

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ
ВАЗИРЛАР МАҲКАМАСИ ҲУЗУРИДАГИ
ТОШКЕНТ ИСЛОМ УНИВЕРСИТЕТИ
“ДИНШУНОСЛИК ВА ЖАҲОН ДИНЛАРИНИ ҚИЁСИЙ ЎРГАНИШ
ЮНЕСКО” КАФЕДРАСИ

И С Л О М Ф А Л С А Ф А С И

(Ўқув қўлланма)

Тошкент – 2012

ТУЗУВЧИ:

Р.Исоқжонов – “Диншунослик ва жаҳон динларини қиёсий ўрганиш ЮНЕСКО” кафедраси ўқитувчиси.

МАСЪУЛ МУҲАРРИР :

А.Хасанов - тарих фанлари доктори, профессор

ТАҚРИЗЧИЛАР:

А.Шарипов – фалсафа фанлари доктори.

М.Артиков – фалсафа фанлари номзоди

МУНДАРИЖА

КИРИШ

I БОБ. ИСЛОМ ФАЛСАФАСИНИ ЎРГАНИШНИНГ НАЗАРИЙ АСОСЛАРИ

1-§. Фалсафанинг мусулмон жамияти тараққиётида тутган ўрни ва асосий вазифалари

2-§. Ислом фалсафасининг асосий муаммолари ва маънавиятда тутган ўрни

3-§. Фалсафага ислом мутафаккирлари томонидан берилган илмий таърифлар

4-§. Ғарб тадқиқотчиларининг ислом фалсафасига доир изланишлари

II БОБ. МУСУЛМОН ДУНЁСИДА ФАЛСАФА ИЛМИ РИВОЖИ

1-§. Илк фалсафий тафаккурга Юнон, Искандария ва Ўрта Шарқ меросининг таъсири

2-§. Фалсафий матнларнинг таржималари

3-§. Аббосийлар сулоласи даврида фалсафий тадқиқотларнинг қўллаб-қувватланиши

III БОБ. МУСУЛМОН МУТАФАККИРЛАРИНИНГ МЕТАФИЗИКАГА ОИД ҚАРАШЛАРИ

1-§. Абу Исҳоқ ал-Киндий фалсафаси.

2-§. Фаробий фалсафаси

3-§. Ибн Сино фалсафий қарашларида рационал тафаккурнинг ўрни.

IV БОБ. ДИН ВА ФАЛСАФА СИНТЕЗИ МУАММОСИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ

1-§. Ғаззолий асарларида фалсафа танқиди.

2-§. Ибн Рушд асарларида фалсафа ҳимояси.

3-§. “Ихвон ус-Сафо” вакиллари қарашларида дин ва фалсафа уйғунлиги масаласи

4-§. Тавхидийнинг ақл ва ваҳий ҳақидаги фикрлари

ХУЛОСА

КИРИШ

Мустақиллик йилларида ўзлигимизни англаш, тарихни ҳаққоний ёритиш ва уни кенг жамоатчиликка етказиш муаммоси диншунослик фанининг фалсафий масалаларига эътибор беришни тақозо этади, зеро Ўзбекистон Республикаси Президенти И.А.Каримов таъкидлаганидек “шу нуқтаи назардан қараганда, муқаддас ислом динимизни пок сақлаш, уни турли хил ғаразли хуруж ва ҳамлалардан, тухмат ва бўҳтонлардан ҳимоя қилиш, унинг асл моҳиятини униб-ўсиб келаётган ёш авлодимизга тўғри тушунтириш, ислом маданиятининг эзгу ғояларини кенг тарғиб этиш вазифаси ҳамон долзарб бўлиб қолмоқда”¹. Шундан келиб чиққан ҳолда миллий тарихимиз ва умумбашарий тараққиёт ривожига унутилмас ҳисса қўшган алломаларимизнинг илмий мероси ва фалсафий қарашларини ҳар томонлама таҳлил қилиш ниҳоятда муҳим. Негаки биз бугунги кунда “мамлакатимизни демократик тамойиллар, илм-фан ютуқлари, юксак технологиялар асосида модернизация қилиш билан бирга, муқаддас динимизни, миллий ўзлигимизни асраб-авайлаб яшашни мақсад қилиб қўйганмиз”².

Мазкур ўқув қўлланма айнан перипатетиклар мактаби таълимотларининг ёритилиши билан ажралиб туради. Чунки тасаввуф ва каломга оид изланишлар талайгина бўлсада, бугунги кунда айнан илоҳиёт соҳасини рационал ёритиб берувчи қўлланмаларга эҳтиёж сезилмоқда.

Ақл –рационаллик муаммоси доимо файласуфлар диққат-эътиборида бўлган. Жамият, цивилизациялар ривожини ақллилик, рационаллик билан қай тарздадир боғлиқ. Фан рационалликнинг энг юқори босқичи деб қаралса, унинг ривожини, бир томондан, техника, технологиялар, айниқса ҳозирги

¹ Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: Маънавият, 2008. – Б. 37.

² Каримов И.А. Тинчлик ва хавфсизлигимиз ўз куч-қудратимизга, ҳамжиҳатлигимиз ва қатъий иродамизга боғлиқ. – Т.: Ўзбекистон, 2004. Т.12. – Б. 249.

кунда информацион технологияларнинг асоси бўлиб, жамият тараққиёти учун туртки ролини ўйнайди, иккинчи томондан замонавий тажриба шуни кўрсатиб турибдики, фаннинг ривожланиши умумбашарий муаммолар вужудга келишининг сабабчиси ҳамдир.

Ўрта асрларда Марказий Осиё ва Яқин Шарқда фан ва фалсафанинг юқори босқичларга эришганлиги сабабларини нафақат ўз даври учун юқори абстракт тушунчалардан фойдаланилганлиги билан балки олимлар ўртасида муайян ахлоқий муносабатлар шаклланиши билан ҳам изоҳласа бўлади. Ўз даври учун зарур бўлган мантикий-методологик муаммоларни ечиш билан баробар олимлар диққатида ахлоқий муаммолар ҳам муҳим ўрин эгаллаганди. Ушбу муаммо, яъни ислом фалсафаси фанидаги рационаллик масаласи ҳозирги замонда ҳам долзарблиги билан ажралиб туради.

I БОБ. ИСЛОМ ФАЛСАФАСИНИ ЎРГАНИШНИНГ НАЗАРИЙ АСОСЛАРИ

РЕЖА:

1-§. Фалсафанинг жамият тараққиётида тутган ўрни ва асосий вазифалари

2-§. Ислום фалсафасининг асосий муаммолари ва маънавиятда тутган ўрни

3-§. Фалсафага Шарқ мутафаккирлари томонидан берилган илмий таърифлар

4-§. Ғарб тадқиқотчиларининг ислом фалсафаси ҳақидаги изланишлари

Таянч иборалар:

Фалсафа, сабабият, борлик, билиш назарияси, мабаъди ут-табиа, перипатетиклар, калом, тасаввуф, ирфон.

1. Фалсафанинг жамият тараққиётида тутган ўрни ва асосий вазифалари. Фалсафа инсон тафаккурининг умумбашарий шакли сифатида жамиятдаги мавжуд ҳолатдан қониқмасликнинг маънавий ифодаси, уни янада такомиллаштириш, ривожлантиришнинг, бутун олам-табиат, жамиятнинг мазмун-моҳияти, инсон, инсоният, халқ, миллатнинг мақсад-муддаоси муаммоларини чуқур ўрганишга асосланган ҳолдаги илмий-назарий омилидир. Демак, фалсафа, биринчи галда, жамиятга ва фақат шу боис, ўқув юртлари, илмий муассасалар учун керак. Дарҳақиқат, воқеяликда инсонлар ва жамият ҳаётидаги кескин ўзгаришлар, янгиликлар юз берган сари фалсафага бўлган қизиқишнинг ортиб бориши ҳам муқаррар.

Бугунги мустақил Ўзбекистонда худди шундай вазият яққол

кузатилмоқда. Ўзбекистон Республикаси Президенти И.А.Каримовнинг “Донишманд халқимизнинг мустаҳкам иродасига ишонаман” (“Фидокор” газетаси, 2000 йил 8 июн) номли маърузасида республика жамоатчилигининг диққат-эътибори, жумладан, айнан фалсафа соҳасига оид муаммоларга қаратилганлиги бежиз эмас. Ушбу маърузанинг мазкур масалага тааллуқли жиҳатини, қисқа қилиб, жамиятимизнинг фалсафага, унинг ҳаётимиздаги ўрни ва аҳамиятига нисбатан муносабатни тубдан ўзгартиришга даъват сифатида тавсифлаш мумкин.

Аждодларимиз, Шарқ ва Ғарб халқлари вакиллари яратган фалсафий таълимотлардан юртдошларимизни баҳраманд қилувчи, уларга ҳозирги замон фалсафасининг турли-туман, ҳатто қарама-қарши фикрларини чуқур билиш имкониятини берувчи маънавий муҳитни шакллантириш, тегишли йўналишдаги, давр талабларига монанд тадқиқотларни амалга ошириш, мазкур соҳага оид дарсликларни яратиш лозимлигини уқтириш – ушбу даъватнинг муҳим қирраларини ташкил этади. Зеро, худди мана шундай жиддий фалсафий замингина, ўзида халқимизнинг эзгу ниятлари, орзу-умидларини жо этиши ва миллий ғоя ҳамда ижтимоий мафкураларни яратишнинг мустаҳкам ва муҳим илмий-назарий манбалардан бири сифатида хизмат қилиши мумкин.

Ижтимоий тараққиёт асосида мавжуд ҳолатдан қониқмаслик ҳисси ётади. Вужудга келган қийинчиликларни енгиш, янги куч, ғайрат тўплаш, ривожланишнинг заминини тайёрлаш учун инсонга чидам, сабр-тоқат керак.

Инсонда моддий ва маънавий эҳтиёжлар муттасил юксалиб боради. Бир эҳтиёжнинг қондирилиши билан ундан юксакроқ янги эҳтиёж туғилади. Аввалгидан яхшироқ, қулайроқ, гўзалроқ буюмни ёки санъат асарини яратишга интилиш, олдингисидан теранроқ, аниқроқ билимни эгаллашга, мукамалроқ техникавий асбоб-ускуналарни ихтиро этишга уриниш, турмуш даражасини янада яхшилаш ва фаровонлаштиришга интилиш – инсонга хос хусусиятдир. Бу – табиий равишда туғиладиган ижтимоий

эхтиёждир.

Узоқни олдиндан кўра билиш, уни таҳлил ва тахмин қилиш – фалсафанинг муҳим вазифасидир. Фалсафа тасодифий ҳодисалар, жузъий ҳолатларни эмас, балки уларнинг тубидаги, ортидаги муҳим, барқарор, доимо такрорланиб турадиган муносабатлар – қонуниятларни ўрганади, ўтмишни, мавжуд вазиятни таҳлил қилади ва истиқболнинг илмий тахминини беради.

Фалсафа дунёқараш сифатида икки саволга жавоб бериши лозим. *Биринчиси* – инсоннинг ўзи нима, унинг моҳиятини, табиатини нима ташкил этади? *Иккинчиси* – инсоннинг яшашдан мақсади нима, у нимага интилиши керак?

Фалсафа сабабият тўғрисидаги фандир. Бирон-бир нарсанинг, ҳодисанинг асл сабаби аниқланмас экан, демак унга тегишли тарзда таъсир кўрсатишнинг иложи ҳам бўлмайди. Масалан, жамиятни бошқариш усули ундаги ҳукмрон мулккий муносабатларга мутаносиб бўлади; шу сабабдан, ибтидоий жамиятдаги илк демократик бошқарув усулидан хусусий мулкнинг келиб чиқиши муносабати билан сиёсийликка ўтилган; давлат сиёсий тизимнинг асосий бош бўғинини ташкил қилади; у вужудга келган пайтдан бошлаб, жамиятдаги манфаатларни керак бўлганда, зўравонлик билан “мувозанатга” келтириб турган; давлат бошқаруви тизимига таъсир кўрсатиш манфаатдор кучлар учун “фойдали” иш бўлган; янги давр (XVII-XVIII асрлардан бошлаб) демократик (сайловлар, сиёсий партиялар) тартиботларнинг қарор топишига олиб келган.

Фалсафа фанини ўрганишнинг назарий-илмий ва услубий асослари холислик, илмийлик, тарихий-мантиқийликка таянади. Унинг асосий муаммолари унинг маънавиятда тутган ўрни билан белгиланади. Фалсафа инсон ҳаётининг фаолиятининг моҳияти ва руҳий мазмунини ифодалайди. Унинг воситасида кишилар ўзларини англайдилар, жамият, табиат ва уларнинг мавжудлиги ҳамда тараққиёт хусусиятларини ўрганадилар, қонунларини кашф этадилар, ҳамда уларга таяниб ўз турмуш шароитлари,

амалий фаолият муаммоларини ҳал этадилар. Дунёнинг келиб чиқиши, унинг моҳияти ва инсоннинг дунёдаги ўрни ҳақидаги саволга жавоб топишга ҳаракат қилган қадимги фалсафий тизимлар ўзининг узок тарихига эгадир. Маълумки, инсонни ўраб турган дунё тадрижий равишда унинг фаолияти учун мавзуга айлана борган. Инсон дунёга бўлган ўз муносабатини дастлаб назарий шаклларда ифода қила олмаган. Инсон амалий фаолиятининг ривожланиши воқеаларнинг муайян изчилликда мушоҳада қилишга асосланган унинг қобилияти такомиллашишига олиб келганлиги натижасида табиат ҳодисаларининг баъзи қонуниятларини идрок этишга муваффақ бўлган. Тилнинг ривожи ва аввало мажхул тушунчаларнинг пайдо бўлиши назарий тафаккурнинг шаклланишига туртки бўлган.

Шарқ мамлакатларидаги фалсафий тафаккур тараққиёти тўғри чизик бўйлаб ривож топмаган. Гарчи баъзи тараққиёт босқичларида ва айрим соҳаларда ўзаро таъсирни истисно қилмаган ҳолда Шарққа тааллуқли уч минтақа, яъни Яқин Шарқ, Ҳиндистон ва Хитой – мустақил маданий бутунликни ташкил этган.

Яқин Шарқ қадимги даврда том маънода фалсафий анъанага асос сола олмаган. Аммо у дунёнинг бошқа минтақаларидан фарқли ўлароқ, деҳқончилик ва ижтимоий-иқтисодий тараққиёт жиҳатидан доимий равишда илгарида бўлган. Бу нарса билим ва тажриба тўпланишига омил бўлган. Ҳосил қилинган амалий маълумотлар назарий тафаккур ривожи учун туртки бўлган. Улар умуман диний тасаввурлар, мафкура ва маданиятга ўз таъсирларини ўтқазганлар.

Ушбу бой мерос асосларини Кичик Осиё қирғоқларида яшовчи юнонлар ва улар орқали бутун эллинистик дунё ўзлаштириб олган. Инсониятнинг барча билим соҳаларига Юнонистон қўшган буюк ҳиссани, шу жумладан, фалсафа соҳасидаги тафаккур тараққиётини юқоридаги асосларсиз тасаввур қилиш мумкин эмас.

Яқин Шарқнинг қадимги маданияти Ҳиндистон билан алоқада бўлган.

Аммо бу ердаги фикр таракқиёти озми-кўпми мустақил равишда ривожланган. Ҳиндистонда иқтисодий, сиёсий ва ирқий ўзгаришларга қарамадан фалсафий анъана тўлалигича ҳеч қачон узилмаган. Бу анъана ҳинд жамиятида доимий барҳаёт маданий мероснинг барқарор унсури сифатида мавжуд бўлган.

Хитойнинг қадимги ва ўрта асрлар фалсафасини ҳам Хитой жамиятининг маънавий ҳаётдан ажратиб бўлмайди. У ҳам мустақил равишда таракқий этган. Аммо буддавийлик унга сезиларли таъсир этган бўлса ҳам, бироқ бир неча асрлар давомида у маҳаллий анъана ва маънавий ҳаётга мослаштирилган.

Асотир тафаккур (афсонавий фикрлаш) – инсоннинг дунёга ва билвосита ижтимоий муносабатларга бўлган қарашини муайян бутунликда ифодалаш шаклларида биридир. У гарчи ҳаёлий бўлса ҳам, бу дунёнинг пайдо бўлиши, табиий тартибнинг маъноси ҳақидаги саволга берилган биринчи жавобдир.

Дунёни асотир тафаккур орқали тасвирлаш диний тасаввурларнинг ўзига хос хусусиятларидан бири табиат кучларини шахслар фаолияти билан ифодалашдир. Аммо у табиат ва инсон жамияти ҳақидаги асрлар давомида тўпланган билимлар мажмуаси сифатида намоён бўлади. Мантиқий фикрлаш (фалсафа)гина инсон тафаккурини афсонавий анъаналар ва уни бевосита ҳиссий таассуротларга боғлаб қўйган занжирлардан ҳам халос қила олиш имкониятини беради.

Шарқ фалсафасининг вазифаси нима? – деган савол туғилади. Маълумки, ўтмишдаги Шарқ файласуфлари ҳам бизнинг замондошларимизга ўхшаб ҳақиқатни гапираяпмиз, деб таъкидлашган. Шу маънода уларни ўрганиш ўша даврдаги нуқтаи назарларни бугунги эришилган назарий натижалар билан қиёслаш имконини беради. Шарқ фалсафаси дунёни ва жамиятни тушунишда асосий фалсафий муаммоларни баён қилиш усуллариининг муайян асосий тизимини ўз ичига олади. У шарқона тафаккур тарзини шакллантирганки, ҳозирги авлодлар

хам ундан бенасиб эмаслар.

2. Ислом фалсафасининг асосий муаммолари ва маънавиятда тутган ўрни. VII асрда Арабистон ярим оролида вужудга келган янги дин - исломнинг шаклланиши натижасида араб халифалиги таъсир доирасидаги мамлакатлар маънавий-маданий ҳаётида туб ўзгаришлар содир бўлди. Бу жараёни асосан ислом динининг Арабистон ярим оролида марказлашган давлат тузишдаги ўрни билан баҳолаш мумкин. Чунки ўша даврдаги тарқоқ араб қабилалари жуда қийинчилик билан бўлса ҳам, фақат ислом таълимоти таъсири остидагина бирлашган эдилар. Айнан муайян бир ғоя остида шундай бирлашиш жараёни кучли ҳокимиятни вужудга келтирди. Ўз навбатида бу ҳокимиятнинг бошқа ҳудудларни босиб олишига қулай шарт-шароитлар юзага келди. Араб халифалиги деб ном олган бу улкан империя таркибига Арабистон ярим оролидан ташқари Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларининг барчаси, Шимолий Африка, Испания, Кавказ орти давлатлари ва Ўрта Осиё кирар эди.

Бу ерда шуни ҳам таъкидлаш лозимки, ислом динини қабул қилиш учун қисман замин ҳам тайёрланган эди. Бунга зардуштийликдаги яккахудолик ақидасининг ривож, яҳудийлик ва христианлик оқимлари бўлган монофизитлик ва несторианликнинг мавжудлиги ҳам ўз ҳиссасини қўшди. Аббосийлар даврида Бағдод шаҳрига асос солиниб, у халифаликнинг сиёсий маркази бўлибгина қолмай, балки салтанатнинг иқтисодий, маънавий-маърифий, илмий марказига айлантирилган эди. Аббосий халифалар Мансур (754-776), Хорун ар-Рашид (786-809) ва Маъмун (813-833) даврида илм-маърифатга катта эътибор берилган. Масалан, йирик илмий марказга айланган “Байт ал-ҳикма”га асос солиниб, бу жойда ўз даврининг машҳур олиму файласуфлари, табиб, мунажжим, мусиқачи, меъмор, муҳандислари тўпланган эди. Бу даврда араблар, яҳудийлар, насронийлар, форслар, мовароуннахрлик ва хуросонликлар томонидан яҳудий, юнон, сурёний, форс, ҳинд ва бошқа тиллардаги риёзиёт, фалакиёт, мантиқ, алкимё, ҳандаса, тарих, тиббиёт фанларига оид маданий, илмий-

фалсафий асарлар араб тилига таржима қилинган. Қадимги юнон файласуфлари Птолемейнинг “Алмажистий” (Алмагест), Евклиднинг хандаса (геометрия), Афлотун ва Арастунинг қатор асарлари араб тилига ўгирилди. Айниқса, Арастунинг мантиққа оид асарларининг таржима қилиниши Бағдод зиёлилари дунёқарашининг бутунлай ўзгаришига олиб келган эди.

IX-XI асрлар мусулмон фани ва маданияти тарихида катта ютуқлар ва муҳим илмий кашфиётлар даври бўлганлигидан, бу даврни баъзи тадқиқотчилар Шарқ фани ва маданиятининг “олтин даври” деб эътироф этадилар. Ўша даврда араб халифалиги таркибига кирган Мовароуннаҳр ва Хуросон минтақаси юз берган маданий-маърифий юксалишни таъминловчи ва ҳаракатлантирувчи асосий кучлардан бири эди. Бу хулоса, биринчи навбатда, бу илмий юксалишда иштирок этган мутафаккирларнинг асосий қисми ушбу замин фарзандлари бўлгани билан изоҳланади.

Араб халифалиги даврида Ўрта Осиёни Тоҳирийлар (821-873), Саффорийлар (873-904), Сомонийлар (875-999), Ғазнавийлар (977-1186), Қорахонийлар (999-1212) ва Хоразмшоҳлар (1077-1231) каби сулолалар бошқарган. Салжуқийлар (1033-1300) XII асрнинг бошларига келиб, бугунги Ўрта Осиё ҳудудини бутунлай ўз назорати остига оладилар.

Маълумки, салжуқийлар сулоласи илгариги мавқеи йўқолган халифаликни бошқараётган Бағдод халифасининг расмий ҳукмронлигини сақлаган ҳолда, амалда марказлашган давлатнинг дунёвий ишларини бошқарар эдилар. Салжуқий Маликшоҳ даврида узоқ вақт вазирлик қилган фан ҳомийси Низомул Мулк Абу Ҳомид Ғаззолий ва Маҳмуд аз-Замахшарий каби олимларни ҳам қўллаб-қувватлаган. У Бағдодда расадхона ишини ривожлантириб, машҳур фалакшунос олимларни тўплайди. Низомул Мулк ташаббуси билан Бухоро, Ҳирот, Нишопур, Самарқанд, Бағдод каби шаҳарларда “Низомия” номидаги мадрасалар очилган. Ушбу давр илм-фан тараққиётининг эътиборли томони шундаки,

кўпгина олимлар ўз соҳаларида янгиликларга асос соладилар. Масалан, биринчи бўлиб, Умар Хайём тақвимига тузатиш киритади. Айниқса, бу давр араб ва форс адабиётининг тараққиёт даври бўлган. Умуман олганда, ижтимоий-иқтисодий, сиёсий жабҳаларда кўплаб ўзгаришлар фалсафа, табиий-илмий билимлар ривожда муҳим объектив ва субъектив шарт-шароитларни вужудга келтирган. Ўз навбатида Мовароуннахр диёрида ҳам илм-фан равнақи учун қулай имкониятлар яратилган. Айтиш мумкинки, бундай имкониятлар XX асрнинг бошларигача ҳеч вақт вужудга келмади. Бу муаммо бутун Яқин ва Ўрта Шарққа, ҳатто Хитой ва Ҳиндистонга ҳам хос хусусиятдир.

Шунингдек, ислом фалсафасига оид муаммоларни аниқлашда кўйидаги масалаларни кўриб чиқиш мақсадга мувофиқдир:

– Ислом фалсафасининг шаклланиши ва ривожланишига таъсир кўрсатган омилларни аниқлаш;

– рационализмнинг ислом фалсафасида тутган ўрнини ва ролини кўрсатиб бериш;

– ўрта асрларда калом илми ва фалсафа ўртасидаги ўзаро алоқадорликни ўрганиш;

– Ибн Сино ва Ғаззолий илмий меросидаги рационалистик масалаларни фалсафий-илмий таҳлил қилиш;

– ислом фалсафаси гносеологиясининг замонавий таҳлилига оид концептуал ёндашувларнинг мазмун-моҳиятини очиб бериш.

Ислом фалсафасида гносеологик масалалар талқинини ўрганиш, унинг ўзига хос жиҳатларини таҳлил этиш ўша даврдаги илмий-фалсафий, ижтимоий-ахлоқий фикр ривожини, унинг муҳим хусусиятлари, устивор йўналишлари, тараққиёт қонуниятлари, турли фалсафий, диний, тасаввуфий оқимларнинг моҳиятини тўғри идрок қилишга, бу таълимотларнинг кейинги асрларда ва ҳозирги замонда фалсафий тафаккур

таракқиётига таъсирини чуқур англашга, назарий ва амалий хулосалар чиқаришга ёрдам беради.

Ушбу мавзунини ўрганиш орқали илк ўрта асрлардаги маънавиятимиз илдизларини, ислом фалсафасининг муҳим соҳаларидан бўлган калом илмидаги билиш назариясини ҳар томонлама чуқур ва тарихийлик тамойили асосида тадқиқ қилиш ҳозирги замон фалсафасининг нафақат миллий, балки умумбашарий муаммоларидан бири сифатида эътироф этиб, ўзлигимизни англаш учун яна бир имконият яратилади.

3. Фалсафага мусулмон мутафаккирлари томонидан берилган илмий таърифлар. Фалсафанинг нима эканлигидан хабар берувчи ўнлаб таърифларни келтириш мумкин. Масалан, IX асрда яшаган араб файласуфи Абу Яқуб ибн Исҳоқ ал-Киндий (801-866) халифа Муътасимга бағишлаб ёзган “Биринчи фалсафа” асарида фалсафага таъриф бериб, “Инсоннинг тоқати етгунча нарсалар ҳақиқатини билиш илми” ёки “Мабаъди ут-табиа” (“Метафизика”) китобида “Ҳар бир ҳақиқат сабабини биринчи ҳақиқатга олиб борувчи илм” деб атаган. Унинг фикрича, “Ҳақиқат изловчи учун ҳеч бир нарса ҳақиқатнинг ўзидан қимматроқ эмас”.

Дастлабки фанлар таснифини биринчилардан бўлиб ал-Киндий ишлаб чиққан. У илмий билишнинг уч босқичи ҳақидаги таълимотни шакллантирди. У биринчи босқични мантиқ ва математика; иккинчи босқични физика (аниқ фанлар); учинчи босқични эса метафизика билан боғлиқ билим, деб ҳисоблади.

“Бирламчи фанлар” деб аталган, айниқса унинг рационал қисми ҳисобланган фанларнинг вужудга келиши билан ислом дунёсида кўпроқ ақлий мушоҳадага мурожаат қиладиган бўлдилар ва шуларнинг натижаси сифатида ислом минтақасида “фалсафа” алоҳида фан сифатида пайдо бўлиб, ривожланди. Бунгача муътазила гуруҳи туфайли ҳақиқатларни кашф этиш ва диний аҳкомларни асослашга ақлий мушоҳада ва рационал муҳокамалардан фойдаланиш бошланган эди. Муътазила оқими ислом тафаккури тарихида рационализм тарафдори сифатида маълумдир.

Буюк ватандошимиз Абу Наср Форобий X асрда фалсафага қуйидагича таъриф берган эди:

“Мавжудот ҳақидаги билим қўлга киритилса, шу ҳақда таълим берилса, мавжудотдан бўлган нарсанинг зоти билинса, нарсанинг маъноси тушунилса, ишончли далил-ҳужжатлар асосида шу нарса ҳақида мияда бир турли ишонч ва тасаввур пайдо бўлса, мана шу маълумотга доир фанни фалсафа деймиз”.

Ҳақиқатан ҳам “фалсафа воқеликдаги барча нарса ва ҳодисаларнинг энг умумий алоқадорлиги ва ривожланиш қонуниятларини, уларнинг туб моҳиятини билишга қаратилган фандир”.

Форобийнинг улуғ хизмати фақат унинг фалсафани чуқур англаб етганида ва янги ғоялар, фикрлар берганидагина эмас, балки дин ва фалсафа орасидаги муносабатларни қатъий ва аниқ ифодалагани ҳамда бу икки соҳанинг инсонлар онгида бирга яшаши мумкинлигини уйғунлаштириб исботлаб берганлигидадир.

Форобий динга жиддий муносабатда бўлиб, шариатнинг ботиний моҳиятига фалсафий маъно берди.

Форобий ўзининг “Ал-хуруф” (Юкламала) асарида шундай дейди: “Агар дин барча умумий жиҳатлари билан такомиллашадиган фалсафага итоат этса, унда у ҳақ ва тўғридир. Аммо агар дин тўғри таҳлилий фалсафа ҳали шаклланмай, балки ҳалқ тафаккури, ғояси бўлган риторика (балоғат санъати, сўзамоллик), диалектика (бахс) ва софистика (ҳар қандай восита билан бўлса ҳам рақибни сўзда лол қолдириш) билан банд бўлган даврда пайдо бўлса, бундай фалсафага бўйсунган дин ҳам ёлғон ва хатолардан холи бўлмайди. Кўп ҳолларда у бошидан охиригача нотўғри бўлиб чиқади. Фалсафа динга нисбатан ҳам бирламчи мавқега эга, чунки фалсафа – мағз, дин – пўстлоқ, аниқроғи – фалсафанинг қуролидир”.

Унинг фикрича, дин жуда катта аҳамиятга эга. Зеро, бир томондан унинг моҳияти яна ўша олий фалсафадир, бошқа томондан эса шариат инсоният жамияти мавжудлиги ва ижтимоий тартиб барқарорлиги учун фалсафа

сингари зарур. Форобий учун асосий таянч аналитика (тахлил ва тадқиқ)га қурилган фалсафадир. Унингча, дин билан фалсафа бирдир. Фақат фалсафа – хосларга тегишли, диннинг тили эса хосларга ҳам, авомга ҳам тушунарлидир.

Форобий фикрича, пайғамбарлар ва файласуфлар билимларининг манбаи биттадир. Файласуф фаол ақл билан қўшилиб, ҳақиқатни билади, Пайғамбар эса – ҳақиқатнинг инъикоси бўлмиш ваҳий орқали билади. Дин эса ваҳий асосидаги ҳақиқатдир. Дин ва фалсафа – ҳар иккиси ҳам билим ва мушоҳададир, фарқ шундаки, дин соддалаштирилган фалсафадир. Бошқача ибора билан айтганда, дин ва фалсафа ягона бирликнинг икки хил жиҳатларидир. Фалсафа далилий ҳукмларнинг қоидаларига таянади, дин эса ўша ҳукмлар ва қоидаларнинг хитобий шаклидир. Унинг дин ва фалсафанинг ягона бирлиги ҳақидаги мулоҳазаларига қарамасдан, кейинчалик, Форобий фалсафани диндан афзалроқ ва устунроқ қўйганлигига урғу бера бошладилар. Баъзилар, жумладан андалузиялик файласуф Ибн Туфайл уни бу масалада кескин танқид қилди. Андалузиялик файласуфнинг далилига кўра, Форобий файласуф даражасини гўё пайғамбарликдан ҳам юқорироқ қўйган. Аммо, Форобий “Дин фалсафанинг мисолларидир” деганда пайғамбар халқ тилида сўзлашишга мажбур эканлигини ҳам алоҳида қайд этиб ўтади. Чунки, омма далилий ҳукмларни тушунмаганлиги сабабли, далилий ҳақиқатларни хитобий шаклда баён этишдан ўзга имконият йўқ. Бинобарин, пайғамбар ҳам файласуфдир. Форобийнинг фикрига кўра, авомнинг диний қарашлари, унинг фалсафий хулосаларига доим ҳам мос тушавермайди ва бунинг зарурияти ҳам йўқ. Шунинг учун у ўз фикрларини бевосита авомга мослаштирмаган эди. У авом мени тушунади, деб ҳам ўйламаган ва аксинча бундан хавотир ҳам олганки, унингча “авомнинг фалсафага аралашishi, уни бузади”.

Рационал ислом фалсафаси ўзининг пайдо бўлиш вақтидан бошлаб мусулмон жамиятида иккита қудратли рақибга дуч келди. Биринчиси – дини

ва ақлини ақидапарастларча, қотиб қолган фикр (догма) сифатида қабул қилиш бўлса, иккинчиси – тасаввуф ва ирфон эди. Юнон фалсафасининг кейинги ирфоний оқимлар билан ўхшашлик жиҳатлари мавжуд.

Калом икки аср давомида ловуллаб турган илмий соҳадаги баҳслар алангасини ўчириши осон эмас эди. Калом ва тасаввуф ислом фалсафасининг таркибий қисмлари сифатида майдонга чиқди. Бу назарий мактаблар ислом фалсафасини яратишга шарт-шароит яратдилар.

Форобий фалсафасининг инкор этиб бўлмайдиган жойи шундаки, у назарий фалсафани ҳақиқий ва асосий илм, деб билиб, қолган барча фанларни унга тобе бўлган иккинчи даражали соҳалар мақомига қўйди. Унинг фикрича, фалсафадаги масалалар исботини пайғамбарлар рамзлар шаклида баён қилганлар, зеро, моҳият жиҳатидан фалсафа билан дин ўртасида ҳеч қандай тафовут йўқ. Бундай қараш ўз даврида ниҳоят даражада муваффақият қозониб, исломий фалсафанинг асоси ва усулини белгилаб берувчи фикрлаш тарзига айланди. Шунинг учун ҳам Форобийнинг маълум маънода ислом фалсафасининг муассиси деган фикрлар йўқ эмас.

Ислом фалсафаси ўз таркибига беш йўналишни қамраб олади: тасаввуф, калом, машшоиюн (перипатетиклар ёки фалосифа), исмоилий ва ишроқийлар. Буларга ҳозирги замон эрон файласуфи Муҳаммад Хотамий куйидагича таъриф беради:

“Амалда мусулмон жамиятининг рационал мавзуларини ҳамда Каломуллоҳ (Ваҳий) ва ақл, фалсафа ва дин орасидаги муносабатларни муҳокама қилиб, ҳар бири ислом тарихида ва мусулмонларнинг тақдирида алоҳида из қолдирган тўртта тамойил (йўналиш)ни кўриш мумкин:

1. Ислом фалсафаси деб аталган ва дин билан фалсафа орасидаги уйғунлик муносабатларини олий даражада қўйган оқим.
2. Динни мантиқий муҳокамалар, далиллар билан солиштирганда фикрлайдиган одамда уни қабул қилиш учун ҳеч бир имконият қолдирмайдиган ҳолатда олиб кўрадиган оқим.
3. Ақл ва фалсафанинг қўли қисқа, оёғи чўлоқ, у ҳақ ва ҳақиқатга

олиб бора олмайди, деган ирфон ва тасаввуф оқими. Суфийлар ҳақиқатга юрак қаноти билан етишиш мумкин, дейдилар ва “далил келтириб исботловчиларнинг оёғи ёғочдандир”, улар ҳаққа етишишга ожиз, деб айтадилар.

4. Дин ва шариат ҳайбати ва ҳашамати олдида инсон ақлининг ожизлигини таъкидловчи оқим”.

Ушбу оқимлар бошқа халқлар ва маданиятлар, жумладан юнон олимлари қарашларидан баҳраманд бўлган ҳолда вужудга келган эди. Абу Якуб ибн Исҳоқ ал-Киндий Форобийдан юз йил олдин фалсафани жиддий ўрганишга киришган эди, бошқа олимлар эса фалсафий асарларни араб тилига таржима қилиш билан чегараланардилар. Бироқ Форобий билан ал-Киндий орасида катта фарқ бор. Бу шунда намоён бўладик, Форобий янги йўл очган ўзининг янги мактабига асос солган файласуф бўлса, ал-Киндий ўзлаштирилган фикрларни тадқиқ этган олимдир.

Ибн Сино (980-1037) ўзининг “Донишнома” асарида таъкидлашича, “ҳаракат деб, одатда маконда содир бўладиган нарсага айтилади; аммо бу тушунчанинг маъноси ҳозир бошқача, макон ҳаракатдан кўра, умумийроқ маънони англатади: имкониятдаги нарса бўлган бирор-бир нарсанинг исталган ҳолати ва ҳаракати шу имконият сабабидан ҳаракат дейилади”.

Ибн Сино фикрига кўра, барча фалсафий илмлар икки қисмга бўлинади: назарий ва амалий. Бунда назарий қисмнинг мақсади – ҳақиқатни билиш; амалий қисмнинг мақсади – саодатга эришишдир. Фалсафий фанлар, Ибн Сино таъкидича, икки турга бўлинади: биринчиси бизнинг шахсий хатти-ҳаракатимиз билан таништиради ва у “амалий илмлар” деб номланади. Чунки бу билимларнинг фойдаси, биз бу дунёда нажот топишга умид қилишимиз учун, ундаги ишларимиз тартибли бўлиши учун керак бўлади. Иккинчиси эса бизнинг руҳиятимиз шаклланиши ва бу дунёда бахтли бўлишимиз учун нарсалар оламининг ҳолатини бизга англатади. Ўз ўрнида тушунтириладиган бу илм назарий деб номланади.

Макон Ибн Сино нуқтаи назаридан жисм ҳам, шакл ҳам эмас. Бу унда

жисм ўрин оладиган “ҳеч нима”. У ҳар қандай жисмни қуршаб олади. “Ўрин”нинг борлиги “тўлдирилган” маконнинг мавжудлигини асослайди. Унинг фикрича, “дахр” модданинг, унинг ўзгаришига боғлиқ абадий ва мутлақ вақт бўлиб, қандай бўлмасин, макон ва ҳаракат билан тор алоқада мавжуд.

Ибн Рушднинг икки ҳақиқат назарияси кейинчалик ислом фалсафасида табиий-илмий ҳамда ижтимоий билимлар концепциясини ишлаб чиқишда диний ва илмий билимларни уйғунлаштиришда муҳим восита бўлган. Ўз навбатида билишнинг бу икки шакли бир-бирига ҳалал бермаслиги керак, деган ғоя ҳам устувор аҳамият касб этган. Чунки улар бир мақсад – ҳақиқатни топиши ва унга эришиш йўлида ҳаракат қиладилар, деган ёндошув концептуал асосга эга эди.

“Икки ҳақиқат назарияси” ақл билан эътиқод ўртасида келишув вужудга келганлигидан дарак беради. Чунки кейинги давр мусулмон халқлари тарихидан ўрин олган ижтимоий-иқтисодий тараққиётнинг негизи унинг асосига қурилганини кўриш мумкин. “Икки ҳақиқат” тарафдорларининг қарашларидаги бундай хулосалар аслида қадимги юнон файласуфи Афлотун фалсафасига асосланар эди. Агар Афлотун фалсафасида нарсалар дунёсидан олдин, унга нисбатан бирламчи, ўзгармас моҳиятга эга бўлган “ғоялар дунёси” мавжудлиги эътироф этилса, унда бу ўзгармас моҳиятни англаб етишнинг ҳам икки йўли мавжуддир, деб ишонч билдиради.

Унинг фикрича, бу дунёнинг ўзгармас моҳияти алоҳида қобилиятга эга, ўта сезгир одамларнинг фаолияти орқали англаб олинади. Бунинг иккинчи йўли эса, кишилар томонидан ғоялар дунёси (моҳият)нинг ҳосиласи бўлмиш, нарсалар дунёсини ташкил этувчи воқеа ва ҳодисаларнинг ўзаро алоқадорлиги, сифат ҳамда хоссаларини ўрганиш асосида ҳам моҳиятни англаб олиш мумкин.

Замонавий исломнинг фалсафий асосларини ўрганишда Шарқ ва Ғарб тажрибасини биргаликда олиб бориш зарурлиги ҳақида Т.Ж.Уинтер ўзининг “XXI асрда ислом” номли асарида қуйидагиларни ёзади:

“Бағдоддаги Низомия мадрасаси Ғаззолий туфайли машҳур бўлиб кетган эди, ўша мадрасада фикр билан бир қаторда юнон анъаналари асосидаги фалсафий илоҳиётшунослик ҳам ўқитилар, шунингдек, ўша вақтдаги раҳнамоларни рақиб мафкураларининг оёғини осмондан қиладиган зарур қурол билан таъминлар эди. Бизга янги мингликда мужаддид, муътадил, бағрикенг, руҳоний кўзқарашга эга, дунёвий тафаккурни танқид қилибгина қолмасдан, уни тушунадиган ва у билан баҳсга кириша оладиган даҳо Ғаззолий керак. Хусусан, бундай шахс янги замонга ўз ҳукмини ўтказаетган маънавият, санъат ва атроф-муҳит масалаларини пухта билиши даркор. Ғарб кишисига нима таъсир этиши ва уни нима ҳаракатлантираётганидан хабардор ғарблик мусулмон мутафаккирлари биладик, мабодо ислом дискурси ушбу масалаларга эътибор қаратиб, муваффақиятга эришадиган, эстремизмнинг ёвуз руҳини қувадиган бўлса, динимиз нафақат гуллаб-яшнаши, қолаверса, янги асрнинг диний қурашларида марказий ўринни қайта эгаллаши ҳам мумкин”.

Ривожланишнинг умумий қонуниятларига тадрижий (эволюцион) ва сакрашсимон (инқилобий) ўзгариш, эски сифатдан янги сифатга ўтиш қиради. Бу икки турдаги ўтиш фан тараққиёти учун ҳам хосдир.

Европанинг мусулмон вилоятларида, айниқса, маврлар Испаниясида, мусулмон, яҳудий, христианлар таълим беришган. Уччала эътиқод вакиллари ўз диний ақидаларини юнон фалсафаси ғоялари билан ҳимоялашга уринишган, бу албатта христиан схоластикасига таъсир этган.

Сиёсатдаги каби фалсафада ҳам араб-мусулмон мутафаккирлари инқилоб содир этишган эмас, балки дастлабки ғоялар билан чекланишга ва шакллантириш мумкин бўлганларини шакллантиришга ҳаракат қилишган. Лекин уларнинг фан ва фалсафага қўшган ҳиссаси жаҳон, айниқса, Европа фалсафий ва илмий дунёқарашига катта таъсир кўрсатди.

Абу Ҳомид Ғаззолий фалсафий далилларга қарши раддия ёзганидан кейин ислом илми фалсафа билан бирлашиб, бундан кейинги ҳар қандай

келишмовчиликлар бартараф этилиши мумкин бўлган адашишлар ва хатоликлардан иборат эканлиги яна бир бор таъкидланди. Натижада агар фалсафа ўзгарувчан бўлмаганда, хато ва адашишлар ҳам келиб чиқмас эди – деган хулосага келинди. Гарчи, борлиқ, мавжудотларнинг асоси ҳақидаги гаплар худди қадимги юнон фалсафасидагидек бўлса-да ва ислом файласуфлари ҳақиқий фалсафага хос хусусият бўлган ашёларнинг моҳияти ҳақида баҳс юритган бўлсалар ҳам, аммо баҳсларнинг маъно ва мазмунида чуқур ўзгаришлар юз берган эди.

4. Ғарб тадқиқотчиларининг ислом фалсафасига доир изланишлари. Ғарб тадқиқотчиларининг ислом фалсафий тафаккур таракқиётига доир изланишлари ислом фалсафасини алоҳида йўналиш сифатида ўрганишга имкон берди.

Ислом фалсафасининг Оврўпо фалсафаси ва христиан илоҳиёти ривожини билан бевосита ёки билвосита алоқаси борлиги Ғарб тадқиқотчилари томонидан таъкидланган.

Ислом фалсафаси сурияликлар, араблар, эронликлар, туркий халқлар, барбарлар ва бошқа миллат вакиллари иштирок этган мураккаб фикрий жараён ҳосиласидир. Хуросондан тортиб Андалузиягача VIII-XVII асрларда юқоридаги халқлар томонидан қўлланилган илмий адабиёт араб тилида ёзилган.

Искандария VII асрда юнон фалсафаси ва илоҳиётини тадқиқ қиладиган муҳим марказга айланган эди. Юнон тилини ўрганиш Сурия ва Ироқда IV асрда, Антокия, Ҳаррон, Эдесса (Ар-раҳо) шаҳарларида, Сурия шимолидаги Қиннасин, юқори Ироқдаги Нисибин ва Россия-айнда сал кейинроқ бошланган эди. Юнон тилини ўрганиш Искандариядан ўтган юнон илоҳиётини, жумладан, Климент Искандарий таълимотини ўрганишдан бошланган эди. Квинт Сентилий Флоренс Тертуллиан (160-230) айтганларининг монийликка қарши қаратилган жойлари сурёний тилга таржима қилинган эди. Илоҳиёт матнлари қаторида мантиққа доир китоблар ҳам араб тилига таржима қилинган эди. Якуб Раҳовийнинг (ваф.

708) илоҳиёт ва фалсафага доир асарларининг ёйилиши эркин фикр мавжудлигидан гувоҳлик беради.

VII асрда Ҳаррон ва Жандишопурда (Эрон жанубида) юнон илмларини ўрганадиган икки марказ мавжуд бўлган. Жандишопур ўқув юрти 555 йилда Хусрав I Анушервон томонидан таъсис этилган эди.

Юнон фалсафасининг ислом фалсафасига таъсири масаласи нечоғлик муҳим эканлигини биз Марказий Осиё мутафаккирлари ижодида яққол кўрамиз. Юнон фалсафасининг Ҳиндистон ва Хитой фалсафасига таъсири эса бунчалик бўлмаганлиги барчага аёндыр.

Ислом фалсафасини ўрганилишини бошлаб берган тадқиқот Аламбе Жоурданнинг 1819 йилда нашр этилган “Арасту асри юнон ҳужжатларининг араб тилига қилинган таржималарининг танқиди” китобидир. Бу китоб ислом фалсафасининг Фарб фалсафасига, хусусан, латин тилидаги таълимотларга таъсирини очиб берган. 1852 йили Эрнест Ренаннинг “Ибн Рушд ва унинг фалсафаси” номли китоби нашр этилди. 1859 йили Соломон Мунк томонидан “Яҳудий ва араб фалсафаси мажмуи” номли китоб нашр этилган бўлиб, у ҳозиргача ўз аҳамиятини йўқотмаган. XX аср бошида Де Боер томонидан “Исломда фалсафа тарихи” (1901) китоби немис тилида нашр этилиб, 1903 йилда инглиз тилига ҳам таржима қилинган. 1922 йили Де Ласи Олери томонидан “Исломиё тафаккур ва унинг тарихдаги ўрни” номли китоб нашр этилди.

1957 йили Круз Ҳернандез томонидан “Андалузия мусулмон фалсафаси” номли китоб, 1962 йили Монтгомери Вотт муаллифлигида “Ислом фалсафаси ва илоҳиёти” номли китоб нашрдан чиқди. 1964 йили Ҳенри Корбон томонидан “Ислом фалсафасининг тарихи” китоби босилиб чиқди. 1970 йили Можед Фахрийнинг “Ислом оламида фалсафа давони” китоби Бейрутдаги Америка университети томонидан инглиз тилида нашр этилди. Бу китоб 1983 йили Насрулло Пур Жаводий таржимасида Техронда форс тилида босилиб чиқди.

Ғарб ва америкалик ислом файласуфлари С.Ҳ.Наср, Фон Грюнебаум, П.Ландау, И.Фаруқи, Ж.Вилиямс, В.Монтгомери, М.Шариф, О.Лийман, Ф.Роузентал, У.Рудолфларнинг ислом фалсафасига оид асарларида ислом фалсафасининг шаклланиши, унга таъсир кўрсатган омиллар, мусулмон файласуфларининг турли фалсафий қарашлари очиб берилган.

Россия файласуфлари ҳам ислом фалсафасига доир илмий тадқиқотлар олиб борганлар. Улар орасидан С.Н.Григорян, А.Сагадеев, А.А.Игнатенко, М.Степанянц, Н.Кирабаев, А.Мохаммедходжаев, В.Чалоян, Е.Фролова, Г.Шаймухамбетова, Т.Ибрагим, С.Прозоровларнинг тадқиқотларида ислом фалсафасининг долзарб муаммолари, унинг муҳим йўналишлари бўлган тасаввуф фалсафаси, калом фалсафаси, улардаги асосий йўналишлар, қарашлар ўрганилган ва ислом фалсафасининг шарқ фалсафасида ва дуне маданиятида тутган ўрнини очиб беришга эътибор қаратилган.

Биринчи боб юзасидан саволлар:

1. Фалсафанинг жамият тараққиётида тутган ўрни қандай?
2. Ислам фалсафасининг қандай муаммолари бор?
3. Ислам фалсафасига унинг мутафаккирлари томонидан берилган қайси илмий таъриф сизга кўпроқ ёқади?
4. Ғарб тадқиқотчиларининг ислом фалсафасига оид асарлари қандай номланар эди?

Тавсия этиладиган адабиётлар:

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Жаҳон молиявий-иқтисодий инқирози, Ўзбекистон шароитида уни бартараф этишнинг йўллари ва чоралари. –Т.:

- Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И.А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари. –Т.: Ўзбекистон, 1997.
 4. Абдуҳалимов Б.А. “Байт ал-ҳикма” ва Ўрта Осиё олимларининг Бағдоддаги илмий фаолияти: (IX-XI асрларда аниқ ва табиий фанлар). – Т., Тошкент ислом университети нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2004.
 5. Кедров Б.М. Классификация наук. (Фанлар таснифи). В 3-томах. –М.: Мысль, 1961-1965.
 6. Хотамий С.М. Ислом тафаккури тарихидан. Таржимон Н. Қодирзода. – Т.: Минҳож. 2003.
 7. Қодиров М. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқнинг фалсафий тафаккури (ўрта асрлар). - Т.: ТошДШИ нашриёти. 2009.
 8. Абу Наср Форобий. Фозил одамлар шаҳри. –Т.: А.Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1993.
 9. Шарипов А.Д. Философская переписка Бируни и Ибн Сины.//Вопросы философии// - М.: 1978. № 10.
 10. Фалсафа. Қисқача изоҳли луғат. Муаллифлар жамоаси. –Т.:Шарқ, 2004.
 - 11.. ۱۹۹۷، القاهرة، المعاصر، الانسان المعاصر، // Муаллифлар жамоаси. Мусулмон файласуфлари ва ҳозирги замон кишисини бунёдэтиш. – Қоҳира, 1997.

II БОБ. МУСУЛМОН ДУНЁСИДА

ФАЛСАФА ИЛМИ РИВОЖИ

РЕЖА:

1-§. Илк фалсафий тафаккурга Юнон, Искандария ва Ўрта Шарқ меросининг таъсири

2-§. Фалсафий матнларнинг таржималари

3-§. Аббосийлар сулоласи даврида мантикий тадқиқотларнинг

қўллаб-қувватланиши

Таянч иборалар:

Гностиклар, софистика, моддиюнчилар, Байт ул-ҳикма, Ал-магест, Биринчи аналитика.

1. Илк фалсафий тафаккурга Юнон, Искандария ва Ўрта Шарқ меросининг таъсири.

Маълумки, II асрнинг охирида христиан Черкови шаклланиб, христиан илоҳиёти олдида янги вазифалар пайдо бўлди. Христианлик бу вақтда маъжусийлик, яҳудийлик ва ҳокимият намоёндаларидан ўзини ҳимоя қилишга муҳтож бўлиб қолмасдан, балки Исонинг таълимотини ёйиш ва уни тарғиб қилиш ишига киришди.

II асрнинг охирида Александриялик Климент, Тертуллиан, Ориген, Минуций Феликс, Лактанций ва бошқа илоҳиётчилар майдонга чиқдиларки, уларнинг қарашлари асосида христианлик черкови тафаккури шакллана бошлади. Биз шулардан фақат биринчисининг ижодига қисман тўхтаб ўтамыз.

Искандариялик Климент (Александрийский) (150-215) Шимолий Африкадаги Рим вилоятининг пойтахти бўлган Александрияда туғилди. Шуниси қизиқки, у биринчи бўлиб ўзининг христианлик фалсафасини ишлаб чиқишга азму-қарор қилиб, фалсафани христианлик билан боғламоқчи бўлди. Климент Искандариялик Филон (эр. ол. 21-28 йиллар – эрамызнинг 41 ёки 49-йиллари) изидан бориб, фалсафа илоҳиётнинг хизматкори бўлиши кераклигини таъкидлади. У биринчи бўлиб, фалсафа билан дин, эътиқод ва ақл муаммосининг бир-бирига ўзаро мувофиқлигини ўртага қўйди. Фалсафа ва динни бир-бирига қарама-қарши эмас, балки бир-бирини тўлдирувчи, деб ҳисоблади. Унинг фикрича, христианлик ўзида қадимги юнон фалсафаси ва Инжилнинг Қадимги Аҳд қисмини

бирлаштиради. Унинг ақидасича, худо ўз инояти билан башариятни Исо Масих орқали нажот томон бошлаб боради. Аммо барча халқларни У турлича йўллар билан бошлаб боради. Исроил халқини Мусо орқали ато қилган Қонун воситасида, Европа халқларини эса фалсафани тақдим этиш инояти воситасида бошлаб боради. Шунинг учун Климент назарида Суқрот юнонликлар учун қандай мақомга эга бўлса, Мусо ҳам яхудийлар учун шундай аҳамиятга эгадир.

Қадимги юнон фалсафасининг камчилиги шундан иборат эдики, у динга нисбатан бир мунча ишончсизлик ва менсимаслик билан қарар эди. Климент ўз фикрини давом эттириб, шуни қайд этадики, юнонистонликлар ўзларининг барча қоидаларини яхудийлардан олганлар. Яхудийлик динининг камчилиги эса шунда эдики, у фалсафани назар-писанд қилмас эди.

Христианлик билим шаклларида шунинг учун афзал эдики, у биринчи марта Қадимги Аҳд пайғамбарлари томонидан берилган динни ва қадимги юнонликлар томонидан ишлаб чиқилган фалсафани бирлаштирар эди. Хаворий Павелнинг айтишича, ўзлари билмаган ҳолда юнонликлар ўз фалсафалари орқали Худони ҳурмат қила бошладилар.

Қадимги юнонистонликларга ақл чироғи ато этилганлиги туфайли, улар унинг воситасида ҳақиқатни тушунишга эришдилар. Қадимги яхудийларга берилган ақл чироғи ва Қонун, бир ягона ўша манбага, яъни ўша ягона Логосга эга. Кўплаб далилларга кўра, ушбу назарияни Климент Искандариялик Филондан олган. Шунинг учун фалсафа кўпчилик жиҳатдан христианликдан олдин вужудга келгандир ва шу боис христианлар уни Қадимги Аҳд каби ҳурматлаб, эъзозлашлари лозим.

Гностиклар билан бўлган баҳсда Климент қайд этадики, эътиқод билан ақлнинг нисбати бир-бирига мувофиқдир. Инсоннинг ҳар бир қобилияти (эътиқод ҳам, ақл ҳам) қандайдир мақсад учун зарурдир. Эътиқод баъзи бир имтиёзга эга, у билиш объектини очиб беради, у кўпроқ жўн, оддий бўлиб, тушунишга осон, негаки, барча кишилар қандайдир эътиқодга

эгадирлар. У тайёр ҳолда берилади ва билимда ҳамма вақт эътиқод унсури иштирок этади. Инсон қадимгилар айтган, исбот қилиб бўлмайдиган жуда кўп қоидаларга ишонади. Китоблардан бўладими ёки бошқалар айтган гапларданми ёки тахминларданми – ҳар ҳолда барча жараёнларда бизнинг ақлий билимларимиз шундай қоидаларга таянадики, уларга киши жўнгина ишонади. Бирок, эътиқод пойдевор сифатида етарли эмас, негаки, бундай пойдевор устига хушбичим бинони ақлий далиллар ёрдамида қуриш лозим. Шунинг учун эътиқод ва ақл бир-бирини истисно этмасдан, бири иккинчисини тўлдиради. Эътиқод бинонинг пойдевори бўлса, ақлий билим ушбу пойдеворга тикланган деворлардир. Деворлар пойдеворсиз бузилади, аммо деворсиз пойдевор ҳам - бу бинонинг ўзи эмас, балки фақат пойдевордир. Демак, эътиқодсиз билим йўқ, билимсиз эътиқод эса - ҳеч нарса эмас.

Эътиқод ҳам, билим ҳам умумий қобилият бўлган ўша ягона оқилликнинг намоён бўлишидир. Шунинг учун ҳар бир христианнинг орзуси, ана шу оқилликка эришишдир. Христиан ғосисси - бу Христиан эътиқодининг ўзи бўлиб, у ақлий мушоҳада ёрдамида идрок этишга олиб боради. Эътиқод ва ақлнинг ўзаро муносабатини мана шундай тушунишда Искандариялик Климент шундай кучли анъана бошида турадики, уни кейинчалик Августин, Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский ва бошқа христиан илоҳиётчилари қўллаб-қувватладилар.

Христианлик табиий дин ва Ваҳийлик динини ўзида қўшади ва шунинг учун ҳақиқий ва узил-кесил диндир.

Худони чексиз моҳият сифатида тушунишда Климент Афлотунга кўп жиҳатдан яқин эди. Негаки, худо инсон руҳи эга бўлган табиатга эгадир. Эҳтимолдан ҳоли эмаски, Климент ушбу тушунчани ўзининг яҳудий ўтмишдоши бўлган Искандариялик Филондан олган. Шунингдек, ундан Муқаддас ёзувни шарҳлаш ва тушунтириш усулини, яъни рамзий талқин услубини қабул қилган. Жумладан, Климент Худони дунёни ҳеч нимадан яратганлигини Афлотун ўзининг “Тимей” асарида қандай келтирган бўлса,

ўшандай талқин қилади: яратилиш баъзи бир тартибсизликдан, хаосдан юз берди.

Климент кўп жиҳатдан христианликнинг Ваҳийлик дини ва маъжусийлик даври фалсафасининг уйғунликда яшаш асосига тамал тошини қўйди.

2.Фалсафий матнларнинг таржималари. Умавийлар хонадонидан чиққан халифалар (661-749) деярли бир аср давомида ҳокимиятни мустаҳкамлаш билан банд бўлдилар. Абдулмалик ибн Марвон (685-705) даврида бошқарув соҳасида ислохотлар ўтказилди ва араб тили юнон ва форс тиллари ўрнига идора ишларида расмий тил сифатида жорий этилди.

Амалий мулоҳазалар энг қадимги илмий ва айниқса, табобат соҳасидаги матнларни араб тилига таржима қилиш заруриятини келтириб чиқарди. Ибн Надимнинг (ваф. 925 й.) “Ал-фехрист” (“Рўйхат”) китобидаги маълумотларга кўра, биринчи марта кимё, астрономия ва табобатга доир асарларни араб тилига таржима қилиш ташаббуси Умавий амири Холид ибн Язидга (ваф. 704 й.) тааллуқли экан. Илгари зардуштий динида бўлиб, кейин исломга кирган Абдулло ибн Муқаффанинг (757 й. қатл эт.) пахлавий тилидан араб тилига ҳинд олими Бидпой Ҳакимнинг “Килила ва Димна” асарини таржима қилганлиги катта аҳамиятга эга бўлди. Унинг қадимги форс тилидан араб тилига қилган таржималаридан “Худойнома” (“Қадимги форс давлатчилиги тарихи”), “Ойиннома” (“Йўл-йўриқлар, урф-одатлар”), “Мазда китоби”, “Анушервоннинг ҳаёт йўли” ва бошқа адабий-ахлоқий рисолалар ислом минтақа маданиятининг шаклланишида муҳим аҳамият касб этди.

Арастунинг “Категориялар” (“Маъкулот”), “Биринчи аналитика” (“Таҳлиле аввал”), Порфирийнинг “Исоғучи” (“Мантиққа кириш”) асарларини Аббосий халифа Мансур (754-770) учун араб тилига таржимасини ҳам Ибн Муқаффа бажарган (Қифтий. “Тарихи ҳукамо”. 220-саҳифа). Халифа Мансур таржима ишларига жалб қилган олимлар орасида Навбахтий хонадонининг аъзолари ҳамда энг машҳур олим Албитриқ ҳам

бор эди. Баъзи манбаларда келтирилишича, мазкур халифа ҳукмронлиги даврида Арастунинг бир неча рисоалари, Искандарияда ижод қилган Птолемейнинг “Алмагест”, Евклиднинг “Геометрия усули” ва бошқа бир неча асарлар юнон тилидан араб тилига таржима қилинган (Масъудий. “Муруж аз-захаб”, Париж, 1861-77, 8-жилд, 291-292 бетлар). Аммо малакали таржимонларнинг етишмаслиги сабабли IX аср бошигача таржимачилик ишлари унчалик ривож топмаган. Ҳақиқий таржимачилик ишини Мансурнинг невараси Маъмун (813-833) йўлга қўйган. Хорун ар-Рашид саройининг табиби Юҳанно ибн Мосул ўз асрининг энг буюк олимларидан бири бўлган. Маъмун уни 830 йили “Байтул ҳикма” (“Донишмандлик уйи”) раислигига тайинлаган. У Афлотуннинг “Тимей” асарини араб тилига таржима қилган.

Ҳажжож ибн Матар, Яхъё ибн Албитриқ, Ҳунайн ибн Исҳоқ (809-873)ларнинг таржимачилик фаолияти жўшқин бўлган. Саламо исмли олим ва таржимон “Соҳибе Байтул ҳикма” (“Донишмандлик уйининг эгаси”) лақабига сазовор бўлган (Ибн Надим. Китобе алфехрист. 353-бет). Ҳунайн ибн Исҳоқ ўз шогирди Исо ибн Яхъё билан биргаликда ўз ҳомийлари бўлган Муҳаммад ибн Мусо учун кўплаб таржималар қилганлар. Ҳунайн муҳаррирлиги остида унинг дўстлари, ўғли Исҳоқ, жияни Хубаш ва шогирди Исо ибн Яхъё томонидан Арастунинг деярли барча асарлари, Афлотуннинг бир қисм китоблари таржима этилган. Ҳозиргача араб тилида мавжуд бўлган Искандарияда яшаган Жолинус (Гален) ва Букрот (Гиппократ) китоблари Ҳунайн таржимасида етиб келган.

Йирик таржимонлар бўлган Ибн Ноэмаие Алҳамсий (ваф. 835), Абу Бишр Матто (ваф. 940), Яхъё ибн Адий (ваф. 974), Қисто ибн Луқо (ваф. 900), Абу Али ибн Зара (ваф. 1008), Ҳасан ибн Савор (ваф. 1017) ёки Ибн Хаммор, Собит ибн Қурра Ҳарронийларнинг фаолияти сермахсул бўлди.

Арабларнинг Эрон ва Ҳинд маданияти билан танишуви VIII асрдаёқ бошланиб, табобат ва сиёсий тузум соҳаларидаги фанларда ўз аксини топган эди. Араб тилига таржима қилинган биринчи китоблар орасида

хинд олими Браҳамагуптанинг астрономияга оид “Синхенто” (Синхед) асари мавжуд бўлиб, у исломда астрономия илмининг ривожига муҳим ҳисса қўшди. Аббосий халифалар бўлган Мансур ва Ҳорун ҳукмронлиги даврида уларнинг ажамлик вазири Яхъё Бармакий ташаббуси билан бир канча бошқа китоблар ҳам хинд тилидан арабчага ўтирилди. Шундай бўлса ҳам, мусулмонларнинг хинд фалсафасига қизиқиши илми нуҷум ва табобатга нисбатан кам эди (Ибн Надим, “Китобе Алфехрист”. 438, 498-бетлар). Ибн Надимнинг хабар беришича, муаллифи номаълум бўлган хиндларнинг “Милал хинд ва адёнаҳум” (“Ҳинд миллатлари ва уларнинг динлари”) номли китобининг арабча нусхасини Абу Исҳоқ ал-Киндий (ваф. 866) ўз қўли билан ёзганлигини қайд этган. Абу Райҳон Беруний (ваф. 1048) 1030 йилда ёзган ўзининг “Таҳқиқ Молалҳинд” (“Ҳинд мулкининг тадқиқи” ёки “Ҳиндистон”) асарида IX аср иккинчи ярмида яшаган олим Эроншаҳрий тўғрисида гапириб, унинг хиндларнинг диний ақидаларини холис тадқиқ қилганлигини эслатиб ўтади. Эроншаҳрий номини Носир Хисрав (ваф. 1061) ҳам эслатиб ўтган. Унинг қайд этишича, Муҳаммад Закариё Розий (IX аср) Ҳинд ақидаларини Эроншаҳрийдан иқтибос қилган. Розий инсон ва жаҳон тўғрисидаги ўз фалсафий таълимотида дунё беш азалий ибтидодан ташкил топганлиги ва жисмларнинг атомлардан (бўлинмас заррачалар) иборат эканлиги, руҳларнинг кўчиб юриши, яъни таносух ақидаси ҳақида мулоҳаза юритадики, уни хинд фалсафасининг таъсирида шаклланган, деб ҳисоблаш мумкин. Жисмларнинг атомдан ташкил топганлиги ҳақидаги ақида Розийдан ташқари, мусулмон мутакаллимлари ўртасида ҳам ёйилган эди. Бу Арасту фалсафасига қарама-қарши қўйилган санавият (дуализм) ақидаси бўлиб, унга биноан жавҳар (субстанция) ва ораз (акциденция) икки мустақил ибтидо сифатида талқин қилинади. Санавият тез орада имон шартларидан бири сифатида майдонга чиқди. Мусулмон мутакаллимлари фақат бир истисно билангина модда, макон ва замон ҳақидаги атом назариясини қабул қилдилар ва унинг асосида мустаҳкам калом қоидасини ишлаб чиқдиларки, унда мутлақ

хокимиятга эга бўлган ягона зот худо эди.

Буддавийлик ақидасининг икки фирқаси бўлган Вайбхашика ва Совтрантика, брахманларнинг икки фирқаси Нйайа ва Вайшешика ҳамда Жайна фирқаси юнонлилардан мустақил равишда V милодий асрда атом назариясини ишлаб чиққан эдиларки, унда атом модда, замон ва маконнинг сифати мақомида бўлиб, абадий табиат унинг таркибидан ҳосил бўлган саналар эди. Аммо арозни (акциденция) мусулмон мутакаллимлари мавжудотлардан алоҳида олиб қарадилар ва уни атом иплари сифатида таъриф этдилар. Улар тушунчасидаги ароз Ашъария таълимотидаги каби ўз зотига кўра, боқий равишда қолишга қодир эмас эди.

Ҳинд тафаккурининг арабларга таъсири ҳақида гап кетганда, Брахма фирқасини ва уни пайғамбарлик ва ваҳийга эҳтиёжи йўқлигини таъкидлайдилар. Мусулмончилик ақидаларидан рационализм оқими фирқасида ҳам шундай фикр мавжудки, ақл осмоний кучлар ёрдамига муҳтож бўлмаганлиги сабабли, ваҳийга ҳам унчалик зарурият сезмайди.

Араб манбаларида яна бир сирли ҳинд фирқаси бўлган Сўмния ҳақида гап борадики, мусулмонлар орасида унинг тарафдорлари бўлган гуруҳлар мавжуд бўлган. Юнон шаккокий фалсафаси билан таниш бўлмаган мутакаллимлар Сўмния ақидасига эҳтиром билан қараб, уни ҳеч нарсага ишонмаслик (скептицизм) маърифатининг асосчилари, деб билишган. Уларнинг ақидасида ҳиссий маърифатдан юқори турувчи ҳар қандай нарсанинг бўлишига шак-шубҳа билдирилган.

X асрда мусулмон оламида шундай олимлар мавжуд эдиларки, илоҳиёт ва фалсафада Яқин Шарқ ва Марказий Осиё халқларининг илгариги меросини юнонлилар ва арабларникидан кам эмаслигини таъкидлар эдилар. Ана шундай фикрлар баён этилган муҳим мажмуа эронлик файласуф Мискавейхга (ваф. 1030) тааллуқлидир. Бу паҳлавий тилидан таржима қилинган “Жовидоне хирад” (“Абадий ақл-заковат”) номли китобдир.

Назарий тафаккурда эронликлар таъсири монийлик ақидасида кўпроқ

намоён бўлган. Бу ақида ҳақидаги баҳслар, мулҳид (динсиз) ва зиндик (эътиқоди заиф), деб аталган айбловчи тушунчалар, монийликка қарши қаратилган эди. Натижада баҳсли мавзуларда кўплаб илоҳиётга ва фалсафага доир асарлар яратилди. Бу баҳсларда тавҳид ақидаси сайқал топди.

Юнон фалсафасининг ислом тафаккурига тўла таъсири араб тилига қилинган таржималар натижасида IX асрда намоён бўлди. Бундан олдинги даврда мусулмонлар сиёсий ва ҳарбий масалалар билан банд бўлганлар. Шеър ҳам кўпинча сиёсат хизматкорига айланган эди. Ислом дини билан сиёсат, шариат аҳкомлари билан эътиқод усуллари орасида яқинлик пайдо бўлган эди. Мусулмонлар ўртасидаги биринчи сиёсий низо умматга (мусулмонлар жамоасига) раҳбарлик қилиш масаласида рўй берди.

Тўртинчи халифа бўлиб сайланган пайғамбар куёви Али билан Шом (Сурия) волийси (губернатори) Муовия ўртасида шиддатли кураш кетди. Муовия Алидан учинчи халифа Усмонни ўлдирган кишиларни тутиб беришни, агар шундай қилмаса, уни халифа сифатида тан олмаслигини билдириб хат ёзди. Усмонни ўлдиришда қатнашган кишилар Алини халифа қилиб сайланишида фаол иштирок этган эдилар. Бундан ташқари мусулмон умматининг биринчи раҳбаридан бирор нарсани талаб қилиш исён билан баробар эди. Шунинг учун Али билан Муовия ўртасида Сиффин деган жойда шиддатли жанг 657 йилда рўй берди. Алининг тўла ғалабасига бир баҳра қолганда Муовия ҳийла ишлатиб, жангни тўхтатишни ва масалани холис ҳакамлар кенгашида ҳал қилишни талаб этди. Али қон тўкилиши олдини олиш мақсадида бу таклифга кўнди. Аммо бу кенгаш Муовияни ҳам жангда мағлуб бўлмаганлигини эълон қилиб, уни Шомга раҳбарлигини тан олди. Али бунга рози бўлса ҳам, унинг қўшинидаги аскарлардан 12 минг киши Алидан юз ўгириб, унинг қароргоҳидан чиқиб кетдилар ва шунинг учун улар кейинчалик хавориж (ташқарига чиқиб кетганлар) номини олдилар. Уларнинг ақидасига кўра, сиёсийми ёки сиёсий эмаслигидан қатъий назар мусулмонлардан биронтаси оғир гуноҳ

қилиб қўйса, у мусулмончиликдан чиқади. Халифани ягоналигини тан олмаслик ҳам оғир гуноҳ. Агар халифанинг ўзи ҳам оғир гуноҳ қилиб қўйса, уни мақомидан маҳрум қилиш, ҳатто қатл этиш ҳам шариат нуқтаи назаридан жоиз бўлади. Кейинчалик улардан бири Алига суиқасд қилиб, уни ўлдирди. Хавориж оқими ўзининг мурасасизлиги туфайли кейинчалик ҳукмдорлар томонидан тор-мор қилиниб, тугатилди. Али шаҳид бўлгандан кейин унинг тарафдорлари шиа (партия) мазҳабига асос солдилар, яъни ҳокимиятга фақат пайғамбар хонадонидан бўлганларгина ҳақлидир. Уларнинг ақидасига кўра, халифа ва имомни сайлаш халқ қўлида бўлмаслиги лозим. Кейинчалик улар имомни хато ва адашишлардан холи бўлган шахс сифатида илоҳийлаштирдилар.

632 йилда пайғамбар Муҳаммад алайҳиссалом (570-632) вафотларидан кейин араблар ягона дин остида бирлашиб, ўз ярим оролларида ташқарига исломни ёйиш учун юриш бошлаганларида улар биринчи бўлиб Сурия ва Ироқ ҳудудларида қўлга киритган нарсалардан энг муҳими қадимги Сурия тилида сўзлашувчи христиан аҳолиси эди. Ана шу ҳудудларда турли христианлик мазҳаблари (аввал насорийлар ва монофизитлар ёки якубийлар) ўзларида Искандариядаги қадимги юнон таълимотини мужассамлаштирган эдилар. Уларнинг қарашларини расмий христиан черковининг қудратли бошқа йўналишлари бидъатда айблар эдилар. Ушбу ақلياتни ташкил этган христиан мазҳаблари ислом ҳокимиятининг ҳомийлигидан баҳраманд бўлиб, улар яшайдиган ҳудудлар ўз-ўзини бошқарадиган ислом васийлигидаги жамоалар ҳисобланди (христианлар, яҳудийлар, “сабиёнлар”).

Қадимги христиан мазҳабларидан табиблар, риёзидонлар (математиклар) ва астрономлар етишиб чиқди. Табобат илм-фан ва илоҳиёт орасида боғловчилик мақомида турар эди. Негаки, қадимги христиан илоҳиётчилари инсон жисмини ҳам, руҳини ҳам даволашга тайёрланар эдилар. Искандарияда ижод қилган буюк олим Жолинус (Гален) тавсиясига кўра, мантиқ фани табиблар тайёрлаш ўқув дастурининг муҳим қисми

ҳисобланар эди.

Насоро ўқув юртлари ўз ўқув режаларини икки қисмга бўлиб, уч соҳанинг биридан жиддий фаолиятга тайёрлайдиган оддий дастур тузган эдилар: астрономия, табобат (медицина) ва илоҳиёт. Жундашопурдаги (Бағдоддан шарқроқда 170 км масофада) ўқув юртида табобат факультети (унга бириктирилган касалхона билан бирга) ва расадхонаси билан биргаликда астрономия факультети мавжуд эди. Риёзиёт билан бир қаторда мантиқ ўқув дастуридаги асосий мавзу ҳисобланиб, турли фан соҳаларини бир-бирига боғлашда муҳим ўрин тутар эди. Қадимги Сурия файласуфлари мантиқ, риёзиёт, физика (руҳшуносликни ҳам ўз ичига олар эди) ва илоҳиёт бўйича зўр салоҳиятга эга эдилар. Шундай ҳоллар учрар эдики, монофизит илоҳиётчиси Северус Себхоктга ўхшаб, баъзида айрим муаллифлар илоҳиёт соҳасида бўлгани каби мантиқ ва астрономияда ҳам рисолалар ёзар эдилар. Ана шундай ҳар томонламалик натижасида Сурия ва Ироқдаги сурияли христианлар томонидан Арастуниги мантиққа доир асарлари таржима қилиниб, ўрганилар ва таҳлил қилинар эди. Ушбу Сурияли анъана V-VI асрларда Искандария анъанасини давом эттирди.

Арасту мантиғининг қадимги Сурия (оромий) тилидаги таржималари ҳақида кўплаб маълумотлар мавжуд. Уларнинг кўпчилиги сақланган бўлиб, баъзилари нашр ҳам этилган (жумладан, Категориялар, Талқинлар ҳақида ва Биринчи аналитика). Порфирийнинг “Исогога” (“Исағужи”) асари “Органон”нинг бошида муқаддима сифатида жой олган.

Мантиқ табиблар тайёрлашда асосий ўрин тутишда давом этди ва шу сабабли IX-XII асрлар давомида араб тили жорий бўлган мамлакатларда мантиқ фани тараққий этди. Бундай табобат-фалсафий анъанага Абу Бакр Муҳаммад Закариё Розий ва Ибн Синогина эмас, ҳатто XII асрда Испанияда ижод қилган Маймонид ҳам дучор бўлиб, у йигитлик чоғида табобат машғулотларига тайёрланиш жараёнида мантиқ бўйича ҳам ўзининг ягона асарини яратди.

Юнон мантиғини арабларга ўтқозишда катта воситачилик хизматини

насоро мазхаби рухонийлари бажардилар. Уларнинг Жундашопурдаги ўқув юрти юнон мантиғи матнларини арабчага таржима қилувчилар биринчи авлодининг бешиги бўлди. Хорун ар-Рашид ва унинг вазири Жаъфар ибн Бармакийнинг табиби бўлган Жибрил ибн Бактишу бу ерда таҳсил олган, кейинчалик ушбу ўқув юртининг бошлиғи ва касалхонанинг бошқарувчиси бўлган эди. Унинг ўриндоши бўлган Абу Закариё Яхъё (ёки Юханно) ибн Масовай Жибрилнинг таклифига мувофиқ Жундашопурдан Бағдодга сарой табиби сифатида чақирилди.

Унга кўп китоблар алоҳида таржима қилиш учун топширилди. Халифа ал-Маъмун топшириғига мувофиқ у таржима маркази бўлган Байт ал-Ҳикмани, афтидан Жундашопур ўқув юрти намунасида ташкил этди. Бу марказнинг бошлиғи сифатида унинг ўрнини машҳур олим Ҳунайн ибн Исҳоқ эгаллади. У ҳам ўша анъаналар руҳида тарбия топган эди. Бу муассасанинг гуллаб-яшнаган даври ибн Масовай, айниқса Ҳунайн ва унинг ўрнини эгаллаган ўғли Исҳоқ раҳбарлиги вақтига тўғри келдики, ўшанда ходимларнинг асосий кўпчилигини насоролар ташкил этар эди.

Монофизитлар (яқубийлар) араб тилидаги мантиқ тараққиётида камроқ ўрин тутдилар, аммо уларнинг хизмати шундаки, улар улар нутқнинг кўтаринки руҳда бўлишини таъминлаган баъзи жиҳатларни киритдилар. Насоролар Аммониус шарҳларини афзал, деб билсалар, яқубийлар Филопон шарҳларига таянар эдилар. Насоролар Искандария янги афлотунчилигининг аралаш-қуралаш ҳолатига таянганликлари туфайли бундай ҳолат арабларга ҳам ўтди. Афлотунга қизиқиш Абу Наср Форобий каби олимларда кўпроқ сезилар эди.

3. Аббосийлар сулоласи даврида мантиқий тадқиқотларнинг қўллаб-қувватланиши. Умавийлар даврида (661-750) “ажнабий фанлар” деярли қўллаб-қувватланмади, аммо Аббосийларнинг ҳокимиятга келиши билан ҳамма нарса ўзгарди. Аббосийлар сулоласининг иккинчи халифаси бўлган Ал-Мансур (ҳукмронлик йиллари 754-775) астрономияга жуда қизиққанлиги сабабли, бу соҳадаги юнонча асарларни ўрганишни қўллаб-

қувватлади. У 765 йили ошқозони касал бўлганлиги муносабати билан юнонлар табобатига ҳам алоҳида эътибор қаратади. Аббосийлардан бўлган бешинчи халифа Ҳорун ар-Рашид (ҳукмронлик йиллари 786-809) бундай тадқиқотларни қўллаб-қувватлашда давом этди. Бу мантиқ илми тараққиёти учун жуда муҳим эди.

Ушбу сулоладан чиққан еттинчи халифа Ал-Маъмун (ҳукмронлик йиллари 813-833) юнонлар таълимотини ўзига хос зўр ташаббус билан қўллаб-қувватлар экан, айниқса, юнон фалсафасига алоҳида рағбат кўрсатди. У машҳур таржимон Ҳунайн ибн Исҳоққа таржима қилган китоблари оғирлигида олтин билан ҳақ тўлади. Маъмун томонидан ташкил этилган Байт ал-ҳикма (Донишмандлик уйи) ўзига хос илмий-текшириш институти бўлиб, юнон фани ва фалсафасига доир ҳужжатларни таржима қилишга ихтисослашган эди. Биринчи бўлиб бу муассаса бошида насоро олими Яхъё (ёки Юҳанно) ибн Масовай (790-857) турган эдики, унинг ихтисоси табобатга доир асарларни таржима қилиш эди.

Ҳунайннинг ўғли Исҳоқ ибн Ҳунайн (845-910) ўз отасининг ишларини давом эттирди. Бу даврда, айниқса ал-Муътамид (869-892) ва ал-Муътаид (892-902) халифалик қилган йилларда шундай тадқиқотларга катта ёрдам берилди.

Яхъё ибн Холид ибн Бармакий (740-805) Ҳорун ар-Рашиднинг машҳур мураббийси ва вазири бўлиб, 790 йилларда “Алмажистий”нинг (“Алмагест”) илк таржимасини маблағ билан таъминлади. Унинг ўғли ва дадаси ўрнига Ҳорун ар-Рашид вазирлигига ўтирган Жаъфар ибн Бармакий ўзининг бутун обрў-эътиборини юнон фанларини ўрганиш ташвиқига бағишлаб, сарой эътиборини шу ишга қаратди.

Аслзода араб уруғидан ва қудратли доираларда алоқаси бўлган Яқуб ибн Исҳоқ ал-Киндий (805-873) ўзини юнонча асарлар таржималарининг ҳомийси сифатида намоён қилди. Уларни ўрганишда у фаол иштирок этиб, мантиққа доир бир неча рисоалар ёзди. У Маъмун томонидан қўллаб-қувватланиб, фалсафага доир асарларни юнончадан араб тилига таржима

қилинишига эришди.

Аббосийлар ҳукмронлигининг биринчи асри давомида астрономия ва айниқса табобат (медицина) Бағдоднинг ислом дунёсига қўйилган биринчи кадамлари бўлиб, улар орқали юнон фани ва фалсафаси ўзининг ғолибона юришини бошлади. Бундай шароитда шарқий христиан олимлари томонидан тақдим этилган мантиқ, бошқа барча араб илмлари орасида марказий ўринга қўйилди.

Юнон мантиғи араб тилига Арастуниг “Органон” (“Арғанун”)ига кирган биринчи китоблар таржимаси билан 810-820 йилларда кириб келди. Шу даврда мантиқнинг тўрт китоби мазмунига бағишланган изоҳли тўплам ҳам пайдо бўлди. Ушбу асарларни машҳур “Калила ва Димна” таржимони бўлган Абу Аъло ибн Муқаффаниг унчалик номи чиқмаган ўғли Абдулла ибн ал-Муқаффага тааллуқли, дейиш мумкин.

Байт ал-ҳикманиг биринчи даври охирида, яъни тахминан 835-840 йилларда мантиққа доир етти китобдан олтитасининг арабча таржимаси мавжуд эди. Арастуниг “Риторика” (“Илми балоғат”) асари ҳам араб тилига таржима қилинган эди. Порфирийнинг “Исагога” (“Исоғужи”) асарининг таржимони Айюб ибн ал-Қосим ар-Раккий эди. “Категориялар” (“Маъқулот”) ҳам шу даврда, эҳтимол Яхъё (Юҳанно) ибн ал-Битрик томонидан таржима қилинган эди.

Теодор араб тилига “Биринчи Аналитика”ни таржима қилди. Унинг таржимаси Ҳунайн ибн Исҳоқ томонидан текширилиб, шу ҳолатда умум томонидан эътироф этилди. “Топика”нинг ҳам таржимаси мавжуд бўлиб, унинг таржимони Тимотеус сифатида берилган. Абдал Масих ибн Абдулла ибн Наим тахминан 830 йилда “Софистика”ни қадимги юнон тилидан араб тилига таржима қилган. Унинг таржимаси кейинчалик (970) Абу Исҳоқ ибн Иброҳим ибн Баккус ал-Ашарий томонидан тақриз қилиниб, тузатилган.

Юқорида айтилган таржимонлар кўпинча қадимги сурия тилидан арабчага сўзма-сўз таржима қилар эдиларки, бундай усулни Ҳунайн ибн Исҳоқ ҳақли равишда танқид қилиб, уни бошқача, мазмунга эътибор

берадиган усул билан алмаштирди.

Хунайн ибн Исҳоқ юнон фалсафий матнларининг арабча таржимасини тубдан ўзгарттирди. У қуйидаги янгиликларни киритди:

1) юнон матнларининг тушунишга мувофиқларини тўғридан-тўғри арабчага таржима қилиш ёки уларнинг қадимги сурия тилига қилинган таржималарини солиштирилгандан кейин, улар юзасидан янги арабча таржимага қўл уриш;

2) ишончли матнга эга бўлиш учун турли қўлёзмаларни таққослаб кўриш;

3) сўзма-сўз эмас, балки катта ифодалар мазмунига кўра, матнларни таржима қилиш.

Бундай буюк ишни бажариш (840-900) икки авлод вакилларига насиб этди.

Энг яхши юнонча мантиққа доир матнлар араблар тушунчасига етиб келганлиги ва бунинг натижасида юнон фани ва фалсафасига қизиқиш ёйилганлиги туфайли Арасту мантиғининг араб тилидаги равнақи бошланди. Бунда шарҳлар ва мустақил тадқиқотлар муҳим ўрин тутди. Бундай ишларни Абу Исҳоқ ал-Киндий бошлаб берди.

Хунайн ҳам, унинг ўғли ҳам мантиқ бўйича мустақил асарлар яратмадилар. Бу жиҳатдан ал-Киндийнинг биринчи издоши Собит ибн Қурра бўлиб, у Байт ал-ҳикмада у билан ҳамкасблик қилар эди. У араб тилида ўша вақтда мавжуд бўлган мантиққа доир барча асарларга шарҳлар ёзди. Хунайн вафотигача мантиқ соҳасида машҳур бўлган араб муаллифларидан Ал-Киндийнинг шогирди Аҳмад ибн Муҳаммад ибн ат-Таяуб ас-Серахсий ва унинг замондоши Ҳабиб ибн Бозризни кўрсатиш мумкин.

877 йили Хунайн вафот этиб, араб тилидаги мантиқ ривожининг иккинчи даврида бурилиш юз берди. Хунайн юнонча асарларнинг араб тилидаги яхши матнларини тайёрлаш билан ўзидан кейинги тадқиқотчилар учун ажойиб замин яратди. Унинг ишини давом эттирган

мантиқшуносларнинг сони 25 кишидан ортади.

Иккинчи боб юзасидан саволлар:

1. Ўрта Шарқ ва Марказий Осиё илк фалсафий тафаккурига Юнон, Искандария меросининг таъсири қандай бўлган?
2. Нима сабабдан Бағдодда фалсафий матнларнинг араб тилига таржимаси бошланган?
3. Аббосийлар сулоласи даврида нега мантиқий тадқиқотлар қўллаб-қувватланди?

Тавсия этиладиган адабиётлар:

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Буюк мақсад йўлидан оғишмайлик. –Т.: Ўзбекистон, 1993.
3. Мўминов И.М. Танланган асарлар. 1-жилд. –Т.: Ўзбекистон, 1969.
4. Лега В. П. История западной философии. (Ғарб фалсафаси тарихи). –Т., 1998.
5. Можед Фахрий. Ислом оламида фалсафа давони. Техрон университети нашриёти. Ҳижрий 1372/1983. (форс тилида)
6. Николас Решер. К истории арабской логики. (Араб мантиғи тарихига доир). –Питсбург. Изд-во Питсбургского университета. 1963.
7. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. –Т.: Фан, 1967.
8. Шарқ тафаккури хазиначидан. Шеърлар, ибратли фикрлар. –Т., 1986.
9. Қодиров М. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқнинг фалсафий тафаккури (ўрта асрлар). - Т.: ТошДШИ нашриёти. 2009.

III БОБ. МУСУЛМОН МУТАФАККИРЛАРИНИНГ МЕТАФИЗИКАГА ОИД ҚАРАШЛАРИ

Режа:

1-§. Абу Исҳоқ ал-Киндий фалсафаси.

2-§. Фаробий фалсафаси

3-§. Ибн Сино фалсафий қарашларида рационал тафаккурнинг ўрни.

Таянч иборалар:

Метафизика, эманация, теология, Вожиб ул-Вужуд, Ақлул Аввал, Ақлул кулл, мумкин ул-вужуд, табиийёт, илоҳиёт, ораз, жавҳар.

1. Абу Исҳоқ ал-Киндий фалсафаси. Ал-Киндий асли арабларнинг Ямандан шимолроқда Марказий Арабистонда яшайдиган Кинда деган қабиласидан чиққан бўлиб, унинг нисбаси ҳам шу қабиланинг номидан олингандир. Илк фалсафий қарашлар арабларда “ал-фалсафа” деб аталди. “Ал-фалсафа аҳли мутакаллимлардан фарқли равишда борлиқ тузилишига метафизика илми нуқтаи назаридан ёндашдилар. Ал-фалсафа йўналишини бошлаб берган илк олим Ёқуб ал-Киндий ҳисобланади” Ал-Киндий дастлаб бошланғич таълимни Куфада олиб, сўнг Басрага боради ва у ерда олимлар кўлида ўқий бошлайди. Ал-Киндий Басрада ўзига зарур, деб билган билим соҳаларини эгаллаб, сўнг яна ўз билимини ошириш мақсадида Бағдодга келиб, дастлаб форс, юнон фалсафасини ўрганишга киришади. Лекин бу даврда юнон фалсафасига оид кўп китоблар араб тилига ҳали таржима қилинмаган эди. Шу сабабли у қадимги юнон фалсафасини ўқиш мақсадида юнон тилини ўрганишга киришади ва тез орада бу соҳада ниҳоятда катта муваффақият қозонади. Ал-Киндий юнон тилини билиб олиши асосида қадимги юнон файласуфларининг асарларини

ўрганиш билан чекланмай, уларнинг бир нечтасини араб тилига таржима ҳам қилади. У ўзининг илмга чинакам берилганлиги туфайли тез орада билимдон кишилар орасида ҳурмат-эътиборга сазовор бўлиб, унинг номи шаҳар амалдорлари ва олимлари доирасида тез-тез тилга олинадиган бўлади. Бундан хабар топган халифа Ал-Маъмун уни «Байтул ҳикма» («Донолар уйи») академиясига жалб қилади. Ал-Киндий бу ерда йирик таржимон ва олим Хусайн Ибн Исҳоқ билан танишиб, унинг кўлида таржима илмини ўрганади, араб тилига юнон тилидан таржима қилиш санъатини эгаллаб, тез орада кучли таржимонларнинг бири бўлиб қолади. Натижада, у Аристотелнинг «Метафизика», Птолемейнинг «География», Евклиднинг «Элементлар» китобларини юнон тилидан араб тилига таржима қилади. Шу билан бирга, Ал-Киндий Аристотелнинг «Категория», «Иккинчи аналитика», «Органон» асарларига, Птолемейнинг «Альмагест» асарига, Эвклиднинг «Элементлар» китобларига шарҳлар ёзади.

Ал-Киндий қадимги юнон файласуфлари ва олимларининг асарларини таржима қилиб ва уларга шаҳрлар ёзибгина қолмай, унинг ўзи ҳам шу даврда мавжуд бўлган билимларнинг турли соҳаларида ижод қилади. У айниқса, математика, астрономия, кимё, тиббиёт, мусиқа каби соҳаларни чуқур ўрганиб, шу соҳаларга оид кўплаб асарлар яратади. Ал-Киндий яратган асарларининг умумий сони 270 тага борган бўлса ҳам, бироқ бизгача уларнинг жуда оз қисми етиб келган. Шунини алоҳида таъкидлаш керакки, унинг фақат фалсафага оид асарлари сони олтмишдан ортиқ, мантиққа оид асарлари эса қирқдан зиёд бўлган.

Ал-Киндий фалсафий қарашларининг шаклланишида унинг қадимги ҳинд, хитой, юнон ва Ўрта Осиё халқлари фалсафий қарашлари билан танишуви, уларни чуқур ўрганиши катта рол ўйнади. Унинг фалсафий қарашлари ўша пайтда энг илғор оқим сифатида танилган муътазиллийлар таълимоти билан узвий боғлиқ ҳолда юзага келади.

Араб фалсафаси мутахассисларининг фикрига мувофиқ, гарчанд мусулмон араб Шарқида Ал-Киндийгача ҳам жуда кўп йирик

мутафаккирлар ўтган бўлса-да, файласуф деган номга фақат Ал-Киндийгина мушарраф бўлган, холос.

“Ал-Киндий биринчи бўлиб фалсафанинг арабча терминларини ишлаб чиқди. Фалсафа терминларига бағишлаб бир неча китоб ёзган . “Нарсаларнинг белгилари ва изоҳлари тўғрисида” асари араб тилида фалсафий луғат вазифасини бажарган. У араб олимларидан биринчи бўлиб фанлар таснифини беришга ҳаракат қилган.”

Ал-Киндий фалсафа билан дин ўртасидаги тортишувни фалсафа фойдасига ҳал қилади. У фалсафа фанини ўрганишнинг зарурлигини исбот қилишга уриниб, уни табиат ва жамият ҳодисаларини тушунтириб берадиган, борлиқни билишнинг муҳим қуроли, деб айтади. Ал-Киндий, фалсафанинг душманлари ҳам фалсафага мухтождирлар, деб уқтиради. Буни шундай тушуниш мумкин: борди-ю, бирор киши агар фалсафа билан шуғулланиш ярамайди, деса, доим нима учун ярамайди? деб сўрашимиз мумкин. Шунда рақиб ўзи айтган фикрининг ҳақиқат эканлигини тасдиқловчи мантикий далиллар келтириши керак бўлади, яъни бунда у ўз-ўзидан файласуфлик қилиши керак бўлади, деб ёзади у. Бу оддий мисол орқали Ал-Киндий фалсафанинг зарурлигини уқтирибгина қолмай, балки фалсафанинг вазифаси нимадан иборат? Инсон ақли нарса ва ҳодисаларнинг асл моҳиятини билишга қодирми? деган саволларга ҳам жавоб беришга ҳаракат қилади. “Фалсафа, - дейди у, - бошқа фанлар сингари нарса ва ҳодисаларнинг сабабларини тушунтиради. Номаълум ҳақиқатнинг сабабини топиш орқалигина унинг моҳиятини билиш мумкин”.

Ал-Киндий, олам тўғрисидаги бутун ҳақиқатни бир мутаффакирнинг ўзи тўлиқ тушуниб, эгаллаб етолмайди, дейди. Ҳақиқат неча-неча асрлардан бери неча-неча мутаффакирлар томонидан тўпланиб келинади: бир одамнинг умри, қанчалик узун бўлмасин, унинг ақли қанчалик кучли бўлмасин, унинг илмий изланишлари қанчалик саботли бўлмасин, у қанчалик кўп меҳнат сарф қилмасин, барибир, у олам тўғрисидаги бор

ҳақиқатнинг ҳаммасини тўлиқ тушуниб етолмайди. Бунинг учун, дейди у, юзлаб, минглаб йиллар, неча-неча авлодларнинг матонатли изланишлари, ўткир фикрлари зарур бўлади. Шу туфайли биз бир оз бўлса-да ҳақиқатни бизга билдириб кетган ўтмишдошларимиз, ота-боболаримиздан миннатдор бўлишимиз лозим, дейди у.

Ал-Киндий ўз қарашларида: олам марказида Ер туради, у эса осмон гумбази билан ўралган, дейди. У дунёни икки оламга бўлади: Ердаги ва фалакдаги оламлар. Ердаги инсонлар яшайдиган олам ўзгариш, ривожланиш, чириш ва ўлиш каби хусусиятларга эга; фалакдаги олам эса ўзининг ўзгармаслиги, ривожланмаслиги ва ўлмаслиги билан Ердаги оламдан фарқ қилади. Шунини айтиш керакки, Ал-Киндий оламнинг вужудга келишида ва ҳаракатланишида унга туртки берган биринчи сабаб деб Оллоҳни тушунади. Оллоҳ азалий, абадий ва яккаю ягона, у бутун коинотда умумий тартибларни ўрнатувчидир.

Ал-Киндийнинг табиат ва жамиятдаги нарса ва ҳодисаларнинг сабабларини аниқлашдаги қарашлари қанчалик содда бўлмасин, бари-бир уларда оптимистик руҳ устунлик қилади.

Айниқса Ал-Киндийнинг араб фалсафасида Шарқ аристотелчилиги (перипатетизм)нинг пайдо бўлишидаги роли ғоят каттадир. У Аристотель фалсафасини жуда яхши билган ва ҳатто унинг баъзи бир ғояларига танқидий ҳам ёндошган. У Аристотелнинг 10 та категорияси ўрнига ўзининг 5 та прасубстанциясини (материя, шакл, ҳаракат, макон ва замон) илгари сурган. Унинг нуқтаи назарича, табиатдаги барча нарсалар материядан ташкил топган. Материя эса тўрт унсур: олов, сув, ҳаво ва тупроқдан иборатдир. Материя доимий ҳаракатдадир, ҳаракат эса нарсаларнинг бир турдан иккинчи турга ўтишидан иборатдир. Бу ўз навбатида ўзгариш демакдир. Ал-Киндий ҳаракатни олти турга бўлади: 1) пайдо бўлиш; 2) йўқ бўлиш; 3) узайиш; 4) қисқариш; 5) ўзгариш ва ниҳоят; 6) силжиш. Ҳар қандай ҳаракат эса маълум бир вақт ичида содир бўлади. Вақт ҳаракатнинг секин ёки тезлигидан иборат бўлиб, у ўтган замон билан

келгуси замонни боғлайди. Материя шаклга ҳам эга, фақат шаклий тафовут туфайли у ёки бу нарсалар бошқа нарсалардан фарқ қилади. Ал-Киндий борлиқнинг макон атрибутини ҳам эътироф этади. Макон, деб у жисмни ўз ичига оладиган, жисмдан ташқаридаги сатҳга айтамыз, дейди. Макон билан уни тўлдириб турадиган нарса бир-бирига боғлиқ, дейди у. Агар макон бўлса, уни тўлдирувчи бирон нарса бўлиши керак ва аксинча, агар маконни тўлдириб турувчи нарса бўлса, албатта, макон бўлиши керак.

Ал-Киндийнинг фалсафий карашларида унинг дунёни илмий билишнинг уч босқичи ҳақидаги таълимоти ҳам муҳим ўрин тутди. Бунда илмий билишнинг биринчи босқичи мантиқ ва математика ёрдамида юзага келса, табиатшунослик билимлари орқали инсон илмий билишнинг иккинчи босқичига кўтарилади. Инсон ўзининг илмий билишининг учинчи босқичига эса метафизика (яъни фалсафа.) орқали кўтарилади, дейди у.

Умуман, Ал-Киндий карашлари фалсафий дунёқарашга ва табиатшуносликка оид ажойиб фикрларга жуда бойдир. У ўздан олдин ўтган ва ўз замондошларининг карашларини умумлаштириб, танқидий равишда уларни қайта ишлаб чиққан, қадимги файласуфларнинг, хусусан, Аристотель асарларининг, шу билан бирга, бутун қадимги юнон фалсафасининг дурдоналари билан келгуси авлодларни баҳраманд қила олган энциклопедик мутафаккирдир.

Хуллас, Ал-Киндий фақат қадимги юнон олимлари ва файласуфлари асарларини араб тилига таржима қилиб, уларга шарҳлар ёзибгина қолмай, балки ўзи ҳам оригинал фалсафий асарлар яратди. Шулар жумласига унинг куйидаги фалсафий рисоаларини кўрсатиб ўтиш мумкин: «Аристотель китобларининг сони ва фалсафани ўрганиш учун нималарга муҳтож бўлинади?», «Платоннинг «Сиёсат» китобида эслатиб ўтилган рақамларини қандай тушуниш кераклиги ҳақида рисола», «Птолемейнинг «Алмагест» китоби ва Аристотелнинг «Аналитика» китобига изоҳ», «Гиппократнинг тиббиёти ҳақида рисола» ва бошқалар. Бу асарларда

илгари сурилган ғоялар билан Ал-Киндий араб фалсафасида перипатейзм таълимотига асос солди.

2. Фаробий фалсафаси. Ўрта асрлар Марказий Осиё халқлари фалсафий фикрининг ривожланишида, айниқса, Абу Наср Ибн Муҳаммад ал-Фаробий (873-950) фахрли ўрин тутди. У Сирдарё бўйидаги Фароб қишлоғида туғилади ва дастлабки билимини Шош, Самарқанд ва Бухорода олади. Сўнгра Фаробий ўз билимини давом эттириш учун Бағдодга боради. Натижада, у ўз даврининг йирик олими ва буюк файласуфи бўлиб етишади. Фаробий Бағдодда яшаб ижод қилади, умрининг сўнгги йилларини Халаб ва Дамашқда ўтказиб, шу ерда вафот этади.

Абу Наср Фаробий Марказий Осиёдан чиққан буюк фан арбобларидан бири саналади. Ўрта аср фан ва маданиятига улкан ҳисса қўшган бу олим илм-маърифатнинг кўп соҳаларини эгаллаган ва ўзидан салмоқли мерос қолдирган. Фаробий риёзиёт ва фалакиёт, табобат ва мусиқа, мантиқ ва фалсафа, тилшунослик ва адабиёт соҳаларида қалам тебратган, бу соҳаларнинг ҳар бирида ажойиб асарлар яратган.

Тарихчиларнинг ёзишича, Фаробий доимо ўз шогирдлари даврасида бўлар эди. Дамашқнинг ўзида Фаробийдан таълим олувчилар сони ўн мингга етган, дейишади. Фаробий мантиқ соҳасида улкан ишларни амалга оширган. Араб олими Ибн ал-Қифтийнинг (1172-1248) маълумотига кўра “Фаробий ўз асарларида мантиқдан фойдаланиш учун тушунарли иборалар, нозик ишоралар қўллади, ҳатто, мантиқда шарҳлаш, ўргатиш ва таҳлил қилишдаги ал-Киндий ва бошқа олимлар йўл қўйган бепарволикларни ҳам кўрсатиб ўтди. Ана шу жиҳатлари сабабли Фаробий китоби бу фан соҳасида ғоят етук, ниҳоятда нодир саналадиган бўлди ”

Ал-Фаробий 160 дан ортиқ асарлар ёзган бўлиб, бизга уларнинг бир қисмигина етиб келган. У яратган асарларни уларнинг характериға қараб икки гуруҳға ажратиш мумкин: а) қадимги юнон табиатшунос олимлари ва файласуфлари илмий меросини ўрганиш, таржима қилиш ва шарҳлашға оид асарлар. Булардан Аристотелнинг «Категориялар», «Иккинчи

аналитика», «Топика», «Поэтика», «Риторика», «Софистика» ва шу каби асарларига ёзилган шарҳларни келтириш мумкин; б) Ўрта аср фанининг табиий-илмий, ижтимоий-сиёсий ва фалсафий масалаларига оид рисолалар. Булардан: «Ихсо-ал-улум», «Ҳикмат асослари», «Аристотель «Мантиқ»ининг талқинлари», «Катта мусиқа китоби», «Ассиёсат ал-маданиййа», «Мантиққа кириш», «Вакуум ҳақида», «Фозил одамлар шаҳри» шулар кабилардир.

Форобий асарларини уларнинг мазмунига қараб қуйидаги гуруҳларга ажратиш мумкин:

1. Фалсафанинг умумий масалаларига оид асарлар (Масалан: «Субстанция ҳақида сўз», «Масалалар манбаи», «Қонунлар ҳақида китоб» ва шулар каби);
2. Инсон билишининг табиатига оид асарлар (Масалан: «Ёшларнинг ақли ҳақида китоб», «Катталарнинг ақли ҳақида сўз», «Мантиқ ҳақида катта қисқартма китоб», «Исбот китоби», «Силлогизм шартлари китоби», «Жоннинг моҳияти ҳақида рисола» ва бошқалар);
3. Фалсафа ва табиатшунослик фанларининг мазмуни ва мундарижаси ҳақида асарлар (мас.: «Илмларнинг келиб чиқиши ва таърифи ҳақида китоб», «Фалсафа тушунчасининг маъноси ҳақида сўз», «Фалсафани ўрганишдан олдин нимани билиш кераклиги ҳақида китоб», «Фалсафага изоҳлар» ва шулар каби);
4. Модданинг миқдори, ҳажми ва фазовий муносабатларини ўрганишга оид асарлар (мас.: «Ҳажм ва миқдор ҳақида сўз», «Фазо геометриясига кириш ҳақидаги қисқартма китоб» ва бошқалар);
5. Модда хоссалари ва турлари, ҳайвон ва инсон организмнинг хусусиятларини ўрганувчи асарлар (мас.: «Физика усуллари ҳақида китоб», «Ҳайвон аъзолари тўғрисида сўз», «Инсон аъзолари ҳақида рисола ва шу кабилар»);

6. Тилшунослик, шеърият, нотиклик ва ҳаттотликка оид асарлар (мас.: «Шеър ва қофиялар ҳақида сўз», «Риторика ҳақида китоб», «Луғатлар ҳақида китоб», «Ҳаттотлик ҳақида китоб» ва бошқалар);
7. Ижтимоий-сиёсий ҳаёт, давлатни бошқариш, ахлоқ, ҳуқуқ ва тарбияга оид асарлар (мас.: «Бахт-саодатга эришув йўллари ҳақида рисола», «Шаҳарни бошқариш», «Уруш ва тинч турмуш ҳақида китоб», «Ҳазилатли ҳулқлар» ва бошқалар).

Фаробий фалсафий қарашларининг асосини дунёнинг тузилиши ҳақидаги пантеистик таълимот ташкил қилади. Бу таълимотга кўра, бутун мавжудот-борлиқ эманация асосида ягона бошланғичдан босқичма-босқич вужудга келган. Бу олти босқичдан иборат бўлиб, улар ўзаро сабабият орқали боғланган. Бундаги биринчи босқич-биринчи сабаб – бу «вужуди вожиб»-ўз-ўзидан зарурий мавжуд бўлган ягона Оллоҳ (ас-сабаб ал-аввал); иккинчи босқич-бу биринчи «вужуди мумкин» бўлиб, улар осмон жисмлари, иккинчи сабабдир (ас-сабаб ас-соний); учинчи босқич-бу иккинчи «вужуди мумкин», яъни фаол ақлдир (ал-ақл ал-фаол); тўртинчи босқич - тўртинчи сабаб-бу тирик мавжудотларга хос жондир (ан-нафас), яъни учинчи «вужуди мумкин»дир; бешинчи босқич-бешинчи сабаб-бу нарс ва ҳодисаларнинг кўриниши, яъни шакли (ас-сурат)дир, яъни тўртинчи «вужуди мумкин»дир; ниҳоят, олтинчи босқич-олтинчи сабаб-бу нарс ва ҳодисаларнинг жисми, танаси, яъни моддадир, бу бешинчи «вужуди мумкин»дир. Бу босқичлар бир-бирлари билан сабабий боғлангандир.

Борлиқнинг Фаробий томонидан бундай талқин қилиниши ўша даврда табиий-илмий ғояларнинг янада ривожланишига кенг йўл очади. Унинг талқинидаги тўртинчи, бешинчи ва олтинчи босқичлар осмон ва ер сатҳидаги жисмлар моддийлик хоссасига эга бўлиб улар ҳам 6 турга бўлинади: тўрт элемент осмон жисмлари, минераллар, ўсимликлар, ақлсиз ҳайвонлар ва ақлли ҳайвонлар. Фаробийнинг борлиқ ҳақидаги бу таълимотида шакл ва мазмуннинг муносабати ҳақида у шаклни

нарсаларнинг қиёфаси, тузилиши ва шу каби миқдорий аниқловчиларнинг яхлит кўриниши, деб; моддани эса нарсаларни ташкил қилувчи моҳият, асос, деб тасаввур қилади.

Форобий худо билан борлиқни бир бутунлик сифатида олиб, улардан сабаб-оқибат шаклида бошқа барча нарсаларни келтириб чиқаради. Унингча, худо якка-ягона бўлиб, у на массага, на насабга, на таърифга эга бўлмаган зарурий, ўз-ўзича мавжуд «вужуди зарурдир», бошқа барча босқичларнинг, хусусан, модданинг ҳам сабабидир. «У шу маънода барча нарсалар мавжудлигининг сабабидир;-деб ёзади Форобий,-у уларга абадий мавжудлик касб этади ва уларни номавжудликдан холос этади».

Форобийнинг фикрича, олтинчи босқич модда кўплаб белги ва хусусиятларга эга, яъни у сифат ва миқдорга, субстанция ва акциденцияга, имконият ва воқеликка, зарурият ва тасодифга, ҳаракат, макон ва замонга эга. Унинг таъкидлашича: «ҳамма нарсалар учун умумий жисм-оламдир, оламдан ташқарида ҳеч нарса йўқ». Жисм бўлишлик ҳислати мавжуд ҳамма нарсаларнинг хусусиятидир.

“Форобий Шарқда биринчи бўлиб Арасту изидан борган араб файласуфи Абу Юсуф Исҳоқ ал-Киндий фикрларига қарши ўларок, дин ва фалсафани ҳақиқатга етишишнинг икки мустақил усули, деб ҳисоблади. Уларни бир-биридан ажратиб бўлмаслигини таъкидлаб ўтди. Форобийнинг назарида диний ҳақиқатлар фалсафий мисоллардан иборат эди..”

Форобий инсон, унинг билиши, илм-фан ва ақл ҳақида ҳам ўзининг фалсафий қарашларини илгари суради. Гарчи у инсонни «ақлли ҳайвон» деса ҳам ақлли инсон ҳақида шундай ёзади: «Ақлли деб шундай кишиларга айтиладики, улар фазилатли, ўткир мулоҳазали, фойдали ишларга берилган, зарур нарсаларни кашф ва ихтиро этишга зўр истеъдодга эга, (улар) ёмон ишлардан ўзини четга олиб юрадилар. Бундай кишиларни оқил, дейдилар. Ёмон ишларни ўйлаб топиш учун зеҳн-идроқка эга бўлганларни ақлли, деб бўлмайди, уларни айёр, (муттахам), алдоқчи, деган номлар билан атамоқ лозим»

Форобий инсон борлиқни била олишини қайд қилиб, инсоннинг билишини, унинг руҳий қобилиятларини инсон мияси бошқаради, барча руҳий «қувватлар», жумладан билиш қобилияти ҳам унга боғлиқ, дейди. У ўзининг «Илм ва санъатнинг фазилатлари» рисоласида инсоннинг табиатни билиши чексизлигини, билим билмасликдан билишга, сабабиятни билишдан оқибатни билишга, акциденция (ал-ораз)лардан, яъни сифатлардан субстанцияни-моҳият (жавҳар)ни билишга қараб боришини, илмнинг борган сари ортиб, чуқурлашиб боришини айтади.

Форобий инсоннинг билиш жараёнини икки босқичга бўлиб, бу босқичларнинг ўзаро боғлиқлигини, ақлий билим ҳиссий билишсиз юзага келмаслигини алоҳида таъкидлайди. У инсон билиш жараёнининг бу босқичларини инсондаги «ташқи қувват» ва «ички қувват»лар билан изоҳлайди. «Ташқи қувватлар» бевосита ташқи таъсирлар орқали сезги аъзоларида вужудга келадиган сезгилардир. Улар 5 турли: тери-бадан сезгиси, таъм билиш сезгиси, ҳид билиш сезгиси, эшитиш сезгиси, кўриш сезгиси. Буларнинг ҳаммасини Форобий ҳиссий билиш («қувват ҳиссия»), деб қарайди. «Ички қувват»га эса у эса олиб қолиш (хотира), ҳаёл (тасаввур), ҳис-туйғу, нутқ (фикрлаш) «қувватлари»ни киритади. «Ички қувват» деганда у инсоннинг ақлий билиш босқичини тушунади. Унингча, илмни эгаллаш шу «қувватлар» орқали амалга ошади.

Форобий «Ақл маънолари ҳақида» рисоласида ақл муаммосини чуқур таҳлил қилиб, бу ҳақида ақл, бир томондан, руҳий жараён, иккинчи томондан, ташқи таъсир, яъни таълим-тарбиянинг натижаси, дейди. Унинг фикрича, ақл фақат инсонгагина хос бўлган руҳий куч билан боғлиқ қобилият, инсонни ҳайвондан ажратувчи асосий омилдир.

Форобий ўз билиш назариясида Платоннинг ғоялар дунёси, ғояларнинг туғма бўлиши ҳақидаги таълимотга қарама-қарши, ғояларнинг, тушунчаларнинг борлиқдан, реалликдан олинганини, масалан, математик тушунчалар: нуқта, чизик, доира ва сатҳ каби геометрик тушунчалар реал

мавжуд нарсаларнинг инсон мясидаги фикри инъикослари эканлигини айтади.

Форобийнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари ҳам муҳим аҳамиятга эга. У ўрта асрларда биринчи бўлиб, жамиятнинг келиб чиқиши, унинг мақсад ва вазифалари ҳақида изчил талимот яратди. Форобийнинг бу таълимоти унинг «Фозил шаҳар аҳолисининг маслағи», «Давлат саодатга эришув йўллари ҳақида рисола» асарларида ўзининг ёрқин ифодасини топган. У «Фозил шаҳар аҳолисининг маслағи» рисоласида шундай ёзади: «Ҳар бир инсон табиатан шундай тузилганки, у яшаш ва олий даражадаги етукликка эришмоқ учун кўп нарсаларга мухтож бўлади, у бир ўзи бундай нарсаларни қўлга кирита олмайди, уларга эга бўлиш учун инсонлар жамоасига эҳтиёж туғилади. Бундай жамоа аъзоларининг фаолияти бир бутун ҳолда ҳар бирига яшаш ва етукликка эришув учун зарур бўлган нарсаларни етказиб беради. Шунинг учун инсонлар кўпайдилар ва ернинг аҳоли яшайдиган қисмига ўрнашдилар, натижада, инсон жамоаси вужудга келди»

Форобий шаҳарни ижтимоий уюшишнинг етук шакли, инсоният камолотга эришувининг муҳим воситаси ҳисоблайди. У инсонларни ўзаро ҳамкорликка, халқларни ўзаро дўстликка, тинчликка чақириб, дунёда ягона инсонлар жамиятини тузишни орзу қилади. Форобий инсон кадр-қимматини камситувчи жамиятни қоралаб, инсон кадр-қимматини улуғловчи жамиятни орзу қилади. У ўзининг «Бахт-саодатга эришув йўллари ҳақида рисола» асарида: «Давлатнинг вазифаси инсонларни бахт-саодатга олиб боришдир, бу эса илм ва яхши ахлоқ ёрдамида қўлга киритилади»,-деб ёзади. Форобий давлатни ҳар томонлама етук киши, етук ҳислатларга эга бўлган, халқ томонидан сайланган кишилар бошқариши лозимлигини айтади. Давлатни етук кишилар бошқарсагина фозил жамият, фозил шаҳар, фозил мамлакат қарор топади. Фозил жамият, фозил давлат шундай бўладики, бу жамиятнинг ҳар бир аъзоси касб-хунар, илм-фанни эгаллаш билан шуғулланади. Бундай давлатда одамлар чин маъноси билан

озод ва эркин бўладилар. «Улар орасида турли хил яхши одатлар, шавқли-завқли ашулалар пайдо бўлади». Бундай жамоатни бошқарувчи киши ёки кишилар гуруҳи ўзларида олти хил ҳислатга эга бўлиши зарур. Булар: аввало адолатли бўлиш, иккинчидан, доно бўлиши учинчидан, қонунларга қатъий риоя қилиши ва тўртинчиси-янги қонунлар ярата олиши, бешинчиси-келгусини олдиндан кўра билиши, ва ниҳоят, олтинчиси-бошқаларга ғамхўр ва меҳрибон бўлиши керак.

Умуман олганда, Форобийнинг фозил жамоа, фозил давлат, фозил раҳбар ҳақидаги таълимоти унинг комил инсон ҳақидаги қарашлари билан узвий боғланиб кетади. Мутафаккирнинг қарашича, фозил жамоадагина комил инсон ҳислатлари камол топади. Унинг бу таълимоти инсонни маънавий озод этишга, унинг имкониятлари, қобилият ва истеъдодларини очишга, юзага чиқаришга, хизмат қилиб, илғор ижтимоий тафаккур тараққиётига буюк ҳисса бўлиб қўшилди.

Форобий ўз фалсафий қарашларида инсонийликни улуғлайди. У бу ҳақда шундай ёзади: «Одамларга нисбатан уларни бирлаштириб турувчи ибтидо-инсонийликдир, шу туфайли одамлар одамзод туркумига оид бўлганлиги учун ҳам ўзаро тинчликда яшамоқлари лозим».

Агар фалсафа ислом дунёсига кириб келиб, янги масалаларни ўртага қўйган ва бунга жавобан Абу Наср Форобий ўз фалсафа мактабини яратган ўша давр хусусиятларига диққат қилинса, Форобийнинг “иккинчи муаллим” сифатидаги шуҳрати сабаблари аёнлашади.

Форобий фалсафани яратишга шундай бир вақтда киришганки, шарият ва дин барча фаолиятларнинг моҳияти ва йўналишини белгилаб турган. Шунинг учун файласуф дин ва фалсафа орасидаги муносабатларни аниқ белгилаб олиш керак эди.

“Форобийнинг улуғ хизмати фақат унинг фалсафани чуқур англаб етгани ва янги ғоялар, фикрлар берганида эмас, балки дин ва фалсафа орасидаги муносабатларни қатъий аниқ ифодалагани ҳамда бу икки соҳанинг инсонлар онгида бирга яшаши мумкинлигини уйғунлаштириб

исботлаб берганлигидадир. Мана шу фавқулодда фазилат туфайли у ислом оламида фалсафа асосчиси деган унвонга муносиб бўла олди.”

Хуллас, Форобий фалсафий қарашларига яқун ясаб шуни қайд этиш лозимки, унинг фалсафий, ижтимоий-сиёсий қарашлари ўзидан кейинги мутафаккирлар, хусусан, Абу Райҳон Беруний, Абу Али Ибн Сино қарашларининг шаклланиши ва ривожланишида муҳим рол ўйнади.

“Диндорлик аркони ва шаръий масалалар талқинини фалсафа дейиш Форобийгача ҳам агар бор бўлса (албатта, бунинг аломатлари бўлган) бордир. Аммо унинг ўз фалсафий муҳокамаларида Қуръон оятлари, ҳадислар ва бошқа исломий манбаларга таяниши унинг тақлидчи олим эмаслигини исботлайди. Аммо унинг ўзи ва маслакдошларининг бутун саъй-ҳаракатлари фалсафа-диннинг моҳиятидир деб тақдим этишга қаратилган эди”

“Ислом фалсафаси “иккинчи муаллим”ининг улуғворлиги шундаки, у жидду-жаҳд қилиб, шундай бир тафаккур тизимини яратдики, ўзидан кейингиларга фақат унинг ғояларини шарҳлаш қолди, холос. Нима бўлганда ҳам уни шунинг учун “иккинчи муаллим” дейиш жоизки, у “фалсафа” истилоҳини фан ва билимларнинг турли соҳаларида қўллади ва амалда ислом фалсафасини яратди.”

Форобийнинг ўз давридаёқ буюк файласуф, Шарқ мутафаккирлари орасида Аристотелдан кейинги «Иккинчи муаллим» деган номга сазовор бўлган қарашлари бизнинг мустақиллик шароитимизда ҳам муҳим аҳамиятга эга.

3. Ибн Сино фалсафий қарашларида рационал тафаккурнинг ўрни.

Юқорида кўриб ўтганимиздек, мусулмон Шарқида маданият ва фаннинг равнақ топиши ақл ва диний эътиқод мутаносиблиги, демак рационаллик ва иррационаллик мутаносиблиги масаласини келтириб чиқарди.

Бу масалани ҳал этишга уриниш диний-фалсафий дунёқарашнинг шаклланиши шароитида ҳам фалсафа ва фан учун, ҳам мусулмон илоҳиёти учун долзарб бўлди, чунки бу даврда улар шаклланмоқда ва шиддат билан ривожланмоқда эди. Фалсафа ва фан намояндалари, бир томондан, ва мусулмон илоҳиётчилари, иккинчи томондан, ҳақиқатга бўлган муносабати карама-қарши методологик кўрсатмаларидан келиб чиқувчи икки лагерни ташкил этишди. Шундай қилиб ҳам фан, ҳам дин ҳақиқатни излаш билан машғул эди.

IX асрдан XV асргача бўлган даврда мусулмон мамлакатлари ижтимоий-сиёсий, иқтисодий ва маданий жиҳатдан гуркираб ривожланди, бу давр ажойиб олиму мутафаккирлар силсиласини етиштириб берди. Айниқса, Арасту, Афлотун ва янги афлотунчилик қарашлари Яқин Шарқ ва Марказий Осиё фалсафаси тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Мазкур мактаблар таълимотини мусулмон дунёсида ривожлантирган олимлар перипатетик, яъни Шарқ перипатетизми вакиллари деб аталади. Ана шу олимлардан бири ўрта асрнинг буюк даҳоси, қомусий олим, “Шайх-ур-раис”, ватандошимиз Абу Али Ибн Синодир.

Ибн Сино яшаган давр Сомонийлар сулоласининг гуркираган даври тугаб, сўна бошлаган пайтларга тўғри келади. Илгари Сомонийлар устига майда-майда юриш қилиб юрган қорахонийлар Буғрохон бошчилигида аста-секин Бухорога катта юриш тайёрлай бошладилар. Сомонийлар амири Нух ибн Мансур (976-997) давлатининг маданий ва иқтисодий аҳволини қанча мустаҳкамламасин, лекин давлатни асраб қолишга унинг қурби етмайди.

Ниҳоят, қорахонийлардан бўлган Иликхон Наср 999 йили Бухорога хужум қилиб, Сомонийлар давлатини қулатиб, Мовароуннаҳрда ўз ҳокимиятини ўрнатишга замин ҳозирлайди.

Абу Али ибн Сино ҳокимиятни бир неча бор қўлдан қўлга ўтиб туришини кўриб, бу ерда илм билан машғул бўлишга кўзи етмайди ва Бухородан кетишга мажбур бўлади.

Хоразм бу вақтда қорахонийлар ҳужумидан бирмунча тинч эди. Бу ерда маданий-маърифий ишлар анча йўлга қўйилган эди. Бу даврда Хоразмда олим ва табиб Абу Саҳл ал-Масихий, тарихчи Ибн Мискавайх, буюк мутафаккир Абу Райҳон Беруний, Абу Наср ибн Ироқ, Абулхайр Ҳаммор каби турли соҳа олимлари илм-маърифат соҳасида иш олиб борардилар. Ана шу гуруҳга буюк заковат соҳиби Ибн Сино ҳам қўшилди. Чиндан ҳам Маъмун даврида Хоразм илм ва фаннинг гуллаган даврига айланган эди.

Бухорода Сомонийлар ҳукми қулагач, унга қарам бўлган ва илгарилари ярим мустақил бўлган Хоразм бутунлай мустақил бўлиб олади. Қорахонийлар кучайиб келаётган Ғазна ҳукмдори Маҳмуд Ғазнавий билан беллашиб мадори қуриган ва Хоразмга қарашга мажоли келмас эди. Бу орада уруш ва хавфлардан ҳоли бўлган Хоразмда ишлаб чиқариш кучларининг ривожланиши ва мамлакатда иқтисодий аҳволнинг бирмунча яхшиланишига катта шароит яратилди. Шунинг оқибатида бу ерда маданий-маърифий аҳвол анча яхши эди, натижада, таъбир жоиз бўлса, “Маъмун академияси” деб аталган анжуманнинг пайдо бўлиши заминида ана шу ҳақиқат ётар эди.

Таниқли шарқшунос олим А.Ирисов Ибн Синонинг фалсафага доир асарлари сонини бир қанча манбаларга суяниб, 68 тадан 198 тагача эканлигини келтириб ўтади.

Ибн Синонинг фалсафага оид фикрлари унинг бу мавзудаги таълифлари билан бирга бошқа олим ва файласуфлар ўртасида кечган савол-жавоблар ичида ҳам кўплаб учрайди. Шу билан бирга, файласуфнинг бошқа шахсларга ёзган рисола, риқъа, хатлари, турли-туман диний мавзуларда ёзилган асарлар, шарҳ ва тафсирилар унинг дунёқарашини ўрганишга яхши материал бўлиши мумкин. Фалсафага доир унинг энг йирик, шоҳ асари “аш-Шифо”(18 жилд)дир. Унинг қисқартмаси “ан-Нажот”номли китоб 4 жилддан иборат. Шунингдек, “Донишнома” ҳам энг

йирик фалсафий асар ҳисобланади. Бу китоб 1957 – йилда Душанбеда А.М.Богоутдинов томонидан рус тилига таржима қилинган.

Ибн Сино фалсафаси унинг рисоаларида келтирилиш тартибига кўра 4 қисмдан иборат: мантиқ, табиийёт, риёзиёт, илоҳиёт (метафизика).

Мазкур бўлимлардан илоҳиёт ёки метафизика қисми ҳозирги кунда диншунослик, ислом фалсафаси соҳасидаги тадқиқ этиладиган долзарб мавзулардан биридир. Шунинг учун метафизика атамасига аниқлик киритиш мақсадга мувофиқдир.

Ибн Синонинг 18-жилдлик “аш-Шифо” сига кирган йирик фалсафий асарларидан бири “ал-Илоҳиёт” (“Метафизика”) китобидир. Асар ўн мақола ва олтмиш бир фаслдан иборат. Ибн Синонинг бу асарига Аристотелнинг “Метафизика” асари асос бўлган. Аристотель асари аслида ўн тўрт мақоладан иборат бўлиб, мақолалар ўзаро алифбо тартибида жойлашган.

“Метафизика (юн. *meta physika*- физикадан сўнг) – борлиқнинг сезгилардан юқори турувчи принциплари ва умумий асослари тўғрисидаги фан. Физикада тадқиқотчи бевосита ҳиссий объектлар устида изланиш олиб борса, метафизикада эса тадқиқотчи сезгилар воситасида англаб олиш мумкин бўлмаган объектларни тадқиқ этади”.

Метафизика тадқиқот мавзуига кирувчи сифат, мазмун, моҳият, ходиса ва бошқа объектлар тўғрисида фикр юритилганда уларни бевосита кўриб бўлмайди, улар бошқа нарса ва ходисаларнинг ўзаро алоқадорликлари жараёнида намоён бўлади. Шу жиҳатдан тарихан метафизика атамаси, кўпинча, фалсафа атамасининг синоними сифатида ишлатилган.

Метафизика атамасининг пайдо бўлиши Аристотелнинг “Метафизика” номли асари билан боғлиқлиги ҳақидаги фикр фалсафий адабиётларда кенг тарқалган. Аммо метафизика атамасини Платон асарларида мустақил билиш методи сифатида учратиш мумкин. Аристотелнинг “Биринчи фалсафа”га оид табиий-илмий масалаларни

камраб олган маъруза ва асарларини Андроник Родосский тўплаб, уни “Метафизика” деб номлади. У 14 китобдан иборат тўпламдир. Аристотель тузган фанлар таснифида ўзининг аҳамияти, кадр-қиммати жиҳатдан биринчи ўринни борлиқ ҳақидаги фан эгаллайди. Аристотель уни “Биринчи фалсафа” ёки теология (худо ҳақидаги таълим) деб атайти. Бу фалсафа “Иккинчи фалсафа” (яъни физика)дан шу билан фарқ қиладики, физикада бевосита сезгилар орқали сезиладиган аниқ объектлар тадқиқ қилинса, “Биринчи фалсафа”да борлиқнинг материя ва шаклнинг аниқ боғланишига боғлиқ бўлмаган жиҳати, асл илдизи тадқиқ қилинади. Аристотель фикрича, метафизика инсоннинг субъективлиги билан ҳам, инсон фаолияти билан ҳам боғланмаган бўлиб, у фанларнинг ичида энг қимматлиси, инсон ҳаётининг воситаси, қувончининг манбаидир.

“Муаллим-соний” унвониини олган буюк мутафаккир, қомусий олим Абу Наср Фаробий метафизикага қуйидагича таъриф беради:

“Мен тасдиқлаб айтаманки, биз юқорида эслаб ўтган ва моҳиятини кўриб ўтган олий субстансия бизни унинг массаси ва унинг ўзини ўрганишга олиб келади. Шундай қилиб, осмон субстансияси ва унинг ичидаги субстансиялар хусусан, юлдузлар, уларнинг жойлашувидаги тафовутлар ва тенгсизлик ўлчовлари ҳақидаги илм вужудга келди. Табиат ҳақидаги илм шу йўсинда келиб чиқди.

Шундан сўнг бу субстанциянинг ижодчиси борми ёки уни ижодчисиз ҳам тасаввур этиш мумкинми, у абадийми деган масалаларга ҳамда муҳокама қилишда машқ қилмаган, илмларни ўрганмаган, табиат ҳақидаги илмни ҳам, мантиқий асослашни ҳам билмайдиган одамлар тасдиқлаганидек, бу субстансиядан олдин ҳам, сўнг ҳам ҳақиқатда ҳеч нима йўқми, унинг боши ҳам охири ҳам йўқми деган масалаларга ўтамиз. Бу масалаларни ўрганиш худони билишнинг ҳамда (худо) томонидан субстансия ва акциденциянинг яратилганлигига иқроор бўлишнинг сабаби бўлади. Бундан худо мавжудотига олиб келувчи ва уни билишга ундовчи фикр келиб чиқади, чунки у бордир. Бу илм табиатдан юқори турган илм-

метафизика ёки илоҳиёт илми деб юритилади. Бу илм барча илмларнинг якуни ва охиридир, ундан сўнг бирор нарсани текширишнинг зарурияти қолмайди, бу ҳар қандай тадқиқотнинг мақсадидирки, бундай тадқиқот осойишталик ҳолатига келади.

Юқоридагилардан илоҳиёт илмининг қандай вужудга келганлиги ва келиб чиққанлиги маълум бўлади. Шунингдек, ундан олдин келувчи бошқа илмларнинг ҳам қаердан келиб чиққанлиги маълумдир. Маълумки улар сезгилар орқали қабул қилинувчи ва ақл орқали охиригача билинувчи субстанция ва у билан бирга бўлувчи акциденцияларнинг жойлашуви муносабати билан вужудга келганди ”.

Ибн Сино талқинидаги метафизика кенг маънодаги борлиқ ҳақидаги таълимот бўлиб, конкрет фанлар билан узвий алоқада бўлади.

“Барча фанларнинг принциплари мана шу фанга асосланади. Гарчи уни охири ўргансаларда, ҳақиқатда у энг аввалгидир ”.

Метафизика ўрганадиган борлиқнинг тўртта тури мавжуддир:

1. Моддийликнинг унсурларидан батамом холи бўлган предметлар, яъни, соф илоҳий мавжудотлар ва уларнинг энг асосийси Худодир. Бунда теология (илоҳиёт) Ибн Сино томонидан метафизиканинг мазмунини белгилаб берадиган қисм сифатида кўрилади.

“Барча нарсаларнинг яратувчисини, унинг ягоналигини англаш ва барча нарсаларнинг унга боғлиқлиги масаласи ҳам мазкур фан ичига киради. Бу ягоналикни махсус ўрганадиган фан қисми теология ёки бўлмаса илоҳий фан дейилади.”.

2. Борлиқнинг иккинчи кўриниши материя билан бевосита ёки билвосита боғлиқ бўлган, илоҳий унсурлар билан камроқ алоқадорликда бўлган, масалан, самовий жисмлар ва уларни тирилтирувчи ва ҳаракатга келтирувчи руҳлар.

3. Баъзида моддийликка эга бўлган, баъзида ундан холи бўлган предметлар. Масалан: субстанция, акциденция (таркиб), зарурият,

имконият ва бошқ. Айнан шулар, айтиш керакки, метафизикани барча фанларнинг асосига айлантиради.

4. Метафизика, шунингдек, моддий, яъни объектив равишда мавжуд бўлган реал предметларни, тўғрироқ айтганда, физик табиатга эга, материя билан боғлиқ бўлган тушунчаларни ҳам ўрганади. Масалан: у ёки бу нарсаларнинг моҳияти, индивидуал аниқлик касб этган нарсаларнинг мавжудлигини ўрганади.

Моҳият ва мавжудлик муаммоси деярли Форобийда қандай кўриб чиқилган бўлса, Ибн Синода ҳам шундайдир. Муаммонинг бундай қўйилишидаги энг аҳамиятли хулоса – бу, илоҳий борликнинг мутлақ зарурлигини таъкидлашдир. Бу ерда моҳият илоҳий борлик мавжудлиги билан мос келади. У Ибн Синода шахсий тавсифсиз, антропоморф характеристикасиз гавдаланади ва Вожибул Вужуд деб аталади.

Борликнинг бошқа қутбида сон-саноксиз жуда кўп алоҳида-алоҳида нарсалар бўлиб, уларнинг мавжудлиги ўзларининг моҳияти билан эмас, балки бошқа нарсалар (жисмлар) билан аниқланади. Бу нарсалар мумкинлик касб этгандир, яъни мавжуд бўлиши ҳам мумкин, бўлмаслиги ҳам мумкин. Лекин, конкрет дунёнинг чексиз турфахиллиги доимо мавжуддир. Шу ерда мазкур конкрет турфахилликни мутлақ зарурий борликнинг ягоналиги ва оддийлигига муносабати ва аввални охиргидан келиб чиқиши ҳақида савол туғилади.

Бу генетик масалани Ибн Сино янги афлотунчилик эманацияси йўналишида ҳал этади. Унинг асосий босқичлари Форобий томонидан аниқланган. Лекин, бу жараёни тушунишда Форобий ва Ибн Сино орасида мавжуд фарқлар бордир. “Ихвон ас-сафо”да эманация процесси чегаралангандир, Ибн Синода бу чегараланиш яна ҳам характерлидир. Ибн Сино материяни эманация процессидан ҳам ташқарига олиб чиқди, уни универсал имконият деб билиб, ундан ташқарида ва усиз бирон бир нарса келиб чиқмайди. Ибн Синонинг аниқлик киритишича, материя – янги афлотунчиликдаги асосий ҳолатга қарши ўлароқ, илоҳий

яккаҳокимликнинг қийматини туширадиган охирги хулоса эмас, идеал дунёни сояси ҳам эмас, борлиқ белгиларидан маҳрумлик ҳам эмас, балки турли хил борлиқнинг келиб чиқиши учун муҳим бир элементдир.

Ибн Сино метафизикаси ҳақида чуқур тадқиқотлар олиб борган олим А.В.Сагадеев Шарқнинг бирон бир перипатетиги Ибн Сино билан беллаша олмаслигини айтади. Шу билан бир қаторда унинг фалсафий ғояларига берилган баҳолар ва шарҳларнинг қарама-қарши фикрлардан иборат эканлиги билан ҳам беллаша олмайди. Ҳозиргача Ибн Сино шахсига оид баҳслар давом этмоқда.

Неоплатонизм монотеистик дин ақидаларини аристотелизм билан келиштирилгани каби перипатетик тизимга қабул қилинди. Унинг перипатетизмдаги роли назарий ёки илмий эмас, авваламбор амалий бўлган. Бу Форобий томонидан, кейинроқ Ибн Сино ривожлантирган фанлар классификациясидаги эманация теориясидаги ҳолати билан белгиланади.

Бу классификацияга кўра, метафизика физика ва амалий фанлар орасида оралик ҳолатни эгаллайди ва 3 қисмга бўлинади: биринчисида, мавжудлик бутун борлигича кўриб чиқилади; иккинчисида, фанларнинг бошланғич қисмлари кўрсатилади; учинчисида эса Биринчи Мавжудлик ва ундан келиб чиқувчи борлиқ босқичлари кўриб чиқилади.

Абу Наср Форобий фикрича, метафизиканинг мазкур учинчи, яъни охирги қисмида “фозил шаҳар” аҳолилари учун мўлжалланган, ўзида ҳақиқий фалсафани акс эттирадиган “ҳақ” ёки “фозил” дин принциплари ўрин тутиши керак. Бу принциплар Аристотель “теология”сига асосланган диннинг назарий қисмини ташкил қилади, шу билан бир қаторда диннинг амалий қисми фалсафанинг амалий қисмига бўйсинади.

Шу ўринда “мавжудлик” тушунчасига кенгроқ тўхталсак, бу хусусда ғарб файласуфларининг меҳнати беқиёсдир. Бу сўз ҳозирги фалсафа фанида қўлланиладиган борлиқ тушунчасининг синонимидир. Фалсафа тарихида у одатда мавжуд нарсаларнинг тафаккур ёрдамида акс

эттириладиган ички моҳиятидан фарқли ўлароқ, тажриба асосида эришиладиган, уларнинг ташқи томонларини ифодаловчи тушунча сифатида ишлатилиб келинган.

XVII-XVIII аср инглиз эмпиризми (Локк, Юмм) ҳар қандай билимнинг мавжудлигини тан олган. Янги давр рационализми (Декарт, Спиноза, Фихте, Гегель) мавжудлик тушунчасини талқин этишда борлиқ ва тафаккурнинг айнанлиги таълимотида келиб чиқади. Мавжудлик бу ерда моҳият эътибори билан қандайдир, ақл билан боғлиқ рационаллик сифатида талқин этилади.

Бу нуқтаи назарларни бирлаштиришга уриниш, Лейбниц ва Кант таълимотларида кўринади. Лейбниц икки хилдаги ҳақиқатни тан олади: ақлнинг абадий ҳақиқатлари ва фактлар ҳақиқати. Лейбницнинг фикрича, улар ўртасидаги фарқ, фақат инсон ақли чегараси (охири) учун мавжуд, оламий ақлда бу фарқ йўқ. Кант “мавжудлик”нинг онтологик аҳамиятини тан олади. “Нарса ўзида”ни, мантиқий хулосалар орқали келтириб чиқариб бўлмайди, ақл фақат расмий алоқаларни, ҳиссиёт эса унга ашё етказишини ҳисобга олсак, мавжудликни ҳеч бир ҳиссий ҳодисалардан мантиқий келтириб чиқариш мумкин эмас. Мавжудлик, умуман олганда, янгича категория мазмунида Кьеркегор қарашларида талқин этилади. У мавжудликни бевосита англаш мумкин бўлган инсон борлиғи сифатида тушунилишини рационализмга (Гегель) карама-қарши қўяди.

Мавжудлик Кьеркегор фикрича, бу – алоҳидалик, шахсиятлилик, интиҳоликдир. Унингча, интиҳоли мавжудлик ўз тақдири ва тарихига эга бўлиб, тарих тушунчаси интиҳоликдан, мавжудликнинг қайтарилмаслиги ҳамда тақдирдан ажралмаслигидир.

XX асрда мавжудликни Кьеркегорча тушуниш экзистенциализмда (Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Марсель ва бошқалар) қайтадан кўриб чиқилган ва унда марказий ўрин эгаллайди. Экзистенциализмда мавжудлик инсоннинг ўз чегарасидан чиқувчи, вазиятнинг трансценденталликка нисбатан бир ҳолати сифатида талқин этилади.

Инсон ақли етиши мумкин бўлмаган мавжудлик билан трансценденталлик ўртасидаги алоқа унинг охириги экзистенциализмга кўра, мавжудлик фактининг ўзида топилади. Мавжудликнинг охири ўлим, ҳаёт тугашининг эмпирик факти эмас, балки бутун инсон ҳаётига кириб борувчи, мавжудлик таркибини белгиловчи, бошланғич ҳолатдир. Мана шундан экзистенциализмни таърифловчи ва унда қизиқиш уйғотадиган ҳолатлар, (кайғу-қўрқув, айбдорлик ҳиссиёти ва ҳ.к.) унинг табиатини очиб беради ва бу ҳолатлар буюмларнинг моҳиятидан, уларнинг ҳозир мавжуд бўлишидан келиб чиқади. Мавжудлик ва моҳият ўртасидаги тафовутни фарқлаш, фалсафа тарихида биринчи бўлиб, Гильом томонидан кўрсатилган.

Шуниси эътиборга лойикки, Гильом бу фикрларга Ибн Сино таълимоти таъсири остида келади. Ибн Сино борлиқнинг икки аҳамияти мавжудлигини кўрсатади: 1. Буюмлар маъносини аниқлаган ҳолда уларнинг оддийгина мавжудлигини ифода қилиш; 2. Борлиқ субстанция сифатида қаралади, бунда унинг акциденцияси, иккиламчи хусусиятлари эътиборга олинмайди.

Фома Аквинский фалсафасида мавжудлик ва моҳият, икки борлиқ (буюмлар ва субстанция) аввали сифатида намоён бўлади. Борлиқни фаолият деб тушуниб, Фома энг буюк воқелик худо ва худонинг моҳияти уни ўзининг мавжудлигида амалга ошади деб ҳисоблайди. Бошқа барча яратилган оламда моҳият ва мавжудлик ўзаро мос келмайди. Мавжудлик моҳиятнинг идеаллик чегарасидир.

XX аср бошларида, Ғарбий Европа мамлакатларида тарқалган экзистенциализм (Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Марсель ва бошқалар) фалсафасида мавжудлик, нарсаларнинг моҳиятидан юқори турадиган, пайқаб бўлмайдиган, инсоннинг билиши ва амалиёти эриша олмайдиган тушунча сифатида таърифланади.

Аслида эса нарса ва ҳодисалар моҳиятини уларнинг мавжудлигидан, яъни борлигидан ажратиб бўлмайди. Ана шу маънода мавжудлик борлик тушунчасининг синоними ҳисобланади.

“Китоб-ун-нажот”да Ибн Синонинг абадият ва яратилиш ҳақидаги мулоҳазалари берилган. Бунда Ибн Сино сабабсиз яратилиш ғоясини рад этади. Унинг фикрича, олам худо томонидан зарурий равишда яратилгандир. Материяни муайян маънода яратилган дейиш лозим, зеро олий сабаб мавжуд эрурки, материянинг мавжудлиги унга боғлиқдир, яъни у иккиламчидир. Лекин иккинчи томондан, материя абадий субстанциядир, зеро материя замонга нисбатан бирламчи. Аввалдир. Қадимийдир. Бошқача қилиб айтганда, материя мавжуд бўлмаган даврнинг ўзи бўлмаган.

Материяни абадий деб эълон қилиш Ибн Сино метафизикасини икки тармоқли эканлигини кўрсатарди ва ўзида материалистик тенденцияни намоён этарди. Табиийки, мазкур фикрлар монотеистик таълимот томонидан асосий раддияга айланди. Шунингдек, олим томонидан материянинг абадий деб эълон қилиниши мутакаллимлар томонидан ишлатилган атомик тизим ва бўшлиқ каби таълимотларни ҳам рад этарди. Айти шу каби фикрлари унинг илоҳиётчилар томонидан танқид қилинишига сабаб бўлган.

Ҳозирги кунда Ибн Синонинг материянинг абадийлиги масаласига файласуфлар томонидан турлича изоҳлар бўлмоқда. Таниқли ўзбек олимларидан фалсафа фанлари доктори Анвар Шариповнинг таъкидлашича, Ибн Синодаги материянинг абадийлиги Яратувчининг доимо яратишда, ҳаракатда эканлигига ишора бўлиб, бу таълимот Унинг кудратини янада қувватлайди.

Ибн Синодаги эманация таълимотининг аҳамиятли жиҳати шундаки, унда Яқин Шарқ (Эрон, зардуштийлик) диний-табиий дунёқарашининг табиат ва инсон ҳаётидаги осмон ва ундан таралувчи нур билан уйғунлигидир. Бу эътиқодга кўра, нур манбаи кўринмас, барча борлик ва билинадиган нарсалар сабабини бевосита қабул қилмайдигандир. Чунончи,

бу таълимот нурли образларга таянувчи янги афлотунчилик таълимотига муҳим таъсир кўрсатди. Шу билан бир қаторда илоҳий эманацияда нур компонентига урғу берилиши воқеликнинг барча жабҳаларини худо билан яқинлаштирди ва Ибн Синонинг метафизикасидаги пантеистик қирраларни кучайтирди.

Форобий ақлий билишни мантиқ билан қўшиб таҳлил этади. Ал-Киндий ва Форобийлар ишлаб чиққан тафаккурнинг рационал услубиятларини Ибн Сино янада юқори босқичларга кўтарди. “Ақл тарозусида ўлчанмаган ҳар қандай билим, ҳақиқий билим эмас ” деб Ибн Сино, ақлий тафаккурнинг мантикий ва услубий андозалари ҳар қандай билишнинг мезони бўлишини таъкидлайди. Ибн Сино билиш назариясига доир, хусусан ақл тўғрисидаги рисолаларида тафаккурнинг рационал шакллари илмий асосдан талқин этади ва янада такомиллаштиради. Ибн Сино рационаллик ғояларни мантиқ билан бевосита боғлаб тушунтиради:

“Мантиқ – деб ёзади Ибн Сино – инсонга шундай қоида берадики, бу қоида ёрдамида инсон ҳақиқий билишни ёлғондан ажратади ва номаълум нарсаларни ўрганади”.

Ибн Сино метафизикасининг таркибий қисми бўлмиш дунёнинг тузилиши масаласи унинг Беруний билан бўлган савол-жавобларида ҳам акс этган.

“Беруний Ибн Синога шундай деб савол беради: Агар, Аристотелнинг фикрича, фалак ташқарисида бўшлиқнинг йўқлиги аниқ ва тўғри бўлса ва биз фалакни олов каби латиф гавҳар деб таҳмин қилсак ҳам, у, чегараланган бир тўда нарсадир. Аммо фалакнинг айланма ҳаракати табиий ҳаракат бўлмаслиги мумкин. Фалакнинг бу айланма ҳаракати сайёраларнинг Шарқ томонга бўлган табиий ҳаракатларига ва ғарб томонга бўладиган кеча-кундузлик аразий ҳаракатларига ўхшайди. Агар фалакнинг айланма ҳаракати аразий эмас, чунки айланма ҳаракатларнинг йўналишларида келишмаслик йўқ дейилса, шул сўзга лозим келадиган нарсалар орасида бўямачилик ва сафсата зоҳир бўлади. Чунки бир

нарсанинг ўзида бири шарқ томонга, яна бири ғарб томонга бўлган икки табиий ҳаракатни ўйлаш мумкин эмас. Бу эса маънида мос бўлиб, лафзда айирмалик бўлади. Чунки ғарбга томон ҳаракатни шарққа томон ҳаракатнинг зидди деб айтилмайди. Бу таслим ва эътироф қилинган бўлиб, лафзларда талашилганда маъниларга қараймиз”

Ибн Сино ўз жавобида бўшлиқ, табиий ўрин ва ҳаракат масалаларига тўхталиб шундай жавоб беради:

“Мен ҳам фалакнинг пастга томон ҳаракат қилиши мумкин эмас, пастда фалакнинг кўчиб бориши учун табиий бир ўрин йўқ дейман. Агар бир овоздан фалакнинг шундай ҳаракати борлигини қиёматга қадар фараз қилинса ҳам, мен йўқ дейман. Чунки фалак пастга томон ҳаракат қилади дейиш, оламдаги ҳамма унсурлар ўз табиий ўринларидан кўчиб юрадилар дейишни исбот қилади. Бундай кўчиб юриш табиат оламида ҳам мумкин дейиш янглишдир. Бу эса фалакнинг кўчиши учун бўшлиқ бор эканлигини исбот қилади. Ҳолбуки, табиат оламида бўшлиқ йўқдир. Шундай бўлгач, пастга фалак кўчиб бориши учун табиий бир ўрин йўқдир ва яна, юқорида ҳам ҳақиқий, ҳам ҳаёлий бўлсин ҳаракатга ўрин йўқдир. Чунки бу ҳаракат ҳам биз айтгандек иложсиз ёмонликларга, яъни ҳамма унсурларнинг ўз табиий ўринларидан кўчишларига ёки бўшлиқнинг борлигига олиб боради...

Ҳар бир табиий жисмнинг табиий ўрни бордир. Шул муқаддима (сўз боши)га “фалак жисмдир” деб кичик муқаддимани кўшсак (мантиқий истелоҳлар билан), биринчи шаклнинг биринчи навида “фалакнинг табиий ўрни бор” деган натижа чиқади. Бу натижани баъзи қиёсга кўчириб “фалакнинг табиий ўрни ё юқорида, ё пастда ва ёки ўзининг турган ерида” деб, унинг юқори ёки қуйида бўлмаслигини орадан чиқарсак “фалакнинг табиий ўрни турган еридир” деган натижа чиқади. Ўзининг табиий ўрнида бўлган ҳар бир нарса ҳақиқатда енгил ҳам, оғир ҳам эмас...

Оғир нарсада ҳам шундай ҳукмдир. Чунки оғир нарса табиат бўйича қуйига ҳаракат қилади. Унинг табиий ўрни пастликдир. Табиий ўрнининг

эканига сабаб шулки, табиати билан ҳаракат қилувчи ҳар бир нарсанинг ҳаракати табиий ўрнига томон бўлади. Аввалги каби баён қиламизки, табиий ўринда бўлган нарса ҳақиқатда оғир эмасдир. Энди икки муқаддиманинг натижаларини кўшсак, “табиий ўрнида бўлган нарса аслида оғир ҳам эмас, енгил ҳам эмас” деган масала исботланади.”

Савол-жавоблардан маълум бўладики, Ибн Сино ҳаракатнинг сабаби ё ташқарида (мажбурий) ёки унинг ўзида (табиий) деб билади. Мажбурий ҳаракат яратувчи туфайли амалга ошади, табиий ҳаракат эса жисм таркибида олов бўлаги ғолиб бўлганда ҳосил бўлади. Мутафаккирнинг ҳаракат манбаи тўғрисидаги фикрлари унинг мантикий муҳокамаларининг натижаси ҳисобланади.

Икки буюк қомусий олим ўртасидаги савол жавобларнинг таҳлили Ибн Сино таълимотида мантиқ илмий билиш методи бўлибгина қолмасдан балки, фалсафий масалаларни ҳал қилишнинг методологик асоси эканлигини тасдиқлайди.

Бу билан Ибн Сино оламнинг табиий хоссаларини, сир-асрорларини мантикий белги, таҳлил ва ақлий билиш орқали ўрганиш мумкинлигини айтади. Ибн Сино ижод жараёнида ақлий ва ноақлий жиҳатларнинг намоён бўлишини қайд этади.

Ибн Сино “ҳақиқатнинг икки томонламалиги” назариясини биринчилардан бўлиб қабул қилди. У дин ва фалсафанинг Онг ва Тажриба ютуқларига асосланган ҳолда мустақил ва алоҳида ҳолда мавжудлиги имкониятини эътироф этади. Ибн Сино фикрига кўра, дин Европа схоластикасидаги каби илоҳиётшунослик (богословие) “югурдаги” эмас, балки у давлат манфаатлари йўлида хизмат қилади. Ҳақиқатни очиб, фаровонликка эришишга кўмаклашадиган фалсафа эса, охир-оқибатда эса диндан юқори туради.

Ибн Синога биринчи назарий манба албатта, юнон-рим фалсафаси бўлди. Кўпгина тадқиқотчилар Ибн Сино фалсафасини Афлотун ва Арасту

фалсафасининг эклектик бирлашувидир дейдилар ёки бошқалар уни афлотунчи ва янгиафлотунчи дейдилар.

М.Асимов ва М.Диноршоев каби олимларнинг фикрича, Ибн Синонинг вожибул-вужуд ҳақидаги таълимоти ҳақиқатда Афлотун ва Плотиннинг ягоналик (эзгулик) ҳақидаги таълимоти билан мос келадики, бу улар фалсафасининг принципал асоси бир эканлигини кўрсатади. Лекин, Ибн Сино асарларининг таҳлили бу таълимотдан бошқа масалаларда Афлотун таъсири камайишини кўрсатади. Унинг фалсафий карашларида Афлотуннинг ғоялар дунёси назариясини умуман учратмаймиз. Ибн Сино унинг анамнезис назариясини ҳам қабул қилмайди. Унга кўра билим ҳиссий билиш эмас, балки, нарсалар дунёсига кўл теккизганда руҳлар орқали ғоялар дунёсининг ўзида ўзлаштирилган тасаввурларни эслашдир.

Мутафаккирларнинг ижодига тегишли фактларнинг кўпи шундан далолат берадики, у гносеология соҳасида Афлотундан фарқли ўлароқ материалистик назария тарафдори бўлган. Ибн Сино шунингдек, Афлотуннинг руҳнинг азалийлиги ва метемпсихоз назариясини рад этади.

Ибн Сино ўз асарларида платон-пифагорча “математик идеализм”ни танқид остига олади.

Плотиннинг эманация теориясидан олинган Ибн Сино назарияси эса материализм руҳида тартибга келтирилган ва у муаллиф вариантыдан анчагина ажралиб туради.

Унинг фалсафий меросини, хоссатан, илоҳиётга доир ёки бўлмаса метафизикага оид рисолаларини тадқиқ этиш ҳозирги давримизда “динийлик ва дунёвийлик уйғунлиги” , “маърифий ислом”, “динни тушунишда ақлий мушоҳада” каби масалаларга бир қанча ойдинлик киритиши мумкин.

Шунингдек, метафизика соҳаси дин фалсафаси, ислом фалсафаси фанидаги энг мураккаб ва долзарб мавзулардан ҳисобланади. Бу борада ҳали кўпгина

тадқиқотлар олиб бориш зарур ва бу, айниқса, юртимизда қад кўтараётган ислом фалсафаси фани ривожига салмоқли ҳисса қўшиши шубҳасиздир.

Учинчи боб юзасидан саволлар:

1. Нима сабабдан Киндий биринчи араб файласуфи дейилади?
2. Фаробийнинг ислом фалсафаси асосчиси деб аталишига сабаб нимада?
3. Ибн Синонинг эманация таълимоти моҳияти нимада?

Тавсия этиладиган адабиётлар:

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Буюк мақсад йўлидан оғишмайлик. –Т.: Ўзбекистон, 1993.
3. Хивар ал-Бируни ва Ибн Сина. Абдулкарим ал-Йафи. – Дамашқ: Дарулфикр, 2002.
4. Шарқ фалсафаси кадриятлари ва уларнинг Ўзбекистон маънавий ҳаётидаги ўрни. (Илмий мақолалар тўплами). ТошДШИ.-Тошкент, 2009й.
5. Қодиров М. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқнинг фалсафий тафаккури (ўрта асрлар). - Т.: ТошДШИ нашриёти. 2009.
6. Шарипов А.Д. Философская переписка Бируни и Ибн Сины.//Вопросы философии// - М.: 1978. № 10.
7. Ибн Сина (Авиценна), “Наука”, Москва, 1980г.
8. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
9. Улрих Рудолф. Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. “Имом Бухорий” ва “Фридрих Эберт” жамғармаси. -Т.: 2002.

10. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии : . - М., 1995.
11. Толстов С.П., Беруний ва унинг замони. Қаранг: “Беруний-ўрта асрнинг буюк олими” (Мақолалар тўплами), Тошкент, 1960.
12. А.Ирисов. “Абу Али Ибн Сино. Ҳаёти ва ижодий мероси”.Т. “Фан”.1980й.
13. Ибн Сино, ал-Илоҳиёт, тақдим Иброҳим Мадкур, таҳқиқ Қанавотий ва Саид Зоид, ал-Қоҳира, 1960.
14. Абу Наср Форобий “Рисолалар” Т. “Фан”. 1975-й.
15. Ибн Сина “Даниш-наме”. Пер. А.М.Богоутдинова. Сталинабад, 1952г.
16. Абу Али Ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. “Фан”, Ташкент, 1980.
17. Йўлдош Жумабоев. “Ўзбекистон фалсафа ва ахлокий фикрлар таракқиёти тарихидан” Т. “Ўқитувчи” 1997-й.

IV БОБ. ФАЛСАФА ТАНҚИДИ, ДИН ВА ФАЛСАФА СИНТЕЗИ МУАММОСИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ

Режа:

1-§. Ғаззолий асарларида фалсафа танқиди.

2-§. Ибн Рушд асарларида фалсафа ҳимояси.

3-§. “Ихвон ас-Сафо” вакиллари қарашларида дин ва фалсафа уйғунлиги масаласи

4-§. . Тавҳидийнинг ақл ва ваҳий ҳақидаги фикрлари.

Таянч иборалар:

Таҳофут ал-фалосифа, таҳофут ат-таҳофут, оламнинг абадийлиги, чексизлик, мезонлар яратилиши, вақт тушунчаси, Бурҳон, Қиёс, Жадал.

1. Ғаззолий асарларида фалсафа танқиди. Мусулмон Шарқининг йирик мутафаккири ва илоҳиётчиси Абу Ҳомид Муҳаммад ибн Муҳаммад ал-Ғаззолий (1059-1111) Эроннинг Тус шаҳрида қосиб оиласида таваллуд топган. Дастлабки таълим-тарбияни Тусда олгач, сўнгра Журжонда ўз илмини давом эттирди. Ўз даврининг машҳур олими – Абу Наср ал-Исмоилий қўлида ислом асослари билан бирга бир қатор дунёвий илмларни ҳам ўрганади.

“Тусга қайтиб келиб уч йил яшагач, Салжуқийлар пойтахти, Бағдоддан кейинги илм шаҳри Нишопурга келди ва унда “карамайн имоми” номи ила машҳур Абдумалик ибн Абу Муҳаммад ал-Жувайнийга шогирд тушди. Имом Жувайний вафотидан кейин имом Ғаззолий 484(х.) йилда 28 ёшларида Аскарга вазир Низомулмулкни қасд қилиб йўлга тушди. Ва у ерда Низомийя мадрасасига бош бўлди. Бу уламолар интиладиган олий даража эди...”

Ғаззолий ислом тарихида янги афлотунчилик мактабига қарши турган энг буюк шахс эди. Фақиҳ, мутакаллим, файласуф ва ориф бўлган Ғаззолий фикҳ илмини Росконийдан ўрганди. Жўржонда Исмоилий мазҳабидаги Абу Қосимдан илм ўрганди. Унинг энг катта устози ўша замон Ашъария таълимотининг энг йирик мутакаллими Жувайний эди. Тасаввуф билан назарий ва амалий танишуви ўша замоннинг энг йирик суфийси Формазий (ваф. 1084) раҳбарлигида бўлган.

Ғаззолийнинг Султон Маликшоҳ Салжуқийнинг вазири Низом-ул-мулк билан бўлган мулоқоти унинг ҳаётида муҳим аҳамиятга эга бўлди. Ўша вақтда Қоҳирадаги Фотимий халифалар Шиа йўналишининг Исмоилий оқимига мансуб бўлиб, расмий сунна ва Аббосийлар билан кураш бошлаган эдилар. Бунга қарши мафкуравий кураш мақсадида Низом-ул-мулк калом илми ўқитиладиган бир неча олий даражадаги мадрасаларни таъсис этди. халифаликнинг бутун ҳудудида ташкил этилган бундай мадрасалар Низомия деб аталар ва уларда Шофеъия фикҳи ва Ашъария каломи жидду-жаҳд билан ўқитилар эди. Жувайний то 1085 йилгача Нишопур низомиясига раҳбарлик қилди, сўнг уни ўзининг истеъдодли шогирди Ғаззолийга берди. Ғаззолий дин йўлида ва расмий сунна маорифини тарқатишда жонбозлик кўрсатди.

Ғаззолий 5 йил давомида (1091-1095) Бағдоддаги Низомияда муваффақият билан фикҳ ва каломдан дарс берди. Низом-ул-мулкнинг 1092 йилда Исмоилийлардан бири томонидан ўлдирилиши Ғаззолийнинг дарс бериш фаолиятидан кўнгли совишига сабаб бўлди. У 1093 ва 1094

йилларда суфийлик тариқатига кирди ва Сурия, Фаластин ҳамда Ҳижозга сафарлар қилди. У 11 йилдан кейин Нишопурга қайтди ва 5 йилча дарс бериш билан шуғулланди.

Ғаззолий бутун умри давомида ҳақиқатга эриштирадиган илм борми ёки йўқми деган саволга жавоб қидирди. Аввал у шундай илм ҳис-туйғу ва зарурий нарсаларни идрок этишдан келиб чиқишига ишонган эди. Аммо кейинчалик бундан воз кечди. Чунки ҳис-туйғудан келиб чиққан илм муайян ҳукм чиқаришга олиб келса ҳам, кейинчалик у ақл томонидан тузатилиши ёки айбланиши мумкин. Масалан, биз сояга караб, унинг сокинлиги ҳақида ҳукм чиқарамиз. Аммо тез орада шундай эмаслигини тан олишга мажбур бўламиз. Ёки бир юмалоқ нарсага, масалан, бир юлдузга караб ҳукм чиқарамизки, у тангадак келади. Ваҳоланки, илми нужумнинг гувоҳлик беришича, ушбу юлдузнинг ҳақиқий андозаси курраи заминдан бир неча баробар каттадур.

Агар ҳиссий идрокка асосланган илм ишончли бўлмаса, унда зарурият, очиқ-ойдин кўришиб турган нарсаларга таянган илм ҳам ишончли бўлмаслиги мумкин. Ғаззолийни ақлга асосланган илм билан ҳис-туйғуга асосланган илм ўртасида қандай фарқ бор? – деган масалалар кўп ўйлангирди. Маълум бўладики, ҳис-туйғу ақл ҳукми билан шубҳага олинади. Агар шундай бўлса, ақлдан юқори турган илм йўқмики, унинг далиллари ошкор бўлганда ақлга асосланган илм ўз эътиборини йўқотса? Бу масалада туш яхши мисолдир. Биз тушимизда кўпинча шунга ишонч ҳосил қиламизки, бизнинг идрокимиз ва тажрибаларимиз воқеликка эга. Аммо уйғонишимиз биланок, бу ишончимиз барбод бўлади. Эҳтимол бизнинг бедорликдаги ҳаётимиз ўлгандаги ҳаёт билан солиштирилса, уйқудагидан кўра яхшироқ вазиятга эга бўлмаса керак. Ҳазрати Пайғамбар (с.а.в.) айтган эканлар: “Одамлар уйқудадирлар, ўлган вақтларида бедор бўладилар.”

Ғаззолийнинг айтишича, шак ва шубҳа балоси икки ой давомида унинг дилини хуфтон қилди. Охирида ўзининг сайи-ҳаракати билан эмас,

балки “худованд унинг дилини бир нур билан ёритдики-унинг ўзи кўпгина маълумотларнинг калити эди” ва унинг баракатида ўша сафсата беморлигидан шифо топди. Энди у шуни тушунган эдики, бу нур далил ва исботга тааллуқли бўлмасдан, балки илоҳий раҳмат эди.

Ғаззолий исломдан ҳақиқат изловчиларни тўрт гуруҳга ажратиб, эҳтимол шулардан бири унинг ҳақиқий моҳиятига етган бўлса керак деб ҳисоблайди. Агарда улардан ҳеч бири бундай ҳақиқатга эришмаган деб ҳисобланса у вақтда умуман ҳақиқат қидириш беҳудадир. Бу тўрт гуруҳ қуйидагилардан иборат: мутакаллимлар, исмоилийлар (ботинийлар), файласуфлар ва суфийлар.

Калом илмининг мақсади динни ва расмий маорифни унга бўлган бидъатона ҳамлаларидан ҳимоя этиш бўлганлигидан Ғаззолий буни биринчи бўлиб ўрганди. Мутакаллимлар бу масалада шундай манбалардан фойдаландиларки, ҳақиқатда унга ишониб бўлмаса ҳам, аммо келтирилган ҳужжат ва “китоб” билан алоқаси борлигидан уни қабул қилар эдилар.

Исмоилийларнинг таълимоти ҳам, ҳақиқат қидиришга бўлган иштиёқни қондира олмади. Улар таълимотининг моҳияти шундай эдики, муаллим ва мураббийсиз ҳақиқат маърифатига эришиб бўлмайди. Фақат таълими шак-шубҳа туғдирмайдиган маъсум муаллимгина ёки улар тили билан айтганда, “имом” гина ҳақиқат томон тўғри йўлни кўрсата олади.

Ғаззолийнинг Исмоилий гуруҳларига нисбатан душманлик салобатига қарамасдан унинг мусулмон янги афлотунчиларига қарши мавқеи шиддатлироқ ва давомлироқ эди. Чунки ақлнинг устиворлиги, айниқса юнон фалсафасига таяниш анъанавий тус олганлиги сабабли унинг намоёндалари бўлган Фаробий ва Ибн Сино қарашларига қарши Ғаззолийнинг ҳамлалари бошланди. Унгача бўлган анъанавий тадқиқотчилар динга бўлган ихлослари туфайли “бегоналардан кўрқиш” асосидагина ақл устиворлигига суянган файласуфларни танқид қилар эдилар. Ғаззолий аҳли суннатнинг барча ҳис-туйғуларини қўллаб қувватлаган ҳолда ҳис этдики, “шундай киши бўлсаки, ушбу илмда

(фалсафа) таҳсинга сазовор маҳоратга эга бўлиб, бу соҳада уларнинг энг донолари билан баробар беллаша олса” ва хатто улардан ҳам ошиқроқ илмга эга бўлсаки, уларнинг фосид даъволарини кўрсатиб бериш салоҳиятига эга бўлса.

Ўзидан олдин ўтган тадқиқотчилар орасида шундай шахс бўлмаганлигига ишонч ҳосил қилгач, бу ишга Ғаззолийнинг ўзи киришди. У Бағдодда 300 талабага дарс бериш жараёнидан бўшаган вақтларида фалсафий асарлар мутолааси билан жиддий машғул бўлди. Ўзининг қайд этишича, 2 йил давомида Худонинг ёрдамида барча фалсафий илмларни эгаллайдики, бунинг натижасида “Мақосидул –фалосифа (Файласуфларнинг мақсадлари)” номли китоб ёзди. Бу китобда исломий янги афлотунчилик мактабининг асослари шунчалик моҳирона шарҳ қилинганки, XIII аср Оврупо тадқиқотчилари бу асарни янги афлотунча оқимга тааллуқли, деб ҳисоблашган. Бундай фикр янги даврда давом этиб, кўпчилик Ғаззолийни Ибн Сино ва бошқалар каби ҳақиқий янги афлотунча ақидадаги шахс, деб ҳисоблашади. Фалсафа соҳасида Ғаззолийнинг самарали ишларидан бири Арасту мантиғи тўғрисидаги муҳим қўлланмаси бўлган “Меёр ал-илм” асаридир. Унинг бу асари “Файласуфларнинг мақсадлари” ва “Файласуфларга қарши” китоблари билан биргаликда мутакаллимлар билан файласуфлар орасидаги ақидавий курашда муҳим аҳамият касб этди.

Ғаззолийнинг ошқора қайд этишича, уни «Таҳофут ал-фаласифа»ни ёзишга ундаган нарса диннинг ҳимояси эди. Чунки, бир эркин фикрловчи гуруҳ пайдо бўлиб, қадимги дунё фалсафасини Сукротдан тортиб Арастугача кўларга кўтариб мақтадилар ва уларни ҳам ўзларидек, худосиз деб билдилар. Ваҳоланки, агар ушбу файласуфларнинг таълимотларини чуқурроқ ўрганганларида эди «қадимги ва янги файласуфларнинг ҳар бирининг маънавияти» икки диний асосга, яъни Худованднинг борлиги ва жазо кунининг ҳаққонийлигига боғлиқлигини идрок этар эдилар. Бундай

этиқоднинг моҳияти ҳаммада бир хил. Аммо унинг ташқи кўринишлари бир-бирдан фарқ қилади.

Ғаззолий фикрича, диний илмлар нуқтаи назаридан фалсафий илмлар жумласига кирадиган риёзиёт ва мантиқ бутунлай бир-бирига мос келади. Аммо файласуфларни хатоларга ва адашишларга бошлайдиган табиатшунослик ва метафизика (ма баъд ал-табиа)га ўхшаш илмлар бидъатлар асосидадур.

Бу соҳада уч файласуфнинг ижоди диққатга сазовордир: биринчи Арасту бўлиб, у фалсафий илмларни тартибга келтириб тўлдирди. Кейин Форобий ва Ибн Сино ислом оламида Арасту фалсафасини бошқатдан ишлаб чиқиб, уни шархладиларки, натижада унинг ўзидан кам бўлмаган обрў ва эътиборга сазовор бўлдилар. Бу уч файласуф қарашларини рад этиш, бошқа фалсафани танқид қилувчилар учун етарли эди.

Шунинг учун Ғаззолийнинг мусулмон янги афлотунчиларига қилган хужуми аслида билвосита уларнинг устози бўлган Арастуга қаратилган эди. У динга бевосита алоқаси бўлган метафизикадаги 16 масала ва табиатшуносликдан олинган 4 масалани мўминлар этиқодини сусайтирмаслиги учун диққат билан қараб чиқди. Бу масалалардан учтаси диний нуқтаи назардан бошқалардан кўра танбеҳ ва маҳкум қилишга сазоворроқдир. Уларга ишонувчиларни муртад (диндан қайтган) деб эълон қилиш мумкин. Бу уч масала қуйидагилардан иборат: оламнинг азалийлиги, Худованд илми фақат умумий эканлиги ва жисмоний қайта тирилишнинг инкор этилиши

Қолган 17 масала Ғаззолий фикрича, «куфр» эмас, балки «бидъат»дир. Бу масалаларнинг кўпчилигини исломда бидъат саналувчи муътазила каби фирқалар ҳам таъкидлайдилар. Шунинг учун уларнинг айтганларини ҳам муртадликка тенглаштирмаслик керак. Шунга қарамасдан тор фикрловчи мутаассиблар уларни муртадликда айбладилар. Ғаззолийнинг ўзи бундай тор доирада фикр юритишдан парҳез қилар эди.

Ғаззолийнинг айтишича, оламнинг азалийлиги масаласида файласуфлар уч нуктаи назардадирлар:

1. Қадимги ва янги замон фалсафий доираларининг кўпчилиги назарича, олам азалийдир;
2. Афлотун фикрича, жаҳон замонда яратилгандир;
3. Жолинус (Гален) фикри бу масалада муаллақ, яъни бир тўхтамга келмаган (айтишларича, Жолинус қарашлари унинг «Жолинус эътиқодлари» номли китобида келтирилган.)

Ғаззолий дунёни азалий деб тушунганлар назариясини рад этиб, шуни таъкидлайдики, олам Худованднинг қадимги иродаси ёки азалий ҳукмига мувофиқ замонда яратилгандир.

Риёзиёт далиллари ҳам янги афлотунчилар қарашларини рад этишга олиб келади. Оламнинг азалийлиги мантиқан шундай заруратни тақозо этадики, сайёралар ва улардаги барча нарсалар чексиз равишда айланишлари лозим. Аммо бизга маълумки, ушбу айланишларни риёзиёт ёрдамида ҳисоблаш мумкин. Масалан, куёш бир йилда бир марта тўла айланади, Зухал(Сатурн) сайёраси ҳар 30 йилда, Муштарий (Юпитер) сайёраси ҳар 12 йилда, саккизинчи осмон ёки фалакул кавокиб (галактика) ҳар 36 минг йилда бир марта айланади. Шунинг учун сайёраларнинг айланиши чексиз бўлиб, чексиз замонда рўй беради деган фараз, шубҳасиз, бу далилларга қаршидир.

Бундан ташқари бундай айланишлар сони ё тоқ, ё жуфт бўлганлигидан, чегаралангандир. Чексизлик эса, жуфт ҳам, тоқ ҳам эмас, негаки, чексиз равишда унга бир рақамини қўшиш мумкин ва демак у, бенаҳоятлигича қолади. Боз устига, янги афлотунчилар жоннинг чексиз миқдорда танҳо ўзи ва ёки ажралган ҳолда мавжуд бўлиш имкониятига ишонар эдилар. Чунончи Ибн Сино (бошқалардан кўпроқ) уни тушунтиришга ҳаракат қилган. Ваҳоланки, бир чексизликни тасаввур қилиш амалан мантиқий қарама-қаршилиikka эгадир.

Ғаззолий Ибн Синонинг худованд оламга нисбатан замонда эмас, балки ўз зотига кўра азалийдир, деган далилини рад этиб, оламнинг унинг томонидан замонда яратилганлигини қатъий равишда ҳимоя қилди. Унинг фикрича, биз, худованд оламга нисбатан азалийдир, деганимизда, шундай мақсадни кўзда тутамизки, худованд ҳамма вақт мавжуд эди, олам эса хали вужудга келмаган эди. Худованд ўзининг вужуди билан оламини давом эттирди. Бундан икки воқеялик келиб чиқади. Биринчиси, худованднинг мавжудлиги ва унинг оқибатидаги икки мавжудлик, яъни худованд мавжудлигининг давомийлиги ва иккинчиси олам мавжудлиги. Замоннинг пайдо бўлиши эса, ҳаёлий ўйинимиздирки, бизни бу икки мавжудликни бир-бирига замон риштаси билан боғланишда кўришимизга олиб келади.

Аммо олам яратилмасдан олдин, имконият сифатида мавжуд эди, деган фикрга келсак, шуни таъкидлаш лозимки, бундай фикр янги афлотунчиларга тааллуқли эмас. Бундай қарашга мувофиқ қадимдан зотий жиҳатдан мавжуд бўлган имконий нарсага зарурият туғилади. Бундай ҳолатда имконнинг ўзигагина эмас, балки икки бир-бирига қарама-қарши вожиб(зарурий) ва мумтанаъ (мумкин бўлмаган) нарсага эҳтиёж туғиладики, бу ошкора бемаънилиқдир. Мумкин, вожиб ва мумтанаъ аслида умумий сифатлар бўлиб, фақат ақлий жиҳатдангина амалдадирлар. Нимаики мавжуд бўлса, шунинг туфайлидирки, ушбу сифатлардан бири унга юклатилгандир.

Янги афлотунчилар қарашларича, олам худодан(ёки ўзларининг таъбирларича «аввал»дан) оқибат сабабдан ёки нур қуёшдан келиб чиққандек, зарурий равишда келиб чиқади. Ваҳоланки, ҳақиқий фаол нарса, олим, мурид ва ихтиёри ўзида бўлган ашё бўлмоғи лозим. Шунинг учун бу файласуфлар худовандни фақат мажоз ва истиъора тарзидагина яратувчи, деб билладилар.

Бундан ташқари, агар олам, улар айтгандек, қадимдан мавжуд бўлса, уни яратилган деб айтиш осон бўлмайди. Чунки яратилиш ёки

яратилганлик бирор нарсага йўқликдан борлик бағишлашдир, қадимдан бор бўлган нарса, ҳамиша борлиққа эгадир.

Шу тартибда янги афлотунчилар ақидасича, ягона нарсдан, ягоналикдан бошқа нарса келиб чиқмайди. Аммо худованд ягона ва олам эса кўп бўлганлигидан, шубҳасиз равишда, у оламнинг яратувчиси деб айта олмайдилар. Аслида уларнинг қарашларидан шу нарса келиб чиқадики, фақат ягоналиклар ёки оддий унсурлар силсиласидангина «аввал»(худованд) келиб чиқади. Оламни ташкил этган кўп мавжудотлар ва мураккабликларга келсак, янги афлотунчиларнинг ҳеч бир далили уларни келиб чиқишлари қандай бўлганлигини очиб бера олмайди. Бунинг устига янги афлотунчилар худонинг мавжудлигини исбот қилишга ҳам кодир эмаслар(тўртинчи масала). Улар ақидасича:

а) жисмлар қадимдан борликлари учун бирор сабабга мухтож эмаслар; б) бир чексизлик силсиласининг бўлиши мумкин эмас, чунки улар айтган дунёнинг қадимийлигидан шундай хулоса келиб чиқадики, чексизликнинг бир силсиласидан хилма-хил оқибатлар келиб чиқиб шаклланадилар. Уларнинг баъзилари, жумладан, Ибн Сино таъкидлашича, чексиз ададлар ғайри моддий ҳолатдаги руҳларда ҳам мавжуд бўла оладилар.

Ғаззолий илоҳий сифатлар масаласига алоҳида тўхтайдди. Янги афлотунчилар худованднинг ягоналигини исбот қилишдан ожиздирлар(бешинчи масала). Улар далилининг асоси шундадирки, агар биз икки вожибул вужуд борлигига йўл қўйсак, зарурият ўз зотига кўра уларнинг ҳар иккисига тааллуқли бўлмайди, балки бирор иллат воситасида шубҳасиз равишда вожибул вужуд оқибат бўлиб қоладики, бунинг бундай бўлиши умуман мумкин эмас. Бундай далил ёки исбот эътиборга лойиқ эмас, чунки улар далилига асос бўлган зотига кўра вожиб бўлган нарса билан вожибул ғайрни ажратишнинг ўзи асоссиз нарсдир. Дарвоқе, янги афлотунчилар илоҳий сифатларни ҳам инкор этадилар(олтинчи масала). Улар фикрича, бундай илоҳий сифатлар арозийдир(яъни ташқи

томондандир), негаки, ўзларида кўплик, ташқи қобиклик, яратилиш мавзуларини мужассамлаштирадилар. Уларнинг даъволарича, худованд ҳеч қандай сифатга эга эмас. Лекин шу билан бирга улар таъкидлашича, бунга қарамасдан у олимдир. Унинг олимлиги шу маънодадирки, илм сифатига эгадир. Унинг бу ҳолатини ҳар қанча таъбир ва тафсир қилинса ҳам, фарқ қилмайди.

Илоҳий илм масаласи Ғаззолийнинг иккинчи баҳсидирки, унинг асосида у янги афлотунчиларни айблайди. У ўз асарининг ўн биринчи масалага оид қисмида ушбу баҳсни Ашъарийнинг илоҳий илм соҳасидаги қарашларини шарҳлашдан бошлайди. Ироданинг илмдан кўзда тутган бирор нарсага мақсад-етиш бўлганлигидан, бутун оламни яратиш худованднинг мақсади(ирода ўлжаси)дир. Натижада бутун олам унга маълумдир ва фаолиятининг оқибати икки қарра илм ва иродадир.

Аммо илм ва ирода устидан лозим бўлган қудрат ҳаётдир. Шунга биноан худованд ҳаёт бўлиш керак. У ҳаёт бўлганлигидан бирор нарсани билишга қодир бўлиши ёки ўзи яратган барча нарсалар ҳақида илмга эга бўлмоғи лозим. Шунингдек, уларнинг барчасини манбаи бўлган ўз зотига кўра ҳам, илмга эга бўлмоғи даркор. Худовандни барча зотий сифатлардан маҳрум, деб билган янги афлотунчилар ночор куйидаги хулосага келишга мажбурдирлар: «Арбоблар парвардигори ва сабаблар сабаби оламда юз берадиган воқеаларнинг ҳеч биридан илмга эга эмас».

Шундай қилиб, файласуфлар худованд иродасини инкор қилиш билан бирга, унинг илмини исбот қилишдан ҳам ожиздирлар. Бу борада куйиб-пишиб гапирган Ибн Сино сўзларининг маъзи ва далили шундаки, «Биринчи сабаб»(таоло) бутунлай моддадан холи бўлганидан, соф ақл бўлиши керак. Шунинг учун ҳамма нарсадан илмга эга бўлмоғи лозим, негаки, шундай илмга эга бўлмоқликка ягона тўсиқ, моддага эга бўлмоқлик эди.

Бир сўз билан айтганда, Ибн Сино ва унинг янги афлотунча фикрлайдиган ҳаммаслақлари худованд «ақл»дир деган даъвони

тушунтириб бера олмайдилар, балки унинг фақат моддий мавжуд эмаслигидан келиб чиқиб, шундай хулосага келадилар. Ваҳоланки, унинг («Биринчи сабаб»нинг) моддий мавжудлиги ё арозларининг ашёвий эмаслигидан шуни исботлаш мумкинки, у ўз руҳи ва зоти билан қаноатланади. Унинг охирги натижада ақл эканлиги далилидан шунга эришиш мумкинки, у ўз-ўзича илмга ва бошқа нарсаларга эгаликдан соқитдир. Нега деганда у ўз-ўзича ва ўзидан бошқага нисбатан илмга эгалиги фаразидан шундай ҳукм чиқариш мумкинки, у соф ақлдир. Бундай фикрлаш масалани айнан такрорлашнинг ўзи бўлиб, унга жавоб бериш эмас.

Даъво қилишлари мумкинки, файласуфлар олам худованд хатти-харакатининг маҳсули эканлигини инкор қилмайдилар, балки фақат худованд оламни замонда (замонда яратганини)ирода қилганлигини рад этадилар. Бунда улар шуни таъкидлайдиларки, умуман ҳар бир фаол зарурий равишда ўз фаолиятдан огоҳдир ва бунда ҳеч шубҳага ўрин йўқ. Ҳақиқатан ҳам, худованд «барча»(борлиқ оламни) ижод қилиб, албатта ўз ижодидан бохабардир.

Ғаззолий бундай даъвога уч қисмдан иборат жавоб айтади.:1)янги афлотунчиларнинг айтишларича, худди нур Қуешдан келиб чиққанидек, борлиқ олам ҳам «зот заруриятидан» худованд томонидан содир этилган. Шу нарса ўз-ўзидан ошқордирки, бундай содир бўлиш фозл томонидан ирода ва андиша сабабидан эмас; 2) Баъзи файласуфлар (шу жумладан Ибн Сино) даъво қиладиларки, «барча» нарсаларнинг худованддан содир бўлиши, унинг бу «барча»дан илми борлиги натижасидир ва бу илм худованднинг зоти билан доимий иттифоқидадир. Албатта келиб чиқишни табиий заруриятга (зотий) мувофиқ рўй берганлигини таъкидловчи бошқа файласуфлар бу даъво ҳақида шак-шубҳага борадилар; 3) Ҳатто агар содир бўлишнинг охирги таъкиди қабул қилинса, унинг танҳо мажбурий натижаси шундай бўладики, худованд фақат шундай мавжуддирки, буни унинг фаолияти туғдиргандир, яъни биринчи ақл илмга эга бўлган.

Биринчи ақл ўз навбатида, нимадан нима келиб чиқиши ҳақида илмга эга бўлган ва шу тартибда пайдо бўлишнинг кейинги силсиласи давом этган. Бу ривоятга мувофиқ худованд «барча» ва «умумий» нарсаларга нисбатан ҳам илмга эга эмас.

Дарвоқе, файласуфларнинг далилий муқаддималаридан шундай хулоса келиб чиқадики, худованд ўзининг зотидан ҳам илмга эга эмас (ўн иккинчи масала). Чунки биз зотдан илмга эга бўлишликни ҳаёт сифатидан келтириб чиқарамизки, у ҳам ўз навбатида илм ва иродадан келиб чиқади. Файласуфлар худованднинг иродага қодирлигини инкор этиш билан уни ўзидан ва нимаики, унинг томонидан яратилган бўлса, ўшалардан илмга эга эканлигини исбот қилишдан ожиз қиладилар. Бир сўз билан айтганда, файласуфлар худованднинг илмга, кўришга ва эшитишга шубҳасиз қодирлигини бирданига инкор этадилар (яъни шундай сифатларгаки, барча мусулмонлар худовандни буларсиз тасаввур қилмайдилар). Зеро, уларнинг фикрларича, сифатларга эга бўлиш камчиликлар борлигидан далолат беради, яъни шундай камчиликлар яратилган жонзотлардагина бўлиши мумкин. Худовандда эса ҳеч қандай камчилик ва етишмовчиликнинг бўлиши мумкин эмас.

Исломиий нуқтаи назардан эҳтимол энг баҳсли масала илоҳий илмлар жумласидан худованднинг жузъий илмлардан ҳам бохабарлигини инкор этишдир. Қуръони мажид бу ҳақда (Сабо сураси, 3-оят) тушунтирадики, ҳеч нарса, ҳатто «Осмонлар ва ердаги заррачалар ҳам» худованднинг илмидан пинҳон ва яширин қолмайдилар. Ибн Сино каби фикрловчи файласуфлар ақидасича, худованд ўз зотидан паст бўлган ашёлар ҳақида илмга эга. Шунга кўра, унинг илми «умумий»дир, яъни «жузъий» илм каби замон ва маконда чегараланган эмас. Шунингдек, худованд бирор воқеадан, (масалан Қуёш тутилишидан) унинг олдин ва кейин содир бўлишидан бир лаҳзалик тарзда ёки замонсиз илмга эга. Зеро олдиндан тутилишига сабаб бўладиган воқеалар силсиласидан бохабардир. Худди шунингдек, айрим олинган шахс, масалан, Умар ёки Зайд «умуман инсон»

тушунчасидан бохабар бўлгани учун, уни билади. Умуман билиш, яъни замон ва макон шароитидан қатъий назар тушунишдир. Айрим олинган шахсни бошқалардан айиручи жузъий ёки оразий сифатлар, ёки муайян замон ва маконда содир бўладиган нарсалар ҳис-туйғу тажрибасининг мавзусидирки, худованд улардан юқори ва аралашмайдиган ҳолатдадир.

Ғаззолий ўзининг раддия ва фош этишларида шундай натижага келадики, худованднинг илми замон ва макон шароитидан қатъий назар, мавжуддир. Аммо шу билан бирга, илоҳий илм билан боғлиқ бўлган жузъий нарсалар эришган ютуқларни инкор этмайди. Бу илм тарзидан келиб чиқадиган зарурият билувчининг (Худованднинг) зотидаги ўзгариш сабабидан эмас, балки унинг илми билан илм мавзусининг (маълумнинг) ўртасидаги алоқадандирки, у мудом ўзгариб туради.

«Таҳофут ал-фалосифа» асарининг «табиёт» қисмида Ғаззолий икки муҳим масалани тадқиқ қилади: сабабий боғланиш зарурияти (сабабиятни инкор этиш) ва жисмоний қайтадан тирилишни маҳкум этиш. Биринчи масала («Таҳофут ал-фалосифа»даги 17-масала) Ғаззолийдан икки аср илгари умуман мутакаллимлар билан файласуфлар, хусусан машоиюн(Арасту қарашлари тарафдорлари) издошларини бир-бирига қарши қўйган энг йирик баҳслардан бири эди. Файласуфларнинг «иккиламчи сабаблар» мезонини аниқлаш, уларнинг табиий сабаблар силсиласидан келиб чиққанлигини таъкидлашга бўлган тамойиллари мутакаллимлар қаршилигига дучор бўлган эди. Негаки, бундай талқинни мутакаллимлар Қуръон тушунчаларига қарама-қарши деб топдилар. Уларнинг таъкидлашларича, қодири мутлақ бўлган худованд хоҳлаган вақтда ўз билганича тадбир қилаверади ва натижада ҳеч қандай воситачига эҳтиёж йўқ. «Мобаъд табиа» заррот ва оразлар ҳақидаги масалани ўртага қўйдики(худованднинг иродаси билан махлуқлар феъли-атвори ўртасидаги ҳамоҳанглик), бу ҳақда IX аср мутакаллимлари ўз қарашларини шакллантирган ва табиатнинг ва бошқа омиллар туфайли шароит ва чегараланганликларидан худованднинг мутлақ мустақил эканлигини

химоя этган эдилар. Бунда баъзи истиснолар ҳам мавжуд бўлиб, муътазилий оқимидаги мутакаллимлар «таваллуд» (туғилиш) тушунчасини табиий омиллардан келиб чиққанлиги таъсири остидаги назарияга тайёргарлик сифатида баён этган эдилар. Бошқа мусулмон мутакаллимлари «иккиламчи сабаб»ни худованднинг ягоналиги ва жаҳонга ҳомийлиги жихатидан нотўғри бўлишини ҳисобга олиб, уни рад эттилар. Шундай қилиб, Ғаззолий сабабий боғланиш тушунчасини онгли равишда ва доимий тарзда рад этишни ўз бўйнига олди. Бу соҳада у юнон шаккоқлар мактабининг асосчиси Перон таъсирида бўлган, деган тахминлар бор.

Унинг сабабият ҳақидаги баҳси шундай сўзлар билан бошланадики, фақат мантикий зарурият тақозо этиладиган жойдан бошқа ҳолларда сабаб ва оқибат истилоҳини ишлатишнинг ҳожати йўқ. Маълумки, шундай зарурат овқат ейиш ва тўйиш, ўтга тегиш ва куйиш, бошдан жудо бўлиш ва ўлиш каби ҳодисалар ўртасида юз берсагина унинг кераги йўқ. Табобат, илми нужум(астрономия) ва хунармандчилик ўртасидаги келиб чиқадиган сабаб-оқибатларининг бир-бирига боғлиқлиги фақат худованд томонидан амалга оширилади. Бундай бир-бирига боғлиқлик мантикий жихатдан бузилиши ва унинг таъсирида оқибат деб аталган нарса келиб чиқиши мумкин. Масалан, бошида соқитлик ҳолатида бўлган, ҳеч қандай сабабларга боғлиқ бўлмаса ҳам, келиб чиқиши мумкин бўлган ҳодисани мусулмонлар умумий ном остида муъжиза деб атайдилар.

Мисол тариқасида олов ва пахтани назарда тутиш мумкин. Файласуфлар ақидасича, олов пахта куйишининг сабабидир. Вахоланки, Ғаззолий таъкидича, бу жараённинг ҳақиқий омили худованд бўлиб, бу ишни ўзи бевосита амалга оширади ёки фаришталар орқали билвосита бажаради. Олов бежон бўлганлигидан бирор нарсанинг ҳақиқий сабаби бўла олмайди. Файласуфлар далил сифатида фақат шуни кўрсата оладиларки, ёниш олов билан тўқнашиш асосидагина рўй беради. Аммо мушоҳада фақат шуни кўрсата ва исботлай оладики, ёниш олов билан

тўқнашишнинг сабаби эмас, балки оқибатидир ва у ёниш имконини берадиган танҳо сабаб эмасдир.

Ҳайвонот оламида мавжуд бўлган ҳаёт ва таракқиётни олиб кўрайлик. Шу нарса аёндики, ҳаёт бирламчи тўрт сифатнинг (яъни намлик, куруқлик, иссиқлик ва совуқлик) оқибати эмас, балки жониворлар нутфасидаги идрок этиш ва ҳаракатга келтириш қувватидир. Худди шунингдек, она раҳмига нутфа ташловчи ота ҳам, бола ҳаётининг, унинг эшитиш, кўриш ва бошқа идрок этиш ҳислатларининг сабаби эмасдир. Буларнинг сабаби ўша биринчи вужуд бўлган худованду мутаъолдир. Дарвоқе, йирик файласуфлар фикрича, табиий сабаблар ва оқибатлар учрашувидан келиб чиқадиган ораз ё бошқа воқеалар ниҳоят натижада «воҳиб ас-сувар», яъни фаришта ёки ажратувчи жавҳарга боғлиқдирларки, модда бирор суратни қабул қилишга тайёр бўлгандан кейин, ундан «жавҳарий шакллар» келиб чиқадилар.

Бинобарин, файласуфлар шундай фикрлайдиларки, табиий жараёнларнинг охириги сабаблари, улар ҳоҳ дунёвийликдан ёки табиийликдан устун турсалар ҳам, табиий сабаблар туфайли амалга ошади. Бундай қарашга кўра, агар биз фараз қилсакки, олов муайян бир табиатга ва пахта ҳам ўзига хос бир табиатга эга бўлса, у вақтда олов гоҳида пахтани ёндирарди, гоҳида эса ёндирмайди, деган хулоса келиб чиқади, башартики, бу амал давомида олов ва пахтанинг табиати ўзгарса.

Бу муаммони ҳал қилиш йўлини Ғаззолий шундай тавсирлайдики, табиатдан юқори турган омиллар, хусусан худованд, файласуфлар даъво қилганларидек, табиий заруриятга мувофиқ амал қилмасдан, балки ўз иродаси бўйича иш тутарди. Бунинг натижасида мантиқан шу нарса бутунлай мумкинки, баъзи вақтларда худованд ёндиришнинг сабаби бўлса, гоҳида бўлмайди. Бунга балки баъзилар эътироз билдириб айтишлари мумкинки, демак, агар худованд бевосита бирор нарса илмини бизга кўшимча бермаса, ҳамма нарсанинг бўлиши мумкин ва ҳеч нарса тўғрисида бирор боғлиқ ёки фарқни кўриб бўлмайди. Масалан, шундай

манзарани тасаввур қилиш мумкин: бир киши катта бир кенгликда ўт ёнаётганини, шерлар наъра тортаётганини, аскарларнинг хужум қилаётганлигини кузатмоқда. Аммо агар худованд уларни идрок этишни унга ато этмаган бўлса, у буларни тушунишдан маҳрумдир. Ёки бошқа мисол, бир китобни уйимизда қолдириб кетсакда, келганимиздан кейин қарасак, бу китоб бир болага ёки бошқа бир жониворга айланиб, кейин итга айланиб қолган бўлса ва ҳоказо. Бундай қараш тарзидан маълум бўладики, худованд нимани хоҳласа, шуни қилади ва нимани қандай тарзда яратмоқчи бўлса, ўшандай ярата олади. Чунки, у ҳеч қандай табиий ёки бошқа тартибларга биноан амал қилиши шарт эмас.

Ғазолий бунга жавобан айтадики, бундай лол қолдирувчи ҳолат шундагина рўй берадики, агар худованд бизда бундай ҳолатларга мувофиқ келадиган илмни яратмаган бўлса. Аммо худованд бизда шундай илмни яратган ва гарчи улар дарҳол юз берса ҳам, юқоридаги тасвири бўлиши мумкинлигини биз била оламиз. Бу тасвирланган воқеалар бир хил равишда рўй бериши ҳам, рўй бермаслиги ҳам мумкин. Бундай воқеаларнинг такрорланиши “бизнинг зехнимизда шундай тасаввурлар туғилишига имкон берадики, бундай воқеалар илгари ўтган оддий жараёнга мувофиқ юз берадилар.

Аммо пайғамбарлар ёки пайғамбарларга ўхшаш кучга эга бўлган, ёки бўлмаган, ёки бўлмаса, фавқулодда қалбий жазавага эга бўлган оддий инсонлар учун бундай оддий жараёнлар, гарчи табиатда рўй берадиган воқеаларга мувофиқ сифатда юз бермаса ҳам, унинг тасаввурида содир бўлиши мумкин. Бундай шароитда худованд уларга муносиб келадиган илмни билувчи киши зехнида яратади ва шундай қилиб даъво қилинаётган муаммо бартараф этилади.

Узлуксиз ҳодисаларнинг рўй беришини қайд этадиган илм, уларнинг дарҳол юз беришига ҳам асосланади. Муайян унсурлар бўлган, жумладан, олов каби маълум хусусиятларга эга бўлган нарсаларни инкор этмаган ҳолда, масалан, пахтанинг ёнишини қайд этиб шуни ҳам айтиш лозимки,

худованд пахтада шундай қудратни яратиши мумкинки, у ёнмаслиги ҳам мумкин. Бундай муъжизалар Қуръон мажидда ҳам Исо алайҳиссаломнинг ўликни тирилтирганлиги ёки Мусо алайҳиссалом ҳассасининг аждаҳо бўлиб қолиши каби ҳодисаларда ёд этилган. Шундай қилиб, бундай ҳодисалар тўла ақлий равишда тушинтирилиши мумкин. Худованд бундай ҳодисалар режаси ва тадбирларини табиий жараёндаги воқеалар тарзида эмас, балки муъжиза кўринишида қисқа муддатда адо этиши мумкин.

Арасту изидан борувчи файласуфлар назарига мувофиқ модда бир-бирига зид сифатларга эга бўлган кўплаб хусусиятларни ўзида бирлаштиради. Улар назарича, жониворларнинг пайдо бўлиши бир босқичдан иккинчисига ўтиш, ўзгариш тарзидаги силсиладан иборат. Тупроқ гиёҳга айланди ва жониворлар уни егандан кейин, улар баданида у қонга айланади. Ўз навбатида қон нутфага айланади ва унинг таркибидан жониворларнинг бошқа аъзолари вужудга келади. Одатда бундай жараён узоқ муддатлар давомида юз беради. Аммо мантиқан рад этилмайдики, худованд бундай бир-бирига айланишлари қисқароқ муддатда ҳам ирода этиши мумкин. Бора-бора бундай даврларни шунчалик қисқартириши мумкинки, улар бир лаҳзада рўй беришлари ҳам мумкин. Бу шундай лаҳзаки, биз уни муъжиза, деб атаймиз.

“Тахофут ал-фалосифа” асарининг табиётга бағишланган охириги масаласи янги афлотунчиларнинг руҳ ва унинг абадийлиги муаммосига бағишланган. Ғаззолий ўн саккизинчи масаласида файласуфларнинг руҳнинг холислиги ва тугалланганлиги ҳақидаги далилларини ўртага қўяди ва кўрсатиб ўтадики, улар ошқора мақсадга мувофиқ эмас. Уларнинг руҳнинг мавжудлиги ҳақидаги далиллари ҳам маъқул эмас. Зеро, мавжудлик холислик ва тугалланганликка асосланадики, файласуфлар унга эришиш ва исботлашдан ожиздирлар(ўн тўққизинчи масала).

Бу қайд этилган далиллардан ҳеч бири маъқул ёки рад этишга лойиқ бўлмаганлигидан, танҳо бир чора қоладики, у ҳам бўлса китобда (Қуръон) ё шариатда берилган ва замонатланган шартномавий алоқалардирки,

руҳнинг мавжудлигини шубҳасиз тарзда режалаштиради ва унинг охирадаги аҳволи ҳақида батафсил хабар беради. Файласуфларнинг охирадаги ғайри жисмоний ёки руҳий лаззат ҳақидаги кўпгина ақидалари Қуръони мажиддаги таълимотларга мувофиқ келади. Ғаззолий айтадики, бизнинг баҳсимиз фақат шундаки, уларнинг руҳнинг мавжудлиги, охирадаги руҳий лаззат ва аламлар ҳақидаги илми ақл воситасидагина касб этилади. Аммо булар фақат ўз вафотидан кейин тажрибадан ўтказадиган лаззат ва аламларнинг турларидангина иборат эмас. Қуръони мажидда тафсифланган ҳар икки турдаги лаззат ва аламини қайд этган вақтда, яъни ҳам жисмоний ва ҳам руҳонийнинг мавжудлиги ҳақида фикр юритилганда, шунингдек, жисмоний тирилишни қабул қилишда, ҳеч қандай мантикий қарама-қаршилик йўқ. Файласуфларнинг Қуръонда тавсиф қилинган жисмоний лаззат ва алам ҳиссий эканлигини ва у инсонларни тўғри йўлга бошлаш мақсадида рамзий маънода айтилгани ҳақидаги даъволари бутунлай қўполлик бўлиб, Қуръоний матнларда айтилган омиллар ва аҳвол билан қиёсланса, оятларда келтирилган сифатлар худованднинг хатти-ҳаракатига ишора бўлиб, унчалик тўғри қиёс эмасдир.

Худованд охирадаги жазо кунда руҳ ёки жонни асли дунёдаги бадан ё унга ўхшаш ҳолатга қайтариб, уни моддий ва маънавий неъматлардан баҳраманд қила олади. Дарвоқе, руҳ-жонларнинг тўла саодатга эришишлари худди шундай икки томонлама фароғатдан баҳраманд бўлишга боғлиқдир.

2. Ибн Рушднинг асарларида фалсафа ҳимояси. Бугунги кунда шарқ файласуфларининг бой илмий меросини ўрганиш долзарб аҳамият касб этиб, бу борада бир қанча амалий ишлар олиб борилмоқда. Шарқ фалсафаси, хусусан, ислом фалсафасининг йирик намояндалари қарашларини фалсафий жиҳатдан ўрганиш ва унинг ўзига хос жиҳатларини таҳлил этиш ўша даврдаги илмий–фалсафий, ижтимоий–ахлоқий фикр ривожини, унинг муҳим хусусиятлари ва устивор йўналишлари ҳамда

тараққиёт қонуниятларини чуқур англашга, шу билан биргаликда турли фалсафий, диний ва тасаввуфий оқимларнинг моҳиятини тўғри идрок қилишга олиб келади. Бу таълимотларнинг кейинги асрларда ва ҳозирги замондаги фалсафий тафаккур тараққиётига кўрсатган таъсирини ўрганишда назарий ва амалий хулосалар чиқаришга ёрдам беради.

Шу маънода Шарқ фалсафаси, хусусан Андалусия фалсафаси тарихидаги энг буюк шахс, шубҳасиз атоқли андалус файласуфи Ибн Рушд (1126-1198) ҳисобланилади. У энг сермахсул мутаффакирлардан бири бўлиб, элликка яқин йирик асарлар ёзган. Ибн Рушд асарларининг бир қатор арабча асл матнлари бизгача етиб келмаган. Улар фақат қадимги яҳудий ва лотин тилига қилинган таржималари орқалигина маълумдир.

Ибн Рушд қадимги юнон мутафаккирлари – Афлотун, Арасту, Эвклид, Птолемей, Порфирийларнинг ва ўзидан олдин ўтган ислом мутафаккирларининг асарларига шарҳлар ёзган. Айниқса, Арасту асарлари (“Метафизика”, “Этика”, “Риторика”, “Софистика”)ни батафсил изоҳлаб, тушунтириб берган, камчиликларини кўрсатган, айти вақтда бу уларнинг умумий мазмунини очиқ берувчи махсус асарлар битган. Ибн Рушд шарҳлари Ўрта ва Яқин Шарқ мутафаккирларининг дунёқарашини шакллантиришда, уларни Арасту ғоялари руҳида тарбиялашда муҳим аҳамиятга эга бўлди. Ибн Рушднинг шарҳ ёзиш фаолияти Шарқнигина эмас, ўрта аср Европасини ҳам Юнонистон билан таништиришда катта аҳамият касб этди. Шу маънода Ибн Рушд ижодини ўрганиш айниқса, унинг фалсафий қарашларига оид таълимотини таҳлил қилиш долзарб аҳамиятга эга.

Ибн Рушд Арасту таълимотини илк даврдаги соф ҳолатига қайтарди. Маълумки, Арасту қарашларини Искандария шарҳчилари сезиларли даражада бузиб, унга Афлотунча унсурларни қўшган эдилар. Ибн Рушднинг ишончи комил эдики, тўғри тушунилган Арасту таълимоти, инсон эришиши мумкин бўлган олий билимга қарама-қарши турмайди. Унинг фикрича, Арасту сиймосида инсоний ақл ўзининг энг юқори

ифодасини топганки, шунинг учун уни илоҳий файласуф деб аташ маъқул бўлади. Унинг замондошлари фикрича, «Арасту табиатни тушунтирди», Аверроэс эса – Арастуни».

Ибн Рушд илоҳиёт соҳасининг олими Абу Ҳомид ал-Ғаззолийнинг фалсафий қарашларига раддия сифатида, айниқса унинг “Тахофут ал-фалосифа” (Файласуфларни рад этиш) асарига «Тахофут ат-тахофут» (Раддиянинг рад этилиши) асарини ёзади. Бу асарда Ибн Рушд Ғаззолийнинг қарашлари, жумладан илмий билишдаги баъзи бир иррационалистик ғояларни танқид қилади. У ўзининг ушбу асарига кимматли фикрларни ўртага ташлайди. Масалан, “азалий, абадий” сўзи ҳақида гапирадлар. Баъзилар буюк ўзгаришларни азалий ҳисоблаш жоиз деб ўйлайдилар. Масалан, карромийларга кўра, азалийликда вақтинчалик истак мавжудлиги назарда тутилса, қадимгиларга кўра эса, биринчи материянинг азалийлигига қарамасдан, келиб чиқиши ва йўқ бўлиб кетиши назарда тутилади. Шунингдек, ўз қувватига эга бўлган ақл тушунчаси ҳам шунга ўхшашдир, гарчи кўпгина мутафаккирларнинг фикрига кўра, у абадий бўлса ҳам. Яна шундай ўзгаришлар ҳам борки, уларнинг таърифи ақлга тўғри келмайди.

Файласуфлар айтадилар: Вақтда ибтидога эга бўлган бирон бир нарса қандайдир абадий нарсадан келиб чиқиши мумкин эмас. Агар фараз қилинсаки, масалан, азалий-абадий нарса мавжуд ва олам аниқ бир вақтда ундан келиб чиққан. Бу шуни билдирадики, у (олам) аввалроқ келиб чиқмаган. Бунинг учун аниқлигини билдирувчи ибтидо бўлмаган ва оламнинг бор бўлиши фақат имконият эди холос. Агар олам вақтда ибтидога эга бўлса, унда аниқ ибтидони янгилангани ёки янгиланмагани ақлга тўғри келмайди.

Агар у (ибтидо) янгиланмаган бўлса, унда олам аввалги ҳолатда бўлгандек фақат имкониятлигича қоларди холос.

Агар аниқ ибтидо янгиланган бўлса, унга нисбатан шундай савол бериш мумкин: нега ибтидо айнан “ҳозир”да аниқ бўлди, аввалроқ эмас?

Мен айтаман: Бу олий даражадаги диалектик мулоҳаза бўлиб, далил-исботга алоқадорлиги йўқдир. Унинг моҳияти умумий тушунчалардадир, умумий тушунчалар эса қайсидир маънода икки маъноли бўлади. Исбот-далилнинг моҳияти эса субстанционал ва бир маъноли тушунчалар кўринишига эга.

Ягона “мумкин” атамаси, баъзида содир бўлиб турадиган имкониятлар ҳақида гапирилганда, умуман содир бўлганда ҳам, содир бўлмаганда ҳам ишлатилади. Мазкур барча ҳолатларда аниқловчи ибтидодаги зарурият битта ўлчамда кўринмайди. Содир бўлмайдигандан кўра, баъзида содир бўлиб турадиган “мумкин”ни одатда ўз-ўзи билан аниқланади, содир бўладиган ва содир бўлмайдиган “мумкин”га эса ташқаридан аниқловчи ибтидо таъсир кўрсатади. Давомида эса, имконият (мумкинлик) баъзида ҳаракатга келтирувчида намоён бўлади, бу ҳаракат қилиш имкониятидир. Баъзида “мумкин” ҳаракат таъсирига тушиб қолади, бу ҳаракат таъсирига тушиб қолиш имкониятидир.

Аниқ ибтидодаги зарурият икки ҳолатда ҳам ягона кўринишга эга эмас. Шу нарса маълумки, ҳаракат таъсирига тушиб қолган “мумкин” ташқаридан аниқлайдиган янги ибтидога муҳтожлик сезади. Бунда сунъий ва табиий нарсаларни кузатиш орқали иқдор бўлиш мумкин. Табиий нарсалар ҳақида сўз кетса, бази шубҳалар келиб чиқади. Яъни, аксарият табиий нарсалар ўзгариш ибтидосида уларнинг ўзлари роль ўйнайдилар.

Шунинг учун, кўпгина табиий нарсалардаги ҳаракатлантирувчи куч бир вақтнинг ўзида ҳаракатланувчи куч деб тахмин қилинади. Шу нарса маълумки, ҳар доим ҳам ҳар бир ҳаракатланувчига ташқаридан ҳаракатлантирувчининг таъсири бўлмайди ва ҳар доим ҳам турли ҳолатларда нарса мустақил ҳаракат қилмайди. Буларнинг барчасига ойдинлик киритиш керакдир. Шунинг учун мазкур масала қадимгилар томонидан ўрганиб келинган.

Ҳаракатланувчининг имкониятларига келсак, ўйлаш мумкинки, у кўп ҳолатларда ҳаракатга келишда ташқи(таъсир) ибтидога муҳтожлик

сезмайди. Зеро, ҳаракатланувчининг ҳаракатсиз ҳолатдан ҳаракатли ҳолатга ўтишини аксарият ҳолатларда ўзгартирувчи ибтидога муҳтож бўлувчи ўзгариш деб ҳисоблаш керак эмас. Масалан: геометрия билан шуғулланувчининг фани билан шуғулланмасликдан шуғулланиш ҳолатига ўтиши.

Ўзгаришлар ўзгартирувчи ибтидога муҳтож бўладилар, баъзида субстансияда содир бўладилар, баъзида сифатда, баъзида сонда ва баъзида маконга нисбатан ҳам ўзгаришлар бўлади.

“Азалий, абадий” сўзи айтилганда ҳам, ўз-ўзича азалий ва бошқаси туфайли азалий, абадий ҳақида гапирадилар. Баъзилар буюк ўзгаришларни азалий ҳисоблаш жоиз деб ҳисоблайдилар. Масалан, карромийларга кўра, азалийликда вақтинчалик истак мавжудлиги назарда тутилса, қадимгиларга кўра эса, биринчи материянинг азалийлигига қарамасдан, келиб чиқиши ва йўқ бўлиб кетиши назарда тугилади. Шунингдек ўз қувватига эга бўлган ақл тушунчаси ҳам шунга ўхшашдир, гарчи кўпгина мутафаккирларни фикрига кўра у абадий бўлса ҳам. Яна шундай ўзгаришлар ҳам борки, уларни таърифи ақлга тўғри келмайди.

Ундан ташқари, баъзи ҳаракатланувчилар ўз иродасига кўра ҳаракат қилсалар, баъзилари эса табиатларига кўра ҳаракат қиладилар. Бунга қарши ўлароқ бўлиши мумкин бўлган ҳаракатнинг воқеликдаги ҳаракатга айланиш услуби мазкур ҳаракатланувчилар бир хил эмас. Ваҳоланки, ҳаракатланувчининг иккинчи кўринишига янги аниқ ибтидо талаб қилинади. Лекин, ҳаракатланувчининг икки турга бўлинишини тугалланган деб ҳисобласа бўладими, ёки исбот-далил кузатишлар асосида фикримизда юқоридаги икки хил ҳаракатланувчига ўхшамаган бошқа бир ҳаракатланувчини ҳосил қилиш керакми ?

Биз бу ерда жуда кўп қийин саволларга дуч келаемизки, уларнинг ҳар бири ўзига хос тадқиқот талаб қилади. Ўзида кўпгина савол-масалани камраб олгандан фақат биттасини олиш,- бу еттита маўхур софизмлардан

биридир. Ахир, юкорида айтиб ўтилган таърифларда йўл қўйилган битта хато, мавжудлик ҳақидаги мулоҳаза охирида хатога сабаб бўлиши мумкин.

Абу Ҳомид айтади: “Бунга икки хил эътироз бор. Биринчидан, савол бермоқчиман: нега сиз олам азалий-абადий ирода томонидан яратилган деяётганларни фикрини бир-бирига солиштириб, инкор этасизлар? Мазкур ирода оламини айнан мавжудлик вақтида бор бўлишини хоҳлаган. Бу шу нарсани англатадики, унинг номавжудлиги то бу жараён (номавжудлик) тугамагунча давом этаверади, унинг мавжудлиги эса бу жараённи (бор бўлиш) келиб чиқишидан бошланади.

Азалий-абადий ирода оламини аввалроқ яратишни хоҳламади, шунинг учун олам мавжуд бўла олмади. Уни яратилган пайтида эса азалий-абადий ирода уни мавжуд бўлишини хоҳлаган. Бу фикрга қандай раддияни илгари сурасизлар, бунда қандай ўринсиз нарсани кўраяпсизлар?”.

Мен айтаман: Бу софистларнинг мулоҳазасидир. Зеро, Абу Ҳомид ҳаракатнинг натижаси (ёки оқибати) танлаш эркига эга ҳаракатланувчининг ҳаракатидан ёки унинг қароридан ҳам кечроқ намоён бўлиши эҳтимолдир, лекин у (Абу Ҳомид) айтдики, ҳаракатнинг самараси (натижаси) ушбу ҳаракатлантирувчининг хоҳишидан анча кеч юзага чиқади

Ғаззолий табиат ҳақидаги билимлар тўғрисида гапириб, у бу илмлар кўп фанлардан ташкил топган бўлиб, шариат буларга эътироз билдирмаслигини, таъқиқламаслигини қайд қилиш билан бирга астрология, мунажжимлик, физиогномика - одамни ташқи қиёфасига қараб ички руҳиятини очиб бериш, тушни таъбирлаш, илми тасхир, сеҳргарлик, зикр, афсунгарлик кабиларни тўғридан - тўғри табиий фанлар деб таъкидлайди.

Ғаззолийнинг илмий билишга бундай иррационалистик муносабатини Ибн Рушд кескин рад этиб, мунажжимлик ҳеч қачон табиий илмларга тааллуқли эмас, бу фақат ром, фол, ёки назаркардаликка ўхшаб олдиндан башорат қилишдир, - дейди. Шунингдек физиогномика, туш таъбирлаш,

илми тасхир, зикр, афсунгарлик кабилар ҳам табиат тўғрисидаги илмий билимлар соҳасига кирмаслигини, бу илмларда ҳеч қандай ақлийлик ва мантиқийликнинг йўқлигини ҳаққоний кўрсатиб беради. Аммо айнан шу масалада Ибн Рушд ҳам камчиликка йўл қўяди, яъни тиббиёт, алкимё фанларни табиий илмлар қаторига қўшмайди. Ибн Рушд тажриба асосида тўпланган билимларни табиий билимлар деб ҳисобламайди. Ибн Рушд фақат мавҳум ақлий (рационал), тафаккур, мушоҳада асосида тўпланган билимларни табиий илмий билимлар деб атади.

Ғаззолийга қарши ўлароқ, Ибн Рушд фалсафий хулосалар ва Қуръон ўртасида ҳеч қандай зиддият бўлиши мумкин эмас, - деб ҳисоблайди. “Бу дин ҳақиқий бўлиб, билимга етоқловчи тадқиқни маъқуллагани боис, биз мусулмонлар, ақл ёрдамида ўрганиш Қуръон ўргатувчи нарсаларга зид хулосаларга олиб келмаслигини биламиз. Инчунун, ҳақиқат ҳақиқатга зид бўлмай, балки у билан уйғунлашади ва у ҳақида далолат беради”.

Унда яққол кўзга ташланувчи зиддиятларни қандай тушуниш мумкин? Бу ўринда Ибн Рушд ғарб фалсафасида ҳам муҳим ўрин тутувчи талқин қилиш (интерпретация) тамойилидан фойдаланади. Қуръонда ҳамма нарса айнан тушунилмаслиги керак, – деб жавоб беради у. Агар Қуръон сураларининг айнан талқини ақлга зид бўлиб туюлса, у ҳолда суралар метафорик ёки аллегорик талқин қилиниши керак.

Ибн Рушднинг фикрича, фалсафа билан дин чамбарчас боғлиқ. “Фалсафа диннинг эмиқдош синглизидир”, - дейди Ибн Рушд. Улар табиатан йўлдош. Фалсафа ҳам, дин ҳам энг аввало бутун борлиқ ва оламнинг олий сабабчиси бўлмиш Худо ҳақида тафаккур қилади. Лекин улар тафаккур қилиш услуби жиҳатидан фарқ қилади.

Шундан келиб чиққан ҳолда, Ибн Рушд ўзининг фалсафий қарашларида билиш масаласига катта эътибор қаратди. У билиш назарияси асосига унинг бутун тарихи мобайнида фалсафани ҳаяжонлантириб келган энг муҳим масалалардан бири – дунёни билиш мумкинлиги масаласини қўяди. Инсонни билиш қобилияти, – деб таъкидлайди мутафаккир,

табиатга нисбатан чексиздир. Табиатни билишдан мақсад – табиатнинг бирлигига унинг хилма-хиллигида эришиш ва моддий дунё ходисаларига асос бўлган энг чуқур негизларни билишдан иборат.

Ибн Рушд ҳиссий идрок этиш билан мавҳум фикрлаш ўртасида фарқни келтиради. Ҳиссиёт аъзолари воситасида, дейди у инсон «рамзлар», ҳиссий қабул қилинадиган предметлар шакллариинигина идрок этади, ақл эса нарсанинг моҳиятини қайта тиклаб беради. Ҳис-туйғу муҳрлайдиган нарса шакли ақл қайта тиклайдиган шаклдан фарқ қилади; биринчи шакл ягона объектни тавсифлайди, айна вақтда кейинги шакл яққа тартибдаги нарсаларнинг бутун бир қатори учун умумий ҳисобланган шаклни қайта тиклайди. Ҳис- туйғу ва ақл билишнинг турли босқичларида биргина воқеликни акс эттиради. Ақл орқали олинган «рамз» ҳис-туйғулар идрок этадиган «рамз»га асосланади, бироқ ундан ўзининг умумийлиги билан устун туради.

Шу тариқа, Ибн Рушд борлиқ ва фикрлашнинг, табиат ва инсон онгининг нисбати масаласини анча аниқ ҳал этган. Унинг билиш назарияси асосан ақлнинг реал воқеликни айнан билиш қобилиятини инкор этган Ғаззолий агностицизмга қарши йўналтирилган. Ибн Рушд инсон билишнинг чексиз имкониятларига эга деб уқтирган. Ақл- фаол куч, оламни билиш дастаги. Ақлнинг вазифаси мавжуд нарсаларни уларнинг сабаблари билан биргаликда англаб етишдан иборат ва айна шу нарса уни барча бошқа эгалланадиган қобилиятлардан фарқлайди, чунки сабабни инкор этувчи ақлни ҳам инкор этиш керак.

Умуман, Ибн Рушд билишни рационалистик руҳда талқин этади. Тадқиқотчи Э.Жильсон ҳозирги замонавий рационализмнинг илдишларини Италияда бошланган уйғониш давридаги илмий кашфиётлар билан эмас, балки ҳақиқий фалсафий рационализм Испанияда туғилган араб файласуфи Ибн Рушднинг номи билан боғлиқлигини таъкидлаб ўтади. Файласуф ўзининг издошларига ҳақиқий рационал фалсафани қолдирдики, бу кейинчалик ўрта асрлар Ғарб фалсафасининг тараққиётига, хусусан

христиан фалсафасининг шаклланиши ва ривожланишига улкан таъсир кўрсатди.

Ғарбий Европа схоластлари орасида Ибн Рушднинг энг кенг тарқалган таълимоти “икки ҳақиқат назарияси” бўлди. Ибн Рушд томонидан ифода этилган икки ҳақиқат назарияси қиймати тенг бўлган икки диний ва фалсафий ҳақиқатнинг мавжудлигига йўл кўяди. Шунингдек олим ва мутафаккирлар ҳимоя қилишга ҳаракат қилган фаннинг нисбатан мустақиллигини асослаб беради. Унингча, фалсафий ҳақиқат Аристотел асарларида мавжуд, диний ҳақиқат эса оддий инсон тушунчаларига мослаштирилган.

3. “Ихвон ус-Сафо” вакиллари қарашларида дин ва фалсафа уйғунлиги масаласи. Рационализм билан қизиқиш катта фойда келтириб, мусулмонлар ва бошқа дин вакиллари орасидаги баҳсларда яхши натижаларга олиб келган бўлсада, аммо шу билан бирга, у дин рукнларини ларзага келтирган кўпгина масалаларни кўзгаб, баъзи одамларда диннинг ҳақлиги ҳақида шубҳалар уйғонишига ҳам сабаб бўлди.

Ислом дунёсида шариатга ва диннинг зоҳирий томонига эътибор ва майл кучли бўлган бир замонда, аъёнларнинг бир қисми тасаввуфга берилиб кетдилар. Исломга фалсафа кириб келиши билан ақлга жиддий эътибор юзага келди, натижада бир томондан, рационализм билан шариат орасида, иккинчи томондан, қалб билан ақл орасида кучли зиддият вужудга келди. Бу зиддият охир-оқибатда мусулмонларнинг маданияти ва цивилизациясига улкан таъсир кўрсатди.

Тадқиқотлар шу нарсани кўрсатадики, ислом дунёсида фалсафий билимлар умуман, илмий билишнинг рационал жиҳатларига эътибор қаратиш масаласи расмий суннийлик томонидан бир қанча зарбаларга учрасада, ундан фарқли ўлароқ бу каби ёндашув шиалик йўналиши тарафдорлари томонидан жиддий тарзда ўрганиб чиқилди. Шулардан бири исмоилийлик ҳаракатидир. Унда биз эътиқод масалалари билан бир

каторда фалсафий билимларнинг ҳам ўз ўрни бор эканлигини кўришимиз мумкин.

Шиалик тарафдорлари форсий халқлар намояндаларини ташкил этар эди. Уларда миллий омил эмас, балки сиёсий омил устувор бўлиб, асосан , умавийлар ҳокимиятига муҳолифатда эдилар. X асрда халифаликнинг кучсизланиши таъсирида Каспий денгизининг жанубий ҳудудларидаги харбий бошлиқлар Эроннинг маданий марказларига бостириб кела бошладилар. Мазкур юришдан кўзланган мақсад халифаликни батамом тугатиб, аввалги сосонийлар ҳокимиятини ўрнатиш эди. Буидлар деб номланувчи сулола шу мақсадда Бағдодни босиб олди ва улар амалда халифадан ҳокимиятни тортиб олдилар. Уларнинг тангаларида исломдан аввалги форс шоҳларининг рамзи – шаҳаншоҳ титули акси зарб этиладиган бўлди. Улар барпо этган давлат марказлашмаган ва аниқ бир ҳукмдорга бўйинсинмас эди. Ҳокимият бошқаруви асосан шаҳарлар доирасида эди. Асосий урғу маданий жабҳага, илмий соҳага қаратилди. Аста-секин маданий марказлар Бағдод ва Басра шаҳарларидан Рай, Исфаҳон, Шероз каби шаҳарларга ўтди.

Мағрибда ҳокимиятни ўз қўлларига олишга муваффақ бўлган Убайдуллоҳ исмли кўмондон бошчилигида фотимий-исмоилийлар имом Исмоилнинг ўғли Муҳаммаднинг халифалик ҳуқуқини ёқлаб чикдилар ва ўзини имом Муҳаммаднинг авлодидан деб даъво қилган Убадуллоҳни зиндондан озод қилиб, халифаликка кўтардилар. (909 й.) Унинг ворисларидан бири кейинчалик Фотимийлар номини олган халифаликка Мисрни қўшиб олишга муваффақ бўлди. Сурияни ҳам қўшиб олгач, деярли 200 йил ҳукмронлик қилган Фотимийлар халифалиги вужудга келди. Хуросон, Эрон ва Мавароуннаҳр ҳудудларида вужудга келган кўпгина давлатларда фотимийлар халифалигининг таъсири анча кучли эди. Мисрдан бир неча ойлик карвон йўли масофасида жойлашган бу ҳудудларда фотимий халифалар «ер юзида адолат ўрнатувчилар» деб эълон қилинар ва исмоилийларнинг устакорлик билан қилинган тарғиботлари

туфайли бу уйдурмаларга кўпчиликни ишонтиришга муваффақ бўлар эдилар.

Фотимийлар ҳалифалигининг асосий ғоявий манбаси исмоилийлик таълимоти эди. Исмоилийлик ҳаракати вакиллари ўзларини мусулмонлардан деб ҳисобласаларда, амалда улар изчил расмий Ислом суннийлигига муҳолифат сифатида майдонга чиққанлар. Шунинг учун ҳам изчил суннийлик таълимоти тарафдорлари бўлган мусулмон олимлари (ан-Надим, Абдулқохир Бағдодий, Ибн Ҳазм, Низом ул-Мулк ва бошқалар) исмоилийларни Исломнинг энг даҳшатли душманлари, уни маҳв этувчилар деб ҳисоблаганлар. Аммо оддий исмоилийлар соддадилларча ўзларини «Ислом софлиги учун курашувчилар» деб билардилар.

Исмоилийлик ҳаракати VIII асрда Али ва Фотималарнинг авлодларидан бўлмиш отаси имом Жафари Содик томонидан валиаҳдлик ҳуқуқидан маҳрум этилган имом Исмоил тарафдорларининг уюшмаси бўлиб, шиачилик оқими сифатида майдонга чиқди. IX аср охирида ҳалифаликда «занжилар уруши» ва карматлар кўзғолони кенг қулоч ёйди. Бу ҳаракатларда қора танли қуллар, коранда дехқонлар ва камбағал бадавий кўчманчилар асосий куч сифатида майдонга чиққан бўлсада, улар натижасида Аббосий ҳалифалигига душманлик руҳидаги исмоилийлар бошлиқ Мағрибда ва Баҳрайнда икки мустақил давлат вужудга келди. Аммо бу давлатларнинг давлат тузулиши ва сиёсий мафкураси бири-биридан фарқ қилар эди. Баҳрайндаги карматлар давлати қулдорлик тузумига асосланган эди. Баҳрайн карматлари кўзғолон пайтида ва ундан кейин - 930 йилда Баҳрайндан Маккага юриш уюштирганларида Каъбадаги муқаддас «қора тош»ни ўғирлаб кетиб, «кўрқмас ва чакқон» дахрийлар сифатида доврўғ чиқардилар.

Исмоилийлар ҳаракати умуман олганда бир жинсли бўлмасдан, унинг таркибида турли оқимлар ва қарашлар мавжуд бўлган. У дастлаб пайдо бўлганда қуллар, дехқонлар ва бадавий кўчманчилар ҳамда камбағал шаҳарликларнинг кенг қатлами иштирок этган кўзғолонлар даврида

мулкнинг умумийлиги, адолатпарварлик, зулмга қарши норозилик каби кайфиятларни умумлаштирувчи шиорларни олға сурган бўлса, яширин ташкилот сифатида фаолият юритган кейинги босқичларда юқорида айтилган кўп босқичли таълимот сифатида шаклланиб, рационалистик фалсафий қарашлар билан омухта бўлиб кетган эди. Исмоилийлар таълимоти IX-XI асрларда вужудга келиб, нафақат Қуръонни ва илоҳий манбаларни эркин тадқиқ ва талқин қилиш, балки математика, астрономия, тиббиётга оид бўлган ҳар қандай илмий изланишларни ҳам рад этишга қаратилган ортодоксал таълимотга қарши ғояларни кўтариб чиқиб, юнон рационал фалсафий фикрларидан кенг фойдаланган ҳолда рационал билимларнинг бутун бир тизимини ривожлантирганлиги учун ҳам кўплаб машҳур олимлар, файласуфлар ва илғор фикрли давлат арбобларини ўз таъсирига ола олган эди. Исмоилийлар фалсафий мактабларининг олдида кўйган мақсадларидан бири бу дин ва фалсафа орасидаги умумий қирраларни топиш эди.

Етук исломшунос олим Саййид Муҳаммад Ҳотамий ўша давр фалсафа фани аҳволи тўғрисида ўзининг “Ислом тафаккури тарихидан” китобида қуйидагича таъриф беради:

“Шу тарзда, фалсафа шариат ва тасаввуф орқасидан келди. Айтиш мумкинки, ислом оламида фалсафа тонги отганда, шариат ва тасаввуф соҳасида чошгоҳ эди. Бошқа жиҳатдан, халқ шариат ва тасаввуфга қараганда фалсафани унча қизиқиш билан қабул қилмасди. Бунинг сабаби шундаки, шариат диннинг ташқи қиёфасини ифодалаб келиб, оддий кишилар учун кўпроқ тушунарли ва қизиқарли эди ва одамлар унга риоя этишни диндорликни олий кўриниши деб ҳисоблар эдилар. Тасаввуф ҳақида ҳам шуни айтиш мумкин, чунки тасаввуф кўпроқ амалий жиҳатга эга бўлиб, тез қабул қилинар, фалсафага ўхшаб мураккаб мушоҳада ва муҳокамаларни талаб қилмасди. Бироқ қайд этиш керакки, шариат фалсафа ва тасаввуфга қараганда афзалликларга эга эди. Бу афзаллик шундан иборатки, ўша даврнинг диндор жамиятида давлатлар шариатга жуда ҳам

мухтож эдилар, чунки шариат ижтимоий тизимни белгилар ва шунга кўра сиёсий ҳокимият томонидан қўллаб-қувватланарди. Яъни очиқроқ қилиб айтганда, шариат давлат учун мафкуравий асос, давлат шариат учун ҳомий эди.”

Кўришиб турибдики, олим айтганидек, фақатгина шариат тан олинган ҳокимият паноҳида фалсафа ҳақида сўз юритиш ёки тарғиб қилиш бир мунча хатарли ва охири тазйиқ билан якун топар эди. Шундай ҳолатда, тарихчилар фикрича, келиб чиқиши исмоилийларга боғланадиган бир фалсафий яширин ташкилот пайдо бўлдики, уларнинг асосий мақсадларидан бири ваҳий ва ақлдаги уйғунликни топиш эди. Бу ташкилотнинг номи “Ихвон ас-Сафо” бўлиб (араб. - соф биродарлар), IX асрда Басрада пайдо бўлган диний-фалсафий мактаб ҳисобланар эди. Уларнинг карашларига юнон, форс, хинд файласуфларининг катта таъсири бўлган. Унинг вакиллари ўз номларини эълон қилмасдан 52 та рисола ёзиб таркатган. Уларнинг мақсади фалсафий, табиий-илмий билимларни ёйиш бўлган. "Рисолалар тўплами" 10-асрда Мовароуннахр ва Хуросонда кенг тарқалган. У чуқур фалсафий мазмунга эга бўлиб, омма учун эмас, зиёлиларга мўлжалланган.

Бу тўплам бизгача етиб келган ва 1995 й.да Эронда чоп этилган. 1150 й.да халифа Мустанжид рисолаларнинг барчасини ёндиришга буйруқ берган, лекин кўп нусхалари сакланиб қолган, форсий ва туркийга таржима қилинган.

Рисолалар риёзиёт ва мантик, табиатшунослик ва рухшунослик ҳамда илоҳиёт ва шариатга баишланган. Ихвон ас-Сафо вакиллари ўзи орзу қилган инсонни тарбиялаш тизимини ишлаб чиққанлар. Ихвон ас-Сафо рисолалари барча мусулмон мутафаккирлари ва тасаввуф аҳлига катта таъсир кўрсатди. Улар 16-аср охирига келиб мустақил йўналиш сифатида йўқолиб кетган “рухнинг кўчиши”ни катъийян рад этадилар.

Ихвон ас-Сафо вакиллари, одатда, маълум масалалар билан йиғилишган. Бу йиғилишлар хар ойда уч марта бўлган.

Булар:

Биринчи ойнинг бошида-мантиқ хакида суҳбат

Иккинчи ойнинг ўртасида-астрономия ва астрология хакида суҳбат

Учинчи ойнинг охирида яъни 25-сидан охиригача-метафизика хакида суҳбат

Метафизика фалсафада ҳам таълимот, ҳам услуб маъносида ишлатилади. Аввало, унинг услуб ва таълимот сифатидаги жиҳатларини ажратиб олиш мақсадга мувофиқ. Маълумки, борлиқни фалсафий англаш жараёни билимнинг бошқа соҳаларида бўлгани каби ўзига хос билиш услубини тақазо этади ёки аксинча, фалсафий билим (таълимот) муайян фалсафий билиш услубининг амал қилиш воситасида шаклланади. Шу маънода ҳар қандай фалсафа ўзида услуб ва таълимотнинг узвий бирлигини мужассам этади. Услубнинг қандай билимга яроқлилиги таълимотнинг маънавий даражасини бнлгилайди ва аксинча, юксак даражадаги билимга эришмоқ учун шундай яроқли билимни киритиш воситаси, асбоби, яъни услуб (метод) керак.

Инсон камолоти уларнинг рисолаларидаги энг асосий мавзуси бўлиб, улар инсон камолотини ёш жиҳатдан 4 боскичга бўлишган. Булар:

1. Ал-Аброр вал-Рухама - камида 15 ёшга тўлган бўлиши ва уларнинг бу боскичдаги кўзлаган мартабаси - "зоҳидлик ва раҳмлилик".
2. Ал-Ахёр вал-фудало - камида 30 ёшга тўлган бўлиши ва уларнинг бу боскичдаги кўзлаган мартабаси - "яхши ва аъло".
3. Ал-Фудало вал-киром - камида 40 ёшга тўлган бўлиши ва уларнинг бу боскичдаги кўзлаган мартабаси-"аъло ва пок".
4. Ал-Мартабат ал-малакийя - камида 50 ёшга тўлган бўлиши ва уларнинг бу боскичдаги кўзлаган мартабаси - Исо, Суқрот ёки Мухаммад(с.а.в.) ва фаришталар даражаси. Бу энг сўнги боскич бўлиб ундан юкори даража йўқ. Чунки ундан юкори даража - Аллоҳдир ва бу даражага Аллоҳдан ўзгаси мутлако етиша олмайди

52 та рисоаларни ўз ичига олган “Расоил ихвон ас-сафо” деб номланувчи ёзишмаларни 4 қисмга бўлиш мумкин. Булар:

1. Математикага оид рисоалар 14 та. Улар қуйидаги мавзуларда - арифметик амаллар, геометрия, астрономия, география, мусика, мантик (Ийсагучи, "Категориялар", "Изох", "Иккинчи аналитика" ларни ўз ичига камраб олади)

2. Табиатшуносликка оид рисоалар 17 та. Улар қуйидаги мавзуларда - нарса ва шакл, туғилиш ва ўлиш, металлшунослик, метеорология, табиатнинг моҳияти, ўсимликлар ва ҳайвонлар турлари.

3. Психологияга оид рисоалар 10 та. Улар қуйидаги мавзуларда - рух ва ақл ҳақидаги билимлар, билиш ва билиш объекти, севгининг моҳияти, сабаб ва оқибатлар, тасвирлаш ва унинг объекти

4. Теология(илоҳиёт)га оид рисоалар 11 та. Улар қуйидаги мавзуларда - диний қарашлар ва йўналиш(оқим)ларни фарқлаш, "Илоҳий адл"нинг табиати, сабаб ва оқибатлар, сиёсатнинг турлари ва сеҳр(магия)нинг моҳияти.

1812-йили Калкуттада чоп этилган.1887-89-йилларда Бомбейда, 1928-йили Қохирада, 1957-йили Байрутда Бутрус Бустоний томонидан, 1995-йил Байрутда Орит Тамир томонидан таржималари чоп этилган. Ўзбек тилига ҳалигача таржима қилинмаган

Бу мактаб аъзолари эмонацияни қуйидаги 9 босқичга бўлишган. Улар:

1. Ал-Бори. Биринчи ва ягона бошланиш
2. Ал-Ақл.
3. Ан-Нафс ал-куллийя
4. Ал-Хаюла ал-ула (грекча. Хйле-нарса)
5. Ат-Табиъа. Шакл, ҳаёт, ўзгариш
6. Ал-Жисм ал-мутлак. Биринчи нарсанинг пайдо бўлиши билан унинг вужудга эҳтиёжи туғилади. Нарсаларнинг физик кўриниши.

7. Сфералар дунёси. Сатурн, Юпитер, Марс, Қуёш, Меркурий, Ой ва бошка юлдузлар.

8. Тўрт элемент - олов, ҳаво, сув, тупрок.

9. "Уч эволюция даври" - минераллар, ўсимлик ва ҳайвон.

Инсоннинг пайдо бўлиши боскичлари ҳақида Мухаммад Хамидуллоҳ "Расоил ихвон ас-Сафо"даги эволюциянинг боскичлари ҳақида шундай дейди:

"Бу китоб Аллоҳ борлик, яъни материяни яратганлигини ва унга ривожланиш учун қувват берганлигини такидлайди. Албатта, материяда сув бўлган. Кейинги боскич минерал ҳаёт боскичи бўлиб, бу даврда турли тошлар шаклланди. Уларнинг энг юксак боскичи маржон шаклига келиш бўлди. Улардан турли шохлар чиқди. Минерал ҳаёт вегетация бўлди. Бу боскичнинг кулминацион нуқтаси дарахтларнинг ўсиши бўлди. Бу давр "хурмо куни" дейилади. Унинг, яъни хурмонинг эркак ва урғочи жинси бўлиб, ундан тубан ҳайвонлар даври бошланди. Улардан маймун пайдо бўлди. Бу дарвинизм ғояси эмас, балки буни Ибн Маскавайх Рисола ихвон ус-Сафода ёзган. Маймундан ёввойи одам даражасига кўтарилди. Ундан мумтоз одам даражасига, ундан авлиёю - анбиё даражасига эришди. Ундан юқори даража йўқки факат Аллоҳ бор. Хамма нарса Ундан бошланади ва Унга кайтади." Инглизча таржиманинг 1812-йилдан бери борлигини ҳисобга олинадиган бўлса, Дарвин ўзининг эволюцион назариясини ишлаб чиқишда юқоридаги ғоялардан фойдаланган бўлиши мумкин.

Абу Хайён ат-Тавхидий ўзининг "Китоб ал - Имта вал - Муонаса" асарида "Ихвон ас-Сафо"нинг бир неча машхур вакиллари санайди. Булар: Абу Сулаймон ал-Бустий, Али ибн Хорун ал-Занжаний, Мухаммад ал-Ханражури, Ал-Авфий, Зайд ибн Рифа, Абу Сулаймон ал-Мантикий.

4. Тавхидийнинг ақл ва ваҳий ҳақидаги фикрлари. Абу Наср Фаробий билимларни ягона тизимга солишга уринди. Бунга у Арастунинг "Органон" асарини асос қилиб олди. Бу ерда юнон мероси ва мусулмон

билимларини умумлаштириш кўзда тутилган эди. Шунингдек, “Органон” асари “Ихвон ус-сафо” учун ҳам билимларни туркумлаштиришда асос бўлди.

Лекин, ислом дунёсида мазкур икки маданият меросини умумлаштириш катта муаммо бўлиб қолаверди. Араб фанлари тарафдорлари бир неча бор “умумлаштирувчи қолип”ни излашда давом этдилар. Шулардан бири Абу Хайён Тавҳидийдир. У Ибн ал-Мукаффа ва Жоҳиз анъаналарини давом эттирувчи адиб бўлиб, араб анъанасида у “Иккинчи Жоҳиз” номини олган. Тавҳидий ҳақида дастлабки маълумотлар берувчи тарихчи Ёкут эса уни “Файласуфлар адиби ва адиблар файласуфи” деб атайдди.

Тавҳидийнинг ҳаёти ҳақида маълумотлар жуда кам бўлсада, мисрлик тадқиқотчи Абдураззоқ Муҳийиддин баъзи нарсаларни кўрсатиб ўтади. Унга кўра, Абу Хайённинг туғилган йили хижрий 310/320й., мелодий 922 (тахминий) йиллар орасида, вафоти эса Шероз шаҳрида хижрий 414й., мелодий 1023 йилда деб атайдди. Унинг тўлиқ исми Абу Хайён Аҳмад ибн Аббос ас-Суфий ат-Тавҳидийдир.

Етук таълим олган Абу Хайён “арабий” фанлар билан бир қаторда юнон фанларининг ҳам билимдони бўлган. Унинг устозлари Бағдоднинг кўзга кўринган олимлари ҳисобланади. Наҳвни Абу Саид Сирофий (ваф.978й.) ва Али ибн Исо Руммоний (ваф.994) дан, фикҳни Абу Ҳамид Марварузий (ваф.973й.)дан, фалсафа ва мантиқни Абу Сулаймон Сижжистоний ал-Мантиқий (ваф.985й.) ва насроний олим Яҳё ибн Адий (ваф.974й.) дан ўрганган.

Абу Хайён тоқатсизликдан узоқда бўлган мутафаккир бўлиб, у ўз устозларидан кенг ва эркин фикрлаш салоҳиятини мерос қилиб олган.

Бизга Абу Хайён Тавҳидийга тегишли куйидаги асарлар маълум:

1. “Ал-Муқоясат” (Қиёслашлар) Бомбей, хижрий 1306й., Қоҳира, 1929. Бу асар ФА Шарқшунослик институтининг кутубхонасида №11917 рақами остида сақланмоқда.

2. “Ал-имта вал-муонаса” (Ором ва суҳбат) Қоҳира, А.Амин ва В.Зайн нашри 1-3 томлар, 1939й.
3. “Ал-ишорат ал-илоҳийя” (Илоҳий ишоралар) Қоҳира, А.Бадавий нашри , 1950 й.
4. “Ал-ҳавамил ваш-шавамил” (Тавҳидий томонидан Мискавайҳ билан бирга ёзилган) Қоҳира, А.Амин ва С.Сақр нашри, 1951 й.
5. “Ал-басоир ваз-заҳоир” (Онг ва хазина) Қоҳира, А.Амин ва С.Сақр нашри, 1953 й. Мазкур китоб ҳам ФА Шарқшунослик институтида № 13980 рақами остида сақланмоқда.
6. “Масолиб ул-вазираини” Дамашқ, И.Қайлоний нашри, 1961 й. Рақами №17590.
7. “Рисолату фис-садақати вас-садиқ” Константина, ҳижрий 1301й. Рақами №7294
8. “Рисолат ас-сақифа, фи илм ал-китоба. Рисалат ал-ҳаят ” Дамашқ, И.Қайлоний нашри, 1951 й.

Тавҳидий ғояларидан бири бу ақл ва ваҳий орасидаги умумийликни топишдир. Мазкур ғоя унинг “Ал-имта вал-муонаса” (Ором ва суҳбат китоби) асарида илгари сурилади. Бу асар “1001 кеча” китобини эслатади. Ҳар тунда маърифатли вазир ва олим-адиб, яъни муаллифнинг ўзи учрашадилар. Вазир сўрайди, адиб жавоб беради. Ҳар бир бўлим (“тун”) бирон бир мавзуга аталган бўлиб, у ҳақда илмий баҳслар олиб борилади. Асарнинг “17-тун” бўлими айнан ақл ва ваҳий орасидаги умумийлик ва тафовутга бағишланган.

Тавҳидийнинг фикрича, ақл ҳам ваҳийнинг эгаси бўлмиш Аллоҳниқидир. Ваҳий қай даражада мўътабар бўлса, ақл ҳам шу кабидир:

“Деди : Фалсафа дин билан солиштирилганда нимани билдиради? Нозил бўлган ваҳийни ўзлаштирилган тафаккур билан қандай тенглаштириш мумкин? Файласуфлар ақл ҳақида гапирадилар, дарҳақиқат, ақл Аллоҳнинг неъматидир. У Улуғ ва Қудратлидир. Лекин, ақл шу даражада кучлики, у ўзидан юқори бўлган нарсани англайди, ўзидан

ташқарида бўлган нарсани кашф эта олади. Ваҳий бундай эмас, у ўзидан нур чиқаради, ўз-ўзини изоҳлайди.”

Абу Хайён мазкур икки неъмат, ақл ва ваҳийни мўътабар санасада, буларни бирламчилик масаласи муаммоларини ўртага ташлайди.

“Агар ақл етарли бўлганда, ваҳий керак бўлмай қоларди. Лекин, одамлар ақлда турли даражада яратилганлар. Биз ваҳийни ақлга алмаштирсак тўғри иш қилган бўламизми. Ахир ақлнинг тўлақонлиги бир киши эришган ютуқ бўлмасдан, балки у барчага таалуқлидир...”

Агар инсон эътиқод ва дунё ҳақида барча фикрларда фақатгина ўз ақлига суянса, унда эътиқод ва дунё ишларида ҳам фақатгина ўз куч қудратига суянган бўлар эди. Шунда унинг якка ўзи барча касб-ҳунар ва билимларни эгаллаган бўлар эди ва ўз қариндош ва биродарларига муҳтожлик сезмаган бўларди.”

Шариат ва фалсафа орасида уйғунликни топишга интилган Абу Хайён бир-бирига қарама қарши фикрларни ўртага ташлаш орқали мазкур икки соҳа бир-бирини тўлдириб туриши ҳақидаги ғояни илгари суриб, қуйидагиларни ёзади: “Албатта... деди: Шариат беморлар учун, фалсафа эса соғломлар учун доридир. Пайғамбарлар беморларни ўз касалликларини чуқурлашиб кетмаслигининг олдини олиб, яна саломатликларига қайтишлари учун даволайдилар.Файласуфлар эса касаллик келишидан аввал соғломларга таъсир қилмаслиги учун огоҳлантирадилар... Мақдисийнинг сўзларига қараганда, биз фалсафани шариат билан бирлаштирамиз, фалсафа шариатни тан олади, шунингдек, шариат оддий халқ учун, фалсафа эса хослар учун мўлжаллангандир. Хослар халқнинг ўзагидир, шунга кўра халқ хосларнинг тўлдирувчисидир. Улар бир-бирига муҳтож бўлган икки қатламдир. Харирийнинг комил ишончига кўра , ўз касбини яхши билган табиб касални даволашни ҳам, соғлом кишининг саломатлигини сақлашни ҳам яхши билади. Ҳаммага маълумки, инсон саломатлигини сақлаш ва касалликдан халос бўлиш аслида бир хил нарсадир. ”

Абу Хайён ваҳий ва ақл соҳиблари даражаси ҳақида ҳам мўътадил мавқени эгаллайди. Унингча ақл ёки ваҳийнинг кам ёки кўплиги даража-мартабани пасайтирмайди.

“Ал-Бухорийга кўра, ваҳий нозил қилинган пайғамбарларнинг даражалари ҳам турличадир. Бундай фарқланиш ваҳийга нисбатан алоқадор бўлиб, унинг кадр-қимматини асло камайтирмайди. Демак, бундай муносабат ақлга нисбатан ҳам мумкин ва унинг шаънини ерга урмайди.

Абу Сулаймоннинг жавобига кўра, бундай эмас. Гарчи ваҳий қилинганлар даражада фарқ қилинсалар-да, лекин бу уларга бўлган ишончни камайтирмайди. Уларни ваҳийга лойиқ топган, пайғамбарлик даражасига кўтарган Зотга суянгандек, уларга ҳам суянилади ”

Кўриниб турибдики, Тавҳидий китобидаги образлар ўз фикрларида жуда ҳам эркин ва кенг қамровли фикр юритганлар. Бу ерда оқилликнинг энг сўнги нуқтаси пайғамбарлик эканлигига урғу берилмоқда.

Тўртинчи боб юзасидан саволлар:

1. Ғаззолий асарларида фалсафа танқиди методикаси нимадан иборат?
2. Ибн Рушд асарларида Бурҳон ва Қиёс масалалари қандай очиб берилган?
3. “Ихвон ус-Сафо” вакиллари дин ва фалсафага қандай изоҳ берганлар?
4. Тавҳидийнинг қандай асарларини биласиз?

Тавсия этиладиган адабиётлар:

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Т.: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Буюк мақсад йўлидан оғишмайлик. –Т.: Ўзбекистон, 1993.

3. Ғаззолий. Тахофут ал-фаласифа / Доктор Али Бумалху таҳрири ва шарҳи остида. –Байрут: Дару ва мактабул хилал, 2002.
4. Ибн Рушд. Тахофут ат-тахофут / Доктор Сулаймон Дунё таҳрири остида. –Қоҳира: Дарул маъориф, 1964.
5. Хивар ал-Бируни ва Ибн Сина. Абдулкарим ал-Йафи. – Дамашқ: Дарулфикр, 2002.
6. Шарқ фалсафаси қадриятлари ва уларнинг Ўзбекистон маънавий ҳаётидаги ўрни. (Илмий мақолалар тўплами). ТошДШИ.-Тошкент, 2009й.
7. Ибн Сина (Авиценна), “Наука”, Москва, 1980г.
8. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
9. Улрих Рудолф. Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. “Имом Бухорий” ва “Фридрих Эберт” жамғармаси. -Т.: 2002.
10. Фролова Е.А.История средневековой арабо-исламской философии : . - М., 1995.
11. Абу Хайян Таухиди. Диалог. Восток-Запад. Пер.Д.В.Фролова.
12. Абдураззоқ Муҳийиддин. Абу Хайён Тавҳидий.: Қоҳира.1949.
13. Абу Хайён Тавҳидий “Ал-имта вал-муонаса” Қоҳира, А.Амин ва В.Зайн нашри 1-3 томлар, 1939й.
14. Бартольд В.В., I, 329-бет, История Бухары. Ташкент, 1976.
15. Толстов С.П., Беруний ва унинг замони. Қаранг: “Беруний-ўрта асрнинг буюк олими” (Мақолалар тўплами), Тошкент, 1960.
16. А.Ирисов. “Абу Али Ибн Сино. Ҳаёти ва ижодий мероси”.Т. “Фан”.1980й.
- 18.Ибн Сино, ал-Илоҳиёт, тақдим Иброҳим Мадкур, таҳқиқ Қанавотий ва Саид Зоид, ал-Қоҳира, 1960.
- 19.Абу Наср Форобий “Рисолалар” Т. “Фан”. 1975-й.
- 20.Ибн Сина “Даниш-наме”. Пер. А.М.Богоутдинова. Сталинабад, 1952г.

21. Абу Али Ибн Сина. К 1000-летию со дня рождения. “Фан”, Ташкент, 1980.
22. Йўлдош Жумабоев. “Ўзбекистон фалсафа ва ахлоқий фикрлар таракқиёти тарихидан” Т. “Ўқитувчи” 1997-й.
23. Қодиров М. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқнинг фалсафий тафаккури (ўрта асрлар). - Т.: ТошДШИ нашриёти. 2009.
24. Шарипов А.Д. Философская переписка Бируни и Ибн Сины. // Вопросы философии // - М.: 1978. № 10.

ХУЛОСА

Шарқ фалсафаси табиат ва жамиятни тушунишда асосий фалсафий муаммоларни баён қилиш усулларининг муайян тизимини ўз ичига олади. У шарқона тафаккур тарзини шакллантирганки, ҳозирги авлодлар ҳам ундан бенасиб эмаслар.

Ислом фалсафасида гносеологик масалалар талқинини ўрганиш, унинг ўзига хос жиҳатларини таҳлил этиш ўша даврдаги илмий-фалсафий, ижтимоий-ахлоқий фикр ривожини, унинг муҳим хусусиятлари, устивор йўналишлари, таракқиёт қонуниятлари, турли фалсафий, диний, тасаввуфий оқимларнинг моҳиятини тўғри идрок қилишга, бу таълимотларнинг кейинги асрларда ва ҳозирги замонда фалсафий тафаккур таракқиётига таъсирини чуқур англашга, назарий ва амалий хулосалар чиқаришга ёрдам беради.

Ушбу мавзунини ўрганиш орқали илк ўрта асрлардаги маънавиятимиз илдизларини, ислом фалсафасининг муҳим соҳаларидан бўлган калом илмидаги билиш назариясини ҳар томонлама чуқур ва тарихийлик тамойили

асосида тадқиқ қилиш ҳозирги замон фалсафасининг нафақат миллий, балки умумбашарий муаммоларидан бири сифатида эътироф этиб, ўзлигимизни англаш учун яна бир имконият яратилади.

Форобийнинг улуғ хизмати фақат унинг фалсафани чуқур англаб етганида ва янги ғоялар, фикрлар берганида эмас, балки дин ва фалсафа орасидаги муносабатларни қатъий аниқ ифодалагани ҳамда бу икки соҳанинг инсонлар онгида бирга яшаши мумкинлигини уйғунлаштириб исботлаб берганлигидадир. Мана шу фавқулудда фазилат туфайли у ислом оламида фалсафа асосчиси деган унвонга муносиб бўла олди.

Янги афлотунчилик монотеистик дин ақидаларини аристотелизм билан келиштирилгани каби перипатетик системага қабул қилинди. Унинг перипатетизмдаги роли назарий ёки илмий эмас, авваламбор амалий бўлган. Бу Форобий томонидан, кейинроқ Ибн Сино ривожлантирган фанлар таснифидаги эманация назариясидаги ҳолати билан белгиланади.

Ғаззолийнинг мусулмон янги афлотунчиларини танқид остига олиши аслида билвосита Арастуга қаратилган эди.

Ғаззолийга қарши ўлароқ, Ибн Рушд, дин ҳақиқий бўлиб, билимга етакловчи тадқиқни маъқуллагани боис, мусулмонлар, ақл ёрдамида ўрганиш Қуръон ўргатувчи нарсаларга зид хулосаларга олиб келмаслигини билладилар. Инчунун, ҳақиқат ҳақиқатга зид бўлмай, балки у билан уйғунлашади ва у ҳақида далолат беради.

Фалсафий муаммолар борлиқнинг асосий масалаларига тааллуқли бўлганлигидан улар “абдий” муаммолар деб аталадиган туб масалаларига мансубдир. Фалсафий муаммоларнинг абдийлиги, уларни ҳал қилиб бўлмаслиги ва уларни ҳал қилиш бефойдалигини англабмайди. У барча давр ва барча авлодлар учун муаммони узил-кесил ҳал қилиб бўлмаслигини билдиради. Ҳар бир тарихий давр, инсонларнинг ҳар бир янги авлоди учун бу муаммолар қайтадан туғилади.

Ислом фалсафаси мавзулари ўрганилишининг аҳамияти шундаки, мусулмон олами мутафаккирларнинг билишдаги рационал ёндашувларини

хар томонлама тадқиқ қилиш ушбу халқларининг фалсафий тафаккури ҳамда унинг йирик намояндалари дунёқараши билан яқиндан танишишга ёрдам беради. Мазкур масалаларни Ғарб фалсафий тафаккур тараққиёти билан қиёсий ўрганиш натижасида эса Шарқ ислом фалсафасини ривожлантиришга кенг имконият очиб берувчи қарашлардан воқиф бўлиш мумкин.