyatlarini ifodalaydi.

Forobiyda oyosti olamida kamolotning oliy darajasi “o‘zlashtirma aql” darajasida namoyon bo‘ladi. “O‘zlashtirma aql” voqelikdagi tushunchalar olamidan iborat.

Imkoniy aql degani ruhning qandaydir qismi yoki shunday narsaki, mohiyatan narsalarning mohiyati va shaklini uning

moddasidan ajrata olish qobiliyatiga ega hamda shu ishga tayyor holatda bo‘ladi. Biroq moddiy shakllarni o‘zlariga mavjudlik ato etib turgan moddadan ajratib tasavvur qilib bo‘lmaydi. Buni faqat imkoniy holatdagi aql ajrata olishi mumkin.

Ma‘rifatga intilish, ilmiy bilish natijasida imkoniy aql voqeyiy aqlga aylanadi. Bu birinchidan, individning olamni o‘rganish qobiliyatini ishga tushiradi. Ikkinchidan, o‘rganish taqozo qilina-yotgan narsalarni aql mulkiga aylantiradi. Aql mavjud narsalarning shaklini qabul qilib ulgurmaguncha, u imkoniy aql bo‘lib turaveradi. Shakllar unda ifodalangandan so‘nggina imkoniy aql voqeyiy aqlga aylanadi.

Faol aqlning imkoniy aqlga munosabati quyosh nurlarining ko‘zga nisbatan munosabati kabidir. Ko‘z qorong‘ilikda ko‘ra olmaydi. Uning ko‘rish qobiliyati, bu holatda imkoniy tarzda bo‘ladi. Quyosh nuri atrofdagi barcha predmet, narsalarni yoritsagina ko‘z ularni ko‘ra boshlaydi. Xuddi shu tarzda faol aql imkoniy aqlni voqeyiy aqlga aylanishida yordam beradi. Forobiy buni materiya (hayula) va shakl ta‘rifi vositasida tushuntiradi. Shakl – bu, qiyofa, tuzilish va boshqa miqdoriy aniqlovchilarning yaxlitligidir. Har bir jism ikki ibtido – materiya, boshqacha aytganda, moddiyat (Hayula) va shakldan (suvrat) tashkil topadi. Masalan, kursi uchun taxta moddiyat, ya‘ni materiyadir. Kursining tuzilishi – shakl. Forobiy shunday fikrlashda davom etadi. Materiya esa narsalar tashkil topgan narsa, ya‘ni mohiyatdir. Shakl materiya tufayli mavjuddir. Materiya xomashyo (substrat) sifatida birinchi sababdir. U o‘z-o‘zicha, shakldan tashqarida mavjud bo‘la olmaydi. Materiya va shakl “tabiat” (taboyi’) deb nomlanadi. Ammo shakl bu nomga materiyadan ko‘ra munosibroq. Masalan, ko‘rishni olaylik. Ko‘rish – bu, mohiyat. Ko‘z jismi – bu, materiya. Ko‘rish qobliyatini esa – bu, shakldir. Ular birlashgandagina ko‘rish mavjud, deya olishimiz mumkin.

Forobiy shu tarzda materiyaning birlamchiligiga urg‘u berib bora boshlaydi: Oyosti dunyosini to‘rt unurning turli ko‘rinishdagi birikuvlari tashkil etadi. U aytadiki, birlamchi va juz‘iy hisoblangan materiyalar o‘z oddiy shakllaridan murakkabga qarab (ma‘dan, o‘simlik, hayvon) o‘zgarib borishda takomillashib

boradilar. To‘rt elementdan ma‘danlar, ma‘danlardan o‘simliklar bir pog‘ona balanddirlar. Masalan, ilk modda eng tuban darajada joylashgan bo‘lib, kamolot pillapoyalari ketma-ketligida ma‘danlardan o‘simliklar, so‘ng ongsiz hayvonlar va nihoyat ongli hayvon bo‘lgan insonlar joylashadi.

Shakllar o‘z darajalarida ko‘tarilib borib, o‘zlashtirilgan aql darajasiga yetib boradilar. Bu xuddi ikki tomonlama jarayondek: avval faol aql tanilishi taqozo etiladigan mohiyatlarni voqelikka aylantirish uchun shakllarni pastga “tushiradi”. Ushbu shakllar faollashib, takomillashishga o‘tadilar va darajalari yuqorilasha boshlaydi. Masalan, ma‘danlar, o‘simliklar, ongsiz hayvonlar va aqli jonzotlar. Inson aqli jonzot bo‘lib, u “o‘zlashtirma aql” sohibidir. Shuningdek, u umuminsoniy aql bo‘lgan faol aqlning obyektlashgan ko‘rinishidir. Bir so‘z bilan aytganda, u Tangri aqlining yerdagi vakilidir.

Faol aql olam yaralishining bosqichlarining biri sifatida insonni Birinchi sabab bilan bog‘laydi. Faol aql faoliyati Birinchi sababga bog‘liq. O‘z navbatida, faol aql ruh (jon) bilan bog‘lanadi. Ruh (jon) inson tanasida mavjud bo‘lgani uchun, u orqali yuqori bosqichlar bilan inson o‘rtasida bog‘liqlik o‘rnatiladi. Inson “ilohiy hayot”ning bir bo‘lagiga aylanadi. Bu degani, inson ruhi abadiy, tabiiyki, olam ham abadiy ekanligini bildiradi. Chunki Forobiy vaqtni abadiy deb bilar, harakatni belgilovchi o‘lchov deb qarar edi. Bundan “harakat abadiy” degan hukm kelib chiqadi. Forobiy ruhiy bilish quvvatlari ichida boshlang‘ich hissiy material beruvchi sezgilarni alohida tahlil qiladi. Sezgilari, uning ko‘rsatishicha, xayol quvvatiga ham, aql quvvatiga ham dunyo to‘g‘risida boshlang‘ich bilim – material yetkazib beradilar. Xayol quvvati xotira bilan qo‘shilib, sezgilardan aqliy bilishga o‘tish bosqichini tashkil etadi, uning vazifasi – tashqi dunyodan olingan obrazlarni saqlash va tiklashdir. Lekin bu obrazlar xayolda turlicha qo‘shilib, birikib turishi mumkin. Shu birikmalardan yangicha obrazlar tashkil topadilar. Lekin ularning bir qismi voqelikka mos kelishi – to‘g‘ri bo‘lishi, ayrimlari mos kelmasligi – noto‘g‘ri bo‘lishi mumkin. Bu xayol quvvati aqliy quvvatga materialni saqlab, yetkazib beradi, aqliy quvvat esa pirovardida faol aql bilan bog‘lanadi.

Forobiy oyosti olami haqidagi ta'limotni kengaytirishda Plotinning tajalliyot ta'limotidan foydalanadi. Biroq undan farqli ravishda Forobiy asosiy e'tiborni moddaga (materiya) qaratadi.

Moddiy olam, ya'ni oyosti muhitda narsalar haqiqiy qiyofasiga, ya'ni materiya va shaklga egadirlar. Birinchi sabab va uning bag'ridan chiqqan borliqlar o'rtasida ularning munaz-zamligiga xalaqit beradigan ziddiyat yo'q. Biroq tabiatda unday emas. Bunda moddiy asoslar shaklni qanday qabul qilsa, xuddi shunday tarzda ushbu shaklning tabiatiga zid bo'lgan qarama-qarshi shaklni ham qabul qiladi. Jism qanchalik murakkab shaklga ega bo'lsa, qarama-qarshilik darajasi shunchalik kuchli bo'ladi.

Materiya Faol Aqldan ma'no olayotgan shakllar uchun xomashyo vazifasini o'taydi. "Shakl" tushunchasi Aflotunda "g'oya", Arastuda narsalar sinfining umumiy tabiati va mohiyatini anglatadi. Shakl moddasiz na mohiyatga na borliqqa ega bo'ladi, deydi Forobiy.

Forobiy ta'limotida shakl va materiyaning o'zaro munosabati katta o'rin tutadi. Aristotel shakl va materiya — narsalar paydo bo'lishining ikki zaruriy sababidir deydi. Forobiy uning fikrini rivojlantiradi. Forobiy ularga alohida, mustaqil mavjud bo'lgan ammo o'zaro bog'langan, teng qimmatli sabablar sifatida olib qaraydi. Shunday bo'lsa-da, Forobiy Arastu singari shaklni materiyadan ustun qo'yadi.

Shakl va materiyaning bir-biridan ustun joylari bor. Materiya shaklsiz hech qiymatga ega emas. Shu jihatdan shakl ustun, chunki materiya shakl yasashga xizmat qiladi. Shakl moddaning mavjud bo'lishi uchun yaratilgan emas. Balki modda shakl uchun yaratilgandirki, shakl borlig'i uning vujudida yashashi kerak. Shu jihatdan modda shakldan ustun. Ikkinchi tomondan moddaning shakldan ustun joyi, uning shaklsiz mavjud bo'lishidir. Chunki, materiya o'z-o'zicha mavjuddir. Shakl esa doim moddiy xomashyoga muhtojdir.

Shunday qilib, Shakl materiyaga muhtoj. Agar materiya bo'lmasa, shakl ham bo'lmaydi.

Forobiyning imkoniylik va voqelik maqom-holatlari haqidagi fikrlari ham mutakallimlarnikiga zid. Forobiyga ko'ra, har bir

narsa avval imkoniy holatda bo‘ladi, shaklni qabul qilgach, voqelikka aylanadi. Forobiy jismlar sabab-oqibat tamoyili tufayli o‘zaro munosabatda deydi. Jismlarning vujudga kelishi va o‘zgarishi imkoniylikdan voqelikka o‘tish jarayonida muayyan zaruriyatdan kelib chiqadi.

Aristotelning samoviy jismlar va zaminiy jismlar o‘rtasida farq tortishi Forobiyga ham xos. Aristotel samoviy jismlarni alohida modda-efir deb atagan. Forobiy osmon jismlarining o‘ziga xosligini faqat ularning tuzilishida ko‘radi, boshqa jihatdan ular umumiydir. Bu umumiylik moddiylikdadir. Chunonchi, Forobiy moddiylikning xarakterli xususiyati va belgisi deb 3 o‘lchovni — bo‘y, en, chuqurlikni hisoblaydi. U o‘zining “Masalalar manbasi” asarida “osmon jismlari to‘rt element bilan umumiy xususiyatga ega bo‘lsa-da, ular materiya va shakldan tashkil topgan bo‘lsa ham, osmon sferasi va jismlarning butun materiyasi, to‘rt elementning materiyasidan hamda ulardan tashkil topgan narsalardan farq qiladi. Xuddi shuningdek, osmon jismlarining shakli ham to‘rt elementning shaklidan farq qiladi. Zotan, ularning hammasi umumiy xususiyat sifatida moddiylikka egadir, ularda uch o‘lchov bor. “Olam yagona sharni tashkil qiluvchi oddiy jismlardan iborat: olamdan tashqarida hech narsa yo‘q. Binobarin, narsalarning yig‘indisi koinotni, olamni tashkil qilar ekan va har qanday narsa oddiy jismlardan tashkil topar ekanmi, u holda, materiyadan tashkil topmagan narsaning o‘zi yo‘q” — deb xulosa qiladi Forobiy. Shu tariqa moddiylik dunyoga, koinotga asos qilib ko‘rsatiladi. Ko‘rinib turibdiki, Forobiy Birinchi Sababni ham materiya deyishga harakat qilgan. Kalom falsafasida koinot asosi atomlardan iborat. Bu atomlar ruhoniylar manbaga ega. Ular Tangri taoloning irodasi bilan paydo bo‘lishi va U istaganda yo‘q bo‘lishi yoki yana qayta yaratilishi mumkin. Forobiyga ko‘ra, jism shaklan, tabiatan o‘zgarishi mumkin, lekin moddiy asosi bo‘lgan to‘rt element qoladi. Chunki moddiylik abadiydir. Bu xulosaga kelishda Forobiy tabiatning tabiiy atributlari va qonuniyatlaridan kelib chiqqan. U olamning cheksizligidan koinotning nihoyasi yo‘qligidan gapiradi. Jismlar harakatda bo‘ladi. Ularning zamonda (vaqtda) boshlanishi va oxiri bo‘lishi mumkin emas. Materiyaga

cheksiz qo‘shilib boradigan aksidensiyalarning izchilligi ham xuddi shunday cheksiz. Chunki ularning hammasi bir vaqtda mavjud bo‘lmaydi, balki birining ketidan ikkinchisi keladi”²². Mutakallimlar cheksizlikni inkor etadilar.

Forobiyda modda va shaklga qancha e‘tibor qaratilgan bo‘lsa, aksidensiya kategoriyasiga ham shunday o‘rin ajratilgan. Mohiyat jismlarning mohiyatini anglatga (masalan, osmon, yulduzlar, yer, suv, va h.k.) aksidensiya esa, narsalarning sifati, belgisi va xossalarni bildiradi, ya‘ni aksidensiya mohiyatning turli belgilarini ko‘rsatadi. U mustaqil mavjud bo‘la olmaydi. U mohiyatning tashqi tavsifini beradi va o‘tkinchi bo‘ladi: narsadan alohida tovush, rang, hid bo‘lishi mumkin emas. Aksidensiya bir necha turda bo‘ladi: sifat, miqdor, nisbat, vaqt, o‘rin, holat, faoliyat va h.k. Bir narsaga bir necha aksidensiya xos bo‘lishi mumkin. Ular o‘zgaruvchandir. Shu yerda u mutakallimlar kabi fikrlaydi.

Forobiyning Olam konsepsiyasini Ibn Sino yanada aniqroq va ravshanroq ifodaladi. Ibn Sino zaruriylik va imkoniylikni Tangriga taalluqli sof borliq o‘rtasidagi fundamental farq sifatida farqlaydiki, bu borliqni Aristotelcha tushunishdan farq qiladi va barcha mavjudlik Undan alohida ekanini bildiradi. Tangri zaruriy borliqdir (vojib ul-vujud), mavjudotlar esa imkoniydir (mumkin al-vujud). Ular Zaruriy vujudsiz mavjud bo‘la olmaydi. U, shuningdek, mavjudlik va mohiyat o‘rtasiga chegara qo‘yadi. Ular zaruriylik, imkoniylik va imkonsizlik (imtino‘) o‘rtasidagi tafovutlar bilan birga Ibn Sinoning ontologiyasi asosini tashkil qiladi. Barcha yaratilmalarda mavjudlik ularning mohiyatiga qo‘shiladi. Ular faqat Zaruriy vujudda bir xil bo‘ladi. Ibn Sino islom aqidalariga muvofiq ravishda Zaruriy Vujudning yagonaligini (vohid) ta‘kidlar ekan, shuningdek, Ahadning o‘zidan borish zaruriyatini, tajalliy va yorqin zuhur qilish g‘oyasini ilgari surdi: Ibn Sino dunyoning yaratilishi asosini nafaqat Ilohiy iroda, balki Ilohiy tabiatda ko‘radi. Yakka va Mutlaq bo‘lgani uchun ham Tangri olamni yaratdi, bo‘lmasa Qur‘oni karimda “Al-Xoliq”, ya‘ni Yaratuvchi deyilmas edi. Shu ma‘noda Ibn Sino Allohning ilk zuhurini yoki boshqacha aytganda ilk tajalliyotini Aql (Logos yoki Universal Aql) deb nomlaydi.

Aql Ahadni Zaruriy vujud sifatida taniydi, o‘zining imkoniyligini biladi va o‘zining mavjudligi, borligini Ahad zaruriyga aylantirgan deb qaraydi. Bu uch kategoriyali mushohadadan Ikkinchi Aql, Birinchi Ruh, Birinchi Osmon, butun koinotni qamrab olgan yaratilish jarayoni dunyoga keladi. Ijod-yaratish, shunday qilib, mushohadaga, mavjudlik bilimga bog‘liq.

Ibn Sino Olamning yaratilishi haqidagi tushuntirishlarida zaruriylik haqidagi ta’limotga katta o‘rin ajratadi. Uning modeli Plotin (aflotunchi) modelidan farq qilmaydi. Shunday bo‘lsa-da, aflo-tunchilarning Tajalliyot tarzidagi yaratilish strukturasiga ayrim o‘zgartirishlar kiritilgan. Bu mohiyatga daxldor narsalarga baho berishda namoyon bo‘ladi. Jumladan, Alloh zaruriy vujud va Yagona hamda betakror bo‘lib, o‘zidan quyi darajadagi narsalarni bevosita yaratmasa-da, ammo hayot bag‘ishlaydi. Allohning ayni shu sifati ilohiy borliqda ko‘plikka yo‘l ochib beradi. Xususan, ilk tajalliyotida sof Aql zaruriy ravishda vujudga keladi. Ushbu Birinchi Aql Allohning o‘zini tanishga bo‘lgan istagidan kelib chiqadi. Bu hodisa “boshqa narsa orqali zaruriy vujudga aylantirish”ning yorqin namunasidir. Biroq u Alloh emas va o‘z-o‘ziga imkoniydir. U orqali “ko‘plik”ning yuzaga kelishiga sabab birinchi aqlning o‘zini tani-shi oqibatidir. U, birinchidan, Allohni o‘z-o‘ziga zaruriy vujud ekanligini; ikkinchidan, o‘zining mavjudligini zaruriylashtirilgan borliq ekanligini va uchinchidan, o‘zining mavjudligi faqat imkoniy bo‘lib, Yaratuvchi vujudidan katta farq qilishini biladi. Ushbu uch bilish o‘z navbatida uch narsani: ikkinchi aqlni, ruh va osmonlar muhitini paydo qiladi. Ular zaruriylashtirilgan vujudlar bo‘lib, shu jumladan, Birinchi aql kabi faqat bitta ta’sirida paydo bo‘ladi va o‘z navbatida, faqat bittaga ta’sir qilish orqali yangi vujudni dunyoga keltirishi mumkin. Shu tariqa, Ikkinchi aql xuddi Birinchi aql kabi fikran o‘zini bilishga harakat qilishi oqibatida uchinchi aqlni, ikkinchi ruhni va muhitni yaratadi. Bu muhit – o‘zgarmas (yoki turg‘un) yulduzlar osmonidir. Ketma-ket yaratilish jarayonida samoviy sayyoralarning har biri o‘z muhiti ruhi va aqliga ega. Eng oxirgisi oydir. Oyning ostidagi olam o‘ninchi aqldir. U faol Aqldir. Undan inson ruhlari va moddiy borliq hayotini ta’minlatuvchi to‘rt unsur paydo bo‘ldi.

Ibn Sino aytadiki, zaruriy vujud (Alloh) Birinchi Aqlga tajalliy qilish orqali olamga tajalliy qiladi. Alloh irodasi shuni talab qiladi. Demak, Alloh irodasi umumkoinot tizimi ma'rifatining asosini tashkil etadi. Shunday ekan, tajalliyot jarayonida Allohning tabiat ishlariga aralashuviga hojat qolmaydi.

Dunyoning yaratilishi haqidagi fikrlarda Forobiy va Ibn Sino Arastuning dunyo azaliyligi va abadiyligi haqidagi ta'limotiga suvandilar. Sabab-oqibat munosabatlaridan kelib chiqib, Tangri bor ekan, olam mavjud bo'ladi deb ta'kidladilar. Ular shariat ulamolari va ayrim ilk mutakallimlarning Allohga insonga xos bo'lgan jismoniy unsurlarni tatbiq etishga qarshi pozitsiyada turdilar.

Forobiy va Ibn Sinoga ko'ra, Alloh – Eng yuqori ilohiy borliqdagi narsa-hodisalarning asosidir. Qolgan barchasi tashqi ta'sir natijasida paydo bo'lgan. Ularni bir-biridan farq qilib olish uchun Borliq va uning mohiyatini chuqur o'rganib chiqish lozim. Nimaiki tashqi ta'sir natijasida paydo bo'lgan bo'lsa, o'zining yaratuvchisiga bog'liq holda yashaydi (mavjud bo'lib turadi). Ibn Sino shunday deydi: “Biror narsa ta'sirida yaralgan narsaning hayoti (mavjudligi) imkonsiz ham emas (chunki busiz yashay olishi mumkin emas), zaruriy ham emas (chunki u tashqi sababga bog'liqdir). Bunday narsaning mavjudligi “o'z-o'ziga imkoniy” deyiladi. Yana: “zaruriy vujud degani shuki, uning mavjudligini tan olmaslik qarama-qarshilikka olib keladi. Imkoniy vujud shuki, u bor yoki yo'q desak ham xato bo'lmaydi”.

Ushbu zaruriy vujud va imkoniy vujudni farqlash olamning yaratuvchisi bo'lgan Allohni uning yaratilmalaridan ajratib ko'rsatish uchun kerak edi.

Ibn Sino zaruriylikning ikki tipi haqida gapirish jarayonida zaruriylik va imkoniylik o'rtasidagi farqni murakkablashtirib yuboradi. Birinchi tipga kiradigan zaruriylik narsa mavjud emas, degan taqdirda to'g'ri bo'ladi. Bunda narsani mavjud emas deydigani bo'lsak, unda qarama-qarshilikka olib keluvchi zaruriylik sifatida Tangrini inkor qilgan bo'lamiz. Chunki u mavjudlik Alloh ta'rifining tarkibiy qismidir.

Ibn Sino zaruriylikning ikkinchi tipini yanada murakkabroq tasvirlagan. Unga ko'ra, zaruriylikning kelib chiqishi muayyan

Mohiyatga bog'liqdir. Agar uni o'z mohiyatida tasavvur qilsak u imkoniydir. Agar uni boshqa vujud bilan faol munosabatda ko'rsak, u zaruriydir. Agar boshqa vujud bilan faol munosabatda ko'rmasak, u imkonsizdir.

Bu yerda Ibn Sino nimanidir vujudga keltiradigan borliq turi haqida gapirmoqdaki, u zaruriy borliqdir. Shu yerda uning yondashuvi Forobiydan farq qiladi. Forobiy va yunon faylasuflarining e'tibori imkoniy vujud mavjud bo'lishi mumkin bo'lsa-da, mavjud bo'lmagan va mavjud bo'lishi mumkin va haqiqatda mavjud bo'lgan narsalar o'rtasidagi farqni aniqlashga, shuningdek, zaruriy vujud har ikkala yuqoridagi imkoniy vujudlarga nisbatan mavjud bo'lmashligi mumkin emasligiga qaratilgan edi. Ibn Sino esa qabul qilingan qarashlarni chalg'ituvchi deb topadi. Forobiy ta'limotiga "o'z-o'ziga imkoniylik" va "boshqa narsa orqali zaruriylik" kabi modal tushunchalarni kiritadi. Uningcha, imkoniy vujud agar uning mavjud bo'lishi yaratuvchi quvvatga bog'liq ravishda shart bo'lsa, imkoniy deyiladi. Biror narsa ta'sirida zaruriy bo'lgan narsalar o'z-o'ziga imkoniy atalmish narsalarning o'zidir. Agar narsa o'zining mohiyatiga aloqador, deb hisoblansa, u imkoniydir. Agar narsa o'zining sababiga nisbatan faol munosabatda deb hisoblansa, u zaruriydir. Agar biz ushbu aloqadorlik yo'q deb o'ylasak, unda narsa imkonsizdir. Ammo agar narsa boshqa biror narsaga aloqador bo'lmay, o'z mohiyati bilan bo'lsa, unda u o'z-o'zicha imkoniydir. Libosning qanaqa bichimda tikilgani va mato qayerniki ekanligini bilmasdan turib tasavvur qilish mumkin, deydi Ibn Sino. Biroq libos uni vujudga keltirgan jarayon bilan aloqador emasligini tasavvur qilish qiyin. Har bir biror narsaga bog'liq bo'lgan narsa (mustaqil bo'lmagan, harakatlantiruvchiga muhtoj) uni yuzaga chiqaruvchi nimadir bilan aloqadordir. Hech narsaga aloqador bo'lmagan va mutlaq mustaqil bo'lgan yagona vujud Allohdir. Alloh o'z-o'ziga zaruriydir.

Shunday qilib, Ibn Sino bo'yicha, biror narsaga bog'liq narsa, agar u biror narsa tufayli dunyoga kelsagina mavjud bo'la oladi. Alloh o'z maqsadiga ko'ra, olam ishlarini yaratishda xohlagan imkoniy maqomni tanlashi va uni vujudga keltirishi mumkin.

Biror narsaga bog‘liq narsalar (bitta so‘z bilan ifodalash kerak) dunyoga kelishdan oldin qandaydir metafizik holatda Alloh irodasini kutib turadilar.

Alloh oliy yaratuvchi sifatida barcha imkoniy holatdagi moddiy va nomoddiy ibtidolarni nazorat qilib turadi. Ibtidolar Allohning irodasi ishga tushgunga qadar ishlovdan o‘tganlar. Bo‘lmasa, deydi, Ibn Sino ular imkoniy holatga kelmas edilar, chunki nimaiki vujudga kelsa, undan oldinroq vujudga kelgan bo‘ladi va imkoniy holatda bo‘ladi.

Ibn Sinoga ko‘ra, Alloh o‘z nazoratida cheklangan. U faqat nomoddiy ibtidolarni nazorat qiladi.

Biz yuqorida vujudning uch turi haqida gapirdik. Bular: 1) mavjud bo‘lishi o‘z-o‘ziga zaruriy vujudlar; 2) boshqasi sababli zaruriy ravishda mavjud, ammo imkoniy ravishda o‘z-o‘ziga mavjud; 3) boshqasi sababli zaruriy vujudga ega bo‘lmagan, biroq o‘z-o‘ziga imkoniy mavjud bo‘lgan vujud. Ko‘rib o‘tilgandek, uchinchi xilqatni ikkinchisidan ajratish qiyin.

Narsalarning mavjudligi, agar tashqi ta’sirga bog‘liq bo‘lgan bo‘lsa, u imkonsiz emas, bo‘lmasa mavjud bo‘la olmas edi. Shuningdek, o‘z-o‘ziga zaruriy ham emas, unda o‘z mavjudligi uchun tashqi ta’sirga muhtoj bo‘lmagan bo‘lar edi. Bunday narsalarning mavjudligi o‘z-o‘ziga imkoniydir. Uni yaratuvchi Sababiyat nuqtai nazaridan bu narsa zaruriy bo‘ladi. Agar sabab yo‘q deb hisoblasak, bu narsa imkonsizdir. Shunday ekan, narsalar o‘z ichida halokatga mahkum, biroq o‘zining mavjudlik asos-manbalariga nisbatan u zaruriy ravishda mavjud bo‘ladi – “Uning yuzidan boshqa barcha narsalar halok bo‘lg‘usidirlar”.

Agar Imkoniy vujudlar Alloh tajalliyoti oqibatida zaruriy ravishda mavjud narsalarga aylantirilgan ekan, biroq shunday olis masofada, Alloh ularni qanday nazorat qiladi? Ularni qanday biladi va birini ikkinchisidan afzalligini qanday mezon asosida o‘lchaydi? Faylasuflarning bunday xulosalari Allohning yerdagi taraqqiyot ishlarida bevosita ishtirokini inkor etardi.

Ibn Sino kosmologiyasi, shuningdek, borliqning zanjirli bog‘liqligi haqidagi yunon faylasuflari g‘oyasini “Kitob ash-Shifo” da dunyo falsafa tarixida birinchi bor atroflicha takomiliga yetkazdi.

Bunda Ibn Sino uch saltanati (mineral ash'yolar, yer osti konlari, o'simliklar va hayvonot)ni batafsil tahlil etib, Aristotelning zoologiya va Teofrastusning botanikaga oid ishlarini to'ldiradi, shuningdek, tabiat olamining ichidagi zanjirni mavjudiyatning Ahadga yetuvchi universal ierarxiyasiga yetkazadi, bunda, Ahad zanjirga nisbatan ustun transendent holatda qoladi. Bundan tashqari uning "sharq falsafasi"da ezoterik kosmologiya rivojlantirilganki, unda kosmos nafaqat ilmiy uslubda, balki inson undan o'tishi va oxir-oqibat ustun maqomga erishish lozim bo'lgan muhit sifatida ham tasvirlanadi.

Ibn Sino kosmologiyasida farishtalar muhim o'rin tutadi. Vahiy farishtasi deb bilingan Aktiv (Faol) Aql tomonidan ongda tajalliy (illuminatiya) qilish nazariyasi ilgari surildi.

VIII-IX asrlarda shariat tomonidan islomni bid'at g'oyalari bilan to'ldirishda ayblangan mu'tazila, jahmiy, jabriylar kabi mantiqiy tafakkur maktablarining juz'iy faylasufona qarashlari mashshoiy faylasuflarning g'oyalari oldida hech narsa bo'lmay qoldi.

Mutakallimlar falsafaning olamning abadiyligi, Alloh moddiy olam evolutsiyasida ishtirok etmasligi va inson holidan xabarsizligi, insonlarning o'lgandan so'ng qayta jismonan tirilmasligi haqidagi g'oyalari keskin tanqid qildilar. Falsafaning bunday qarashlariga qarshi shariat ahli bilan faylasuflar o'rtasida ko'p tortishuvlar bo'lib o'tgan. Birinchi mashhur bahs taxminan 932-yilda xristian tarjimoni Abu Mishr Matto va faqih Abu Sa'id Sirofiy o'rtasida bo'lgan. XI asrga kelib munozaralar avjga chiqqanini G'azzoliy faoliyatida ko'rishimiz mumkin.

Abu Homid G'azzoliy²³ Bag'doddagi Nizomiya madrasasida dars berar, yosh bo'lishiga qaramay, islomiy ilmlarni chuqur egallagan olim sifatida ancha mashhur edi.

G'azzoliy faylasuflarning dunyoni abadiyligi, Allohning moddiy dunyodan xabarsizligi va o'lgandan so'ng jismoniy tirilish yo'qligi haqidagi g'oyalari chuqur tahlil qilib ularni tanqid qildi.

G'azzoliy falsafani ayni begona ta'limot bo'lgani uchun emas, balki mahalliy faylasuflarni ilohiyot bilan bog'liq (metafizika)

ishlarida mantiqiy dalil masalalarida jiddiy chalkashib ketganlikda aybladi²⁴.

G‘azzoliy faylasuflarning “Birinci sabab va olamni yaratilishi bir paytda yuz beradi, chunki narsaning mavjud bo‘lishi – sababning mavjudligidandir” degan tezislariga qarshi olamning vaqtda cheklanganlik g‘oyasini ilgari surdi. Modomiki, Alloh olamlarni yaratishdan oldin mavjud ekan, u xohlagan paytida ularni yaratishi mumkin edi.

G‘azzoliy buni Alloh iroda-xohishi bilan bog‘laydi. Faylasuflarning sababiyat zanjirining cheksizligiga aloqador g‘oyalari birinchi harakatlantiruvchi kuchga bog‘lanadi va u o‘z-o‘ziga zaruriy, sababdan xoli mohiyatdir. Yaratish modeli biri ikkinchisini yaratish asosiga qurilgan. G‘azzoliy Allohning olam yaratilishining barcha qismlarida ishtirok etishini ta’kidladi.

U faylasuflarning olam Xudo bilan bir paytda yaralgan va Birinchi sabab faqat nomoddiy osmon sferalarini nazorat qiladi, degan fikriga qarshi argument sifatida abadiy osmon sferalarining moddiy olamdagi o‘zgaruvchanlikka sabab bo‘lishini mantiqiy emas, deb hisobladi. Uningcha, agar oqibat (osmon sferalari) abadiy bo‘lsa, ulardan kelib chiqqan o‘zgaruvchan va vaqtincha mavjud jismlar ham abadiy bo‘lishi kerak.

G‘azzoliy faylasuflarning vaqt tushunchasini ham teran tahlil qiladi. Faylasuflar vaqtni abadiy va uzluksiz o‘zgaruv, harakatlar silsilasi deb hisobladilar. Bir so‘z bilan aytganda, vaqt boshqa harakatlarni son jihatdan o‘lchovchi yagona harakatdir. G‘azzoliy faylasuflarning prinsiplaridan kelib chiqib, Allohning vaqtdan oldin mavjud bo‘lganini ta’kidlaydi: “Vaqt yaratilgan. U insonlar tafakkurida paydo bo‘lgan. Bunga olamdagi o‘zgaruvchanlik sababdir” deb hisoblaydi.

Faylasuflar Ruhning aqlga bo‘lgan ishq, tortilish kuchi tufayli harakat paydo bo‘ladi, ana shu kuch Borliqlarni harakatga keltiradi, dedilar. Ishaq-muhabbat quyi darajadan yuqoriga qarab ro‘y beradi. Tangri barcha yaratilmalardan yuksak turadi. Shu jihatdan quyidagilarga muhabbat qo‘yishining iloji yo‘q. Forobiy moddiy ashyolar mohiyati inson tomonidan anglanishi mumkin, samoviy borliqlarning Ruhlari yuqorida joylashganliklari uchun

moddiy olam mohiyatini bila olmaydilar, deb hisobladi. Ushbu qarash G‘azzoliy tomonidan keskin tanqid qilindi. G‘azzoliyning ta’kidlashicha, Alloh yaratgan xilqatlar yoki faylasuflar istilohi bilan aytganda, Tangrining tajalliyotdagi ko‘rinishlari yoki obrazlari uning o‘zidan ko‘ra ko‘proq ma’rifatga ega bo‘lishi mumkin emas.

G‘azzoliy ko‘p asarlar yozgan. Ularning muhimlari sifatida “Maqosid al-falosifa” (“Faylasuflarning maqsadi”), “Taxofut al-falosifa” (“Faylasuflarning ixtiloflari”), “Ehyou ulum ad-din” (“Diniy ilmlarning tiklanishi”), “Mahak un-nazar” (“Nuqtai nazarlarni ko‘rib chiqish”), “Mishkot ul-anvor” (“Nurlar ziyosi”), “Al-Munqiz min az-zalal” (“Zalolatlardan qutqaruvchi”), “Haqiqatun-qavlayn” (“Ikki so‘z haqiqati”), “Risalat ut-tayr” (“Qush risolasi”), “Ma’qu-lot” (“Tushunchalar”) va yana bir qator asarlarni ko‘rsatish mumkin. Ular falsafaning turli masalalariga, kalom va tasavvuf g‘oyalariga bag‘ishlangan.

Olimning “Al-Mustasfo” asari falsafa va kalom bahsiga bag‘ishlangan. “Maqosid” asari ham faylasuflar bilan munozara usulida yozilgan. “Al-iqtisod fi-l-e’tiqod” asarida esa kalom haqida so‘z yuritib uning afzal tomonlari ko‘rsatib berilgan.

Olim “Iljom ul-avom an ilm al-kalom” asarida ash‘ariy-chilarning Alloh zoti va sifatleri haqidagi qarashlari to‘g‘riligini ta’kidlab, kalomga qarshi qaratilgan e’tirozlarni rad etadi.

G‘azzoliyning “Ehyou ulum ad-din” asari to‘rt qismdan iborat. Olim ushbu asarida o‘zigacha bo‘lgan islomiy ilmlarni tartibga solgan, ularni tasniflagan. U islomiy ilmlarni ikki qismga bo‘lib ko‘rib chiqadi. Birinchisi muomala ilmi bo‘lib, u diniy hujjatlarga asoslangan barcha ilmlarni o‘z ichiga oladi. Ular zohiriy (ibodat amallariga oid ilm) va botiniy (qalb holati va nafs axloqiga oid ilm).

Mukoshafa ilmi g‘aybga daxldor narsani kashf etish orqali hosil bo‘ladi. Muhammad Rasululloh muomala ilmini o‘rgatib ketganlar. Ammo mukoshafa ilmi haqida xalq uni tushunishdan o‘jiz va fahmi yetmasligi sababli qisqacha va ramz-ishoralar bilan bildirib ketganlar. Bu ilmni faqat xos-kamchilik tushunishi

mumkin, shuning uchun Mukoshafa ilmini kitoblarda keltirib, xalqni adashtirib qo'yish mumkin bo'lganligidan uni ommalashtirishga ruxsat yo'qdir.

“Ehyou ulum ad-din” asari asosan, muomala ilmidan bahs yuritadi. Unda birinchi qismda ibodatlar va aqoid, ikkinchisida har bir narsani qilish tartib-odoblari, ya'ni halol va harom, suhbat odobi, uzlat, samo, vajd, al-amr bil-ma'ruf va an-nahy an il-munkir” uchinchisida muhlikot masalalari, ya'ni halokatga eltuvchi amallar haqida, ya'ni qalb ajoyibotlari sharhi, nafs bilan kurash, shahvatni yengmoq, tildan keladigan ofatlar, g'azab, dunyoparastlik va h.k. illatlar haqida; to'rtinchisida munjiyot, ya'ni najot topishga yordam beruvchi amallar, ya'ni tavba, sabr va shukr, Allohndan qo'rqish va umid qilish, faqr va zuhd, tavhid va tavakkul, muhabbat, shavq, rizo, sidq va ixlos, o'z kamolotini nazorat qilish, narigi dunyo zikrini qilish kabi qator yana boshqa masalalar ham yoritilgan.

G'azzoliy tabiiyot sohasida asar yozmagan bo'lsa-da, kalom va falsafa bahslarida tabiiy ilmlarga bir necha marta murojaat qiladi. Har bir o'rinda G'azzoliy qarashlari markazida jamiyat, din, axloqqa doir falsafiy masalalar turadi. Asarni yaratishdan maqsadi falsafa tamoyillarini rad etish yotgan bo'lsa-da, uning fikr va hukmlari tamoman falsafiy ohangni eslatadi. U goh bilish jarayonida aqliy tafakkurning imkoniyatini cheklasa, goh, din haqiqatini aql-mantiq bilan kashf etishni yuqori qo'yadi. Bir joyda falsafani keskin tanqid qilsa, boshqa joyda din ta'limotini himoya qilish maqsadida falsafiy dalillarni keltiradi. Alloh zoti va sifoti masalasi haqidagi o'rinlarda yana falsafiy usullardan foydalanadi G'azzoliyning fikricha, matematika-riyoziyot, miqdor va sanoq bilan bog'liq fanlarning rivoji din ahkomlarining inkori yoki tasdig'iga ta'sir ko'rsatmaydi. Biroq, siyosiy, axloqiy fanlar dinga befarq emaslar, chunki ularning mag'zini falsafa tashkil etadi.

G'azzoliy bahs mavzusiga olib chiqqan asosiy masalalar quyidagilardan iborat:

- olam, zamon va makonning azaliyligi;
- Alloh taolo zoti va uning sifatleri;

- Allohning o'ziga xos ilmi va olamning yaratilishi;
- olam tartibi va yulduzlar siri ;
- Javhar (bo'linmas zarra), ibtido va h.k.

Asosiy qarashlarni shunday jamlash mumkin:

1. Alloh sababga ehtiyoji bo'lmagan vujudir. Uning o'zi barcha narsalarga sababdir. Uning vujudini aql-mantiq bilan bilsa bo'ladi. U narsalarning birinchi sababidir. Alloh vujudi vahiy orqali insonga ma'lum bo'lgan. Alloh yagonadir, vohiddir. Uning vujudida ikkilik yo'q (dualizm). Alloh zoti va sifoti bilan azaliy qadimdir. Ba'zi sifatlari uning zotiga taalluqlidir (zotiy) va ba'zilar unday emas. Masalan, hayot, qudrat, iroda, ilm, ko'rish, eshitish, nutq kabi sifatlar. Alloh olamni yo'qdan bor qilgan, uning jismi va shaklini, narsalarni o'z ixtiyori va irodasi bilan yaratgan. Alloh narsani vujudga keltirishdan oldin ham, keyin ham uning qanaqa bo'lishini biladi. Barcha ne'matlar undandir.

2. Farishtalar bor mavjudotlardir. Lavhi Mahfuz bor narsadir. Barcha payg'ambarlar uning borligini tasdiqlaganlar.

3. Payg'ambarlik haqiqatdir. Ular Allohning yuborgan elchilaridir. Alloh ularni g'ayb yo'li bilan (insonga ma'lum bo'lmagan yo'l) bilan osmonu yer sirlaridan ogoh etadilar va payg'ambarlar xalqni to'g'ri yo'lga boshlaydilar.

4. Payg'ambarlarga mo'jiza va g'ayritabiiy ishlar qilishga qobiliyat beriladi.

G'azzoliy e'tiqodda sunniy, shofiiy mazhabidagi ash'ariya mutakallimi edi. U falsafiy tafakkur bilan keskin mubohasa jarayonida ash'ariya g'oyalarini shu qadar takomillashtirdiki, burchakda mutakallimlarning hujumini kutib turgan tasavvuf ta'limotiga deyarli yaqinlashib qoldi. Balki bu tasodifiy bo'lmagan va bunda G'azzoliyning muhojirlikda o'tkazgan yillardagi ruhiy kamolot yo'lidagi izlanishlari natijalari o'z ta'sirini ko'rsatgan bo'lishi mumkin. Zero, G'azzoliyning asarlarida kalom va falsafa bahsi asosiy o'rinda bo'lsa ham, o'z-o'zidan tasavvuf foydasiga xizmat qiladigan xulosalar yasalgan va tasavvufning shariat oldida o'zini nazariy jihatdan oqlashiga imkon va asos yaratib berilgan edi. Albatta, shuni ta'kidlash kerakki, G'azzoliy tasavvufni himoya qilish uchun harakat qilmagan. Uning maqsadi ash'ariya mutakallimi

sifatida) shariatni himoya qilish, islomni turli g'ayri islomiy falsafiy va siyosiy yo'nalishlardan tozalash edi, shu sababdan ham u islomni ham falsafiy, ham fiqhiy-mazhabiy, ham axloqiy nuqtalardan turib himoya qilishga urindi. Shuning uchun ham u haqli ravishda "Hujjat ul-islom", ya'ni haqiqiy musulmon unvoni bilan mashhurlik topdi. Har holda G'azzoliyning asarlari tasavvufning ilm maydoniga erkin tushishi va falsafa, hatto kalom rivojini bir muncha to'xtatib qo'yishiga sabab bo'ldi.

Kalom ilmiga bag'ishlangan asarlar XIII asrdan boshlab deyarli yozilmay qoldi. Islom mashshoiy falsafasi XII asrda borliq haqidagi ta'limot sifatida rivojlanishdan to'xtadi. Kalom ilmining bahs mavzulari deyarli shariat foydasiga hal qilindi deb xulosa qilish xato bo'lmaydi. Biroq bu degani falsafa yo'qoldi, degani emas edi. U Eronda Suhravardiyning ishroq falsafasi zahirida yashab qoldi. O'rta Osiyoda ham XVIII asrgacha yozilgan falsafiy asarlar uchraydi. Biroq ular salafning asarlariga sharhlar tarzida yozilgan asarlar bo'lib, falsafa faniga yangilik qo'sha olmadilar.

Ibn Xaldun o'zining "Muqaddima" sida "Kalom ilmi bizning zamonamizda lozim emas. Zero, Allohni inkor etuvchi dahriy va johil odamlar hozir yo'q. Kalom ilmi esa shularning fikrlarini rad etish uchun vujudga kelgan ilm edi"²⁵, deganda XII asrdan keyingi vaziyatni nazarda tutgan. Biroq, keyingi asrlar tarixini ko'zdan kechirsak, ulamolar nazarida din susaygan va bid'atlar ko'payganda yana kalom yordamga kelganini ko'ramiz.

Kalom shariat ilmining tarkibiga singib ketganligi bois, bundan keyin Xudoning zoti va sifatleri haqida so'z yuritgan, bid'at firqa va guruhlariga qarshi asarlar yozgan mutakallimlarga nisbatan faqih tushunchasini qo'llash odatga aylandi.

KALOM VA TASAVVUF

Islom olamida kalom va "al-falsafa" dan tashqari ilohiyot masalalari bilan shug'ullanib kelayotgan yana bir oqim tasavvuf edi. Tasavvuf kalom bilan bir davrda paydo bo'lgandi.

VIII asrda umaviylar hukmronligining oxirgi davrlari, ko'proq, abbosiylar sulolasi davrida diniy doiralar o'rtasida avjga

chiqqan aqidaviy va fiqhiy masalalar yuzasidan ko'tarilgan munozara-bahslar, ijtimoiy-siyosiy ziddiyatlar islom olamini turli firqalarga bo'lib yubordi. Ulamolar orasida saltanat manfaatlari uchun xizmat qilish, dunyo hoyu-havaslariga berilish kuchaydi. Dunyoviy hayotga munosabat masalasida ulamolarning tutgan yo'lini qoralovchi va ularni payg'ambar yo'lidan adashganlikda ayblovchi ulamolar toifasi paydo bo'ldi²⁶. Ular faol kurashga intilmas, jamiyatni tark etib xilvatga ketish, uzlatga chekinish orqali jamiyatga nafratini ifodaladi. Zohidlik davlatning dunyoviylik shuvi, jamiyatning tabaqalanishi, din peshvolarining dunyoviy hoyu-havaslarga berilishi, islom ummati orasida tafriqaning paydo bo'lishi, mazhablar va turli oqimlarning shakllanishiga isyon tarzida vujudga keldi. Zohidlar jamiyatdagi o'zgarishlarga Rasululloh yo'lidan og'ish deb qaradilar. Abdurahmon Jomiyning "Nafahot al-uns" asarida keltirilishicha, sufiylarning ilk uyushmasi Abu Hoshim (vaf.767) tomonidan Ramla shahrida tashkil etilgan bo'lib, bir nasroniy amir tomonidan ularga takya-xonaqoh qurib berilgan.

Bu davr sufiylarga xos jihatlar ikki xil zohidona hayot tarzida ko'rinadi. Biri narigi dunyo azoblaridan saqlanish va jannatdan umidvorlik maqsadida, Rasululloh hayot tarzini qabul qilish, xonaqohlarda tinimsiz ibodat, riyozat va mujohada bilan shug'ullanish orqali Allohning roziligiga erishish uchun jamiyatdan uzoqlashish bo'lsa, ikkinchisi, Alloh muhabbati va vasliga sazovor bo'lish maqsadida o'zligidan voz kechib, devonavor darbadarlik yo'lini tutish bilan jamiyat va shariat qonun-qoidalariga e'tiborsiz qarash ko'rinishida uchraydi.

Ilk sufiylar, asosan, din olimlari va mulkdorlar tabaqasi vakillari orasidan chiqqan. Ibrohim Adham qissasi bunga dalildir. Sufiylikning poydevorini qurgan mashhur zohidlarning bir nechalari tarixiy kitoblarda qayd etilgandir. Jumladan, VII-VIII asrlarda yashagan Ja'far Sodiq (vaf.767), Abu Hoshim as-Sufiy (vaf.767), Shaqiq Balxiy (vaf.770), Sufyon Savriy (vaf.777), Abdulloh ibn Muborak (797), Fuzayl ibn Ayoq (vaf.802) kabi din olimlarini keltirish mumkin.

Sufiylar his, ilhom, qalb bilan Allohni tanish g'oyasini birinchi o'ringa qo'ydilar. Ularning ba'zilari diniy hujjatlarga suyanib, qaysidir ma'noda mutakallimlarga yaqinlashdilar. Shariat bilan zohirni poklash (diniy ilmlar, hadis va fiqh olimi bo'lish) sufiylikning birinchi sharti deb e'lon qilindi. Ularning yetuk namoyandasi Hasan Basriy hisoblanadi. U Hazrat Alining talabasi bo'lib, shariat ilmlarini chuqur egallagan olim edi. U o'tkinchi dunyo hayotidan yuz o'girib, faqatgina yolg'iz Allohga yo'nalib, unga tavakkul qilish, suyanish va har lahzada undan qo'rqmoq lozimligini targ'ib qildi. U qo'rquvning ezgu amallar qilishdagi katta ahamiyati borligini uqtirdi. Hasan Basriy insonni o'z nafsini idora etishga va o'z faoliyatini tafakkur qilishga chaqirdi. Uningcha, tafakkur – insonga yaxshi-yomonni ko'rsatuvchi bir oyna bo'lib, yomonlikdan saqlovchi vositadir. Shu davrda ayollar orasidan yetishib chiqqan mashhur zohidlardan yana biri Robiya Adaviya (vaf.752) edi. U Hasan Basriy bilan bir necha bor muloqotda bo'lgan. Ammo uning g'oyaviy dunyoqarashi Hasan Basriy-nikidan farq qiladi. Robiya Allohga muhabbat g'oyasini ilgari surdi. Uningcha, jannat orzusi va do'zax azobidan qo'rquv najot vositasi bo'la olmaydi. Inson Allohni shunday sevishi kerakki, uning ishq bu dunyo hoyu-havaslarini kuydirib yuborishi kerak. U Allohni faqat Alloh bo'lgani uchun sevish, o'z borlig'ini Allohning borlig'ida singdirish va Alloh jamoliga erishish g'oyalarini ilgari surdi. Agarchi u ham Hasan Basriy kabi doimo mahzun hayot kechirib, tun-kun nola qilsa-da, bu qo'rquv emas, hijron nolalari edi. Robiya Adaviya tasavvuf tarixiga "ilohiy ishq" tushunchasini olib kirgan birinchi zohid hisoblanadi. Uning tafakkur haqidagi fikrlari ham o'z davrida katta ta'sir kuchiga ega bo'ldi. Uningcha, tafakkur orqali inson ilohiy sirga erisha oladi. Har qanday borliq Allohda birlashadi. Koinot Alloh sifatlarinig tajalliysidan iborat. Allohga erishmoqning yagona yo'li muhabbatdir.

Sahl ibn Abdulloh Tustariy (vaf.896). Tasavvufda "nafsni yengish" mavzusini bosh mavzuga aylantirgan ilk sufiy bo'ldi. Ayrim sufiylar ilm orttirish va dunyoqarashni kengaytirish orqali Alloh ma'rifatiga erishishni birinchi o'ringa qo'ydilar. Ular

ma'rifat amaldan ustun, biz uchun Allohni amallar bilan emas, ma'rifat bilan bilish muhim, degan g'oyalari bilan chiqdilar. Uning asoschisi Abdulloh Horis Muhosibiy Basriy bo'lib, uning izdoshlari Muhosibiya maktabi vakillari sifatida mashhur bo'ldilar. Sarri Saqatiy tasavvufda maqomot va hol tizimini tartibga soldi. Quyidagi gap shu olimga tegishlidir: "Ilm Allohning sifati va amal bandaning sifatidir. Bir soatlik tafakkur ikki olam ibodatidan yaxshidir (Tafakkuri soatin xayrun min ibadatis saqalayn)". Zunnun Misriy (vaf.859) tasavvuf haqida ilk asar yozib, tasavvufning hol va maqomlarini tasniflab bergan olimdir. Uning tafakkuri Robiya Adaviya g'oyalari ta'sirida shakllangan. Uning fikricha, Allohni sevish mezoni – Muhammad alayhissalomning sunnatiga astoydil amal qilish orqali axloqni yuksaltirishdir. Alloh va inson o'rtasida ikki tomonlama ilohiy muhabbat yotadi. Bu ishq vositasida inson Allohga erisha oladi. Unga erishgan inson o'zining ilohiy zotda g'arq bo'lganini, sodda qilib aytganda, o'zining ilohiylashganini his etadi. U oddiy musulmonlar, mutakallimlar, faylasuflar va valiylar, ya'ni sufiylarga xos bo'lgan bilimlar darajasi haqida gapirib, eng a'losi valiylarga xos bilim ekanligini va aynan shulargina Allohni haqiqiy ma'noda bila olishi mumkinligini isbotlashga harakat qiladi. Ammo uning fikrlari mutakallimlar tomonidan keskin qoralandi.

O'sha davr mashhur sufiy mutafakkirlaridan yana biri Boyazid Bistomiylar (vaf.874). U fiqh olimi edi. Robiya Adaviya va uning izdoshlari g'oyalari ta'sirida tasavvufga qattiq berilib, bu sohada ulkan muvaffaqiyatlarni qo'lga kiritadi. Jumladan, u yunon falsafasidagi "ishq" va "vahdat tushunchalarini mistik platformada sharhlab, "sukr" (mastlik) konsepsiyasini ishlab chiqdi²⁷. Tasavvufda "tavhid daraxtini Boyazid ekan" degan gap shundan qolgan. Uningcha, inson ruhiy kamolot maqomlaridan o'tib borar ekan, pirovard natijada Allohga erishadi va o'shanda unda mast-bexudlik holati ro'y beradi. Zotan, u Haqiqatni angladi, Alloh va inson vujudining yagonaligini his etdi. U afsonaviy olamga kiradi va o'zining Olam sababiga daxldorligini ko'radi. Bu holatda ismlar, sifatlarning tajalliysini o'z atrofida ko'rib, o'z zoti va boshqalarning zotini ko'rib, o'zida Xudo zoti va sifatlarning

nusxasini ko'radi. Haqiqatni anglagandan shunday mast bo'ladiki, o'zining moddiy sezgilaridan ajraladi (fano filloh). Inson o'zining o'zligini yo'qotadi va Alloh bag'riga singib ketadi. Inson hushiga kelgandan so'ng ham o'sha holatdan chiqqa olmaydi. Shunday holatlarda uning og'zidan shariat nuqtai nazaridan, tilga olishning o'zi gunoh bo'lgan so'zlar chiqib ketishi mumkin. Bu maqomda namoz farz emas, chunki aytilganki, mast paytda namoz o'qilmasin (La taqrab ussalata va antum sukara). Uning maktabi tayfuriya deb ataldi.

Junayd Bag'dodiy maktabi esa sukr yo'nalishiga qarama-qarshi o'laroq, sahv, ya'ni hushyorlik konsepsiyasini ilgari surdi. Junayd 909-yilda Nahovandda tug'ilgan bo'lib, Bag'dodda yashagan. Tasavvuf ilmini tog'asi Sirri Saqatiy, ustozlari Horis Muhosibiy va Muhammad Qassob nomli mashhur sufiylardan o'rgandi. U tasavvuf ilmini tartibga solishga harakat qilgan, shariat va tasavvufiy ilmlarni bir-biriga muvofiqlashtirishga harakat qilgan ilk mutafakkirdir. Uning asosiy g'oyasi shundan iboratki, inson ruhiy hol-maqomlardan yuksalib, Alloh vasliga erishganda sahv, ya'ni hushyorlik yo'lini tanlashi kerak. Shunda shariatga xilof gaplar va xatti-harakatlarni amalga oshirmaydi. Aksincha, uning shu maqomda to'xtashi keyingi sufiylarning to'g'ri tarbiyalanishiga xizmat qiladi. Junayd Bag'dodiy, masalan, o'z qarashlarini sakkiz turli qalb sifatleri ustiga qurdi, ya'ni rizo, erkinlik, sabr, sukut, tajarrud (olamdan ajralish), jun-suf libos kiyish, darveshlik va faqirlik. Bu sifatlar payg'ambarlar hayotiga xos bo'lib, Ibrohim, Ishoq, Ya'qub, Zakariyo, Yahyo, Muso, Iso va Muhammad rasulullohga xos sifatlardir. Solik, ya'ni sufiylik yo'liga kirgan kishi payg'ambarlarning har birining yo'lini tanlashi mumkin va o'z maqomini qo'lga kiritishi mumkin. Uning maqomi to Alloh unda o'zini namoyon etmaguncha davom etaveradi. Masalan, Hazrat Usmonning maqomi kamtarlik-tortinchoqlik, Hazrat Aliniki qalb ozodaligi, Imom Hasanniki sabr va Imom Husaynniki haqiqatda qoim turishdir. Sufiylar nazarida eng buyuk maqom Muhammad Rasulullohnikidir. Junayd Bag'dodiy maktabiga xos bo'lgan asosiy xususiyat muroqaba usulining ustivorligidadir. Ushbu maktab vakillari oddiy hayot kechirish, faqirlik, siyosatga passiv

munosabatda bo‘lish, barcha qiyinchiliklarga sabr va sukut bilan javob qaytarish orqali nafsni yengishni targ‘ib etdilar²⁸.

Junayd Bag‘dodiyning fikr-qarashlari ko‘plab sufiylar uchun dastur ul-amalga aylangan. Imom Qushayriy va Imom G‘azzoliy kabi buyuk mutafakkirlarning dunyoqarashlariga katta ta‘sir ko‘rsatgan.

Sufiylar ichida zohidlikni qoralaganlar ham bo‘lgan. Shulardan biri Abu Hasan ibn Muhammad Nuriydir. U Bag‘dodda tug‘ilib, Marv va Hirot oralig‘idagi Bog‘su mantaqasida IX asr oxirida yashagan. U Zunnun Misriyning shogirdi bo‘lib, zohidlikni qoralagan va “yolg‘izlik-shaytonga yaqinlashishdir” degan. U insonlarning ichidagi fikrini o‘qiy olgani uchun va yana aytishlaricha, kulganida qorong‘u uy yorishib ketgani uchun “Nuriy” va haqiqatni gapirgani uchun “Josus ul-qulub” – qablarni o‘g‘irlovchi degan nomga sazovor bo‘lgan. U saxovatpeshalikni targ‘ib etdi. Uning aqidasi bo‘yicha, bu dunyo qurbonlik qilish uchun yaratilgan, ya‘ni inson o‘zining eng sevimli narsasini Alloh yo‘lida sarf qilmas ekan, baxt-saodatga erisha olmaydi. U Junayd Bag‘dodiy bilan birga bozorlarda yurib qo‘lidagi bor narsalarni xalqqa ulashib yurar ekanlar. Uning maktabi “nuriya” deb ataldi.

Suhayl ibn Abdulloh Tustariy maktabi tanlagan yo‘nalish “Mujohada yo‘li” deyiladi. Ular payg‘ambarimizning “Nafs bilan kurash - katta jihad” degan o‘gitini bosh g‘oyaga aylantirib, nafs tarbiyasi bilan shug‘ullanishga da‘vat qildilar. Suhayl mujohadani mushohadaga olib boruvchi yagona yo‘l deb hisobladi. Uningcha, bu shariat yo‘lidir. Suhayliy aytadi: “Nafs Alloh tomonidan yaratilgan. U Allohni bilishga vositadir. Zero, Rasuli akram aytganlar: “Kim nafsini tanisa, Allohni taniydi (Man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu)”. Suhayl nafsni o‘ldirish tarafdori emas, balki uni tarbiyalash tarafdoridir. Yomondan yaxshi fazilatlar kasb etishga o‘tish suhayliylar g‘oyasining mag‘zidir. Shuning uchun ham suhayliylar maktabi tasavvufga nisbatan shariat ahli g‘azabini kamayishiga ko‘maklashgan dastlabki maktab hisoblanadi.

Sufiylar ilk zohidlardan farqli o‘laroq, endi muhim mistik bilimlarni targ‘ib etishga, ruhiy poklanish, ruhan kamolotga

erishuv yo‘llarini dalillashga o‘ta boshladilar. Zunnun Misriy “sufiylar — so‘z va amali bir bo‘lgan va dunyodan aloqasini uzganlardir”, deydi. Junayd Bag‘dodiy tasavvufga ta’rif berib, “obid tasavvufda ilohiy sifatlarni kasb etadi va insoniylik sifatlarini yo‘qotadi” dedi.

Doimiy riyozatlar va turli ruhiy mashqlar hamda o‘z “Men”ini yo‘qotishga qaratilgan harakatlar natijasida sufiylar o‘zlarida g‘ayritabiiy o‘zgarishlarni sezidilar. Aql va mantiq tushuntirishga ojiz olam sir-sinoatlaridan voqif bo‘ldilar. Bu davrlarda ularning mistik hollari targ‘ib qilinmas, ular o‘zlarida sezgan kushufotlarni yashirishga harakat qilganlar. Aytish mumkinki, shu davrlarda bu sohada yig‘ilgan tajriba, tasavvufdagi ruhiy holatlar, tajribadan o‘tgan hol maqomlaridagi ilohiy mukoshafalar borasida muayyan nazariy xulosalar qilish vaqti kelgan. Abu Qosim al-Qushayriyning “Risola fil ilm al-tasavvuf” asarida tasavvuf ilmi dastlab ramzlar va ishoralar orqali ta’lim berilgani, sufiylar bir-birlari bilan suhbatlarda bir og‘iz so‘z ishlatmay botin tilida gaplashishgani, Zunnun Misriy birinchi bo‘lib bu ilmni qog‘ozga tushirgani, Junayd Bag‘dodiy uni takomillashtirgani, Abu Bakr Shibliy esa bu haqda masjid minbaridan birinchi bo‘lib xalqqa e‘lon qilgani qayd etilgan.

Shu tariqa, keyinchalik yuqorida aytib o‘tilgan maktablarning g‘oyalari negizida sufiylikning shaxs kamolotiga daxldor to‘rt tamal asosi yaratildi. Bular:

- shariat bilan zohirni poklash (diniy ilmlar, hadis va fiqh);
- tariqat bilan botinni poklash (Nafs tarbiyasi);
- muhabbat orqali Allohga yaqinlik hosil qilish (ezgu amallar, zikr orqali Alloh muhabbatini qozonmoq);
- ma’rifat bilan Allohga erishmoq (Ilm o‘rganish, pir suhbatlari vositasida o‘z ma’rifatini oshirish, Allohni tanish).

Sufiylik harakatining dastlabki bosqichlarida ular ulamolarning mu‘tazila va faylasuflar kabi mantiqiy fikr tarafdorlari bilan olishuvlaridan chetda turish va ularga berilmayotgan e‘tibordan foydalanib, o‘z maslaklarini diniy asosga qo‘yish yo‘llarini izlay boshladilar. Buning yo‘llaridan biri sufiylik mohiyati va tarixini Payg‘ambarimiz hayoti, islomning ilk davri bilan bog‘lash edi.

Bu niyatda hech qanday noto'g'rilik yo'q edi. Zero, Islom Payg'ambari boshidan kechirgan sufiyona holatlar haqidagi ma'lumotlar mavjud bo'lgan. Chunonchi, sufiya manbalarida keltirilishicha, U zot bir kuni xotinlari Oyshaga tikilib: "Sen kimsan?" – deb so'rabdilar. U hayron bo'lib: Men Oyshaman" deb javob qaytaribdi. Yana so'rabdilar: "Oysha kim?" "Siddiqning qiziman". Yana so'rabdilar: "Siddiq kim?" Javob beribdilar: "Muhammadning qaynotasi". Yana so'rabdilar: "Muhammad kim?" Shunda Oysha ul zotning g'ayritabiiy holatda ekanliklarini sezib qolgan ekan. Bunday g'ayri tabiiy holatlar – jazba, ekstaz holatlari deyilib, bunday holatga tushgan sufiylarning og'zidan chiqib ketgan gaplar ayb sanalmagan. Biroq, Boyazid Bistomiyning "Subhaniy ma azama shaniy (Subhonman, men ulug'man", yoki Mansur Hallojning "Ana-l-Haqqi (Men Xudoman)degan gaplari oshkor bo'lib, xudolikka da'vo sifatida shariat ahli tomonidan qattiq qoralangan.

Faqihlar va sufiylarning o'zaro bahslari ularni o'sha davrlarda avj olgan kalom bahslarining faol ishtirokchilariga aylantirib qo'ydi. Sufiylar botiniylar jumlasiga kiritilib, bid'at firqa deb e'lon qilindi. Imom Rabboniyning yozishicha, Taqiyiddin Maqriziy "al-Xutat va-l-osor" asarida taba' tobeinlardan keyingi davrlarda bid'at ahli paydo bo'lib, ularning ichidagi sunnat ahli "mutasavvifa" nomi bilan alohida o'rin tutganligini qayd etgan" (Maktubot, 1-jild, 5-bet). Faqihlar ba'zi sufiylarni qattiq qoraladilar, ba'zilarini dinsiz, kofirlikda aybladilar. Sufiylar ta'qib ostiga olindi. Mashhur faqihlardan Ahmad ibn Hanbal, ayniqsa, mu'taziliylarga bo'lgani kabi sufiylarga ham murosasiz qarshi mavqeni egalladi. U Horis Muhosibiyning sufiyona g'oyalarini qoralab, bid'at deb e'lon qildi. Bu davrlarda islom metafizikasining tobora rivojlana boshlashi islom asoslarini tushunishda turli ilmiy maktablar o'rtasida keskin qarama-qarshiliklar keltirib chiqardi. Shariatning muhim quroliga aylangan kalom ilmi din asoslari tahliliga daxldor bo'lgan barcha ilmlarga qarshi murosasiz kurashda peshqadam bo'ldi. Yangi shakllanib borayotgan tasavvuf maktablarining g'oyalari ham shariat ahlining g'ashiga tegar edi. Ammo mutakallimlarning mu'tazila bilan olib borayotgan hayot-mamot jangi ularning

diqqatini tasavvufdan biroz chalg'itganga o'xshaydi. Bundan foydalangan sufiy olimlar metafizikaga oid chetdan kelgan ilmlarni islomlashtirish, ularni o'z aqidaviy asoslariga muvofiqlashtirish yo'lida jiddiy tadqiqotlar olib borishga muvaffaq bo'ldilar. Aynan mutakallimlarning botil firqalar bilan kurashi avjga chiqqan X-XI asrlarda tasavvuf nazariyasiga oid muhim asarlar yaratildi. Jumladan, Abu Nasr Sarrojning (vaf.988) "Lum'a fit-tasavvuf", Abu Bakr Kaloboziyning (vaf.999) "Taarruf li mazhabi ahlit-tasavvuf", Abul Karim Qushayriyning (vaf.1072) "Risolai Qushayriya", Abul Hasan Hujviriyning (vaf.1077) "Kashf ul-mahjub li arbobil qulub" asarlari tasavvuf ilmining fundamental asoslarini yaratib berdi.

Tasavvuf ilmining Payg'ambar va sahobalar hol maqomlari bilan quvvatlanishi, silsilalarda sufiylarning birinchi avlodi sifatida Muhammad payg'ambar, Abu Bakr, Hazrat Ali ibn Abu Tolib, Salmon Forsiy, Imom Husayn va boshqalarning zikr etilishi sufiylik harakatiga shar'iy huquq berdi. Sufiylarning qarashlari IX asrning oxirlarida Iroq, Misr, Xuroson, Movarounnahr va islom olamining boshqa diyoralriga ham tarqalib ketdi. Kalom maktablari singari Bag'dod, Basra, Kufada shakllangan tasavvuf maktablari islom dunyosining barcha markaziy shaharlarida o'z shoxobchalarini tashkil etishga kirishdilar. Ana shunday maqsadlar bilan Xurosonga targ'ibot uchun kelgan va bu yerdagi mistik maktablar bilan aloqa o'rnatgan ilk sufiy Abu Bakr Vositiydir. U asli bag'dodlik bo'lib, Junayd halqasiga mansub edi²⁹. Iroq sufiy mistik maktablari dovrug'i butun islom olamiga yoyilgan bo'lsa-da, maslakda deyarli bir xil g'oyalarga asoslangan boshqa mintaqalardagi mistik guruhlar o'zlarini sufiy deb atamaganlar. Masalan, garchi chuqur mistik mazmunda bo'lsa-da, Hakim Termiziy asarlarida sufiy atamasi ishlatilmagan. Abu Abdulloh Muhammad ibn Abdulloh al-Hakim al-Naysaburiy al-Bayyiy (vaf. 1014-yil) tomonidan yozilgan "Tarixi Nishopur" asarida IX-X asrlarda Nishopurda yashagan olimlar, ulamolar, mashhur kishilarning tarjimai hollari berilgan. Bu kitobda 50 ga yaqin mistik haqida ma'lumot bor. Ularning birortasi ham sufiy yoki malomatiy deb atalmagan. Ular ko'proq zuhhod, ubbod yoki muzakkirin

(zikr qiluvchilar) deb atalgan. Sufiy atamasi faqat Abu Bakr al-Vositiy (vaf. 932-yil)ga nisbatan ishlatilgan. O'sha davrlarda Nishopur g'arbda Bag'dodga, janubi-g'arbda Sheroz va Fors ko'rfazi, sharqda Markaziy Osiyo va Xitoyga boriladigan savdo yo'li chorrahasida joylashganligi uchun Xurosonning Marv, Hirot va Balx kabi markaziy shaharlaridan hisoblanar edi. Tohiriylar sulolasi (820-873) hukmronligi davrida poytaxtga aylandi.

945-yilda Bag'dod Buvayhiylar qo'liga o'tib, sunniy jamoalar taqiq ostiga olina boshlagach, Nishopur amalda sunniy islom olamining bosh shahriga aylandi. Sunniy olimlar, hunarmandlar, tojirlar Nishopurga oqib kela boshladi. Islom olamidagi turli ilmiy, fiqhiy-mazhabiy, falsafiy va sufiy maktablarning tortishuv maydonlari Nishopurga ko'chdi.

Tarixda zohidlik harakati sifatida qayd etilgan Muhammad bin Karrom (vaf. 869-yil) boshchiligidagi "ashobi zuhd va taabbud", ya'ni "zuhd va ibodat ahli harakati"i ham, arabcha istilohda "futuvvat" ahli sifatida mashhurlik topgan javonmardlik tashkiloti ham Xuroson ma'naviy hayotida muhim o'rin tutardi. Hujviriy "Kashf ul-mahjub" da ko'rsatganidek, dastlabki asrlarda soliklar va pir-murshidlar turli nomlarda, jumladan, ahli ma'rifat, ahli haqiqat, oriflar, soliklar, zohidlar, faqirlar deb atalgan³⁰. Nishopur va Balx mistik maktablari malomatiylik markazlari sifatida alohida maqomga ega edilar. Ular futuvva g'oyalari o'z kamolotlari yo'lidagi bir daraja sifatida qarardilar.

Nishopur malomatiylarining eng ulug' namoyandasi Hamdun al-Qassor (vaf. 884) edi. Hamdun al-Qassor halqasi Nishopurdagi yagona malomatiylar guruhi bo'lmagan. Manbalarda shu davrda Abu Hafs va Abu Usmonlar yetakchilik qilgan malomatiylar haqida ham ma'lumotlar berilgan³¹. Sulamiy o'zining "Tabaqot as-sufiya" asarida Nishopurda tasavvuf X asrda yashagan Abu Usmon al-Hiriydan tarqaldi, deydi (minhu intashara tariqat al-tasavvuf bi Naysabur).

Malomatiylik harakatining kuchayishiga ana shu diniy-mazhabiy olishuvlarning avj olishi sabab bo'ldi. Ulamolarning olimlikni da'vo qilib, kerak-nokerak nazariyalarni o'rta tashlashi, shayx va zohidlarning soxta obro' orttirish yo'lida riyoga

zo‘r berishi, ularning hokimiyat va mafkuraviy yetakchilikni qo‘lga olish uchun e‘tiqodni vositaga aylantirganliklari ayrim sog‘lom taqvoli ulamolarning ichki noroziligini uyg‘otdi. Ular, jamiyatda tobora ustuvorlashib borayotgan bu ijtimoiy illatga chap berish, riyokorlikdan saqlanish uchun o‘zlarini malomatga qoldirish, qasddan badnom bo‘lish orqali najot topishga oshiqdilar. Malomatiylar maslagi va faoliyati so‘fiylarnikidan farq qilmagani uchun ularni ham so‘fiylar deb atay boshlaganlar.

Abu Nasr Muzahhar ibn Tohir al-Maqdisiy (v. 980/990) “Kitob al-Bada’ va-l-tarix” asarida sufiylarga ta’rif berilar ekan, ularning ba’zilari ibodat qonun-qoidalariga rioya qilmaydilar, ayrimlari ibohat (nomunosib amal)ga asoslanadilar, ta’na-dashnomlarga parvo qilmaydilar deb, ta’kidlaganda shubhasiz, malomatiylarni nazarda tutgan bo‘lishi kerak.

X asrdan keyin, islom olamida mafkuraviy jang-jadallar tinchlanaib, tasavvuf ta’limoti diniy-irfoniy bilishning yetakchi ta’limotiga aylangandan so‘ng nafaqat barcha mistik jamoalar, balki sufiy bo‘lmagan taqvodor va bilimdon olimlar ham sufiylar deb atala boshlagan. Kaloboziyning “Kitob at-taaruf”, Sarrojning “Kitob al-Luma”, Sulamiyning “Tabaqat as-sufiya” va keyinchalik Qushay-riyning “Risola fi ilm al-tasavvuf”, Hujviriyning “Kashf al-mahjub” asarlarining mazmun-mundariyasi keyingi davrlarda barcha mistik maktab va yo‘nalishlarning bir nom ostida umumlashtirilganini ko‘rsatadi.

Movarounnahrda mistik qarashlar tarixiga nazar tashlaydigan bo‘lsak, bu o‘lkada XIII asrgacha Iroq va Nishopur sufiylarining ta’siri sezilmaydi. Biroq, bu Movarounnahrda mistik maktablar bo‘lmagan degan fikrni anglatmaydi. Termizda yashab faoliyat ko‘rsatgan olim Hakim Termiziy (820-932) ilmiy merosi bu davrda Movarounnahrda mistik ilmlar taraqqiyoti ravon kechganligini ko‘rsatadi. Hakim Termiziy Nishopur malomatiylari asarlarida sufiy deb e’tirof etilmagan. Buning sababi, sufiylik fenomeni Iroq bilan bog‘langanligidadir. Hakim Termiziyning islom dini, mistik-ilohiy mazmunga ega 50 dan ortiq asari fanga ma’lumdir. Uning ilmiy merosi xorijiy sharqshunoslar, jumladan, Annimari Shimmel, Anton Heynen,

Berndt Radtke, Hasan Murod kabi olimlar tomonidan keng o'rganilgan³².

Tasavvuf g'oyalarining shariat asosiga qo'yilishi, Rasululloh sunnatiga rioya qilish, ma'rifatulloh – Allohni bilishning shariatga zid kelmaydigan darajasigacha ilhom va hissiyot hamda aqliy tafakkurga erk berish haqidagi asarlarning paydo bo'lishi ("Taarruf li mazhabi ahl at-tasavvuf", "Risolai Qushayriya", "Kashf ul-mahjub li arbobil qulub", "Al-lum'a fit-tasavvuf") sufiylarni taqvodorlar toifasining yalovbardorlariga aylantirdi. Endi bu toifa eng hurmatli tabaqaga aylandi. Shariat ahli tasavvufiy tarbiyaning imkoniyatlarini tan oldi. Buni keyinchalik Ibn Xaldun "Muqaddima" asarida ham ko'rish mumkin. U tasavvufni shar'iy ilmlar hisobiga qo'shishga intiladi. Chunonchi, Ibn Xaldun yozadi: "Bu ilm islom jamiyatida paydo bo'lgan shar'iy ilmlardandir. Uning asli budir: tasavvuf ahlining yo'li, sahoba va tobeindan bo'lgan salaflar nazarida Haq va hidoyat yo'li edi. Tasavvuf yo'lining asosi, dunyoning zeb-ziynatiyu go'zalliklaridan yuz o'girmoq, o'tkinchi dunyo zavqlaridan ko'ngilni ayirib, Haqqa yo'nalmoq va toat-ibodatga astoydil bel bog'lamoqdir.

Hijriy II asrdan (melodiy VIII asr) boshlab musulmonlar orasida dunyo sevgisi kuchayib ketgach, toat-ibodatga berilganlar toifasi sufiy va mutasavvif ismlari bilan tanildilar... Ular chiroyli liboslarni tark etib suf-jun kiyib, dunyoparastlarga zid ish qilganlar. Ular zuhd, uzlat, ibodat va toatga qattiq berilgach, o'zlariga xos vujud (jo'shish) va boshqa hollarga ega bo'ldilar. Buning sababi va hikmati esa bunday: insonni boshqa jonivorlardan ajratib turuvchi jihat-aqlu idrok egasi ekanligi. Idrok ikki xil: birinchisi, ilmu ma'rifatli idrok bo'lib yaqin, gumon, shubha va vahimadan iborat. Ikkinchisi esa, rohat-farog'at, g'am-tashvish, qabz, bast, rizo, g'azab, shukr va sabr kabi o'zi bilan qoim bo'lgan hollarni idrok etishdir. Bular insonning mumayyiz (yaxshi-yomonni ajrata oluvchi) sifatlari bo'lib, bir-biriga ta'sir qiladi... Bu hol bir navi ibodat bo'lib, undan paydo bo'lgan zavq murid uchun bir maqom bo'ladi. Murid shu tarzda bir maqomdan boshqa bir maqomga ko'tarilib, nihoyat asl g'oya bo'lgan – tavhid va ma'rifat martabasiga erishadi. Bu maqomlarning asli esa imonga tayangan

ibodat va ixlos bo‘lib, ularga yuksalgan kishida har maqomning samarasi bo‘lgan ba’zi hollar zuhur etadi va natijada tavhid, irfon martabasiga yuksaladi. Agar natijada biror kamchilik ro‘y bersa, demak oldingi maqom va holda nuqsonga yo‘l qo‘yilgan bo‘ladi. Shuning uchun murid nafs hisob-kitobiga muhtoj. Murid buni o‘z zavqi darajasiga qarab sezadi va avvalgi hollarini hisob-kitob qiladi. Bu maqomga oz kishilar erisha oladilar”³³. Hinddagi jayniylar, budda jamoalarida bo‘lgani kabi xalqning ommaviy homiyligiga erishgan sufiylar tariqatlarda yangi-yangi g‘oyalarni o‘zlashtirish, psixotexnikani yanada rivojlantirish orqali ruhiy kamolot maqomlarida ancha yuksaldilar. Peripatetik falsafa ilmining rivojida g‘arb yunon falsafasi asosiy manba rolini o‘ynagan bo‘lsa, tasavvufning keyingi rivojiga hinddagi barcha falsafiy-metafizik qarashlar, shuningdek, murakkab psixotexnik usullar orqali inson ruhini ozod etish yo‘llari kuchli ta’sir ko‘rsatdi.

Tasavvuf G‘azzoliyning faylasuflar bilan bo‘lgan bahslarda ishlab chiqqan dalil-isbot va usullarini o‘zlashtirdi. Tasavvuf kalom ilmi predmetini ham ijodiy o‘zlashtirdi. Shuni ham hisobga olish kerakki, XII asrdan boshlab, islom doirasida ilohiyotdan bahs qilib yurgan barcha yo‘nalishlar va fiqaralar o‘zlarini tasavvufga urdilar. Natijada, tasavvuf olamida bo‘linish yuz berdi. Boyazid Bistomiy maktabi davomchilari kuchayib, tasavvufni jiddiy falsafiyalashtirib yubordilar. Junayd Bag‘dodiy izdoshlari ularning harakatlarini qoralab, shariatga muvofiq ish ko‘rishni va Rasululloh sunnatidan uzoqlashmaslikka da’vat qildilar. Ularning g‘oyalari kalom ilmi g‘oyalariga uyg‘un holda rivojlandi.

Shu davrdan e’tiboran jamiyat mafkuraviy maydonida ikki jiddiy kuchning o‘zaro kurashi boshlandi desa bo‘ladi. Tasavvuf ikki yo‘nalishda rivojlana boshladi. Biri falsafaga yaqin, ikkinchisi kalomga yaqin pozitsiyada turdi. Tasavvuf ilmining ikki mustaqil shoxobchaga ajralishi keyingi davr Markaziy Osiyo, Eron va Hindistonning musulmon aholisi ma’naviy hayoti taraqqiyotiga katta ta’sir ko‘rsatdi. Keyingi davrlarda mutakallimlarning faoliyatini hakamlik vazifasiga o‘xshatish mumkin. Mutakallimlar hamisha tasavvuf taraqqiyotini muntazam kuzatib turganliklari seziladi. Qachon tasavvuf olamida yangi nazariya, yangi yo‘nalish

va g'oyalar paydo bo'lib, uning islom asoslari va shariatga zarari tegadigan bo'lsa, shu onda mutakallimlar hujumiga uchrar edi. Tasavvufning kalomga yaqin turuvchi namoyandalari ham bu kurashda ularga yordamlashar edi. Ushbu bo'linish jarayoni Ibn al-Arabiyning g'oyalari keng tarqala boshlashi bilan o'zining avj pallasiga kirdi.

IBN AL-ARABIY TA'LIMOTI

XII asrda tasavvuf ilmi o'zining taraqqiyot cho'qqisiga ko'tarildi. Ibn al-Arabi (1165-1240) tomonidan yaratilgan "Futuhoti Makkiya" va "Fusus al-hikam"³⁴ (1230) asarlarida ko'tarilgan g'oyalar tasavvufning ana shu yo'nalishda erishgan yutuqlarining natijasi bo'ldi. Faylasuflarning qarashlarida ustivor bo'lgan mistik-metafizik qarashlar Ibn al-Arabiyning (1165-1240) "Vahdat al-vujud" (Yagona Borliq) mistik-ilohiy ta'limotida turli ko'rinishlarda o'z aksini topdi. Ibn al-Arabi ta'limoti tarixga "Vahdat al-vujud" nomi bilan kirgan bo'lsa-da, o'zi uni bunday atamagan. Bu istiloh birinchi marta Ibn Taymiya (vaf.1328) asarlarida uchraydi.

Buyuk mutafakkir Muhyiddin Ibn al-Arabi (vaf.1241) asli ispaniyalik bo'lib, Suriyada vafot etgan.

Vujud muammosi islom falsafasining ilk tarixidan boshlab islomning yunon falsafasidan o'zlashtirgan metafizik muammosi edi. Eslash joizki, islom falsafasining ilk davrlarida, xususan, uning vakillari al-Kindiy, Forobiy, Ibn Sino va Ibn Rushd faoliyatida "Vujud" muammosi ko'proq mavjudlik fenomeni nuqtai nazaridan diqqat markazini egallagan edi. Bunda "Vujud" muammosi, asosan, "mavjud"larning, ya'ni real narsalar ichki qonuniyatining (tuzilishining) bir qismi sifatida qaralar edi. Birinchi marta "mavjud"dan "vujud"ga o'tish islom falsafasi Ibn al-Arabi siymosida chuqur mistik tajribadan o'tgandan so'ng ro'y berdi. Bunga, qaysidir ma'noda, Ibn Sino ta'limoti qo'l kelgan bo'lishi mumkin. Ibn Sino vujud muammosiga "mavjud"ni tashkil qiluvchi komponent sifatida qaragan. Vujud – bu "Mohiyat"ning sifati (aksidenti) deb bilgan. Ayni shu mulohaza "Vahdat al-vujud" konsepsiyasining yaratilishiga turtki berdi. Ibn

al-Arabiyy asarlarida bu g'oya rivojlantirilib, ta'limot darajasiga ko'tarildi. "Vahdat al-vujud" ta'limoti vujud voqeligini his qilish haqidagi metafizik qarashlarning mantiqiy rekonstruksiyasi deyish mumkin.

Shuni eslatish lozimki, mohiyat va vujud tushunchalari inson tajribasining sodda darajasida bir-biriga qarama-qarshi emas. "Mohiyatparastlik" yuqorida aytilganidek, barcha tomonidan e'tirof etilgan juz'iy ontologik tajribaning tabiiy falsafiy rivojidir. Shu kontekstda "vujudparastlik" transendent vujudparastlikni, ya'ni uning bazasidagi metafizik tizimni anglatadi. Bunda Haqiqatni his etishdan tug'ilgan mistik, ekstatik holat nazarda tutilib, unda voqelik (Haqiqat) o'zini muroqaba kengliklaridagi transendental ongda namoyon etadi. Biz shu yerda "mohiyat" va "vujud" kabi metafizik tushunchalar o'rtasidagi farqqa aniqlik kiritib olishimizga to'g'ri keladi. Mohiyat - bizning narsalarga umumiy qarashimizning falsafiy ifodasidir. Biz har kungi hayotimizda atrofimizni har tomondan o'rab olgan "nar-salar", ya'ni "mavjud mohiyatlar" o'rab olgan olam bilan yuzma-yuz kelamiz. Biz kuzatayotgan barcha narsalar "mavjud bo'lgan" narsalardir. Hech qayerda vujud o'zining sof holatida ko'rinmaydi. U hamisha son-sanoqsiz mohiyatlarning zamirida yashirin. Shu nuqtai nazardan, mavjudlik mohiyat demakdir. Mohiyatparastlar "Vujud" kategoriyasiga mohiyatlarning sifatlari yoki mulkidan boshqa narsa deb qaramaydilar. "Vahdat ul-vujud" ta'limotida, aksincha, mohiyat va vujud o'rtasidagi teskari aloqadorlikni ko'ramiz. Vujud bunda asosiy. U yagona voqelikdir (haqiqat), mohiyatlar uning sifatlaridir.

Muhyiddin ibn al-Arabiyy nazariyasiga ko'ra, olam yagona Alloh vujudida paydo bo'lgan. Shuning uchun barcha oddiy moddiy-nomoddiy narsalarda U mujassam. Alloh va olam, ya'ni boshqacha aytganda, Vahdat va kasrat olami yaxlitdir. Butun borliq Iloh mohiyatini aks ettiruvchi ko'zgulardan iborat. Ilohiy Ibtido butun borliqning o'zidir, U abadiy va shu vaqtning o'zida hamisha harakatda, cheksiz tajalliydadir.

Vujudiyalar faylasuflar Mohiyat deb qabul qilgan tushunchani faqat Allohga nisbatan ishlatadilar. Sifatlarning tajalliy qilishini

Asmo, ya'ni ismlar deydilar. Asmo bo'lmasa, sifatlar o'zlarini zohir qila olmaydilar. Asmo – ko'zgudir. Asmo shuning uchun ham ko'zgudirki, ular ilohiy borliqning butun sir-sinoatini ko'rsatadi. Bu – ilohiy tajalliyot nazariyasidir. Asmo ko'zgu ekanligiga yana bir sabab bor. Alloh olamni yo'qdan (Adam) bor qilgan. Ilohiy sifatlar adam-yo'qlik sifatlariga qarama-qarshi ravishda zuhur etadi. Yo'qlikda eshitish, nutq, nazar, amal yo'q bo'lsa-da, Eshitish, gapirish, Ko'rish, Quadrat va Allohning ezgu amallari tajalliyotda namoyon bo'ladi. Alloh zoti mukammal bo'lib, abadiy va doimiylik sifatiga ega. Adam-yo'qlikning sifatleri nomukammal, vaqtincha va o'tkinchidir. Alloh o'z ilmlarini ishga solishiga Ibtidoiy harakat yoki Ibtidoiy doira deyiladi. Ushbu bosqichni Ibn al-Arabiy Muhammad haqiqati – (haqiqati muhammadiya) deb nomladi. Bu istiloh ungacha ham ayrim sufiylar tomonidan tilga olingan. Xristian ilohiyotshunosligi tarixida ushbu jarayon Xristos (Masih) bosqichi nomi bilan mashhur³⁵.

Ibn al-Arabiy Borliq yagonaligini uch darajada ko'radi: "Borliq uch darajadadir va boshqa qo'shimcha darajalar yo'q. Men ta'kidlaymanki, birinchisi o'zi bilan o'zi mavjuddir. Mavjudlik borliqdan tashqari bo'lishi mumkin emas. Aksincha, U vujudi mutlaq bo'lib, uning o'zidan boshqa manba (mabda)si yo'q. Qisqasi, bu absolut borliq cheksiz va mustaqildir. Alhamdulillah, U Allohdir, Tirikdir, Abadiydir va Quadratlidir"³⁶.

Birinchi darajadagi borliqni Ibn al-Arabiy Vujudi mutlaq, Alloh deb nomlaydi. U yagona mavjud voqelikdir (Haqiqat). Agar Xudo bu barcha narsa bo'lsa, unda biz yashayotgan olam nima? U – Xudoning soyasidir (Fusus, 49-bet). Olamning paydo bo'lishi – Allohning "o'z mohiyatini ko'rish uchun" o'zini oshkor etishidir. Buning sababi "yolg'izlik g'ami". Alloh o'zini tanitishni, o'zini, ismlarini bildirishni xohlagan va olamni yaratishdan maqsad shudir³⁷. Ibn al-Arabiy bu fikrlarida mashhur qudsiy hadisga tayanadi: "Dovud payg'ambar Allohdan bu olamni nega yaratganini so'rganida, Alloh: "men bir xazina edim va ma'lum bo'lishni xohladim. Shuning uchun olamni yaratdim", deb javob qiladi. Ibn al-Arabiy yozadi: "Biroq Alloh to'liq tajalliy etmaydi. U qorong'ilik pardasi (jismoniy vujudlar) va yorug'lik

pardasi (nafis ruhlar) ortida yashirindir. Chunki olam dag'al va nafis materiyadan yasalgan" (Fusus, 54-bet).

Borliq yagonaligidagi ikkinchi daraja Asmo olamidir. Tajalliy (Allohning ko'rinishi) ikkinchi darajada kechadi: uning ismlarida ilohiy borliq namoyon bo'ladi.

Uchinchi daraja moddiy olamdir. Uni Ibn al-Arabiy "Vujudi muqayyad" (Cheklangan vujud) deb nomlaydi. Qisqa qilib tushuntirganda, Haqiqat (Vujudi mutlaq) – bu, Allohdirki, uning mohiyati-zotining zuhuri olamdir. Asmoi husna – Allohning inson uchun yashirin bo'lgan g'ayb olamidagi (olami g'ayb) ko'rinishidir. Moddiy (fenomenal) olam – Ilohiy vujudning "shahodatlar olami (olami shuhud)da zohir bo'lishidir.

Vahdat al-vujud bir vaqtning o'zida ham vujudning moddiy olamga nisbatan alohidaligini, ham u bilan birligini bildiradi.

Asmoi husna, ya'ni Ezgu ismlar bir tomondan, o'z sohibi bilan aynan, boshqa tomondan esa, o'zining ma'lum ahamiyati bilan ajralib turadi: har biri Yagona vujudning (vahdatning) bir qirrasini ochadi va mohiyatan o'z vazifasi bilan boshqa Ismlardan ajralib turadi. Bu holat ismlarning cheklanganlik xususiyatiga egaligi va ularning kasrat (ko'plik) guruhiga tobe ekanligini anglatadi. Qur'oni karimda 99 ism keltirilgan bo'lsa-da, Ibn al-Arabiy fikricha, ular behisob. Asmo, shunday qilib, Vujudi mutlaq va Vujudi muqayyad o'rtasidagi muhitdir. Demak, Asmo, ya'ni ismlar Absolut va moddiy olam o'rtasidagi zanjir halqasi bo'lib, Absolutga nisbatan tobe, moddiy olamga nisbatan hukmdor holatidadir.

Moddiy olamda Ismlar o'z ifodasi, ko'rinishini topgan. O'z navbatida, Asmoi husnada Haqiqat tajalliysi mavjud. Ibn al-Arabiy aytadi: "Biz ilohiy bag'rikenglikning ilohiy asmodagi ko'rinishining mevasimiz (Fusus, 153-bet). Asmoi husna nur yanglig'dir va uning sharofati bilan Alloh soyasi u yaratgan olamga tushadi. Nursiz soya bo'lmaganidek, nur ham o'zini yolqinlantiruvchi manbasiz bo'lmaydi.

Ibn al-Arabiy o'z ruhiy kechinmalari va nazariyasini asoslashda o'zigacha keng doirada ma'lum bo'lgan yunon faylasuflari istilohlari va falsafiy bayon usulidan foydalangani ko'rinib turadi.

Biroq faylasuflardan farqli Muhyiddin Ibn al-Arabiy olam sababiy yaratilmagan, balki, Alloh ilmida mavjud bo'lganligi g'oyasini ilgari surdi. Uning ilmi uning zoti kabi abadiydir. Bu, xuddi qorong'i muzeyda chiroq yoqilganda barcha narsalar birdan yorishib ketganiga o'xshash hol. Ilm chiroq misol yoritganda borliq, olam darajama-daraja taraqqiy etdi va nihoyat zuhur etdi. Ilmning ushbu xohishi Mohiyatdagi nuqson-yetishmovchilik emas. Bir tomondan, bunda maqsad zuhur etish emas edi: U o'zining singib borishini kuzatdi va ikkinchi tomondan, U o'zidan o'zini ajratadi va shunda uning sifatlari zuhur etdi.

Ilohiy vujudning zuhur qilish shakllarining son-sanoqsizligi tajalliyotning doimiy, uzluksiz jarayoni natijasidir: Ilohiy tartib (al-amr) — bu, to'xtovsiz harakatdir, botindan zuhurga (ko'rinishga) o'tishdir (Fusus, 203). Vahdat al-vujud tizimida shuhud (fenomenal) olamidagi o'z ism va sifotiga ega bo'lmagan ilohiy vujud hamisha o'zining birlamchi holatiga qaytishga harakat qiladi: “Barcha voqelik boshdan-oxir Undan va faqat Xudodan taraladi va Unga qaytadi” (Fusus, 49). Ibn al-Arabiyning ta'limotida inson yoki olam Alloh ilmidan kelib chiqadi va dunyo tajribasini o'tab, yana o'z voqeligiga (ayn) qaytadi. Bu bilan ikkilik g'oyasiga zarba beriladi. Bunda faqat birgina mohiyat mavjud. U o'zining “ko'pligi”ni (kasrat) o'z ilmidan tashqarida jilolantirdi. Bu tajalliyotda zohir bo'lgan ilm—Uning O'zidir. Sayr qilib bo'lgach, yana o'z voqeligiga (aynga) — Alloh ilmiga qaytdi. “Hama ust”, ya'ni “hamma narsa Udir” — bu panteizmning bosh xulosasidir. Vahdat al-vujud nazariyasining panteizmga alo-qadorligi masalasida olimlarning fikrlari turlichadir. Ba'zi olimlarning fikricha, Ibn al-Arabiy ta'limoti va panteizm o'rtasida farq bor. Eron olimi Sayyid Husayn Nasr fikricha, panteizm Xudo va olamning substansional yagonaligini ta'kidlaydi, Ibn al-Arabiyda esa “Xudo barcha narsalar, hatto ibtido (substansiya)ga nisbatan ham alohida (transsendent). U “narsalarda mavjud bo'lsa ham, olam Xudo emas”³⁸. Bu to'g'ri, Ibn al-Arabiy olamning yaratilganligini hamisha urg'u beradi. Olam ilohiy vujudning ko'rinish shaklida yuzaga chiqishidir, deydi: “Qudratli Alloh ruhsiz va xuddi g'ubor bosgan oynadek bo'lgan olamga hayot ato qildi (Fusus, 49). Yana

Ibn al-Arabiyy Fususda shunday yozadi: “Xudo oldin olamni yaratdi (Fusus, 49), inson “abadiy va mangu tirik zot” tomonidan yaratilgan vujuddir (Fusus, 50). Madomiki, Ibn al-Arabiyy Xudoning insonni va olamni yaratganini ta’kidlaydimi, demak, u “Xudo – bu hamma narsa” degan oxir-oqibatda materialistik asoslarga borib taqaladigan (Spinozaning materialistik falsafasi panteizmga asoslangan – Sh.S.) panteizm nazariyasiga to’g’ri kelmaydi. Chunki panteizmdan farqli o’laroq, teizm Xudoning alohidaligini tan oladi. F.Shuon ham Nasr tarafidadir. Ammo rus olimlari bunga qo’shilmaydilar³⁹. Stepanyansning fikricha, Vahdat al-vujud tarafdorlari bilish sohasida teizm tarafdorlari bo’lsa ham, ontologiya masalalarida panteistik dunyoqarashga egadirlar, ya’ni Xudoning olam bilan birligini yoqlaganlar⁴⁰.

Olimlar Ibn al-Arabiyyning ayrim g’oyalari antik filosofiya vakili Prokl (410-485)dan olingan degan fikrni bildirganlar⁴¹. Prokl uchligida Birlik (Vahdat) dastlab o’zida turg’un va sokin holatda bo’lib, so’ng o’z chegarasidan chiqadi va nihoyat, yana o’ziga qaytib keladi.

Yagonaga (Ahad) qaytish komil inson tarafidan amalga oshiriladi. Komil inson ilohiy ijodkorlikning gultoji, uning takomilidir. U uzukdagi qimmatbaho tosh yanglig’ olam gavhari. U go’yo yombiga uriladigan muhr yanglig’ Alloh xazinalarining tamal toshidir. Shu ma’noda inson Alloh xalifasi bo’lib, Uning yaratilmalarini xuddi xazinaning muhri kabi asraydi (Fusus, 50).

Alloh birinchi va komil inson Odam Atoga ruh ato etgunga qadar olam g’ubor bosgan ko’zgu shaklida edi. Ibn al-Arabiyy Qur’oni karimdagi Sod surasining “Ey Iblis, “qo’lim” bilan yaratgan narsaga sajda qilishdan seni nima man etdi?! Kibr qildingmi yoki sen (odamga nisbatan) oliy (zot)lardan edingmi?!” 75-oyatiga suyanib, Odam Ato ikki shaklga ega: zohiran moddiy olam shakli va botinan “xudo”, ya’ni ilohiy asmo va sifot yig’indisidan iborat ekanligi g’oyasini ilgari surdi.

Inson – eng oliy xilqat. U ilohiy ko’rinishlarning barcha shakllarini o’zida sintezlashtirgan. Unda “bor mavjudotning sifati bor”(Fusus, 50), unda olamning bor voqeligi (haqoyiq) mujassamdir (Fusus, 55). Boshqa barchasi Xudo sifatlarining

hisobsiz tomonlarining birini aks ettiradi. Olam makrokosm (olami akbar) bo'lsa, inson – mikrokosmdir (olami sag'ir). Boshqacha aytganda, vujudning birligi tamoyili (Vahdat al-vujud) ashyolar olami ichida ham tatbiq etiladi (Sen ko'rinishda olami sug'ro bo'lsang ham, Mohiyatda olami kubrosan-Rumiy).

Oлами sug'ro va olami kubro g'oyalari qadimiy sharq diniy falsafasida, shuningdek, antik faylasuflarda ham uchraydi. Orfey va gnostiklarning qarashlarida ham bor. G'azzoliy ham shunday fikrni bildirgan. G'azzoliy “inson katta olamga o'xshatib yaratilgan, u kichik nusxadir”, -deydi. Biroq G'azzoliy olamga mutakallimlarga xos nazar bilan qaragan. Ibn al-Arabiy esa insonni katta olamdan ajratmaydi. Inson o'zida ham ilohiy va ham jismoniy manbaga ega bo'lgani uchun Xudo va olam o'rtasidagi halqa sifatida ilohiy va moddiy dunyoning birligini ta'minlaydi.

Ibn al-Arabiy bo'yicha, “borliqning birligi (vahdat) nuqtai nazaridan qaralsa, borliq yaxlit bo'lgani uchun uning olamdagi ko'rinishi (soyasi) ham Allohdir, chunki Alloh – Yagonadir (al-Vohid), Yakkadir (al-Ahad), olamning turfa shaklligi (kasrat) nuqtai nazaridan esa Alloh – olamdir (Fusus, 103). Ilohiy Ibtido – butun borliqning o'zidir, U abadiy va shu vaqtning o'zida hamisha harakatda, cheksiz tajalliydadir.

Boshqacha aytganda, bu dunyodagi barcha narsalar muayyan ma'noda Xudodir, boshqacha qaraganda esa yaratilmadir. Ibn al-Arabiy, garchi, “vujud” hech narsaning aksidenti emas, deb hisoblasa-da, ammo o'z mulohazalarida uning mantiqan aksident kabi va predikat kabi bajargan funksiyalarini ko'rsatgan. Ibn al-Arabiyning asarlarini diqqat bilan o'rganib chiqqan yapon olimi Izutsu buni gul misolida ochib berishga harakat qilgan: “Gul oqdir” deyilganda “oq” aksidensiyasi gulning allaqachon mavjudligini anglatadi. Shu bilan birga, gul o'zining rangini yo'qotgan taqdirda ham mavjud bo'lib qolaveradi. “Gul mavjuddir” deyishda aksidensiyaning paydo bo'lishi gulning paydo bo'lishidan keyin ro'y berganini anglatmaydi. Aksincha, bu yerda aksidensiyaning shunday turi harakatga keladiki, u gulni vujudga keltirgan, ya'ni “mavjud” qilgan. Ushbu kuzatuv vujudning aksident sifatida mavjud bo'lishini inkor etmaydi.

Ushbu aksidensiyaga Ibn Sino “vujud” ning tabiatiga xos bo‘lgan aksident sifatida qaragan. Biz “gul mavjuddir”, deb ayta olamiz: xuddi shunday biz “gul oqdir” deymiz, go‘yo bu ikki sifat bir-biriga semantik jihatdan juftlikda tengdek. Ammo “Vahdat al-vujud” tarafdorlari uchun o‘xshatishning bu ikki tipi o‘rtasida funda-mental farq bor. Bu ulardan semantik jihatdan, ya’ni voqelikning tashqi tuzilishiga qarab farqlanadi. “Gul oqdir” degan tipdagi o‘xshatish masalasida shuni aytish mumkinki, bunda tashqi voqelik va grammatik jihatdan strukturaviy muvofiqlik bor. Boshqacha aytganda, iboraning grammatik va mantiqiy shakli tashqi voqelikning tuzilishini ifodalaydi va tiklaydi. Ammo “gul mavjud” tipidagi vujudiy (ekzistensial) hukmlarni qaraydigan bo‘lsak, bunda grammatik shakl va tashqi voqelik orasida muvofiqlik yo‘q. Grammatik yoki mantiqiy jihatdan “gul” ega va shunisi bilan u o‘zi bilan o‘zi mavjudligini bildiradi, predikat “mavjud” esa mohiyatning muayyan yo‘lini aniqlovchi va belgilovchi tenglikni bildiradi. Biroq “Vahdat al-vujud” tarafdorlariga binoan gul aslida ega emas, real, mutlaq ega - Vujuddir, qachonki, gul yoki boshqa biror narsa vujud atalmish mutlaq eganing turlicha ko‘rinuvchi sifatlari va belgilaridan boshqa narsa emas. Grammatik jihatdan gul – ot, metafizik jihatdan u sifatdir. Narsalar deb ataluvchi nimaiki bo‘lsa, tabiatan u sifatdir va “vujud” deb atalmish yagona voqelikning turli ko‘rinishlarini aks ettiradi⁴².

“Vujud” shunday voqelikning haqiqatidirki, uni inson o‘z aqli transendental funksiyalarini faollashtirganida kuzata oladi. Islomda aqlning transendental funksiyalarini faollashtirish bir qancha texnik istilohlar bilan belgilanadi. Shulardan biri “kashf” deyiladi. U “ochmoq” ma’nosini beradi. Bu tajribaning ichki, botiniy tuzilishi fano va baqo istilohlari bilan belgilanadi. Bu tajriba “Vahdat al-vujud” metafizik tizimini shakllantirishga qanday qilib asos bo‘ladi? Fano – bu, yo‘q bo‘lgan narsani anglatadi. Xuddi buddaviylikdagi nirvanaga o‘xshaydi. Bunda inson “Men”i to‘liq yo‘qoladi. Vedantadagi inson ruhi “Atman”ning “Brahma” bilan qo‘shilishi fanoga o‘xshash. Baqo – tirilmoq, qolmoqni anglatadi. Texnik jihatdan u ruhoniyl maqom bo‘lib, bunda bir marta “yo‘qlik” ichida erib ketgan va vujud birligining absolut

mavhumiyatida yo‘qolib ketgan narsalar (solik) Adam - yo‘qlikning kengliklarida qayta tiriladi.

Kasratning (ko‘plik) to‘liq fenomenal olami o‘zining behudud turli shakllari bilan yana inson ko‘z o‘ngida gavdalana va rivojlana boshlaydi. Ammo “baqo”da ko‘ringan kasrat olami bilan xuddi shu olamning fano bosqichidan kuzatilishi bir xil emas. Fanoda solik olam ashyolarining qanday qilib g‘uborga aylanib, o‘zining moddiyligini yo‘qotishi va vujud bag‘rida yo‘q bo‘lib ketishini kuzatadi. Baqoda esa o‘sha narsalar Absolut mavhumlikning o‘sha zaminidan kuzatiladi va ularning haqiqiy mohiyati hushyor holatda aniqlanadi.

Ibn al-Arabiy fikrlari Plotin g‘oyalarida aks etgan. U aytadi: “Ko‘plik (kasrat) bevosita Yagonadan emas, balki Aqldan tarqalgan. Aql o‘zi ibtidodan olgan g‘oyani ruhga beradi. Aql uni o‘zining nuri bilan yolqinlantiradi, unga ong beradi, bir so‘z bilan aytganda unda o‘z qiyofasini muhrlaydi. Ammo Aql Birinchi vujudning nusxasi bo‘lsa ham u kasratga ega (turfa xillikka). Birinchi Vujud Yagonadir, u hech qanday qiyofa, shaklga ega emas. Shuning uchun tan olmoq zarurki, Birinchi ibtido kasratdan xolidir. Aks holda u o‘zidan yuqori turadigan Vohidga muhtoj bo‘lib qolar edi⁴³.

Ibn al-Arabiy g‘oyalariga o‘xshash qarashlar ilgari Boyazid Bistomiy (vaf.874) va Mansur Halloj (vaf.922) tomonidan ham targ‘ib etilgan. Yanada chuqurroq qaralsa, shunday g‘oyalar antik davr grek faylasuflari falsafiy mulohazalarida ko‘plab uchraydi.

Biroq bu degani Bistomiy yoki Hallojlarga yoki Ibn al-Arabiyga yunon mutafakkirlari g‘oyalarining ta’siri bo‘lgan deyish mantiqan to‘g‘ri emas. Chunki, tasavvufda bilim ilhom vositasida qo‘lga kiritiladi. Ularning har biri o‘z holicha bu bilimlarni kashf qilganiga shubha yo‘q. Ibn al-Arabiy “Futuhot ul-Makkiya” asarini Makkadagi hayoti chog‘ida ro‘y bergan ruhiy holatlar, fayz va ilhomlar tufayli yozganligi, “Tanazzuloti mavsiliya” asari esa Mosulda yashagan paytida o‘ziga kelgan ilohiy ilhom natijasida tug‘ilganini aytib o‘tgan. U yozadi: “Allohga hamdlar bo‘lsinki, ilm borasida hazrati Rasulullohdan boshqasiga taqlid qilmadim. Bilimlarimiz batamom nuqsondan xoli saqlangan bo‘lib, naql va

rivoyatga suyanmaydi. Bilimimiz vahyi kalom emas, vahyi ilhomdir. Bizning va bu yo'ldagilarning bilim manbayi aqlu tafakkur emas, fayzi ilohiydir... "Futuhot"ning biror qismini irodamga va aqlimga asoslanib yozganim yo'q. Haq taolo ilhom orqali qay tarzda yetkazgan bo'lsa, o'sha tarzda yozdim...".

Alloh tajalliysi cheksiz imkonga ega, shuning uchun bu olam turfa xilligi ham cheksiz. Shabistariy 1311-yilda "Gulzori asror degan doston yozib, 18 ta savolga javob berganda, shu masalalarni she'riy bayon qilgan. Abdurahmon Jomiy va Alisher Navoiy asarlarida ham bu haqida fikr yuritilgan. Ibn al-Arabiy olamning ilohiy vujudga o'xshashligini tan olmaydiganlarni jiddiy tanqid qiladi.

SHIHOBIDDIN SUHRAVARDIY VA UNING ISHROQ FALSAFASI

Suhravardiyning ishroq falsafasi Ibn al-Arabiyning "Vahdat al-vujud" ta'limoti bilan bir davrda dunyoga keldi. Agar "Vahdat al-vujud" Ilohiy vujud asoslarini o'rgansa, Suhravardiy ta'limoti Ilohiy Mohiyat (Zot) asoslarini o'rganishga qaratilgan.

Ishroq falsafasi musulmon xalqlari tafakkuri tarixida muhim o'rin tutadi. Eron olimi Sayyid Husayn Nasr Suhravardiy hayoti va faoliyatiga bag'ishlangan tadqiqotida Ishroq falsafasi safaviylar hukmronligi davrida shia mafkurasini mustahkamlash ishlarida asosiy ta'limot darajasiga ko'tarilganini⁴⁴, Hind o'lkasiga islom falsafasining tarqalishida aynan Ishroq ta'limoti katta xizmat ko'rsatganligini alohida ta'kidlagan⁴⁵.

Shayx Shihobiddin Suhravardiy hijriy 549 (mil. 1153) yilda Eronning g'arbiy qismida joylashgan Zanjon shahri yaqinidagi Suhravard qishlog'ida tug'ildi. Madrasani tugatgach, sayohatni ixtiyor etdi. U Eronning turli burchaklarida bo'lib, sufiy pirlar bilan suhbatlar qurdi, ularning hayoti, turmush tarzi va ta'limotlari bilan yaqindan tanishdi. Zikr yig'ilishlarida ishtirok etdi. So'ngra Suriyadagi mashhur sufiy jamoalari, faylasuflar va ilm arboblari qoshida turli ta'limotlarni o'rgandi.

Shihobiddinning o'ziga xos tafakkur tarzi, ilohiyotga oid mulohazalari xalq orasida yoyilib, tarafdorlar ham topildi. Ular asosan,

“al-falsafa” ahli bo‘lib, ular shariatning o‘tkir zarbalariga dosh berolmay yo‘qlikka mahkum bo‘lgan o‘z qarashlarini “Ishroq nazariyasi” da ko‘rgandek edilar. Chunki u fizik jarayonlarni peripatetiklar kabi tahlil etgandi. Shuningdek, bu ta‘limot islomda mantiqiy tafakkurga nisbatan ijobiy qarashni shakllantirish yo‘llarini izlayotgan murasosoz ziyolilarning ham ta‘biga muvofiq keldi. Sababi, ta‘limotda falsafaning bosh masalalari tahlilida mistik-metafizik qarashlarga asoslanilgan edi. Shu bilan birga, uning metafizikasi, mistik xulosalari Arastuning ilohiyotidan ancha farqli, hatto Ibn Sinonikidan ham farq qilardi. Suhravardiy asarlarida fizik jarayonlar ruhoniy tahlillar orqali metafizik hodisalarga bog‘langan. Ishroq ta‘limotiga ko‘ra, Ruh nur bo‘lib, u koinot kengliklaridagi zulmat qa‘rida izlanishi lozim. Uning metafizikasi ayni shu nur haqidagi ta‘limot bo‘lib, unda aqliy ratsional mushohadadan mistik mushohada ustunlik qilardi.

Tez orada Suhravardiyning ta‘limoti Ajam o‘lkalarida yoyila boshladi. Halab hokimi Malik Zohir uni saroyga taklif etdi. Shohga Suhravardiyning suhbatini yoqib, unga saroyda qolishni taklif etadi. Suhravardiy bir oz fursat saroyda yashaydi. Biroq saltanat va shariat ustuni bo‘lgan diniy ulamolar Suhravardiyning ayrim mulohazalarini islom dini uchun xavfli deb topdilar. Ular Malik Zohirdan uni qatl etishni qat‘iy talab qildilar. Malik bu talabni rad etdi. Shunda diniy ulamolar Sulton Salohiddining o‘ziga murojaat qilib, undan Suhravardiyning zindonband qilish haqida farmoni oliy chiqarishni talab qildilar. Sulton davlatning qudratli ulamolari ra‘yiga qarshi borishga o‘jiz edi. Shu tariqa Suhravardiy zindonga tashlanadi. U ko‘p o‘tmay milodiy 1191-yilda 38 yoshda zindonda vafot etadi.

Manbalarda uning 50 dan oshiq ilmiy ishlari bo‘lganligi haqida ma‘lumotlar keltirilgan. Suhravardiyning ilmiy jamoatchilikka ma‘lum bo‘lgan ilmiy asarlari, asosan, 4 katta fundamental asarni tashkil etadi. Ularning uchtasi mashshoiyyunlar (peripatetik) falsafasiga bag‘ishlangan. To‘rtinchisi Ishroq nazariyasi haqidagi “Hikmat ul-ishroq” asaridir.

Olimning bizga yetib kelgan yana bir qancha asarlari yuqoridagilarning turli davrlarda bo‘laklarga bo‘linib ko‘chirilgan fasllari, boblari yoki qisqartirilgan variantlaridir. Ular quyidagilar:

1. Partavnoma (Sho‘lanoma).
2. Hayokil an-nur (Nur asoslari).
3. Alvoḥ-i imodiy (Imoduddinga atalgan dorilar).
4. Lug‘at-i muron (Chumoli tili).
5. Safir-i simurg‘ (Simurg‘ navosi).
6. Ruze bo jamoati sufiyon (Sufiylar jamoasida o‘tkazilgan bir kun).
7. Risola fi holot at-tufuliyya (Bolalik holatlari haqida risola).
8. Ovozi pari Jabroil (Jabroil farishta qanoti ovozi).
9. Aql-i surx (Alvon farishta).
10. Bo‘ston al-qulub (Qalblar bo‘stoni).
11. E‘tiqod al-hukamo (Hakimlar e‘tiqodi).
12. Lamaot (Sho‘lalar).
13. G‘urbat al-g‘arbiya (G‘arb g‘aribligi).
14. Risola fi al-me‘roj (Me‘roj haqida risola).
15. Yazdonshinoxt (Xudoni tanish).

Ushbu asarlar fors va arab tillarida yozilgan. Uni faylasuf ham, sufiy ham deyish mumkin. U Ibn Sinoning “Risolat at-tayr (Qush risolasi) asarini forsiyga tarjima qilgan, “Risolat al-ishq” va “Ishorot va tanbihot” asarlarini Qur‘oni karim va hadisi shariflar vositasida sharhlagan. Uning bir nusxasi O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Sharqshunoslik ilmiy-tadqiqot instituti qo‘lyozmalar fondida saqlanadi. Ko‘rinib turibdiki, Suhravardiy Ibn Sino ta‘limotini muayyan darajada o‘rgangan. Shu bilan birga, G‘azzoliyning “Mishkot al-anvor” asari uning dunyoqarashida katta burilish yasaganini va ishroq nazariyasining yaratilishida katta ahamiyat kasb etganini uning o‘zi e‘tirof etgan. Ayrim o‘rinlarda sufiylar kabi fikrlagani va Mansur Hallojga murojaat qilgani bu ta‘limotning ko‘proq tasavvuf bilan bog‘liq holda ko‘rib chiqish noto‘g‘ri bo‘lmasligini ko‘rsatadi.

Eron olimi Sayid Husayn Nasrning yozishicha, Suhravardiy yorug‘lik va zulmat ramzlarini ifodalashda, farishtalar olami tasvirida zardushtiyalar ta‘limoti ta‘sirida bo‘lgan. U Qadimgi Misr, Xalday, Sabay (mil. avv. 800-yillar) mintaqalarida rivojlangan ta‘limotlarning ta‘sirida yaratilgan xermetitsizm an‘analaridan ta‘sirlangan⁴⁶.

Suhravardiy asarlari mundarijasi bir xil bo'lmasa-da, tuzilish va mazmun jihatidan, shuningdek, istilohlari bilan bir-biriga o'xshashdir. Tabiiyki, ularning barchasida muallifning xos uslubi, shuningdek, ishroq hikmatining tili va ahamiyatli simvollari aks etgan.

Har bir asar muallif o'z boshidan kechirgan ruhiy tajribaga asoslanadi. Ta'limot aniq va ravshan tushuntirilmagandek tuyulsa-da, biroq "Mahbub" (Alloh) bilan birlashuv ishtiyoqida safar qilayotganning turli yo'llar orqali ruhoniy kamolotga, demak, "Haqiqatga" erishishi jarayoni juda chiroyli ochib berilgan.

"Hikmat ul-ishroq" Suhravardiyning eng buyuk asari bo'lib, mutafakkirning asosiy ta'limoti shu asarda bayon qilingandir. U hijriy 582-(mil. 1186) yilda bir necha oy davomida yozib tugatilgan. Asar muqaddima, 2 qismdan iborat. Birinchi qismda mantiq va peripatetik falsafaning ayrim jihatlari tanqid qilingan bo'lsa, ikkinchi qismda nur ta'limoti, farishtalar, borliq tuzilishi, ruhiy tavhid masalalari yoritilgan.

Suhravardiy ta'limoti, asosan, XIII asrdan boshlab keng yoyilgan. Bunda uning izdoshi Shamsiddin Muhammad Shahrizuriyning xizmati katta. Olimning "Talvihot" asariga yozgan sharhi ishroq ta'limotini mufassal tushuntirib bergan ilk asardir. Asiriddin Abhariy garchi mashshoiy falsafasi targ'ibotiga bag'ishlangan "Hidoya" asari bilan mashhurlik topgan bo'lsa ham, keyingi asari bo'lmish "Kashf ul-haqoyiq fi tahrir al-daqoyiq" ni to'laligicha Suhravardiy ta'sirida yozgan⁴⁷. Biz mashhur mutafakkir olim Nosiriddin Tusiyini peripatetik (mashshoiy) falsafaning yashovchanligini ta'minlashga katta hissa qo'shgan "Al-ishorot va'l-tanbihot" asariga yozgan sharhi tufayli Ibn Sino falsafasining asosiy targ'ibotchilaridan va davomchilaridan biri sifatida bilamiz. Mulla Sadraning Abhariy "Hidoya" siga yozgan sharhida Tusiy Suhravardiyning ta'limoti bilan tanish bo'libgina qolmasdan, ilohiyot masalalarida uning ta'sirida bo'lganligini qayd etgan. Alloma Hilliy va Qutbiddin Sheroziy kabi olimlar ham Suhravardiy asarlariga sharhlar yozdilar. Jaloliddin Davoniy (XV asr) va Abdurazzoq Lohijiy (XVII asr) kabi olimlar tomonidan Suhravardiyning "Hayokil an-nur" asariga sharhlar bu ta'limotning Markaziy Osiyo, Hind va Eron xalqlari ziyolilari

orasida keng tarqalganidan darak beradi. Boburiylar saroyida Suhravardiy asarlari e'zozlangan. Asarlarining bir qismi sanskrit tiliga tarjima qilingan.

O'z davrida Suhravardiyning irfoniy ta'limotiga shariat ulamolarning jiddiy muxolifatda bo'lishi, ishroq hikmatining kelajagini xavf ostiga qo'yganligi bois Suhravardiy va Ibn al-Arabi ta'limotlarini sintezlashga urinishlar bo'lgan. Masalan, Ibn al-Arabi buyuk targ'ibotchilaridan bo'lgan Qutbiddin Sheroziy shu ishni amalga oshirishga uringan mutafakkirlardan biridir.

Suhravardiy "Hikmat ul-ishroq" asari muqaddimasida o'z falsafasining qadimiy ta'limotlar bilan aloqasi va mohiyatini shunday tushuntiradi: "Men ushbu kitobni yozishdan oldin yunon falsafasiga doir bir necha asarlar yozganman. Ammo ushbu kitob ulardan farq qiladi va o'ziga xos uslubga ega. U yunon falsafasi asoslanadigan mantiqiy tajriba orqali emas, balki ko'proq mantiqqa asoslangan ilhom, kashf, zavq orqali qo'lga kiritildi. Bunda zuhd amaliyoti katta o'rin tutdi. Biz aqliy tafakkurga emas, botiniy mushohada va ilhomga asoslanganmiz. Xulosalarimiz asossiz hissiyotlardan va gumonlardan mutlaqo xolidir. Bizning e'tiqodimiz sufiylarning e'tiqodi bilan bir xildir. Buyuk Aflotun (Platon) ning ham e'tiqodi shu yo'lda bo'lgan. Aflotundan oldin o'tgan va Idrisgacha bo'lgan barcha faylasuflar ham shu yo'lda bo'lganlar.

Qadimgilar o'z fikr-mulohazalarini xalq to'g'ri qabul qilolmasligini chuqur idrok etib, ularni ramz va ishorot bilan ifodalaganlar. Bu ramz va ishorotlarda Ishroq falsafasining mag'zi bo'lgan Nur va Zulmat konsepsiyasi yashirin. Ammo bizning ta'limotimiz Moniy va uning izdoshlari ilgari surgan, shirk va dualizmga olib keluvchi ta'limotdan tubdan farq qiladi"⁴⁸.

Suhravardiyga ko'ra, metafizika nuqtai nazaridan ham, tarixiy jihatdan ham, ishroq falsafasi qadimgi tafakkur in'ikosi bo'lib, u ko'proq intuitiv, ya'ni sufiylar tili bilan aytganda "zavq" oqibatida kashf etilgan ilmdir. Yana ham soddaroq aytadigan bo'lsak, botiniy ko'z bilan ilg'ab olingan va uni tushuntirib berish amri mahol bo'lgan tasavvurlar majmuidir.

Jurjoniy o'zining "Ta'lifot" asarida ishroqiylarni "Aflotun (Platon) izdoshlari" deb ataydi. Suhravardiyning o'zi "Muta-

rahot” asarida ishroq falsafasi manbalarini Eronzaminning buyuk afsonaviy podshohlari Qayumars, Faridun va Kayxusravlnarning falsafasidan izlaydi.

Islom falsafasidagi markaziy bosh masala – bu, Borliq, boshqacha aytganda, Vujudning mohiyatga nisbatan birlamchi yoki birlamchi emasligi masalasidir. Mohiyat so‘zi arabcha “mo” nima? savolini, “hiyat” – “u” olmoshini anglatuvchi “hiya” so‘zidan yasalgan bo‘lib, “u nima?” ma’nosini anglatadi va narsaning mavjudligi aniq yoki shubhali ko‘ringanda uning ich tashini, boshqacha aytganda zotini o‘rganishga nisbatan aytiladi. Ishroqiylar vujud va mohiyat yuzasidan bahs qilishni qoralaydilar. Ular bo‘yicha, Mohiyat borliqning o‘zidir. Suhravardiy o‘zining ilk “Safiri simurg‘” (“Simurg‘ yo‘llanmalari”) asarida vahdatning besh darajasini ko‘rsatib o‘tadi:

1. “La iloha illolloh” (Allohdan o‘zga iloh yo‘q). Bu maqomdagi obidlar Allohning yagonaligini e’tirof etadilar va Undan boshqa ilohga sig‘inishni qoralaydilar.

2. “La huva illo huva” (Uning o‘zidan boshqa U yo‘q). Ya’ni, dunyoda faqat U (huva) bor, undan boshqa, uchinchi shaxsni ifodalovchi “u”ning o‘zi yo‘q. Demak, “u” (huva) deyilganda ham faqat Alloh nazarda tutiladi.

3. “La anta illo anta” (Sendan boshqa hech narsa yo‘q). Bu maqomda Allohdan tashqarida biror narsa bor, degan qarash qoralanadi.

4. “La ana illo ana” (Ilohiy “Men”dan boshqa “Men” yo‘q). Bunda “Men” olmoshi faqat Allohga xosligi, tanho Alloh “Men” deyishga haqliligiga aqida qilinadi.

5. “Va kullu shay’in xoliqun illo vajhuhu” (Uning Yuzidan (vujudidan) boshqa barcha narsalar halokatga (yo‘qlikka) mansub) darajasi eng oxirgi va oliy darajadir.

Suhravardiy asarlarida ilk sufiylarning ta’riflari ko‘p keltirilgan. Lekin ular asl matnlarda shunday bo‘lganmi yoki keyinchalik kiritilganmi bu hozircha aniq emas. Biroq, Suhravardiy va Ibn al-Arabiy ta’limotlaridagi o‘xshashlik manbalarda e’tirof etilgan. Unda ham hidoyatga boshlaguvchi yoki ilhom beruvchi yo‘lboshchi pirlar qutb, imom deb atalib, ma’rifat maqomlari ham tasavvuf

ta'limotida ko'rsatilganidek, Ilohiy vahdat sari yuksaklashib boradi va shahodat (mushohada) darajalari bilan belgilanadi.

Ishroq ta'limoti, Suhravardiy aytishicha, Platon va Aristotel falsafasining, zardushtiylilik va Hermes (Idris payg'ambar) g'oyalarining uyg'un ta'limotidir. Suhravardiy matnlari Qur'on va hadislardan keltirilgan iqtiboslarga boy.

G'azzoliy kabi mutakallim shariat ulamolarining falsafa ahli bilan olib borgan ayovsiz kurashi milodiy XII asrda arastuchilarning mavqeyini jiddiy zaiflashtirdi. Biroq falsafani ijtimoiy tafakkur doirasidan chiqarib tashlashning iloji bo'lmadi. Falsafaning elementlari Suhravardiyning "ishroq hikmati" va Ibn al-Arabiyning tasavvufiy ta'limotiga ko'chdi. Suhravardiy va Ibn al-Arabiyy deyarli zamondosh edilar. Ular turli yerda yashagan bo'lsalar-da, qarashlari o'xshash edi. Umrlarining oxiri bir davlat hududida, Suriyada o'tdi. Biri Damashqda vafot etgan bo'lsa, ikkinchisi Halabda jon taslim qildi. Bu ikki yetuk olimning ta'limotlari mashriqzamin musulmon yurtlarida o'zlaridan keyingi islom falsafasi, islomiy tafakkur taraqqiyotida ahamiyatli bo'ldi.

Har ikkalasi ham "Ilohiy haqiqat"ga da'vogor ilm bo'lib maydonga tushdi va "Al-falsafa"ning ratsionalizmini intellektual intuitsiya, boshqacha aytganda "zavq" bilan almashtirdilar. Ibn al-Arabiyy ta'limoti ko'proq islom jamiyatining sunniy aholisi orasida yoyilgan bo'lsa, Ishroq falsafasi, asosan, shia mazhabi keng tarqalgan Eron va Iroq intellektual-ma'naviy hayotida katta ta'sir kuchiga ega bo'ldi. Alisher Navoiy "Nasoyim ul-muhabbat" asarida Ibn al-Arabiyy va Shayx Shihobiddin Suhravardiy o'rtasida bo'lib o'tgan bir muloqot tarixini keltirgan: "Va ba'zi akobir dedilarki, ul muloqot Haram tarafida ekandur. Har biri alardin yana birig'a nazzora qilib o'trushubdurlar, onsizki, oralarida kalome voqe bo'lg'ay. Andin so'ngra Shayx Shihobiddin holini alardin (Ibn al-Arabiyydan) so'rubdurlar. Alar debturlarkim, "U boshdin oyoq sunnatga g'arqdur". So'ng Shayx Shihobiddindan Ibn al-Arabiyning holini so'rubdurlar. Debdurki, "(Ibn al-Arabiyy) "haqiqatlar dengizidur"⁴⁹. Ushbu ma'lumot birinchi bo'lib, Jomiy tomonidan "Nafahot al-uns"ga kiritilgan⁵⁰. Jomiy bu ma'lumotni "Tarixi Yofiiy"dan iqtibos etganini ta'kidlab o'tadi.

Nazarimizda, Jomiy ushbu ma'lumotni berish orqali g'oyatda nozik ixtilofiy masalani yechib bergan. Ma'lumki, sunniylar orasida Ibn al-Arabiy ta'limotiga moyillik kuchli bo'lib, Suhravardiy shia bo'lgani uchun uning ta'limotiga yovqarashlik kayfiyati ustivor edi. Muloqotda ikki zabardast ilohiyotshunos olimning bir-biriga bergan bahosi orqali Jomiy har ikkalasining sunniy va shialar uchun birdek aziz bo'lishi lozimligini uqtiradi.

Ishroq falsafasi (Hikmat ul-ishroq) mohiyati

Arab tilida "Ishroq" – yorug'lik ma'nosini beradi. Mashriq so'zi ham shundan yasalgan. Etimologik jihatdan har ikkala so'z bir o'zakka ega va nur taralishini anglatadi. Buning ustiga, "mashriqiyya", ya'ni "sharqiy" so'zi va "mushriqiyya", ya'ni "yorug'" lafzi arab tilida bir xil yoziladi. Sharqning yorug'lik bilan bog'liq ramziy ifodasi ishroqiylar tomonidan ko'p ishlatilgan. Shuning uchun "Hikmat ul-ishroq" ta'limoti aslida "Yog'du falsafasi" deb nomlanganmi, "Sharq falsafasi" debmi, aniqlash qiyin. Ibn Sinoning "Sharq mantig'i" nomli asari arabchada "Mantiq ush-mashriqiyyin" deb ataladi. Shihobiddin Suhravardiyning mazkur ta'limoti aynan shu, Ibn Sino qalamiga mansub asar g'oyasi ta'sirida yaratilgan. Shu jihatdan ayrim olimlar Suhravardiyning ta'limotidan murod yog'du yoki nur emas, balki Sharq falsafasidir, deydilar. Bu gaplarda jon bo'lishi mumkin. Chunki, Suhravardiyning o'zi e'tirof etishicha, Ibn Sino Sharq falsafasini tiklashga harakat qilgan, ammo yetarli manbaga ega bo'lmagan. Darhaqiqat, agar Ibn Sinoning "Hay ibn Yaqzon", "Risolat al-tayr", "Solomon va Absol" asarlaridagi ilohiyot konsepsiyasida yunon falsafasi ta'siri sezilmaydi. Suhravardiyning Ibn Sino asarlarini forsiyga tarjima qilgani, "Hikmat ul-ishroq" asarining Ibn Sino tomonidan Aristotelning "Ilohiyot" asariga yozilgan sharh mazmuniga juda yaqin turishini hisobga olsak, "Sharq" va "Ishroq" so'zlari bir mazmunni ifodalagan degan xulosaga kelish mumkin. Ammo Eronda bu ta'limot ko'proq yog'du ma'nosi bilan bog'liq holda talqin etiladi.

Ishroq falsafasi mohiyati "Hikmat ul-ishroq" asarining "Nur" faslidan boshlanadi.

Suhravardiyning bayon uslubi Ibn Sino uslubiga hamohang bo'lib, uning ta'limotini tushunish uchun "al-falsafa" masalalari va g'oyalari bilan yaxshi tanish bo'lish lozim. O'shanda Suhravardiy qo'llayotgan istilohlar, u aytmoqchi bo'lgan fikr o'quvchiga oson yetib boradi. Masalan, u nurlar Nuri (Nur ul-anvor) sifatida taqdim etgan narsa falsafada Absolut Voqelik yoki Ilohiy Mohiyat deb ataladi. Falsafadagi jism va shakl, o'zini tanish (o'zidan xabardorlik) fenomeni va aksidensiya (a'roz) munosabatlari Suhravardiyda ham bayon etiladi, biroq platforma o'zgacha. Aristotel ta'limotining mag'zini tashkil etgan "shakl va mazmun" haqidagi ta'limot Suhravardiyda o'zgacha talqin etiladi. Aristotel ta'rif bergan "shakllar" Suhravardiyda qo'riqlovchi nurlar, ya'ni har bir mavjudotning muhofazasiga javob beruvchi farishtalarga aylantirilgan. Materiya tushunchasi zulmat tushunchasi bilan almashtirilgan. Jism — materiya belgisi. U jismni birlashish va ajralish xususiyatiga ega tashqi oddiy, juz'iy substansiya (javhari bosit) sifatida ta'riflaydi. Ushbu substansiya o'z mavjudligiga ko'ra jism deb ataladi, shakl ko'rinishiga qarab quyi materiya deyiladi. Zulmatning aksi Nurdir. Demak, ruhoniy olam nurlar olamidir. Uning barcha mushohadalari "Nur konsepsiyasi" doirasida ochib beriladi. Suhravardiy bo'yicha, butun borliq nur va zulmat darajalaridan tashkil topgan. Koinot nur va zulmatning 18000 olamidan iborat. Barcha olamlar ana shu birlamchi Nurning yoyilish va yoritish darajalarini o'zida aks ettiradi.

Suhravardiy Aristotelning shakllar ko'z qorachig'ida aks etib, so'ng umumsezgilar orqali ruh (jon)ga uzatilishini munozara qiladi. Katta qismlar, masalan, osmon qanday qilib kichik ko'z qorachig'ida to'liq aks etishi mumkin? Katta jismlar kichik hajmda aks etgan taqdirda ham, uni to'liq tasavvur etmasdan turib, andozasini hech kim aytib bera olmaydi. Matematiklar va optika fani bilan shug'ullanuvchilar boshqacha nazariyani ilgari surdilar: nur konussimon tarzda ko'z ichida jismning ko'rinib turuvchi aksini qoldiradi. Nur bunda aksidensiya yoki Mohiyat sifatida qabul qilinishi mumkin. Agar u aksidensiya bo'lganida u uzatila olmas edi. Demak u mohiyatdir. Mohiyat sifatida uning harakati

yo tabiatdan yoki bizning istagimizga bog‘liq bo‘ladi. Agar bizning irodamizga bog‘liq bo‘lsa, unda biz jismga qarasad-da, uni ko‘rmasligimiz mumkin. Bu esa tajriba-mantiqqa zid. Agar uning harakatini tabiatdan deb bilsak, unda uning harakati bir tomonga yo‘nalishi lozim edi, xuddi bug‘ yuqoriga harakatlangedek yoki tosh pastga harakatlangedek. Uni ham biz bir yo‘nalishda ko‘rishimiz mumkin. Bu ham mantiqqa zid. Suhravardiy har ikkala qarashni inkor etib, ko‘rish faqat ravshan buyumlarga nisbatan bo‘lishini ta‘kidlaydi. Inson jismni ko‘rganda uning ruhi (nafs, jon) jismni qamrab oladi va jismning nuri bilan ravshanlashadi. Ruhning ravshanlashuvchi, bu uning ko‘rishidir. Bunda hissiy ko‘rish ham ishtirok etadi va bilimning ravshanlashuviga xizmat qiladi.

Suhravardiy Voqelikni nur va zulmat turlariga muvofiq ravishda tasvirlaydi. Agar nur o‘zicha mavjud bo‘lsa, u haqiqiy nur (nuri javhariy) yoki toq nurdir (nuri mujarrad). Agar u biror narsaga bog‘liq bo‘lsa, unda aksidensial nurdir (nuri aroziy).

Xuddi shuningdek, agar zulmat o‘zicha mavjud bo‘lsa, u mavhum zulmatdir (g‘asoq) va agar o‘zidan boshqa narsaga bog‘liq bo‘lsa, “shakl”dir.

Ushbu tasnif idrok darajalariga ham bog‘liq. Borliq o‘zidan xabardor yoki o‘z holidan bexabar bo‘lishi mumkin. Bunday deyilishining ma‘nosi shuki, nomoddiy (birlamchi) nur, Xudo, farishtalar, arxetiplar va insoniy ruhlar Borliqning o‘zi bilan o‘zi mavjudligini bildiradi. Agar U o‘zining qanaqaligini tanishni istab, boshqa vujudan o‘ziga nazar solishni istasa, bu aksidental nurdir, masalan, yulduzlar yoki olov kabi.

Borliq o‘zi bilan o‘zi mavjud bo‘lsa-yu, o‘zidan xabardor bo‘lmasa, ya‘ni tanimasa, bu barcha shaklga ega jismlarni tashkil etgan xira nurdir. Agar u o‘zidan bexabar bo‘lsa-yu, o‘zidan boshqa narsa tomonidan e‘tirof etilsa, bu ranglar va hidlarga o‘xshash shakllardir.

Barcha mavjudotlar Oliy Nur, boshqacha aytganda, Nur ul-anvorning ishroqi, ya‘ni yog‘dusining ifodasidir. Nur ul-anvor o‘z mulkinging har bir go‘shasida boshqaruvchilarni, masalan, osmonlarda quyoshni, moddiyatda olovni, inson qalbida

muqaddas nurni joylashtirgan. Inson ruhi mohiyatan, nurdan iborat, shuning uchun inson nurni ko'rganda zavqlanadi, zulmatdan qo'rqadi. Koinotdagi barcha sababiy yaratilmalar oxir-oqibat Nur ul-anvorga qaytadi. Olamdagi barcha harakatlar, ular osmonlardami, moddiyatdami, ular barisi Tarbiyachi nurlarning ishidir. Tarbiyachi nurlar Nur ul-anvor nurlarining yog'dusidan o'zga narsa emas, aslida.

Nur ul-anvor xira jismlar makoni — Zulmatga yetguncha bir qancha bosqichlardan o'tib zaiflashib boradi. Har bir bosqich mavjudotlar ustidan hukmronlik qiluvchi muayyan farishtalarning olamlaridir. Farishtalarning bosqichlarini sanashda Suhravardiy arastuchilar Forobiy va Ibn Sinoning Aqlar haqidagi ta'limotiga ergashmaydi. U zardushtiylarning ilohiyot tizimini asos qilib oladi.

Suhravardiy Nur ul-anvorning (ba'zi o'rinlarda Nur ul-a'zam) birinchi porlashini Bahman farishtasi yoki "Yovuq (yaqin) nur" deb ataydi (Nur ul-aqrab). Mazkur Nur o'rtada parda yo'qligi tufayli Nur ul-anvorning har porlashida yog'dulanib turadi. Ikkinchi porlashda triumfal nur (nur ul-qohir) vujudga keldi. U birdan ikki yorug'lik manbasidan, bevosita Nur ul-anvordan va Yovuq nurdan yog'dulanadi. Shu tariqa Nur ul-anvorning har porlashida muayyan nurlar (farishtalar) paydo bo'ldi. Ushbu nurlarning barchasi o'zidan oldin yaratilgan nurlardan, zaruriy tarzda Yovuq nurdan va Nur ul-anvordan yog'dulanadi. Masalan, Uchinchi nur 4 marta yog'dulanadi: 2 marta o'zidan oldingi nurdan, 1 marta Nur ul-anvordan va 1 marta Yovuq Nurdan. To'rtinchi Nur sakkiz marta: to'rt marta o'zidan oldingi nurdan, 2 marta ikkinchi nurdan, 1 marta Yovuq Nurdan va 1 marta Nur ul-anvordan yog'dulanadi. Suhravardiy ushbu nurlarni farishtalar deb ataydi.

Farishtalar shu tartibda "al-ummah", ya'ni "onalar" olamini tashkil qiladilar. Bu olamda farishtalar soni Aristotel kosmologiyasidagi Aqlar sonidan ancha ko'p.

Har bir farishta o'z darajasiga ko'ra quyidagilarga nisbatan qahr maqomida, ya'ni hukm o'tkazuvchi darajasida bo'ladi, xuddi shuningdek, quyi darajadagi farishta o'zidan yuqoridagiga nisbatan muhabbat maqomida bo'ladi. Shu bilan birga, har bir

nur — farishta yuqori Nur va quyi Nur oʻrtasidagi pardadir (barzax). Farishtalar shu tartibda Nur ul-anvordan yogʻdulanib turadilar va Unga muhabbat maqomida boʻladilar. Nur ul-anvorning muhabbati oʻziga qaratilgan, zero Uning goʻzalligi va komilligi Uning oʻziga xosdir.

Farishtalarning musbat va manfiy mohiyati bor. Ularning musbat, yaʼni erkaklik jihati ulugʻlik, nur bilan yoritish va mustaqillik qobiliyatlaridir. Ular endi bir-birini yaratuvchi onalar emas, balki, koʻproq, mohiyatan muayyan vazifaga ega farishtalardir. Shuning uchun ular mutakofiya farishtalar deb ataladi. Suhravardiy ularni Platon gʻoyalariга mengzaydi va nur turlarining peshvolari (arbob ul-anvoʻ) deb ataydi. Demak, har bir tur olamda oʻz ibtidosi — arxetipi sifatida farishtalardan biriga ega, boshqacha aytganda, bu olamdagi har bir narsa-hodisa farishtalardan birining tilsimi hisoblanadi. Masalan, suv Xurdod farishtaning tilsimi, maʼdanlar Shahrivor farishtaning tilsimi, oʻsimliklar farishta Murdodning tilsimi, olov Urdibeheshtniki va hokazo.

Shuning uchun ham bu farishtalar tilsim arboblari deb ataladi (arbob ul-tilism).

Suhravardiy ularni Amshospandes (Zardushtiylikdagi Amesha Spanta ilohlarining umumlashma nomi — Sh.S.) nomi bilan ham belgilaydi va bunda zardushtiylik ilohlarini Platon gʻoyalariга tatbiq etmoqchi boʻladi. Biroq bu farishtalar Platon taʼlimotidagi kabi mavhum va ruhiy obyektlar emas, balki konkret hamda faqat inson tafakkurida mohiyat kasb etuvchi mavjudotlardir. Ushbu farishtalar olamdagi barcha harakatlarni sodir etuvchi, oʻzgarishlarni keltirib chiqaruvchi real boshqaruvchilardir. Ular bir vaqtning oʻzida narsalar borligʻining ibtidolari va aqllaridir.

Farishtalarning manfiy, yaʼni ayollik jihati boʻlgan muhabbat, qaramlik va nurdan jilolanish xususiyatlari yulduzli osmonni yaratdi. Bu osmon farishtalarning umumiy mulkidir. Yulduzlar farishtalarning Nur ul-anvordan oʻzlashtirilgan jihatlariга koʻzga koʻrinmas kristallashuvidan hosil boʻlgan. Ushbu “moddiylashuv” koʻrinuvchi osmonlar ortida boʻlgan farishtalar olami, yaʼni sof nurdan iborat Sharq bilan yogʻduli osmonlardan

zaminii mavjudotlarga qarab tobora quyuuqlashib boruvchi moddiyatni o'ziga qamragan G'arb o'rtasidagi chegarani belgilaydi.

Farishtalar (yoki arxetiplar) tabaqasidan yanabir tabaqa hosil bo'lgan bo'lib, ular orqali nur turlari boshqariladi. Suhravardiy bu o'rta tabaqani "anvor ul-mudabbirin", ya'ni murabbiy nurlar, ba'zi o'rinlarda "anvori ispahbodiy", ya'ni lashkarboshi nurlar deb ataydi.

Mazkur o'rta tabaqaning samoviy muhitlarda qiladigan harakati tabiatdan emas, balki muhabbat tufaylidir.

Ispohbod nurlar, shuningdek, inson ruhining asos-markazidir. Har bir nur alohida bir shaxsning farishtasidir. Jami insoniyat uchun bir nur borki, u farishta Jabroildir. Insoniyat ruhi shu nurning ko'rinishi bo'lib, u odamzod va g'ayb olami o'rtasidagi vositachi, Sharq (Ezgulik) nurlari unda mujassamdir. U, shuningdek, inson ruhini yoritadigan barcha bilimlarning ifodasidir. Mazkur farishta Ilohiy Ruh sifatida ham Birinchi va Oliy Aqlidir, U birinchi payg'ambardir. Oxirgi payg'ambar Muhammad ham udir. U odamzodning arxetipi (rabb ul-nav' ul-inson) va Ilohiy ilmning oliy ifodasidir.

Hikmat ul-ishroqda koinot yaxlitligi moddiy va ruhiy olamlarning fizik va ruhoni yihatlarini farishtalar olami bilan uyg'unlikda olib qaraladi.

Suhravardiy jismlarni shakl va materiyaga bo'lmaydi. Balki uning jismlarni bo'lishdagi yondashuvi jismlarning nurni qabul qilish darajasiga asoslangan. Barcha fizik jismlar ham oddiy va ham murakkabdir.

Oddiy jismlar uch turga bo'linadi: a) nurning o'tishiga qarshilik qiluvchi (hojiz); b) nurni qabul qiluvchi (latif); v) nurni qabul qiluvchi va uni turli darajalarda o'tkazuvchi (muqtasid) jismlar. Ular ham, o'z navbatida, bir necha bosqichlarga bo'linadilar. Osmonlar nurlanish darajasiga ko'ra birinchi kategoriyaga mansub jismlardir. Osmonlar ostidagi moddiyatga taaluqli zarralar 1-kategoriyada yerni, 2-kategoriyada suvni, 3-kategoriyada havoni tashkil etadilar.

Murakkab jismlar xuddi shunday, zarralarning xossalariga, kam-ko'pligiga qarab yuqoridagi kategoriyalarning biriga

taalluqlidirlar. Barcha jismlar mohiyatan sof va nurning turli darajalari o'rtasidagi chegaradir (barzax). Ushbu nurdan ular yog'du oladilar va yog'du sochadilar.

Suhravardiy jismlarning o'zgarishi zarralarning o'zaro birikishidan hosil bo'ladi deb hisoblamaydi. Misol sifatida ko'zadagi suv isitilganda unga olov birikadi degan primitiv tajribaviy mantiqiy farazni inkor etadi. Olim suv isitilganda uning hajmi o'zgarishini hisobga olib, olov zarralari uning tarkibiga kirmaydi, jismning sifat o'zgarishi (suvning isishi), birlamchi sifatlari va yangi tarkibiy o'zgarishlarning barcha qismlariga tegishli sifatlarga bog'liq deb xulosa qiladi. Bu sifatlari, ya'ni suvning sovuqlik va olovning issiqlik sifatlaridan o'zgacha sifat Nur vositasida paydo bo'lib, jismning o'zgarishiga sabab bo'ladi.

Suhravardiy bo'yicha, olamda seziluvchi barcha o'zgarishlar Nurning turli bosqichlarida yuz beradi. Zarralar osmonlar qarshisida zaifdirlar, xuddi shunday osmonlar ham ruhlari qarshisida, ruhlari Aqlar qarshisida, Aqlar Umumkoinot Aqli qarshisida, u esa Nur al-anvor qarshisida zaifdir.

Ushbu zarralar yoki boshqacha aytganda, oddiy jismlar alohida Nurlar (farishta) qaramog'ida bo'lgan ma'danlar olami, o'simliklar olami va hayvonot olamini o'zida aks ettirgan birikmalarning shakllari bilan qorishib turadi. Minerallar olamidagi barcha mavjudotlar "nurlangan jism"lardir (nuroniy barzax). Ularning doimiyliigi osmonlar kabidir. Oltin va la'l kabi turli qimmatbaho toshlarning insonga zavq bag'ishlashi, ularning qa'ridagi nurdandir. Zero, ushbu Nur inson qalbidagi nur bilan qardosh ekanligidandir. Minerallar ichidagi nur zaminiy substansiyalarning (ibtidolar) farishta Isfandarmuz tomonidan boshqariladi. Zarralarning qorishuvidan hosil bo'ladigan takomillashuv ularning quvvatini oshiradi. Bu quvvatlar ularni boshqaradigan nurning "a'zolari"dir. Yuksakroq rivojlangan hayvonlar va insonda bu yanada kuchli namoyon bo'ladi. Inson mikrokosm sifatida koinot obrazini o'zida jamlagan. Inson insoniyatni boshqaradigan ispahbod nurning o'zidir. Ruhga xos narsalar, qobiliyatlar barcha elementlarni yorituvchi nurning qirralaridir. Ushbu nur tafakkur va xotira quvvatini yoritadi.

Ushbu nur jism bilan, ya'ni hayvoniy ruh (jon) bilan bog'liq. U jigarda joylashgan bo'lib, tana o'lganda uni tark etadi va o'zining farishtalar olamidagi asl vataniga qaytadi. Bu muhabbat nuri bo'lib, xohish-istak quvvatini tug'diradi, chunki uning hukmdori toqatsizlikka olib keluvchi qahrdir.

Suhravardiy turli ruhlarning fazilatlarini sanashda Ibn Sinoning ruhlar haqidagi ta'limotini biroz o'zgarish bilan qabul qiladi. Suhravardiyning tasnifi quyidagicha:

Nabotot ruhi	Oziqlanmoq	joziba
	O'smoq	saqlanmoq
	Ko'paymoq	hazm qilmoq
	Itarmoq	
Hayvoniy ruh	Harakatlanish	shahvat
	Istak-xohish	g'azab

Inson, yuqoridagi sifatlari va besh tashqi hissiy sezgilardan tashqari, yana besh ichki hissiy sezgiga ega. Ular moddiy va ruhoniylar olam o'rtasida ko'priklarni bajaradilar hamda makrokosmik darajada o'z misllariga, ya'ni nusxalariga egadirlar. Ushbu hissiy sezgilar quyidagilardir:

Mushtarik sezgilar	-	barcha tashqi hissiy sezgilarning qabul qilinish markazi bo'lib, miyaning old qismida joylashgan.
Xayol (fantaziya)	-	mushtarik hisning qayd bo'lish o'rni bo'lib, miya old qismining orqasida joylashgan.
Vahm (Idrok)	-	hissiy sezgilarga tegishli bo'lmagan hissiy narsalarni boshqaradi va miyaning o'rta qismida joylashgan.
Taxayyul (tasavvur)	-	shakllarni tahlil qiladi, sintezlaydi va yasaydi. U gohida Idrok (vahm) bilan birlashib ketadi. Miyaning o'rta qismida joylashgan.
Xotira	-	Idrokning qayd bo'lish o'rni. Miyaning o'rta qismida joylashgan.

Mazkur fazilatlar “nafsi notiqa” – aql quvvatidandir. U ruhoniyl olamga tegishli va tananing asiridir. Gohida u muvaqqat tanada o‘zining asl vatanini unutilib qo‘yadi va o‘lim yoki zuhd natijasida hushyor tortadi.

“Hikmat ul-ishroq”ning oxirgi fasli qiyomat va ruhoniyl vahdat masalalariga bag‘ishlangan.

Ruh o‘zining asl vataniga qaytadi va poklanadi. Har bir ruh kamolotning qaysi darajasida bo‘lmasin, Nur ul-anvorga talpinadi, uning xush vaqtligi Undan ravshanlashishidadir. Kimki ulug‘vor nurlardan ravshanlashmas ekan, haqiqiyl zavqni tuymaydi, deydi Suhravardiyl. Olamdagi har bir quvonch tuyg‘usi ma‘rifat (bilim) zavqining in‘ikosidir. O‘limdan so‘ng har bir muayyan poklanish bosqichlaridan o‘tgan ruh ko‘rinuvchi osmondan yuqoridagi farishtalar (arxetiplar, g‘oyalar) olamiga yo‘naladi va zaminiyl shakllarning asl mohiyatini tashkil qilgan tovushlar, qarashlar, ta‘mlarda ishtirok etadi. Zulm va kibr bilan bulg‘angan ruhlar (ashobi shaqovat) esa, aksincha, xayol iskanjasida bo‘lgan, jinlarning zulmat olamida muallaq qolgan suratlar olamiga boradilar. Ma‘rifat maqomlarini egallagan taqvodorlarning ruhlari farishtalardan yuqoridagi olamga yo‘l oldilar.

Suhravardiyl tasnifi bo‘yicha, inson ruhlari poklik darajalariga ko‘ra farqlanadilar. Masalan, ruh na bu dunyo, na u dunyo qayg‘usida bo‘lmagan bolaning yoki esi og‘gan odamning ruhi kabi sodda va pok bo‘lishi mumkin; sodda bo‘lib turib, pok bo‘lmasligi, dunyoviyl nafsga bog‘langan bo‘lishi mumkin. Shu jihatdan bunday insonlar ajali yetguncha azob chekadilar; ruh sodda bo‘lmasa ham komil va pok bo‘lishi mumkin hamda ajal yetguncha ruhoniyl olamdan uzoqlashmagan bo‘ladi. Bunday inson Xudoning tajalliysidan cheksiz zavq oladi. U, shu bilan birga, bulg‘angan ruh bo‘lishi ham mumkin va shu jihatdan, ajal yetguncha tanani tark etishdan ham, ruhoniyl ibtidodan begona bo‘lishdan ham xavotirda bo‘ladi. Ammo bu og‘riqli xavotir asta-sekin uni moddiyl olamdan sovutadi va o‘z o‘rnini ruhoniyl zavqqa bo‘shatib beradi; Ruh nuqsonli, biroq pok bo‘lishi ham mumkin. Unda komillikka intilish hissi kuchli bo‘ladi. Shu jihatdan unda, garchi nafsga bog‘liqlik asta-sekin yo‘qolsa-da, ajaligacha qiynaladi;

yana shunday ruh ham bo‘ladiki, u komil emas, pok ham emas. Bunday holatda insonning ruhi jiddiy tarbiyaga, hayvoniy sifatlardan tozalanmoqqa muhtoj. Shu jihatdan ham u ruhini tarbiyalashi, uni hayvoniy emas farishtasifat qilmog‘i lozim.

Ruh egallashi lozim bo‘lgan oliy maqom – bu, payg‘ambarlar maqomidir (nafsi qudsiya). Bu maqomni egallaganlar samoviy ovozlarni eshitadilar, ruhoniy suratlarni ko‘ra oladilar. Payg‘ambarlarning va buyuk avliyolarning ruhlari poklikning shunday darajalariga erishadilarki, xuddi Ilohiy Ibtido jismlarga ta‘sir o‘tkazgandek moddiy dunyoga o‘z ta‘sirini o‘tkazishlari mumkin. Hatto ular farishtalarni (arxetiplar, g‘oyalar) o‘z xohishlariga bo‘ysundira oladilar.

Payg‘ambarlarning bilimlari barcha ilmlarning asosidir. Muhammad (s.a.v.) me‘roj kechasida koinot yuqorisidagi barcha borliq maqomlaridan o‘tib, Ilohiy dargohga safar qildi, boshqacha aytganda, o‘z Ruhi va Aqli orqali Ilohiy “Men”iga o‘tdi. Ushbu safar ma‘rifat maqomlarining ramzidir. Ma‘rifatga yo‘l ko‘rsatish va jamiyat qonunlarini o‘rnatish uchun payg‘ambar zarurdir. Inson yashash uchun miyaga, jamiyat esa qonunlarga muhtojdir. Shuning uchun payg‘ambarlar insonlar o‘rtasida uyg‘unlikni o‘rnatish maqsadida narigi olamdan xabarlar keltiradilar. Komil inson ma‘rifatli insondir. Payg‘ambarlar eng ko‘p ma‘rifatga egadirlar. Ularning yaxshisi mursal payg‘ambarlardir. Muhammad payg‘ambarlik silsilasining oliy nuqtasi va oxiri bo‘lib, payg‘ambarlik muhri hisoblanadi.

IZOHLAR

1. Qarang: Sayyid Muhammad Xotamiy. Islom tafakkuri tarixidan. Forschadan N.Komil tarj. Toshkent, 2003, 21-22-betlar.
2. Sayyid Muhammad Xotamiy, 48-bet.
3. Bu haqda qarang: Скирбекк Г., Гиле Н. История философии. Москва, “ГИЦ Владос”, 2000, стр. 179.
4. Oliver Leaman. An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge University Press, 1984, p. 5.
5. Sayyid Muhammad Xotamiy, 47-bet.
6. Fakhry Majid. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press, 1970, r. 59.
7. O'sha asar, 60-bet.
8. O'sha asar, 62-bet.
9. Sayyid Muhammad Xotamiy, 48-bet.
10. O'sha asar, 22-bet.
11. Oliver, p. 8.
12. Fakhry Majid, p. 58.
13. Qarang: Sayyid Muhammad Xotamiy. Islom tafakkuri tarixidan. 8-49-betlar.
14. A. Mansur. Kalom ilmi tarixidan bir lavha. // Imom al-Buxoriy saboqlari. 2004-y. №4, 253-b.
15. Oliver, p. 14.
16. Frank R.M. The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan//Le Museon N78, 1965. pp. 395-424.
17. Sh. Sirojiddinov. Islom falsafasi qanday paydo bo'lgan? Tafakkur, 2007-yil, №3, 70-77-betlar.
18. Forobiy (870-950) o'zining “Kitob fi ixso al-ulum va at-ta'rif” (“Ilmlarning tasnifi va ta'rifi haqida kitob”) asarida tilshunoslik, mantiq, matematika, tabiiyotshunoslik va metafizika haqida batafsil ta'rif va tushunchalar beradi. Forobiy ilmiy bilimlarni qiyosiy (sillogistik) va qiyosiy bo'lmagan qismlarga ajratib qaraydi. Qiyosiy bilimlarga falsafani, kalomni (dialektika, bahs yuritish san'ati), vaznni va she'riyatni kiritadi. Sillogistik bo'lmagan bilimlarga amaliyot

bilan bog'liq bilimlarni, jumladan, tibbiyotni kirgizadi. U falsafani bo'lishda Aristotelga ergashadi. Aristotel falsafani uch qismga bo'lgan edi: nazariy (mantiq, fizika, matematika va metafizika), amaliy (axloq, iqtisod, siyosat) va ijodiy (she'riyat, ritorika va san'at).

19. U bir necha asarlar yozgan. Manbalarda ko'rsatilishicha uning asarlari 220 dan ortiqdir. Bizgacha yetib kelganlari quyidagilar:

Kitob ash-Shifo (Shifo kitobi). U to'rt kitobdan iborat bo'lib, naturfilosofiya (tabiiyot), matematika (riyoziyot), mantiq va metafizika (ilohiyot)ga bag'ishlangandir.

“Kitob al-najot” “Kitob ash-shifo”ning muxtasar shaklidir. “Kitob al-ishorot val-tanbihot” Ibn Sinoning oxirgi yirik falsafiy asari bo'lib, unda uning falsafiy qarashlari o'z aksini topgan. Uning boshqa falsafiy asarlari, jumladan, “Kitob al-Hidoya”, “Uyyun al-Hikmat” (Hikmat chashmalari), “al-Mabda val-maod (Ibtido va intiho kitobi), fors tilidagi ilk falsafiy asar bo'lgan “Donishnomai aloiy” (Alauddavla uchun donishnoma), “Hay ibn Yaqzon”, “Risolat at-tayr” (Qush risolasi), “Salomon va Absol” kabi falsafiy badiiy asarlarida Sharq falsafasining asosiy elementlari ifodalangan.

Ibn Sinoning falsafiy g'oyalari haqida so'z yuritishdan oldin u asarlari borasida aytib o'tish muhimdir. Uning 180 dan ortiq asari bizgacha yetib kelmagan deyiladi. Mavjud 40 ga yaqin ishlar unga taalluqli deb hisoblansa-da, aniq emas. Balki ular uning g'oyalari asosida shogirdlari tomonidan jamlangan risolalar bo'lishi mumkin. Uning falsafiy mushohadalari barcha asarlarida, ular filologiya, meditsina yoki boshqa fan sohalariga tegishli bo'lishidan qat'i nazar o'z aksini topgan. Ibn Sinoning falsafaga maxsus bag'ishlangan asarlarini ikki kategoriyaga bo'lish mumkin: mashshoiy yoki peripatetik falsafaga bag'ishlangan asarlar va “al-hikmat al-mashriqiyyin” yoki “Sharqliklar falsafasi”ga bag'ishlangan asarlar.

Birinchi qismga “Shifo” kitobi, falsafa lug'ati va mashshoiy g'oyalari to'plami, shuningdek, uning mantiq, epistemologiya, aqliy ierarxiya, qayta tirilish haqidagi kichik risolalari kiradi. “Sharqliklar falsafasi”ga kiruvchi asarlar Ibn Sinoning umrining oxirgi davrlarida yozilgan bo'lib, undagi qarashlar Ibn Sinoning asta-sekin peripatetik falsafadan o'zgacha aqliy-tafakkuriy o'lchovlarga ega bo'lganini ham ko'rsatadi (Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia, p. 78).

Genri Korbinning tadqiqotlari Ibn Sino falsafasining ana shu noaniq tomonlarini aniqladi (Henry Corbin. Avicenna and the

Visionary Recital. Dallas, 1980). Ibn Sinoning “al-Ishorat val-tanbihot” asari, ayniqsa, uning oxirgi 3 bob, uch mistik doston – “Hayy ibn Yaqzon”, “Risolat al-tayr” va “Salomon va Absol” va uning “Sharqliklar mantig‘i” (Mantiq al-mashriqiyyin) risolasi Ibn Sinoning sharq falsafasiga doir fikrlarini ravshanlashtiradi.

Ibn Sinoning faylasuf sifatidagi faoliyatiga nazar tashlar ekanmiz, u islom peripatetik (mashshoiy) falsafasini eng yuqori darajaga ko‘targanligi tadqiqotchilar tomonidan alohida qayd etilganini eslatish o‘rinlidir. Ibn Sino Aristotel va neoplatonizm vakillari ta‘limotini islomiy dunyoqarash asosiga qo‘yish ishlarini boshlab bergan al-Kindiy, al-Forobiy va boshqa faylasuflarning ishlarini takomillashtirdi va nihoyasiga yetkazdi. U Aristoteldan mantiq va fizikani, afltunchilardan metafizika va psixologik qarashlarni, stoyiklar va hermetiklardan ba‘zi elementlarni ijodiy o‘zlashtirib, g‘arb tadqiqotchilarining tili bilan aytganda “o‘rta asrlar falsafasi” davrini boshlab berdi (Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia, p. 69.).

O‘zining “Mantiq al-mashriqiyyin (Sharqliklar mantig‘i) asarida va boshqa asarlarida birdek ham yorug‘lik va ham Sharqqa daxldor bo‘lgan hikmat haqida yozdi. Uning fikrlari XII asrda Shihobiddin Suhravardiy tomonidan “ishroq” falsafasi nomi bilan o‘z takomiliga yetdi.

20. Seyyed Hossein Nasr. The islamic inteilectual tradition in Persia, p. 69.

21. Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia, p. 71.

22. Xayrullaev M. Uyg‘onish davri va Sharq mutafakkiri. –T.: “O‘zbekiston”, 1971, 196-bet.

23. Abu Homid b. Muhammad G‘azzoliy Tusiy 1058 yilda Eronning Tus shahri yaqinidagi G‘azzola degan qishloqda tug‘ildi. U dastlabki fiqhiy ta‘limni Tusda Ahmad Rozkoniyan olib, so‘ngra Jurjonga borib, taniqli muhaddis shofiiy faqihlaridan bo‘lgan Ismoil Jurjoniyya shogird tushdi. Tusga qaytib, uch yil yashagach, Nishopurga borib, taniqli olim Abdulmalik ibn Abu Muhammad al-Juvayniy rahbarligi ostida fiqhiy bilimlar bilan birga mantiq ilmini o‘rgandi. Ustozining vafotidan so‘ng 28 yoshli G‘azzoliy Nishopurni tark etib, Bag‘dodga ketdi. Vazir Nizomulmulk uning qobiliyati va iste‘dodi haqida eshitgach, o‘zi asos solgan Nizomiya madrasasiga taklif etdi. G‘azzoliy Nizomulmulk vafotigacha shu madrasasida mudarrislik va rahbarlik qildi. So‘ngra barcha

vazifalarni tark qilib Makkaga haj ziyoratiga borish bahonasi bilan sayohatga chiqib, Shomga keladi va Umaviya jome' masjidida ikki yilcha xilvatninishlik qilib, ruhiy kamolot bilan shug'ullanadi. So'ng Bayt ul-Maqdisga borib o'n yillar chamasi zuhdga beriladi. Uning "Ehyo al-ulum ad-din" nomli qimmatli asari shu davrda yaratildi. Taxminan 50 yoshlarida ozgina vaqt Misrdagi Iskandariyada yashagandan so'ng Nishopurga qaytib, shu yerdagi madrasada dars beradi. Umrining oxirlarida Tusga qaytadi. Hovlisining yonida faqihlar uchun madrasa, sufiylar uchun xonaqoh quradi va 1111-yilda vafot etguncha ular bilan birga vaqt o'tkazdi.

24. Al-Munqiz min az-zalal, 76-bet.

25. Fitrat. Najot yo'li. 49-bet.

26. Bu haqda: Shaykh Fadhlalla Haeri. *The Elements of Sufism*. UK, Longmead, Shaftesbury, Dorset, 1990, pp. 11-14.

27. Boyazid Bistomiy haqida: Ali Akbar Husayniy. Majmuat ul-avliyo. Qo'lyozma, O'zbekiston Respublika Fanlar Akademiyasi Sharqshunoslik instituti, inv. № 1333, V bob; Abu Nasr Sarroj. *Kitab al-Luma fi al-tasavvuf*. R. Nikolson nashri, Leyden, 1914. 459-477-betlar; Sulamiy. *Tabaqot as-sufiya*, N. Shariba tahriri ostida, Qohira, 1953, 67-bet; Qushayriy. *Risola*, Qohira, 1930, 80, 99-betlar; Hujviriy. *Kashf ul-mahjub*. R. Nikolson tarjimasini. London, 1936 yil, 132-bet; H. Ritter, *Abu Yazid al-Bistami*, UDMI, 1, pp. 932-934.

28. Hujviriy. *Kashf ul-mahjub*, 14-bob, 176-266-betlar.

29. Sara Sviri, pr. 596-597.

30. Junayd Bag'dodiy haqida: Ali Akbar Husayniy. Majmuat ul-avliyo. Qo'lyozma, O'zRFA ShI, inv. № 1333, VI bob; Sulamiy. *Tabaqot*, 155-163; Qushayriy. *Risola*, 18, 551, 552, 584-betlar; Jomiy. *Nafahot al-uns*, 87, 89-betlar; H. Ritter, *Gunaid*, IA, III, pp. 241-242; Ali Hasan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*, London, 1962.

31. S. Sviri. "Hakim Tirmidhi and Malamati Movement in Early Sufism". In: *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*/Ed. by L. Lewison. London, 1993, r. 594.

32. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; A. Heinen, *Islamic Cosmology*, Beirut, 1982; B. Radtke. *Al-Hakim at-Termidi*. Freiburg, 1980; H. Murad. *The Life and Works of Hakim al-Termidhi //Hambard Islamicus II*, 1(1979), p. 65-90.

33. Usmon Turar. Tasavvuf tarixi. N.Hasan tarjimasi, Toshkent, 1999-yil, 23-24-betlar.
34. Fusus (fass – uzukdagi gavhar ko‘z), ya’ni qimmatbaho tosh ma’nosini bildirib, undan murod Alloh ma’rifatining turli qirralarini ifodalagan payg‘ambarlar nazarda tutiladi. Asar 27 bobdan iborat bo‘lib, Odam Atodan Muhammadgacha bo‘lgan payg‘ambarlarga bag‘ishlangan.
35. Studies in tasawwuf, r. 10.
36. Fusus, Bayrut, 1980, 65-bet. Bundan keyingi iqtiboslar shu kitobdan keltirilgan.
37. See: Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969, p. 184.
38. Three Muslim sages, p. 105.
39. Stepanyants, 21.
40. O‘sha asar, str. 24.
41. Q: Stepanyants, str.19.
42. Izutsu T. Creation and timeless order of things: essaysin Islamic mystical philosophy USA, White Cloud Press, 1994, r. 77.
43. Плотин. Избранные тракты. Минск-Москва, 2000, с. 222.
44. Sayyid Husayn Nasr, Suhravardi and the School of Ishraq, p. 146.
45. Sayyid Husayn Nasr, The Persian Works of Shaykh al-Ishroq, p. 157.
46. S.N. Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia, Gurzon Press, 1996, p. 127.
47. S.H Nasr. p. 161.
48. Iqtibos manbasi: O‘sha asar, p. 129.
49. Alisher Navoiy. Nasoyim ul-muhabbat, MAT, 17-jild, Toshkent, 2001, 395-bet.
50. Abdurahmon Jomiy. Nafahot al-uns. Bosma, 496-bet.

ADABIYOTLAR

Manbalar

1. A. Biruni. Al-As'ilah wa'l-ajwibah. Ed. by S.H.Nasr and M.Moheghegh. Tehran, 1973.
2. Al-Shahrastani. Kitab nihayat al iqdam fi ilm al kalam, ed.and trans. A.Guillaume. London, Oxford University Press, 1934.
3. Bhagavad-gita As It Is. The Bhaktivedanta Book Trust reg., 1990.
4. Holy Bible. British Isles: Cideons International, 2003.
5. Ibn Khaldun. Muqaddima (An Introduction to History). Trans-lated from Arabic by Franz Rosenthal. New York, Bollingen, 1958.
6. Shri Ishupanishad. The Bhaktivedanta Book Trust reg., 1992.
7. Шримад-Бхагавадам. Первая песнь. В 2-х томах. (рус) The Bhaktivedanta Book Trust reg., 1990.
8. Авеста. Избранные гимны. / Пер. с авестийского и комментарии И.Стеблин-Каменского. Душанбе, "Адиб", 1990.
9. Антология мировой философии: Древний Восток. Минск-Москва, 2001.
10. Беруни Абу Райхан. Избр. произведения. Ташкент, 1963.
11. Дни трепета / Сборник еврейских молитв и статей к праздникам. Иерусалим, 1991.
12. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь / Под ред. Альдебиль М. и др. Москва, 1996.
13. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва, 1991.
14. История Древнего Востока. Под ред. В.И.Кузищина. Изд. третье перераб. и доп. Москва, Высшая школа, 2001.

15. История Древней Греции. Под ред. В.И.Кузицина. Изд. третье перераб. и доп. Москва, Высшая школа, 2000.
16. Махабхарата. Кн.1, Ашхабад, 1983.
17. Мир философии. В 2 томах. Москва, Мысль, 1991.
18. Основы философии. Ташкент, Мехнат, 2004.
19. Плотин. Избранные трактаты. Минск-Москва, 2000.
20. Тора (с русским переводом). Под ред. П. Гиля. Москва, 1993.
21. Abu Ali Ibn Sino. Falsafiy qissalar. Nashrga tayyorlovchi va tarjimon A.Irisov, Toshkent, "O'zadabiynashr", 1963.
22. Abu al-Hasan al-Ash'ariy "Maqolot". Qohira, 1950, (arab tilida).
23. Abu Homid G'azzoliy. Ehyou ulum ad-din. A.Azimov va tarj. guruhi, Toshkent, 2003.
24. Abu Homid G'azzoliy. Ehyou ulum ad-din. Tarjimon G'iyosiddin Jalol, Toshkent, 2005.
25. Abu Homid G'azzoliy. Kimyon saodat. Nashrga tayyorlovchi Mahkam Andijoniy, Abdulloh Umar Toshkandiy. Toshkent, 2005.
26. Qur'oni karim. O'zbekcha izohli tarjima. Tarjima va izohlar muallifi Abdulaziz Mansur. Toshkent, 2001, 2004.
27. Marg'inoniy B. "Hidoya". 1-jild. Toshkent, "Adolat", 2000.
28. Nasafiy Aziziddin. Zubdat ul-haqoyiq. Toshkent, 1995.
29. Falsafa. Qisqacha izohli lug'at, Toshkent, "Sharq", 2004.

Ingliz tilidagi adabiyotlar

30. A History of Muslim Philosophy, vol. 1, Wiesbaden, 1963. Ed. by M.M.Sharif.
31. A.J.Arberry, Avicenna on Theology, London, 1951
32. Conze, Edward. Buddhism: a short history. Oxford, 2000.
33. Delli, David. Guide to Hindu religion. Boston, Mass, 1981.
34. Dictionary of the Middle Ages, Vol. 2, Collier Macmillan Canada Press, New York, 1988.
35. Edward Tylor. Religion in primitive culture. Gloucester, Mass.: P.Smith, 1970.

36. Eller, Meredith. The beginning of the Christian religion: a guide to the history and literature of Judaism and Christianity. London, 1924.
37. Fakhry Majid. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press, 1970.
38. Glasenapp, Helmuth von. Buddhism-a non-theistic religion. London, 1970.
39. H. Corbin. Avicenna and Visionary Recital. New York, 1960.
40. Hodson. The Venture of Islam-EI, vol. 2.
41. Jaina J. Jainism: the oldest living religion. Varanasi: P.V. Research Institute, 1988.
42. Klostermaier, Klaus. Buddhism: a short introduction. Oxford, 1999.
43. Lambton. Al-Dawani-EI, vol. 2.
44. Muhammad Lutfi al-Jum'ah. History of Islamic Philosophy in the East and West, Cairo, 1966.
45. Nicholson, Julia. Jainism: art and religion. Leicester, 1987.
46. Oliver Leaman. An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge University Press, 1984.
47. Read Carveth. Man and his superstitions. 2nd ed. London: Senate, 1995.
48. S.H. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge (USA), 1964.
49. Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia. Gurson Press, 1996.
50. Smith M. Studies in Early mysticism in the Near and Middle East, London, 1931.
51. Smith, Jonathan. Imagining religion: from Babylon to Jonestown, Chicago, 1982.
52. T. Izutsu. The Concept and Reality of Existence, Tokyo, 1971.
53. The History of Philosophy: East and West. London, 1953.
54. The sacred east: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Daoism, Shinto/ gen. editor C. Scott Littleton. London, 1999.
55. Titze, Kurt. Jainism: a pictorial guide to the religion of non-violence. Delhi, 1998.

Rus tilidagi adabiyotlar

56. Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература // Избр. труды: Т.3. Москва, 1965.
57. Болтаев М. Абу Али ибн Сина – великий мыслитель, ученый энциклопедист средневекового Востока. Ташкент, 1980.
58. Васильев Л. История религий Востока. Москва, 1999.
59. Введение христианства на Руси/ Авторский коллектив. Москва, 1987.
60. Г.Э. фон Грюнебаум. Классический ислам (600-1258) Москва, 1988.
61. Гуннар Скирбекк, Нилс Гиле. История философии. Москва, “ГИТС Владос”, 2000.
62. Дворкин А. Сектоведение. Нижний Новгород, 2002.
63. Дервиш Р.А., Левтеева Л., Мусакаева А. Памятники истории, религии и культуры в Узбекистане. Ташкент, 1994.
64. Игнатенко А. В поисках счастья. Москва, 1989.
65. Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. / Сборник статей. Сост. Л.Жукова. Ташкент, 1994.
66. К истории христианства в Средней Азии: Сборник статей. Сост. Л.Жукова. Ташкент, 1998.
67. Кочетов А.Н. Буддизм. Москва, 1983.
68. Крывелев И. История религии. Москва, 1988.
69. Массе Э. Ислам. Очерки истории. Москва, 1963.
70. Переселение душ. Сборник статей. Москва, 1994.
71. Свет из глубины веков. \ \ Отв. ред. А.Азизходжаев. Ташкент, 1998.
72. Снесарев Г. Реликвии доисламских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва, 1969.
73. Степанянц М.Г. Восточная философия. Москва, 2001.
74. Суфизм в контексте мусульманской культуры: Сборник статей / Под ред. Н.Пригарина. Москва, 1989.
75. Ульрих, Рудольф. Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы, 1999.
76. Учение ал-Матуриди и его место в культуре народов Востока. Сборник докладов участников межд. конф., провед. 19-20 ноября 1999 г. Ташкент, 2000.

77. Хайруллаев М. Фараби: эпоха и учение. Ташкент, 1975.
78. Шавит Ш., Афек И., Циммерман М. История еврейского народа. Библиотека – Алия, Иерусалим, 1993.
79. Шербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. Москва, 1988.
80. Юнг К. Архетип и символ. Москва, 1991.
81. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. Москва, 1985.

O‘zbek tilidagi adabiyotlar

82. Aliqulov H. Jaloliddin Davoniy. Toshkent, 1992.
83. Asharai mubashshara (Muhammad payg‘ambarning 10 sahobasi haqida qissa). Nashrga tayyorlovchi A. Hakimjonov. Toshkent, 1994.
84. Bulgakov P.G. Abu Rayhon Beruniy. Toshkent, “Fan”, 1973.
85. Buyuk siymolar, allomalar (O‘rta Osiyolik mashhur mutafakkir va donishmandlar) 1-kitob. Nashrga tayyorlovchi akad. M.Xayrullayev. Toshkent, 1995.
86. Juzjoniy A.Sh. Islom huquqshunosligi. Toshkent, TIU, 2002.
87. Imom al-Moturidiy va uning islom falsafasida tutgan o‘rni. Xalqaro konferensiya materiallari. Samarqand, 2000.
88. Irisov A. Abu Alo al-Maarriy. Toshkent, 1966.
89. Islom tarixi fani bo‘yicha o‘quv-uslubiy qo‘llanma. Toshkent, TIU, 2001.
90. Ishoqov S. Burhoniddin Marg‘inoniy va fiqh ilmi. Toshkent, “Adolat”, 2000.
91. Qadimgi va o‘rta asr G‘arbiy Yevropa falsafasi. Toshkent, 2003.
92. Qodirov Z. Imom A‘zam (hayoti va fiqh usullari). Toshkent, “Movarounnahr”, 1999.
93. Komilov N. Tasavvuf yoki komil inson axloqi. Birinchi kitob. Toshkent, 1996.
94. Komilov N. Tasavvuf: Tavhid asrori. Ikkinchi kitob. Toshkent, 1999.

95. Qoriev O. Al-Marg'inoniy-mashhur fiqhshunos. Toshkent, 2000.
96. Mansur A. Imom A'zam – buyuk imomimiz. Toshkent, 1999.
97. Mahmud As'ad Jo'shon. Islom, tasavvuf va axloq. Turkchadan S.Sayfulloh tarj. Toshkent, 1999.
98. Nuritdinov M. Tafakkur sho'lalari. Toshkent, 1998.
99. Obidov R. Qur'on, tafsir va mufasssirlar. Toshkent, "Movarounnahr", 2003.
100. Rizouddin ibn Faxruddin. Xulafoi roshidin. Islom tarixidan to'rt lavha. Toshkent, 1992.
101. Sayyid Muhammad Xotamiy. Islom tafakkuri tarixidan. Forschadan N.Komil tarj. Toshkent, 2003.
102. Saodat kaliti (payg'ambarimizning yuksak axloqlari va ibratli hayotlaridan lavhalar). Nashrga tayyorlovchi Y.Eshbek. Toshkent, 2001.
103. Sulaymonova F. Sharq va G'arb. Toshkent, "O'zbekiston", 1997.
104. Turar U. Tasavvuf tarixi. Turkchadan N.Hasan tarj. Toshkent, 1999.
105. Uvatov U. Imom al-Moturidiy va uning ta'limoti. Toshkent, "Fan", 2000.
106. Uvatov U. Muslim ibn al-Hajjoj. Toshkent, 1995.
107. Uvatov U. Muhaddislar imomi. Toshkent, 1998.
108. Ulrix, Rudolf. Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti. Toshkent, 2001.
109. Forobiy. Risolalar. Toshkent, 1975.
110. Hasaniy M., Kilicheva K. G'ijduvoniyl ilm ahllari xotirasida. Toshkent, 2003.
111. Xasanov A. Makka va Madina tarixi. Toshkent, 1994.
112. Shayx Najmiddin Kubro: Maqolalar. Mas. muh. E.Yusupov. Toshkent, 1995.
113. Shiroyan S. Abulalo Al-Maarriy. Toshkent, 1958.

MUNDARIJA

Kirish	3
Islom falsafasining shakllanishi	8
Kalom falsafasi	33
Ash'ariya va Moturidiya	39
Moturidiy ta'limoti	42
Kalom va al-falsafa	61
Kalom va tasavvuf	81
Ibn al-Arabiy ta'limoti	94
Shihobiddin Suhravardiy va uning Ishroq falsafasi	103
Izohlar	120
Adabiyotlar	125

Sh. SIROJIDDINOV

**ISLOM FALSAFASIGA KIRISH:
KALOM ILMI**

O'quv qo'llanma

Muharrir *L. Baxranov*
Kompyuterda sahifalovchi *A. Ro'ziyev*

Bosishga ruxsat etildi 01.04.2008. Qog'oz bichimi 60x84¹/₁₆.
Hisob-nashr tabog'i 8,25. Adadi 1000.
Buyurtma № 102.

«IQTISOD-MOLIYA» nashriyotida tayyorlandi.
100084, Toshkent, Kichik halqa yo'li ko'chasi, 7-uy.
Hisob-shartnoma 53-2008.

«Toshkent tezkor bosmaxonasi» MCHJ da chop etildi
100200. Toshkent, Radial tor ko'chasi 10 uy.

ISBN 978-9943-13-067-8



9 789943 130678