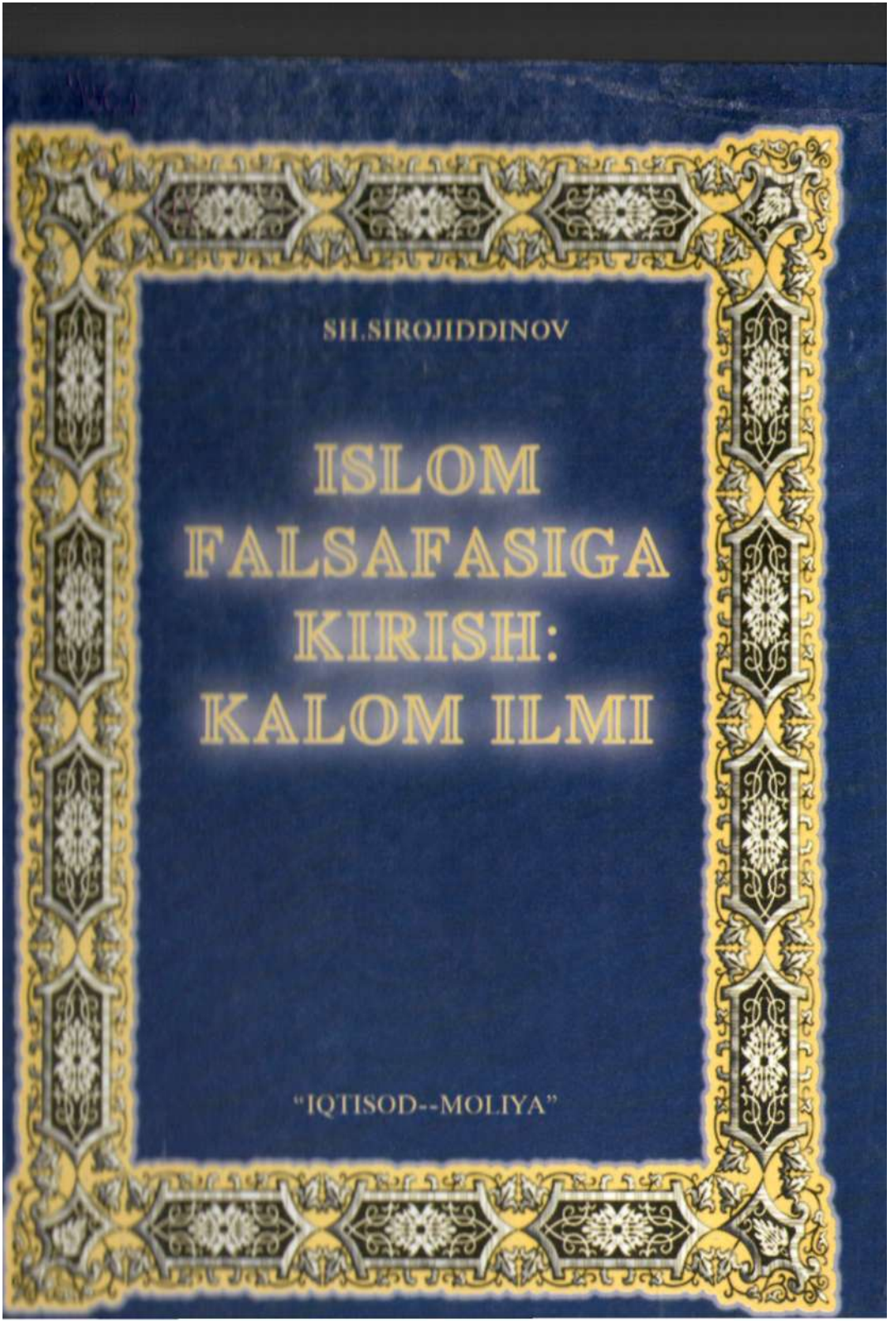


ISLOM FALSAFASIGA KIRISH: KALOM ILMI

ISBN 978-9943-13-067-8



9789943130678



SH. SIROJIDDINOV

ISLOM
FALSAFASIGA
KIRISH:
KALOM ILMI

“IQTISOD--MOLIYA”

% :

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

Sh. SIROJIDDINOV

ISLOM FALSAFASIGA KIRISH: KALOM ILMI

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

z M U

Uniiykuhjbxfilas!

Toshkent
«IQTISOD-MOLIYA»
2008

86.38

Taqrizchilar: Shayx Abdulaziz Mansur;
f. f. d., prof. N. Komilov;
f. f. n., dotsent D. P. Latova

Sh. Sirojiddinov

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

Ushbu quv q llanmada islom falsafasi shakllanishiga zamin yaratgan ilohiyotshunoslikning taraqqiyot jarayoni, dastlabki falsafiy mushohadalarning paydo b lishi, kalom, falsafa hamda tasawuf ta'limotining tarixi va nazariy masalalari ochib beriladi. Kalom falsafasi mohiyatini tushunish bugungi kunda Sharq falsafasini rganish, ayniqsa, zbek muta-fakkirlarining falsafiy-diniy qarashlarini t ri anglashda ochqich b lib xizmat qiladi. Shuningdek, ushbu q llanma islomdagi turli y naliq va oqimlarning paydo b lish sabablarini xolis rganishda katta yordam beradi.

quv q llanma zbekiston Respublikasi Oliy va rta maxsus ta'lim vazirligi davlat ta'lim standartlari namunaviy dasturiga muvofiq tayyorlangan b lib, oliy quv yurtlarining talabalari, qituvchilari, aspirant va magistrantlariga m ljallangan.

BBK 86.38*73

KIRISH

Sharq sarzaminida falsafiy mushohada k p ming yillik tamaddun hosilasi laroq, awalboshdan Misr, Suriya, Iroq, Markaziy Osiyo, Hind va Eron xalqlariga xos b lgan. Sharq sivilizatsiyasida hech qachon din va falsafa bir-biridan ajratilmagan. Falsafa diniy ta'limot ma ziga jo b lgan. Shuning uchun sharq xalqlari falsafasi, uning tamoyil va mezonlarini yunon falsafasiga q llangan yondashuvlar tizimidan kelib chiqib rganish not ri b ladi. Sharqliklarning qarashlari sha davrlar sharoitiga mos b lgan, k rinishidan, sodda asotir va rivoyatlardek tuyulsa-da, ramz va ishorotlarga boy, chuqur ma'noga ega edi. Albatta, asotirlar falsafa emas, ammo ularning sharhi falsafaga xos mantiqiy yondashuvlarga olib kelardi. Ularning asosida sharq xalqlarining bizga noma'lum olamlarni tushunish va talqin qilish harakati yotadiki, bu sha davrlarning falsafasi edi. Buni biz mistika yoxud ilohiyot deb atashga odatlanganmiz. Bu ilmni sha tamaddun darajasi va diniy-ilohiy qarashlar tizimini shakllantirgan shart-sharoitlardan kelib chiqib rganish juda muhimdir. Zero, ulardagi ayrim yetakchi oyalar yer yuzining turli mintaqalarida, turli davrlarda, turli k rinish va shakllarda uchraydigan diniy-ilohiy nazariyalarda bir xilligini k ramiz. Veda haqiqatlaridan suylagan va Ruhlarining lmasligi ta'limotini yoygan faylasuf brahmanlar, Xudoning insonda zuhur etish oyasini tar ib etgan xristianlar, barcha falsafiy-diniy qarashlarni zardushtiylik asosiga q yib, Nur va Zulmat manbalarini k rsatishga harakat qilgan moniylik tarafdorlari yuqorida zikr etilgan davlatlarda qadimdan yashab kelganlar. Ularning qarashlari nafaqat bir-biriga ta'sir etgan, balki biri ikkinchisidan oziqlangan. Barchasi z qarashlarini, qaysidir ma'noda, mantiqiy dalillashga uringan. Shunday ekan, ularni k proq faylasuf deyish mumkin. Falsafa, istilohda antik Gretsiyada paydo b lgan aqliy faoliyat

turini anglatadi. Shuning uchun Gretsiyadan tashqarida falsafa hamisha yunonlarning tafakkur tarzi bilan bo'liq fan sifatida qabul qilingan. Gretsiyaning zida esa faylasuf deganda donishmandlar, olam sir-sinoatlari haqida hikmat bilan gapiruvchi olimlar tushuniladi. Bizda esa bunday hisoblanmaydi. Borliq muammosini din bilan bo'lab falsafiy tushuntiruvchilarga nisbatan ilohiyotchilar, dindan ajratib tushuntiruvchilarga faylasuf deb qarash qabul qilingan. Bunda ham arbga ergashganmiz. Yevropada Renessans oqibatida keng quloch yoygan dahriylik siyosati falsafa fani asoslarini ishlab chiqishda rta asrlarda hukmron ta'limot b'lgan xristian ilohiyoti nazariyasini butunlay inkor etib, uni zulmat davri mafkurasi sifatida keskin qoraladi. Mistika — ayb ilmi ayriilmiy deb e'lon qilinib, trans holatida noma'lum olamlarni kashf etish usuli firibgarlik deyildi (Garchi yangi davr arb faylasuflari ichida uni tan olganlar ham b'lsada!). Uning falsafa fani bilan uy'unligi haqida gap b'lishi ham mumkin emas edi. Mistika falsafaning b'limi sifatida qaralgan taqdirda, jahon falsafasi tarixini yunonlardan emas, Sharqdan boshlash lozim b'lgan b'lardi. Bu esa z-zidan arb mavqeyining pasayishini anglatardi. Jahon falsafasi tarixini yunon faylasuflari ishlaridan boshlashlariga sabab shu. Qadimiy sivilizatsiyalar Sharqda paydo boigan. Tarixda Yevropaning Markaziy Osiyo, Eron va Hind mintaqalari madaniyati bilan t'qnash kelgan hollarida k'proq Sharq arb madaniyatiga ijobiy ta'sir k'rsatgan. Aleksandr Makedonskiyning bu mintaqalarga qilgan yurishini eslash kifoya. Yunon manbalarida, garchi nomma-nom k'rsatilmasa-da, Markaziy Osiyo va Eron xalqlarining taiimotlari grek-orfey va pifagor maktablari shakllanishiga muayyan ta'sir qilgani e'tirof etilgan. Yunon faylasuflari istilohlari va tafakkur uslubi bilan yozilgan Kindiy, Forobiy, Ibn Sino va Ibn Rushdlarning mukammal falsafiy asarlari mashshoiy yoki boshqacha aytganda, peripatetikfalsafa sifatida arbda e'tirof etildi. Islom esa, aksincha, ularni yunon falsafasi tar'iboti deb bildi. Holbuki, Forobiy z' asarlarida tushuntirishga uringanidek, yunon falsafasi aslida sharqda mavjud ilmlardan oziqlangan edi. Markaziy Osiyo, Eron, Hind, Misr,

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

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

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

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

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

Shariat ahli mutakallimlarni yunon yoki xristian o'ylarini zlashtirishda aybladi. Mashhur islom olimi Shahristoniy VII asrning oxirlarida yunon faylasuflari ta'limoti ruhidagi dialektik elementlar bilan bul anganini ta'kidlab, Yunon ta'sirida s zlovchilarni bid'atchilar deb atadi.

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

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

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

Kuch sinashish natijasi jahonshumul ahamiyatga ega bo'ldi. Azzoliy fikri sezilmagan holda yangi nazariyani yaratdi. Kalom va mistik (sufiy) ta'limotlar taraqqiyotida yangi ilgan boy tajribaning falsafa bilan uyushlashuvi tasawuf nazariyasini tizimlashtirdi. Keyingi barcha tasawufiy-irfoniy ta'limotlar, asosan, azzoliy nazariyasidan ilhomlangan. Tasawufga kalom va falsafaning Sharq xalqlari mentaliteti va dunyoqarashiga mos bo'lgan sintezi deb qarash mumkin. Unda Sharq sarzaminidagi barcha e'tiqodiy, falsafiy-didaktik, axloqiy-tarbiyaviy ta'limotlar mujassamlashgan. Shu sababli ham tasawuf buyuk oylarini Hind diniy-falsafiy ta'limotlarida, xristian ilohiyotida aynan uchrashini kuzatib ramiz (Aziz bo'luvchi! Xristianlik Sharqda shakllanib, taraqqiy topganligini unutmaylik). Tibet lamalarining hayot va faoliyatlari,

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

Tasawufning universallik xarakteri jamiyatdagi barcha mafkuraviy nizolarga chek q ydi. Keyingi davrlarda musulmonlar orasida, ayniqsa, Markaziy Osiyo, Eron va Misrda irfoniy oyalarning keng tarqalishi "al-falsafa"ni ulamolar uchun ham, oddiy xalq uchun ham xavfsiz ilmga aylantirdi. Sekin-asta kalom dolzarblik xususiyatini y qotdi. Al-falsafa XX asrgacha an'anaviy ravishda z taraqqiyotini davom ettirdi. Yurtimizda faoliyat k rsatgan Mir Sayyid Sharif Jurjoniy (1339-1413), Sa'diddin Taftazoniy (1322-1392), Mirzajon Sheroziy (XVI asr), Yusuf Qorabo iylarning falsafaga oid asarlari Forobiy, Ibn Sino va boshqa salaf faylasuflarning ta'limotlariga asoslangan. Tasawufning irfoniy oyalari asosiy k pchilikning dunyoqarashini shakllantirgani xalqning al-falsafa ilmiga muqobil nazariya sifatida t ri yondashuviga olib keldi va mana shu jihat falsafa fanining Markaziy Osiyoda yaqin asrlargacha taraqqiy topib kelishiga zamin yaratdi. Kalom ham garchi zining hukmron mavqeyini XI asrdan s ng tasawuf ilmiga b shatib bergan b lsa-da, jamiyatda shariat asoslariga xavf tu diradigan mafkuraviy oqimlar paydo b lganda kalomning usul va vositalari bid'at ta'limotlarni fosh qilishda shariat va tasawuf peshvolariga juda q l kelgan. Bu ham, z navbatida kalom ilmining yashovchanligini ta'minladi. Buyuk vatandoshimiz S fi Olloyorning ijodida kalom va tasawufning qorishiq shaklining uchrashi bunga misoldir.

ISLOM FALSAFASINING SHAKLLANISHI

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

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

Pay ambarning limi musulmonlar jamiyati oldiga ikki muhim muammoni q ydi. Biri, ilohiy vahiyning t xtashi e'tiqod bilan bo liq masalalarni yechishda mantiqqa suyanishni talab qilishi b lsa, ikkinchisi, pay ambar sunnatini davom ettirishga burchli b lgan din arboblarning din rivojini ta'minlashdagi mahorat va qobiliyati, shuningdek, xalifalarning pay ambar fazilatlari va xislatlari, uning ummatni boshqarishdagi odilligini qay darajada zlashtirganliklari shubha ostiga olina boshlandi. Musulmonlar rtasida dastlabki kelishmovchiliklarga, aslida, ana shu keyingi muammo sabab b ldi. Xalifalik davom etgan 30 yil davomida ixtiloflar asta-sekin keskinlasha bordi.

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

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

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

Turli guruhlariga birikkan ulamolar va ularning tarafdorlari orasida murosasiz bahslar kuchaydi.

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

Shuni alohida ta'kidlash zarurki, zamon va davr tib sharoit zgardi. Islom davlati yirik imperiyaga aylangach, Madinada asos solingan ilk islom davlatidagi kamba al fuqarolar jamiyatida tabaqalashuv sodir b ldi. Aholining boyigan tabaqasi hayotida dunyoviy turmush tarzi ustuvorlik qila boshladi. Qur'on matnlarini zohiriy talqin qiJish kundalik turmush tarziga t ri kelmay qoldi. Masalan, Qur'oni karimning "Tavba" surasi, 34-oyatida aytilgan, kim oltin-kumushni t plasa va uni Xudo y lida sarf qilmasa, "alamli azoblar" olajagi haqidagi hukmni t ridan-t ri tushunish IX asr islom jamiyati hayotining umumiy tendensiyasiga t ri kelmas va k p munozaralarni keltirib chiqarishi tabiiy edi. Yoki, deylik, olingah daromadning qirqdan birini t lash haqidagi diniy hukmda tilla nazarda tutilganmi yoki kumush? Yoki har ikkalasidan ham shunchadan t lash kerakmi? Bu hukm qimmatbaho toshlarga ham tegishlimi yoki y qmi, degan savollar paydo b ldi. Shu yerda huquqiy tizimda mantiqiy yechimlarga ehtiyoj tu ildi. Faqihlar ichidan xalifa va amirlarning homiyligi ostida kun kechiradigan va ularning manfaati y lida xizmat qilishni z vazifasi deb biluvchi guruh ajralib chiqa boshladi. Qur'on oyatlarini ta'vil qilish ishlari, dastlab, shu sabablarga k ra boshlangan k rinadi. Ammo bunday

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Xristianlar b l yicha, tarix, stoyiklar aytgandek, doirasimon emas va aylanib takrorlanmaydi, balki t rri chiziq b l ylab harakat qiladi. Tarix faqat oldinga harakat qiladi va qiyomat kunida oxiriga yetadi. Tarix — bu, "insonning yaratilishi — insonning gunohga botishi — Isoning tu ilishi — Iso Masihning hayoti va qayta tirilishidir, umumiy hisobda, gunoh va najot topishga intilish rtasidagi kurash"dan iboratdir.

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

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

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

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

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

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

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

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

II va III asrlarda xristianlik tarixida apologetlar davri boshlandi. Apologetika s zining lu aviy ma'nosi "himoya qilish" b lib, xristian dini aqidalarini turli hujumlardan himoya qilishga qaratilgan. Apologetlar yuqori doiralarda xristian diniga nisbatan xayrixohlik uy otishga harakat qilganlar. Rim hukmdorlariga xristianlikni ta'qib qilish not riligini k rsatishga intildilar.

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

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

185-yilda Aleksandriyada butparastlikdan voz kechganlarning maktabi ochildi. Uning birinchi rahbari ilgari stoyik b lgan Panten edi. Keyinchalik bu nufuzli maktabga Kliment va Origen rahbarlik qildilar. Aleksandriya maktabida mumtoz adabiyot va falsafa qitilardi. Bu maktab z oldiga xristianlikka falsafiy asos berib, uni muayyan tizimga solishni maqsad qilib q ydi. Ushbu maktab namoyandalari "falsafa xristian ilohiyotchiligining asosiy ta'limotini ishlab chiqish imkoniyatini beradi", deb hisoblardilar.

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

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

190-yildan Aleksandriya maktabiga rahbarlik qilgan Kliment xristian falsafasini ishlab chiqishga harakat qildi. Uning fikricha, yunon falsafasini xristianlik bilan shunday solishtirish kerakki, unda har bir odam xristianlikning afzalligini va qimmatini kash etib olsin. Klimentning 190-yildayozilgan "Rimliklargavasiyat" asari xristianlikni himoya qilish ruhida yaratilgan. Unda xristianlik har qanday falsafadan ustun turishini isbotlashga harakat qilinganligi yaqqol kash etilgan tashlanadi.

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

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

degan tezisiga qarshi. Uningcha, inson ilohiy madadga muhtoj. Inson iroda erkinligiga ega, biroq Xudoning insoniyat peshonasiga yozib qo'ygan najot topish rejasi — taqdirdan chiqa olmaydi. Avgustin afлотunchilarning ruh va tana munosabatlari haqidagi tushunchalarini qo'ldaydi: Ruh insondagi ilohiy ne'matdir. Tana gunohlar manbai hisoblanadi. Inson imkon qadar tana xohishlaridan qutilib, diqqatini Ruhda jamlashi va shu tariqa Xudoga yaqinlashishi kerak. Shu yerda Avgustin xristian sifatida odamning Ibtidoda gunohga botganligi masalasini ham nazardan qochirmaydi. Ruh bevosita gunoh ta'sirini sezib turadi. Har bir bandaning qalbida Xudo va Iblis kurashadi. Shuning uchun ham, Iroda Avgustin ta'limotida muhim o'rinni egalladi. U asosiy e'tiborini iroda va hissiyotlarga qaratdi. Iroda, uningcha, aqldan ustun turadi.

Avgustinning irodaga qarashi greklarga yot. Ularda iroda bu — kuch, aql-tafakkur orqali Ezgulikni tushunish uchun vositadir. Greklar aqliy tafakkurga suyananlar. Tafakkur irodadan ustun qo'yilgan. Avgustin esa iroda tafakkurdan ustun dedi. Avgustin hissiyotlar inson hayotida aqliy tafakkur tarafdorlari bo'lgandan ham ko'ra ko'proq katta ahamiyatga ega deb hisobladi. Shu munosabat bilan u stoyiklarning xolis yondashuvini shubha ostiga oldi: inson mustaqil ravishda hissiyotlarini idora eta olmaydi. Bunda e'tiqod boshqaruvchi kuchdir. Xudo haqidagi Haqiqatni aql emas, e'tiqod bila oladi. E'tiqod esa aqldan ko'ra irodaga taalluqlidir. Sezgi va qalbning o'rnini ta'kidlagan holda, Avgustin e'tiqod va bilimning uzviyligini ta'kidlaydi. Shu bilan birga u aql-tafakkurni kamsitmaydi, aksincha uni munosib baholaydi. Uningcha, E'tiqod va tafakkur bir-birini ta'kidlaydi: "E'tiqod qilish uchun tafakkur qil! Tafakkuring teran bo'lishini istasang, e'tiqod qil!".

Avgustincha bilish nazariyasining xarakterli tomonlaridan biri xristian mistitsizmidir. Uning asosiy o'rganish obyekti Xudo va inson ruhi sanaladi. Bilish nazariyasidagi irratsionallik, ya'ni iroda omillarining ratsional-mantiqiy omillardan ustun turishi Avgustin ta'limotida e'tiqodning aqldan ustunligi orqali himoya qilinadi. Uningcha, inson uchun buyuk martaba aqliy salohiyati emas, balki diniy aqidalarni qalbdan anglab yetishdir. Xudoga ishonish — bilishning boshlanish nuqtasi.

Bundan uning e'tiqod tushunchasiga aqliy nuqtai nazardan e'rnas, balki ekzistentsional nuqtai nazardan qarashini anglash piumkin. E'tiqod, bu — haqiqatni shunchaki qabul qilish emas, ^alki uning haqiqatligiga qafiy va mutlaq ishonishdir.

Ma'lumki, fanda esa aql haqiqatning yagona vositasi va mezonidir. Avgustin falsafasi fanning mustaqil taraqqiyotini rad etdi. Ijunday ta'limot xristianlikning ruhiga mos kelardi. Mana shu ijyatlar xristianlik tarixida yangi bosqich — sxolastika davrining yujudga kelishiga sabab bo'ldi.

Yaxshi inson ishq hamda hijronni, uyat va tavbani tatib olgani kerak, deydi Avgustin. Ezgu inson Xudoga va insonlarga e'tiqod bilan munosabat bilan, balki insonlik hamda samimiylik bilan bo'lgan. Insonga iroda erkinligi berilgan. Inson harakati, o'zgarishlari irodasiga bog'liq. Odamzot Xudoni izlashga harakat qilishi, uning Kalomiga ergashishi yoki undan yuz olingirishi va ijtimoiy ishlar sodir etishi mumkin. Erkin tanlov holatidagina insonlik haqida soz yuritish mumkin. Avgustin falsafasida yaxshilik va yomonlik, ular o'rtasidagi farq masalasi muhim bo'lin tutadi. Ijtimoiy jihatdan, Xudo yaratgan dunyo ezgulikka asoslangan. Ikkinchi tomondan esa, yomonlikning mavjudligi shubhasizdir. Shuning uchun Avgustin ta'kidlaydiki, yomonlik tabiatga xos emas, u inson ijodning mahsulidir. Xudo dunyoni yaxshilik manbayi qilib yaratgan, lekin uni yovuz iroda zaharlagan. Bundan soz navbatida insonlik uchun bir xulosa chiqariladi. Yomonlik yaxshilikka mutlaq e'tiqod bilan qarama-qarshi emas, u faqat yaxshilikning zaif tomonidir. Mutlaq erkinlik yo'q, mutlaq yaxshilik esa bor. Hech qanday yaxshi ijtimoiy qilinmayotgan yerda, albatta, yomonlik yuzaga keladi, erkinlik — oliy maqsadlardan yuz olingirish, kibr-havodir. Kibr-havodir Xudoga murojaat qilmaslikdan paydo bo'ladi. Yovuzlik, shuning uchun ijtimoiy ijqa, insonning iroda erkinligiga, uni noto'g'ri qo'llash bilan bog'liq. Inson erkindir va shuning uchun u yovuzlikni tanlab, o'zgarishlari ishlariga bosh qo'yishi mumkin. Nega inson gunohni qiladi? Nega Xudo odamlarni shunday yaratdiki, ular gunohga e'tiqod bilan iroda-xohishlari bilan qo'llaniladi? Odam Atoga iroda erkinligi berilgan, shuning uchun gunohdan saqlanish uchun berilgan. Ammo u gunohga qo'llaniladi va shundan Odam avlodi gunohga

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

zgarish Ichovidir. Bunday harakat va zgarish hamma "yaratilgan" narsalarga xosdir. Dunyo yaratilishidan ilgari zamon b limgan. U Xudoning yaratuvchanlik faoliyati mahsuli sifatida namoyon b ladi. Narsalar zgarishidagi Ichov Xudo faoliyati tufayli yuzaga keladi.

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

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

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

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

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

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

foydalandilar. z qarashlarini stoitsizm va platonizm asosida rivojlantirdilar.

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

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

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

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

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

Ammo abbosiylarning hukumat tepasiga kelishi umaviylar boshlab bergan dunyoviy hayot tarziga chekkayimadi. Buning iloji ham yo'q edi. Chunki, keng hududlarga tarqalgan ulkan imperiyani boshqarish tizimi davlatning dunyoviy birligini obyektiv suratda taqozo etardi. Payg'ambar davrida joriy etilgan kichik davlatni idora etishda qo'zg'olon qilgan usullarga qaytish islom imperiyasining ma'naviy va moddiy taraqqiyotiga yo'l birligi, qo'zg'olon xalqlarni islomga kirgizishda muayyan qiyinchiliklar tuzatishdirishi mumkin edi.

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

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

boyitildi. Shu jarayonda yunon madaniyatining ancha qismi zlashtirildi va bunda Hunayn ibn Ishoqning (808-873) xizmati ahamiyatli bo'ldi. Arablarning asosiy qiziqishlari falsafa, meditsina, optika, matematika, astronomiya, ximiya va magiya (sehrgarlik) kabi sohalarga qaratildi. IX asrga kelib Ba'dod arab dunyosining ilm-fan markaziga aylandi. Arablar faqat ellin madaniyatini zlashtiribgina qolmasdan, Hind va Xitoy madaniyatining il'or an'analarini ham keng'rgana boshladilar. VIII asrda musulmonlar xitoyliklardan qo'oz tayyorlashni'rgandilar va kitoblarni papirus barglaridan qo'ozlarga k'chirishga'tdilar. X-XI asrlarga kelib islom dunyosida yuzlab ulkan kutubxonalar vujudga keldi. Masalan, shu davrlarda Ba'dodda yuz mingga yaqin q'lyozma kitoblar b'lgan. Holbuki, XIY asrda Sarbonna (Parij)da 2000 q'lyozma kitob mavjud edi. Rimdagi Vatikan kutubxo-T nasida ham taxminan shuncha kitob b'lgan. Musulmonlar boy ilmiy meros asosida har tomonlama tadqiqotlar olib bordilar va katta muvaffaqiyatlarga erishdilar. Ularning meditsina, astronomiya va optika fanlaridagi muvaffaqiyatlari nafaqat Sharq, balki keyingi davrlarda arb ilm-fani rivojiga ham muhim ulush q'shdi.

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

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

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

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

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

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

Ushbu maktab vakillari insonning xatti-harakati va taqdirining hukmdori deb talqin qilish tarafdorlaridir.

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

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

Murjiya. Murjiylar alohida bir yuldan o'tish emas, balki, barcha mazhablar ichida ta'qibga xos tarafdorlariga ega edilar. Ular inson burchlari

va maslagini muhokama qilishni "orqaga surish"ga (irja') da'vat qildilar, ya'ni insonning xatti-harakati, uning iymonini yo'l iz Allohning zigina biladi va faqat uning zi inson ustidan hukm qilishi mumkin, deb hisobladilar. Bu oyani xalifa Ali ibn Abu Tolibning nevarasi Hasan ibn Muhammad VII asrning 90-yillarida kufalik Ali tarafdorlariga yozgan nomalarida ifodaladi. Xuddi shu kabi nomalar xalifalikning boshqa shaharlariga ham yuborildi. U xalifa Usmonga nisbatan sodir etilgan birinchi fitnaning islom dini uchun ta mudhish oqibatlar keltirib chiqarishidan xavfsirab, musulmonlarni raqib tarafni badnom etish tendensiyasidan, guruhbozlik va tarafkashlikka berilish fikridan qaytarishga urindi. Ali tarafdorlarini bekorga qon t kishni bas qilib, umaviylar bilan kelishuvga chaqirdi va har qanday m min haqida, xoh lgan b lsin, xoh tirik, hukm qilish, muhokama qilishni qoraladi. Bu ta'limot tezda Iroqqa, undan xalifalikning sharqiy viloyatlariga yoyildi.

Mu'tazila. Qadariylar ta'limotini VIII asr oxirlaridan izchil davom ettirgan va islom falsafasining shakllanishiga zamin yaratgan yirik islom tafakkuri cho i mu'taziliylar maktabidir. Barcha haq va nohaq ta'limotlarda b lgni kabi ularning qarashlarida ham t ri va not ri jihatlar b lgan.

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

Ma'mun 833-yilda mu'taziliylarning muxoliflariga qarshi "Mihna" tashkilotini tuzdi. Diniy arboblarning davlatning oliy

mansablariga tayinlanish paytida mazkur tashkilotning imtihonidan tishlari, Qur'onning yaratilganligini e'tirof etishlari lozim edi.

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

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

Vosil ibn Atoning boshqa asosiy nuqtalar b yicha qarashlari haqida ma'lumotlar k p emas.

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

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

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

833-yili Ba dodda vafot etgan Bishr al-Marisiy bu ta'limotning yorqin tar ibotchilaridan biri hisoblanadi.

IX asrda bu ta'limot "inkor" etila boshlandi. Ba'zi olimlar ularning asosiy oyalarini tahrir qilib, shariatga muvofiqlashtirdilar va bu ishni qilganlar jabriylar (ya'ni aniqlik kirituvchilar) deb ataldi.

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

Jahmiylar va mu'tazila oyalarini rtasida xshash tomonlar ancha b lgan. Masalan, Qur'onning yaratilganligi, Alloh zoti va sifatlarining birligi oyasi shu jumladandir. Biroq jahmiylar iroda erkinligi masalasiga q shimcha ravishda jannat va d zaxning oxir-oqibat y q qilinishi haqidagi oyani k tarib chiqdilar. Jahmiylar z fikrlarida Qur'onning Rahmon surasi, 27-oyatida aytilgan "Ulu lik va ikrom sohibi b lgan Rabbingizning "yuzi" boqiy qolur" degan fikrlarga suyanib, shuningdek, Hadid surasining "Alloh Awal va Oxir (Birinchi va oxirgi)" mazmunli 3-oyatiga tayanib, barcha narsalarning oxir-oqibat halok etilishi haqida xulosa yasadilar. Shu rinda ular zardushtiylar kabi fikrladilar. Ammo bu oya mu'taziliylarning jannat va d zaxning abadiyligi haqidagi ta'limotiga zid edi.

Mu'taziliylar zlarini ilohiy Tavhid nazariyasiga e'tiqod jihatidan haqiqiy mu'minlar, ya'ni "muvahhidin" deb ataganliklari kabi jahmiylar ham zlarini shunday ataganlar⁷.

Jahmiylarning fikricha, inson hayoti t li icha, taqdir etilgan va daraxt meva tugishi, oqim t lqinni vujudga keltirishi kabi inson faoliyatining natijasi uning xatti-harakati, ya'ni amallarini keltirib chiqaradi. Jonli va jonsiz narsalarning amallarini Alloh yaratadi. Inson boshqa yaratilmalar qatorida na qudrat, na iroda va na tanlovga egadir⁸. Demak, bundan chiqadiki, insonning yovuz amallari ham Alloh irodasi bilan sodir b ladi.

Jahmiylarning bunday qarashlariga qarshi mu'taziliylar Alloh adolati o'lasini ilgari surdilar.

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

Malumki, islomning keng tarqalishi katta hududlarda ilgari mavjud huquqiy normalarning islomlashtirilishini taqozo etdi.

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

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

Kalom, shu tariqa, z taraqqiyoti davomida shariat ilmining tarkibiy qismiga aylandi. Bunda Abu Hasan Ash'ariyning xizmati alohida diqqatga sazovordir. Shar'iy asosdagi "Kalom" y nalishi t li icha uning va Abu Mansur Moturidiyning ta'limotlaridan boshlanadi. Islomda ularga zid ta'limotni tar ib etgan barcha teologik va falsafiy-mantiqiy y nalishdagi qarashlar bid'at deb e'lon qilingan. Ibn Xaldunning: "Kalom bor-y i bid'atlarga raddiya sifatida paydo b lgan. U shunday ilmki, mantiqiy dalillarga asoslangan bahs yuritish orqali din asoslarini himoya qiladi va islomiyatdan adashgan bid'atchilarni qoralaydi" deb bergan ta'rifi kalomning Ash'ariy va Moturidiylardan boshlangan ana shu — kalom ilmi taraqqiyotining yangi bosqichiga tegishli ekanligini unutmazlik kerak.

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

b lsa, hadisshunoslik, tarix, adabiyot, k p hollarda, shariat va fiqhga ilova edi¹⁰. Ularning hammasi Ash'ariy va Moturidiydan s ng "kalom"da z ifodasini topdi.

KALOM FALSAFASI

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

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

Faylasuf falsafiy asoslarga suyansa, mutakallim diniy hujjatlarga asoslanadi. Kalom z farazini mantiqiy mazmun va islom tamoyillariga muvofiq hujjatlar asosida ishlab chiqadi. sha paytlarda Vahiy va amal, qudratli Alioh va notavon ojjiz mavjudot rtasidagi munosabatlarga oydinlik kiritish zarur edi. Manbalarining guvohlik berishicha, ilk teologik bahslar iroda erkinligi va qadar masalasida k tarilgan. Ushbu masala b yicha bahs yuritgan birinchi teologlar Ma'bad al-Juhaniy (vaf.699), Jaylon al-Damashqiy (vaftaxm. 743), Vosil ibn Ato (vaf.748), Yunus al-Asvoriy va Amr bin Ubayd (vaf.762) b lgan. Bu masalalarning yechimi k pincha, falsafiy b lsa-da, ammo shunday deb hisoblanmas edi. Balki, bunga sabab k plar ayridinlarning teologik usullari islom ta'limotidagi chalkash muammolarni hal qilishda t ri kelmaydi deb ylaganliklarida b lishi mumkin¹¹. Bu davrlarda Damashqda olimlar orasida

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

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

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

Mu'taziliylar Alloh adolati muqarrarligi, shafokat y qligi va d zaxda mangu azob borligini tar ib etdilar. Ular Alloh taqvodorlarni munosib taqdirlashi, shu bilan birga, hidoyatdan adashganlarni jazo kutajagi hamda na pay ambar va na avliyolarning shafoti yoki Alloh rahmi boimasligi haqidagi oyalarni ilgari surdilar. Ularni abbosiy xalifalar qoilib-quvvatladilar. Bundan ruhlangan mu'taziliylar din asoslari tahliliga yanad,a chuqurlashib ketdilar. Bu esa Qur'oni karimni zohiriy idrok etuvchilar uchun katta muammolarni keltirib chiqardi¹³.

Mu'taziliylarning jiddiy bahslarga sabab boigan yana bir taiimoti Iroda va ilohiy kalom xususida boidi. Bu bahsning

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

Inson z xatti-harakatlarida erkinligi o'yasi ba'zi mu'taziliylarni yanada chuqur izlanishlarga undadi. Basra maktabining boshli i Abu Huzayl (vaf.841) "tavallud" konsepsiyasini ishlab chiqdi. Unga muvofiq, Ash'ariyning yozishicha, amallar inson tomonidan "harakatga keltiriladi" va ular ikki qismga b linadi. Birinchisi, "kayfiya" amallari deyilib, inson z amallari qanday natija berishini, oqibati qandayligini (kayfiya-arabchada "narsaning qandayligiga aloqador" ma'nosini beradi) biladi. Masalan, qning uchishi yoki ikki jism t qnashuvidan tovush hosil b lishini yoki qanday tovush chiqishini bilgani kabi. Ikkinchisi natijasi yoki oqibati noma'lum, "kayfiya"ning aksi b lgan "bilo kayfa" amallardir. Ular insonning ziga bo liq b lmagam amallar b lib, inson uni boshqara olmaydi. Masalan, rohatlanish, och qolish, bilish, hidni sezish va hokazo. Inson, aytish mumkinki, kayfiya amallarini ongli ravishda zi amalga oshiradi. ziga bo liq b lmagam amallari Allohga taalluqli b lib, Uning irodasi bilan amalga oshadi. Shu davrda mu'taziliylarning Ba dod maktabi yetakchisi Bishr ibn al-Mu'tamir (vaf.825) ham tavallud nazariyasini qabul qilib, uni zicha talqin qildi. Uningcha, bizning amallarimizdan nimaiki hosil b lsa, ular "kayfiya"mi, yoki "bilokayfa"mi, qafi nazar, bizning fe'limiz natijasidir.

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

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

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

Shu tariqa, "iroda"ning sabab sifatida va hodisaning oqibat sifatidagi muvofiqligiga erishilgandek edi. Biroq, m taziliylar orasida bu olimlarning oyalari ham turli bahslarga bois b ldi.

rtadagi tuganmas bahslarga chek q yish va yagona ta'limot asoslarini yaratish olimlar uchun dolzarb masalaga aylandi. Shu y nalishda harakat qilib k rgan olimlardan biri Nazzomdir (vaf.835). U z qarashlarida turli falsafiy usullardan foydalandi. Jumladan, "tab"" ya'ni tabiat va "kumun" — hosilasi orqaligina bilish mumkin b lgan narsalarning asli Alloh hikmatiga taalluqliligi haqidagi tushunchalarni iste'molga kiritdi. U olamdagi barcha harakatlarni tabiat orqali, bavoita Allohga bo lashga harakat qildi. Bu konsepsiyada Alloh tabiat hodisalariga muntazam aralashishga b lgan zaruratdan ozod deb tasavur qilindi va, shu bilan birga, uning bavoita hukmronligi saqlanib qoladi, deyildi. Biroq, bunday qarash Ilohiy qudratning cheksizligiga e'tiqodda b lgan Ibn Karrom (vaf.869) va uning izdoshlarini ham, xuddi shunday, insonning iroda erkinligiga egaligi haqidagi oya tar ibotchilari Bishr va Abu Huzaylni ham qoniqtirmadi. Ular Nazzomni keskin tanqid qildilar.

Nazzom "tab"" tushunchasini ashho ichidagi murakkab jarayon asosi sifatida k rsatishda Bishr al-M tamarning ustozlari M ammar bin Abbosga ergashgan b lishi mumkin. M ammar, "tab"" tushunchasini mantiq doirasida olib qaragan va jism-tananing mavjudligi Allohga bo liq, undagi aksidensiyaning yashovchanligi jism-tananing z "harakati"ga bo liq, deb ta'kidlagan edi.

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

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

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

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

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

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

tabiat orqali Allohga bo'lanadi. Tumama shunday savol qilyadi: "Agar Bishrni haq desak, unda inson sodir etgan qotillik, uning boshiga qilyadi. Ikkinchi tomondan, agar o'lim Alloh irodasi desak, unda insonning ushbu fe'li uchun Alloh javobgar bo'lib chiqadi. Inson iroda doirasida harakat qilsa va undan tashqari u hech narsaga qodir bo'lmasa, unda uning fe'i-amallari uchun kimjavobgar?"

Tumama fikricha, oqibat uchun mas'ul, demak, yuqori q. Alloh ham, inson ham sodir etilgan fe'i natijasi bo'layicha, ma'naviy mas'uliyatdan ozoddir. Tumama bu qarashlariga hech bir aqliy dalil keltira olmagan. Uning taiimoti haqida ma'umotlar shunchalik kamki, muayyan tasavur hosil qilish mushkil.

Muiaziliylar insonning fe'iining yaratuvchisi deyish bilan birga atomlar va aksidensiyaning imkoniy metafizikasini (ilohiyotini) bayon qildilar. Bu qarash bo'layicha, olamdagi barcha narsalar ikki farqli elementdan: atomlar va aksidensiyadan tashkil topadi. Kalam olimlari Zurar bin Amr, Nazzom, Hishom bin Al-Hakam, al-Asamm kabi olimlar bu masalalarda turlicha mavqalarda bo'lsalar ham, ash'ariychilar bu qarashni to'raligicha qo'lib-quvatladilar. Ash'ariychilar barcha narsalarning qarama-qarshi qutbi borligi kabi tana ham ijobiy va salbiy xislatlardan xoli bo'la olmaydi, deb hisobladilar. Ushbu xulosa k'pchilik muiaziliylar tomonidan ma'qullandi. Shunga qaramay, Solih Qubbo va al-Sohhiy kabi muiaziliy olimlar Allohning qudratli ekanini r'kach qilib, Alloh aksidensiyalardan xoli atomni yaratishi mumkinligini ta'kidladilar. Abu Hishom bin Al-Juboiy (vaf.915) va al-Ka'biylar esa ularga qisman q'chilib, tana, rang va kavn (koinot) aksidensiyalarin^ istisno etganda, barcha aksidensiyalardan xoli bo'lishi mumkin, degan fikrni bildirdilar.

Mutakallimlarning (Ash'ariychilarning) atom va aksidensiya-larning imkoniy metafizikasiga qiziqishiga sabab, ular Allohning mutlaq hokimiyatini va Uning narsalar mohiyatigagina emas, balki ularning mavjudligiga, bir turdan ikkinchi turga o'zgarishiga ham daxldor ekanligini k'rsatib berishga Harakat qilmoqchi bo'ldilar. Ularga bihoan, narsalarga hayot ba'ishlab turgan aksidensiya (a'roz) Alloh tomonidan o'lib q'yilsa, ular halok bo'adi.

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

ASH'ARIYA VA MOTURIDIYA

Shariat va ilohiyotni kelishtirish, mantiqiy fikrni shar'iy asoslarga q'yish — bid'at va buz unchi oyalar qarshi kurashning yagona chorasi ekanligi tushunib yetilgunga qadar oradan bir asr vaqt tdi. Mu'taziliylarga qarshi qaratilgan asosiy zarbalar Abul Hasan Ash'ariy (873-935) tomonidan boshlab berildi. Bu Vosil ibn Ato vafotidan keyin bir asr tngandan keyingina r'y berdi. Ash'ariydan xabarsiz holda xuddi shu davrda kurashga tngan yana bir ilohiyotchi olim Abu Mansur Moturidiy boidi. Ash'ariy Ba dodda faoliyat k rsatgan boisa, Moturidiy Samarqandda yashagan. Shunisi ahamiyatliki, ularning asosiy masalalardagi xulosa va yechimlarida ziddiyat y q, ayniqsa, Moturidiy taiimoti Ash'ariynikidan bir muncha mufassalroq va ravshanroq.

Abul Hasan Ash'ariy 873-yilda Basrada tu ildi. U m taziliylar peshvosi Juboiydan (vaf.915 y.) taiim olib, voyaga yetdi. 912-yilda muiaziliylar bilan aloqani uzib, Ba dodga k chib tdi va shu yerda 935-yilda vafot etdi.

Abul Hasan Ash'ariyning muiazila oqimini tark etishiga quyidagi voqea sabab boigan: kunlardan bir kuni u ustoz Juboiyga shunday savol beradi: "Uch aka-ukaning kattasi Allohga toat-ibodat qilib dunyodan tngan. rtanchasi uning aksi, ya'ni toat rniga gunoh va ma'siyat bilan umrini tkazgan. Kenjasi esa voyaga yetmay sa irlik vaqtida oigan boisa qiyomat kuni ularga nisbatan Alloh taolo qanday munosabatda boiadi?", deydi. Al-Juboiy: "Kattasi jannatga, rtanchasi d zaxga tushadi. Kenjasi esa ikkisiga ham tushmaydi" deb javob beradi. Ash'ariy: "Agar kenjasi, ey Rabbim, nega meni sa iriigimda oidirding, agar umr berganingda men ham iymon keltirib, toat-ibodat qilib

jannatga kirar edim-ku, desa Alloh nima deb javob beradi?", deb s raydi. Ustozi: "Alloh unga, senga umr bersam, toat rninga ma'siyat bilan mash ul b lar eding. Men sening foydangni istab, yoshligingda ldirdim. Natijada d zaxdan omonda qolding, debjavobberadi" — debdi. Shunda Ash'ariy: " rtanchasi Allohga, nega meni sa irligimda ldirmading, toki bu gunohlarni qilib d zaxga tushmagan boiar edim, desa Alloh nima deb javob beradi?" deb s raganda, Juboiy javob topa olmay mulzam boiib qolgan ekan. Shundan s ng Ash'ariy va uning hamfikrlari mu'tazila mazhabini tark etib, Sunnat va sahobalar jamoasi yurgan yoiga tadilar. Shu yoida yuruvchilarni "ahli sunna val-jamo'a" deb atay boshlaydilar¹⁴.

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

Bu ikki teologik maktab — mu'tazila va ash'ariyaning bahslari predmet va usul jihatidan teologik boisa ham falsafiy mushohadalardan xoli emas edi. Ayni choqda, bu ikki oqimning faylasuflarga munosabati salbiy edi. Ular bir tomondan, dinni tushunishda mantiqning foydali ekanligini tan olardilar, ikkinchi tomondan esa yunon taiimoti, ayniqsa, Aristotel oyalari asosida dinni tushuntirayotgan "al-falsafa"ni qoralar edilar¹⁵.

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

Moturidiyaning asoschisi Abu Mansur Moturidiy (870-944) Samarqandning Moturid qishlo ida tu ilgan. U dastlabki ta'limni zining qishlo ida olib, keyinchalik Samarqanddagi Raboti oziyon madrasasida davom ettirdi. Al-Moturidiy yashagan davr somoniylar hukmronlik qilgan davrga t ri keladi. U Samarqandda 944-yilda vafot etdi va qabri shahar chekkasidagi Chokardiza qabristonidadir.

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

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

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

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

Moturidiyga k plab olimlar ergashdilar. Ular orasida islom olamiga mashhur allomalar, Abul Hasan ar-Rustu foniy

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

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

MOTURIDIY TA'LIMOTI

Ilohiy va moddiy borliq

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

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

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

bir-biri bilan birinchi almashib turadilar. Ana shu birinchi almashish jarayoni oqibatida jismning bir shakldan ikkinchi bir shaklga o'tishi natijasi bo'lib beradi.

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

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

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

Atomistik ta'limot IX asrda Mu'ammara, Bishr bin Al-Mu'tamir kabi mutafakkirlar tomonidan ilgari surilgandi. Ammo atomistik ta'limotning ommalashuvida Abu Huzaylning, salimiy Juboiyning talqinlari katta rol o'ynatdi. Abu Huzayl bo'yicha, jismlarni bo'linmas qismgacha bo'lish mumkin. Bo'linmas qism harakatlanish, turidan va yo'l iz holatda bo'lish, boshqalari bilan birikish, taqashish, ajralib chiqish kabi aksidensiyalarga ega. Bo'linmas qismlar birikib, jism hosil bo'lgandagina rang, ta'm, hid, hayot, qudrat, bilim kabi aksidensiyalar unga xos bo'ladi. Bir jismni tashkil etishda kamida oltita bo'linmas qism ishtirok etadi. Har bir qismning aksidensiyalari birlikda jismning xususiyatlarini belgilaydilar.

Juboiy ham b linmas qism mavjudligi o'lasini himoya qildi. U Abu Huzayl kabi jism tashkil b lishida kamida olti b linmas qismning ishtirokini ta'kidladi. Biroq, Abu Huzayldan farqli laroq, b linmas qism alohida holatida ham harakatlanish, tur un b lish, t qnashish kabi aksidensiyalar bilan bir qatorda ta'm, hid aksidensiyalariga ega b ladi, deb hisobladi. Ayni paytda, uzunlik, bilim, qudrat va hayot aksidensiyalari b lishini rad etdi.

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

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

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

Moturidiy atomizmni inkor qilmadi, ammo uni q llab-quwatlamadi ham. U "al-juz' allazi la yatajazza", ya'ni "b linmas qism" tushunchasini "javhar" istilohi bilan almashtirdi. Ungacha ham ayrim mutakallimlar javhar istilohini "b linmas qism"ga nisbatan ishlatganlar, biroq Moturidiy talqinida bu istiloh zgacha ahamiyatga ega b ladi. Olim bu istilohni ikki holatda q llaydi: javhar, ba'zida jism yoki moddiy narsani anglatadi, bu holatda u "oyin" (k plikda "a'yon") ma'nosiga t ri kelib, konkret,

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

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

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

2 Aksidensiya (a'roz) k rinishida.

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

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

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

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

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

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

2. Vahiy orqali bilish mumkin.

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

Moturidiy davrida ham bu masala dolzarbligini y qotmagan. Mu'taziliylar Allohni bilishda mantiqiy tafakkurning ustuvorligi oyasini himoya qilgan b lsalar, Ash'ariychilar inson tafakkurining shakllanishida vahiyning alohida ahamiyati borligiga e'tibor qaratdilar. Ash'ariy Qur'oni karimda Allohni bilishga olib keladigan isbot talab qilmas dalillar borligi, va shu ma'noda, Allohni tanishda insonga vahiy yordami kerakligini ta'kidladi. Moturidiy esa olamni aqliy-mantiqiy yondashish ham, vahiy orqali ham anglash mumkinligini, har ikkalasi bir-birini t ldirgan holda Allohni bilishga xizmat qilishiga ur u berdi. Uningcha, mantiqiy tafakkur ezgulik va yovuzlikni farqlash, Yaratuvchining mavjudligini isbotlab berishga qodir. Albatta, Vahiy Allohning borligini bevosita isbotlovchi hujjatdir. Ammo vahiy yordamisiz ham Allohni aql bilan bilish mumkin. Moturidiy

bu bilan har bir inson Allohning borligi va yagonaligini tabiiy y il bilan bilishi mumkinligini nazarda tutadi. Biroq buni mu'taziliylarga yon berish deb tushunmaslik kerak. Bu masalada Moturidiy hanafiylarning an'analariga suyangan holda fikr yuritadi. Hanafiylar hamisha Allohni tabiiy y llar bilan bilishga chaqirganlar. Masalan, Abu Hanifaning ilk shogirdlaridan Abu Muqotil zining "Kitob al-olim" asarida faqat naqllar bilan cheklanib qolmasdan, inson mustaqil ravishda nima t ri va nima not riligini farqlay bilishi lozim, deb k rsatgan edi. Makhul Nasafiy yozishicha, "hech kim vahiydan yaxshi xabardor emasligini r kach qilib, zining e'tiqodsizligini oqlamasligi kerak. Chunki, Alloh pay ambarlarni hidoyat uchun yuborishdan tashqari, zining mavjudligini k rsatadigan dalillar (hujjatlar), alomatlar, insonning zaif mavjudot ekanligiga dalolat qiluvchi va inson holining zgarib borish qonuniyatlarini (at-tahvil min hal ila hal) tushuntirib beruvchi misollar (ibratlar) qoldirgan. Biz Allohni sezgilarimiz bilan k ra olmasak-da, Uni vahiydan kelib chiqib bilishimiz uchun bizga aql berilgan".

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

kategoriyasiga tegishli birlab qoladi. Alloh esa yagonadir, sanoqdan xolidir. Qur'oni karimda (42:11) aytiladi: "Uning misli (xshashi) yiqdir (laysa ka-mislihi shai)". Allohni bilish deganda Uni yaratilmalariga qarab anglab yetishga aytiladi. Inson bilimining cheklanganligi va olam tuzilishini tahlil idrok etishga oqizligi shundan dalolat beradiki, Alloh ilmi eng mukammal ilmdir va Uning qizi komil ilimli ekanligiga dalolatdir. Bizning turfa xilligimiz esa, Uning yagonaligini ko'rsatadi. Bizning cheklangan vaqtda yaratilganligimiz Uning abadiyliyini isbotlaydi. Hatto olamdagi bir-biriga qarama-qarshi narsalarning zaro ta'sirda mustaqil qudratga ega emasligi Parvardigorning qudratiga dalildir. Kuzinib turibdiki, Moturidiyning mulohazasi Vahdat muammosiga borib taqalmoqda. Bunda olimning ilohiyotida aqnotunchilarga xos metafizikaning ta'siri seziladi. Islom faylasuflaridan Kindiyning asarlarida shunday fikrlash ustuvor birlgan. Ulrich Rudolf Moturidiyga Kindiyning shogirdi Abu Zaid al-Balxiyning ta'siri birlgan birlishi mumkin, deb taxmin qiladi.

Vahdat — AUoh yagona demak

Yunon faylasuflari asarlarida Birinchi Sababning olamdan alohidaligi va uni hech narsa bilan qiyoslab birlmasligi haqida muayyan farazlar berilgan. Bu, ayniqsa, neoplatonizm da yaqqol ko'rinadi. Aqnotunchilar yagonalik, ya'ni vahdatni son birligida ko'rmalik, unga ta'rif berishda uning absolutligi va ziga boqilq narsalarga nisbatan erkin munosabatda birlishiga e'tibor berishga chaqirgandilar. Arifmetik birlikdan qochish Plotinda yaxshi yoritilgan. Uning absolut va nisbiy birlk haqidagi fikrlari Prokl asarlarida yanada mufassal ko'rsatilgan. Ma'lumki, Proklning neoplaton metafizikasiga oid asari IX asrda ikki tarjima orqali islom olimlariga yaxshi tanish birlgan. Jahm bin Safvon qarashlarida aqnotunchilarning ta'siri seziladi¹⁶.

Moturidiy Samarqandda Moniy ta'limoti tarafdorlarining dualistik qarashlariga qarshi kalom bahslarida Allohni bilishning uch yqliga suyanadi. Bular: eng awalo, naqlar, xabarlar; undan sng mantiqiy mulohazalar (dalolat ul-aql); va nihoyat, hissiy

organlar qabul qilgan taassurot, olimning zi aytganicha, yaratilmalardan ta'sirlanishning dalolati (dalolat al-istidlol bi-l-xalq).

Moturidiy Alloh vahdatini tushuntirishda naql va tafakkurning muhimligini quyidagicha isbotlaydi:

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

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

3. Agar boshqa iloh b lganda edi, zining yakkayu-yagonaligini e'lon qilgan Allohga qarshi q z algan b lar edi va vahdat haqidagi vahiyning yuborilishiga t sqinlik qilgan b lar edi. Bu narsaning sodir b lmagani Yaratuvchi-Parvardigor faqat bitta ekanligini isbotlaydi.

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

5. Bizning tasavurimizga Tangri ikkita degan faraz si maydi, chunki agar ikki iloh mavjud deb tasavur qilinganda, biri ikkinchisining ijodini zlashtirishi yoki bekitishi tabiiy.

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

7. Olamni kiplab xilma-xil va bir-biriga qarama-qarshi ta'sir krsatuvchi narsalar tashkil etadi. Ularning uy'un holda faoliyat krsatishi Yagona Xudoning irodasini krsatib turadi.

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

Moturidiy keltirgan dalillardan quyidagi ikki asosiy xulosani ajratib olish mumkin:

1. Olim "tadbir" konsepsiyasini, ya'ni olam ilohiy boshqaruv va oldindan yilab qilingan reja asosida rivojlanishi o'rtasini o'rtaga tashlamoqda. Allohning ishlari (af'ol) tartibli va oliy darajada maqsadga yo'naltirilgan. Demak, bu ishlarning boshida raqobatlashuvchi ilohlar emas, birgina Alloh turadi va U Yagonadir.

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

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

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

Allohning Zoti va sifatlari

Islomning ilk asrlarida Alloh insonga xshaydi, U q 1-oyoq, yuz va k z kabi a'zolarga ega, degan tasavur ustuvor boigan. Bunday fikrlarning yuzaga kelishiga Qur'oni karimda keltirilgan, Allohni k rish va eshitish mumkinligi (2:121-127; 75:22) yoki uning yuzi borligi (55:27), qoi borligi (37:75), k zi borligi (54:14), Uning kursida tirishi (7:54 va 20:5) kabi oyatlarning zohiriy ma'nolari sabab boigan. Umaviylar davriga kelib, musulmonlar orasida Tavhid masalasiga falsafiy qarashlar boshlandi. Bunday qarashlar tarafdorlari xristian olimlarining ishlaridan xabardor boimagan deyish qiyin. Bundan tashqari, islom dunyosiga yunon va hind falsafasining kirib kelishi Tavhid masalasiga qiziqishni kuchaytirganini e'tibordan chetda qoldirmaslik kerak.

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

Abu Muti'ning "Fihi absat" asarida bu masala keng yoritilgan. Abu Muti' b yicha, Alloh zining zotidan tashqarida boigan

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

Imom A'zam - Abu Hanifa qandayki, y 1-y lakay bildirgan mulohazalarini hisobga olmaganda, bu masala ustida maxsus talqin qilmagan. Biroq, Abu Muti' kitoblarida Abu Hanifaning sifatlarini dastak qilib gapiradi. Demak, buyuk mazhabboshi ham shu fikrlarni qo'llab-quwatlagan deyish mumkin.

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

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

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

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

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

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

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

Xullas, sifatlar masalasida Moturidiygacha b lgan sunniylarning qarashleri quyidagi uch k rinishda jamlanadi:

1. Alloh ilm va qudrat kabi zotiy sifatlardan alohida sifatlarga, ya'ni zotiy b limgan sifatlarga ham ega.
2. Bu sifatlar insondagi sifatlarga aynan emas, ularni insonlar-nikidek majozan talqin qilish mumkin emas.
3. Ular Allohning zoti kabi ibtidosiz va azaliydir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Allohni k rish mumkinmi yoki U qayerda tiradi?

Alloh sifatleri haqidagi muammolar, tabiiyki, Alloh Zoti haqida ham muayyan xulosalar chiqarishga undadi. Ilohiy sifatleri insonlarnikidek tasavur qilish, ya'ni uni majozan talqin qilish not riligi haqidagi sunniy mutakallimlarning ta'limoti shu davrgacha Qur'oni karimda ochiq aytilgan, jismoniy a'zolarni qanday tushunish muammosini chiqardi. Mutakallimlar oldiga bir qancha masalalar q yildiki, ularga qoniqarli javob berishleri lozim edi. Shulardan biri, narigi dunyoda Allohning yuzini k rish masalasi edi. Qur'oni karimda (Qiyomat surasi, 23-oyat) Mahshar kuni insonlar Alloh yuziga boqib turadilar (ila rabbiha naziraton) deb aytilgan. Buni Uning yuzini k rish deb ham tushunish mumkin. Ammo bunday deb ta'kidlashga hech kim botina olmasdi. Sababi, Qur'oni karimda (An'om surasi, 103-oyat) "K zlar uni idrok etmas" deyilgan.

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

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

Abu Muti'ning ikkinchi mantiqiy dalili shundan iboratki, Alloh "a'lo" sifati bilan tavsiflanadi, chunki tuban (asfol) sifati hech qachon ilohiy mohiyatga t ri kelmaydi. A'lo — yuqori demak. Shunday ekan, Alloh yuqorida, osmondadir.

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

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

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

Inson amallari

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

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

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

Hanafiylar jabariylarni insonlarning notayin ishlarini Allohga bo'ysalish va insonga xos bo'lgan narsalarni taqish bilan Xudoni haqorat qilganlikda aybladilar. Ular qadariylarning qarashlarini ham "kufr" deb topdilar. Hanafiylar tartibida yuzalni tanladilar. Hanafiylar bo'yicha, Jabariylar Alloh yaxshi-yomon amallarni yaratadi, deganda haq bo'lsalar, insonning amallari uchun o'zi javob berishi kerak, deganda qadariylar haq edi. Biroq hanafiycha taqish mulohaza shuki, Alloh insonning istisnosiz barcha amallarini taqdir qiladi (qadar), sodir hukm qiladi (qazo), sodir yaratadi (taxliq, xalq). Inson ularni amalga oshiradi (fe'l). Ezgu ishlarida u Alloh yordamiga suyanishi (tavfiq) mumkin, yomon ishlar qilsa Alloh undan yuzalish giradi (hizlan).

Shu yerda "istit'af" — insonlarni biror amalni qilishga qobiliyati, ya'ni toqati masalasi ham kalomning qiziq bahslariga aylanganligini aytilish kerak. Hanafiylar insonga qobiliyat konkret amal vaqtida beriladi (ma'al-fe'l), dedilar. Karromiylar

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

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

Moturidiyning kalom ilmi rivojidadagi rnini belgilar ekanmiz, shuni alohida ta'kidlash zarurki, u zidan oldingi kalom ilmi natijalarini xulosalagan va mavjud turli ta'limotlardan sintez y li bilan yangi nazariyani ishlab chiqqan buyuk ilohiyot olimidir. Moturidiy ilmiy merosini chuqur rgangan olmon olimi Rudolf Ulrix uni kalom ilmining eng yuksak namoyandasi, degan qarorga kelgan. Uning yozishicha, Moturidiy Movarounnahrdaagi ilohiyotshunoslik taraqqiyotida burilish nuqtasini belgilab berdi. Moturidiy sha davrlarda hanafiylarga qarshi chiqqan mu'tazila maktabining namoyandalari bilan kurashibgina qolmay, Movarounnahrda hanuz z ta'sirini y qotmagan zardushtiylik, moniylik dinidagi dualistik qarashlarning not ri ekanligini ishonarli tarzda isbotlab berdi va bu mintaqada islomning yagona e'tiqod manbasiga aylanishiga xizmat qildi.

Moturidiy ta'limotida falsafiy istilohlar k p uchraydi (masalan, yunoncha "ousia" s zi ma'nosiga t ri keladigan

"moya" yoki "javhar" kabi istilohlar). Shuningdek, inson ta'rifi yoki Allohning yagonaligi (tavhid) masalalarida ham falsafiy mushohadalarni karamiz. Ammo bular Moturidiyning falsafaga moyilligi bor, degan xulosani bermaydi. Shu bilan birga, falsafa bu davrlarda jamiyatning ziyoli tabaqasi orasida ancha singishib qolganidan darak beradi. Ulrix Rudolfning karamsatishicha, hanafiylar inson va Alloh karamtasidagi munosabatlarni karamrganishda madadil usulni tanlash, turli farazlar (vahiy va aql, Alloh va insoh, Alloh va olam) karamrtasida mantiqiy mutanosiblik baramlishi tarafdori baramlganlar. Moturidiy bu usulni davom ettirgan va tafakkurning ajralmas xususiyatiga aylantirgan. U biror diniy hukm chiqarish lozim baramlgan hollarda, turli jihatlarning mutanosib kelishi tamoyiliga asoslangan. Ushbu tamoyil bilishning uch yaramli — hissiy idrok, naqlar va aql-mantiqiy tafakkurning tengligini karamrsatish uchun olib borgan muttasil urinishlarida namoyon baramladi. Olam asosi haqidagi qarashlarda esa, jismlarning (tab'lar sifatidagi) mustaqilligi, ularning Allohga (a'roz, ya'ni aksidensiyalar sifatidagi) tobe'ligi borasidagi Moturidiyning fikrlari diqqatni ziga jalb etadi.

Moturidiy oyalari haqida ravshan tasavur hosil baramlishi uchun uning ta'limotini quyidagi ixcham samlarda karamrsatish mumkin:

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

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

- banda z amalini zigi sodir etadi va buning uchun yo jazo oladi yoki mukofot. Bu Allohning unga bergan qobiliyatiga qarab baramladi. Agar bunga qobiliyati baramlmasa, inson yomon amal qila olmagan baramlard;

- jannat va daramzax azaldan bor. Ular hech qachon yaramq baramlmaydilar;

- Allohning sifatleri va kalomi azaliy, ya'ni yaratilmagan. Qur'on, shuninguchunham, yaratilmagandeyilishi shart. Inson tomonidan qiroat qilinishi uchun yaratilgan, deyish mumkin;

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

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

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

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

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

- Vaqt doirasida paydo b lgan olam abadiy b la olmaydi.

- Alloh ilm va qudrat kabi zotiy (aynizot) va zining zotidan alohida (ayrizot) b lgan sifatlarga ega.

- Bu sifatlarda insondagi sifatlarga aynan emas, ularni majozan, ya'ni insonlarnikidek talqin qilish t ri b lmaydi.

- Sifatlar Allohning zoti kabi ibtidosiz va azaliydir.

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

b Imagan deyish, Uni yaratilmalar bilan tenglashtirilishiga olib keladi. Moddiy olam yaratilmasdan oldin ham Yaratuvchilik Allohga xos sifat (vusifallohu bi-t-takvini fil-azali) b lgan.

- Yaratilgan olam Uning Zotining ifodasi emas. Zotidan tashqaridir.

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

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

KALOM VA AL-FALSAFA

Horun ar-Rashid davrida abbosiylar davlati qudratli saltanatga aylandi. Musulmonlarga Shimoliy Afrikadan Hindistonga qadar yoyilgan katta hudud tobe b ldi. Abbosiy xalifalar diniy bilimlarni chuqurlashtirish zaruratini hisobga olib, ilm-fan rivojiga alohida e'tibor berdilar. Yunon, hind, pahlaviy tillaridan turli fanlarga oid asarlar arab tiliga tarjima qilindi. Dastlabki tarjimalar xalifalikda yashayotgan xristianlar tomonidan amalga oshirildi. Xristianlar yunonlarning k p kitoblarini arab tiliga tarjima qildilar. Ma'mun akademiyasining tashkil qilinishi (832-y.) yunon tafakkuri ta'sir doirasining yanada kengayishiga, islom falsafasi, tibbiyot va astronomiya fanlarining rivojiga sabab b ldi. 750-1000-yillargacha k pgina asarlar t ri yunon tilidan, ba'zilari suryoniy manbalardan tarjima qilindi. Shubhasiz, yunon faylasuflarining asarlari islomda falsafa atalmish fan sohasining paydo b lishida muayyan rin tutdi¹⁷. Ya'qub ibn Ishoq al-Kindiy (vaf. 860-879 yillar orasida), Abu Nasr Forobiy¹⁸ (873-950), Ibn Sino (980-1037) va ularning izdoshlari ilmiy faoliyati yunon falsafasini islomlashtirishda hal qiluvchi b in b ldi.

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

Iroqdagi Vosit shahrida tugilgan deydilar. U asli arablarning Yamandagi Qahton qabilasining Kinda degan tarmoqidan. U dastlab Kufada ta'lim oldi, shuning taqsimni Basrada davom ettirdi, keyinroq Basradodga kochib keldi. Bu davrda hali tarjima ishlari uncha rivojlanmagan edi. U yunon tilini o'rgandi. U Ma'mun (813-833) va ukasi Mutasim (833-842) larning diqqatini tortdi. Ma'mun uni Bayt al-hikmaga jalb qildi. U tezda kuchli tarjimonlardan biriga aylanadi. Islom tarixchilarining aytishlaricha, Kindiy Hunayn ibn Ishaq, Sobit ibn Qurra, Umar ibn al-Farxon at-Tabariy kabi tan olingan eng yirik tarjimonlarning tashabbuschisi bo'lgan.

Manbalarda keltirilishicha, Kindiy 270 asar yozgan. Shundan 30 ga yaqini fanga ma'lum. Uning faylasuf sifatidagi katta xizmati musulmonlarni yunon falsafasi bilan tanishtirgan bo'ldi. U "Aristotel kitoblari soni va falsafasini o'rganish uchun nimalar zarur?" asari, Ptolomeyning "Almagest" va Aristotelning "Analitika" kitoblariga izohlari orqali islomda falsafaning taraqqiyotiga yordam berdi.

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

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

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

XI asrdan boshlab faylasuflarning o'yalari mantiqiy fikrlashga moyil xalq ichida keskin ommalasha boshladi.

Faylasuflar jismlar bir-biri bilan zaro sabab-oqibat qonuniyati orqali bo'liqligidan kelib chiqib, borliq muammosiga yondashdilar. Ularning fikricha, har qanday oqibatning sababi bor. Olam sababiy bo'langan ashyolar zanjiridan iborat. Uning sabablar haqidagi ta'limotida tajalliy nazariyasining ta'siri seziladi. Tajalliy nazariyasini Aleksandriyada Filo va uning shogirdi Plotin yetakchiligida tashkil etilgan aplotunchilar-neoplatonlar maktabi ishlab chiqqan. Unda barcha fikrlar Aql atrofida rivojlantiriladi (yunoncha Nus (Nous), Aristoteldagi intelligentia primus kabi). Aplotunchilar 10 ta aqlni sanashgan (Uquli ashara): Nus yoxud Birinchi Aql birinchi yaratilgan va u birinchi Farishtani yaratgan. Farishta Ikkinchi Aqlni yaratgan va bu jarayon uchinchi farishta yaratilguncha shu tartibda davom etgan. Barcha farishtalar t'rtinchi unsur ustida ishlab butun olamni yaratganlar. Farishtalar "Aboi alaviy" (The superior fathers — oliy otalar), ular ish olib borgan elementlar esa ummahoti sifli (tuban darajadagi onalar — the interior mothers) deb nomlangan.

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

Shunday qilib, "Vujudi mumkin" mavjud b lishi uchun sabab kerak. Demak, vujudi mumkin boshqa bir narsa ta'sirida vujudga keladi. Eng birinchi sabab "vujudi vojib"dir va barcha qolganlar "vujudi mumkin"dir. Shunga asosan, birinchi sabab — Tangri taolo b lib, u z- zicha mavjud, hech narsaga tobe emas, hech narsaga zarurati va ehtiyoji y qdir.

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

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

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

Birinchi Aql zining borli ini tanishi va Birinchi Sababni anglashi uchinchi borliqni paydo qildi. Uchinchi borliq mohiyatan z vujudiga ega b lgan uchun undan zaruriy ravishda birinchi osmon paydo b ldi. Ushbu uchinchi borliqning z mohiyatini va birinchi sababni tanishi zaruratan t rtinchi borliqni yaratishiga olib keldi. T rtinchi borliq — tur un yulduzlar muhitidir. Shu tarzda Saturn muhiti borli i, undan Yupiter, undan Mars, undan Quyosh, undan Venera, undan Merkuriy va nihoyat undan t qqizinchi borliq — Oy muhiti dunyoga keladi. Har bir muhitning aqli va joni (ruhi) bor. Har bir muhit z samoviy jismlariga ega. Ularning zohiriy sifati nurdir. Chunki ularning ba'zi qismlari nur taratadi. Masalan, yulduzlar shunday jismlardir. Ba'zilar shaffof b lib, yulduzlardan nur olib, yorishib turadilar. Barcha samoviy jismlar doirasimon harakatlanadilar. Muhitlarni harakatlantiruvchi kuchlar Aqllardir.

Samoviy jismlarning borliqlari tizimi Oy muhitida tugaydi. Undan quyida oyosti olami joylashgan. Uning boshqaruvchisi ninchi Aqldir. U Uchlamchi sababdir. Uni Faol Aql deb ham yuritishadi. U ongli jonzoatlarni boshqaradi va takomillashib borishga javob beradi. Oyosti olami moddiy asos, shakl va t rt unsurdan iborat, zgaruvchan olamdir. Uning muhiti aylanuvchi (yoki harakatlanuvchi) emas, ya'ni Oyosti olamida harakatlanuvchi sfera y q.

Forobiyning olam tuzilishi va borliq darajalari haqidagi qarashlari Aflotun va Arastu konsepsiyalariga taqaladi. Unga binoan, yer atrofida sakkiz osmon muhiti aylanib, harakatda b ladi. Forobiy Ptolomeyga ergashib, t qqizinchi muhitni — yulduzsiz osmonni q shdi.

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

Shu bilan birga, barcha quyi borliqlar birinchi borliqdan mustaqil emaslar va uning borli g a aloqadordirlar.

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

Birlamchi sabab — Xudo.

Ikkilamchi sabab — farishtalar olami.

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

Jon (ruh, nafs).

Shakl (suvrat).

Materiya (modda).

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

Ikkinchi Aql uning sxemasida ham harakatsiz yulduzlar osmonidan yuqoridagi eng baland osmonga t ri keladi. ninchi Aql oyga t ri keladiki, undan pastga qarab ishlab chiqarish va aynish (ijod va taxrib (xarob qilish)) olami boshlanadi. Oyosti olamida shakl va mazmun jismlar hosil qilish uchun birlashadi. UJar doimo ninchi Aql ta'sirida b lgan oyosti ishlari jarayonida zgarishga uchrab boradilar, yangi shakllarga kiradilar. Shuning uchun ninchi Aqlga "shakl yasovchi" deydilar (vohib al-suvar).

Forobiyning oyosti olami kamolot darajalariga ega. Bular " zlashtirma", "faol", "imkoniy" va "voqeyiy" aql darajalaridir. Forobiy bu masalada Afrodizli Aleksandr nuqtai nazarini rivojlantirdi. Arastu ikki xil aql — majhul (nofaol) aql va faol aql haqida gapirgan edi. Nofaol aql individning qobiliyatlariga aloqador b lsa, Faol aql birinchi muharrikning (harakatlantiruvchi kuchning), narsa-hodisalar rtasida mutanosiblikni vujudga keltiruvchi munazzamlilikning va umuminsoniy Aqlning xusu-siyatlarini ifodalaydi.

Forobiyda oyosti olamida kamolotning oliy darajasi " zlashtirma aql" darajasida namoyon b ladi. " zlashtirma aql" voqelikdagi tushunchalar olamidan iborat.

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

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

Ma'rifatga intilish, ilmiy bilish natijasida imkoniy aql voqeiy aqlga aylanadi. Bu birinchidan, individning olamni rganish qobiliyatini ishga tushiradi. Ikkinchidan, rganish taqozo qilina-yotgan narsalarni aql mulkiga aylantiradi. Aql mayjud narsalarning shaklini qabul qilib ulgurmaguncha, u imkoniy aql b lib turaveradi. Shakllar unda ifodalangandan s nggina imkoniy aql voqeiy aqlga aylanadi.

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

Forobiy shu tarzda materiyaning birlamchiligiga ur u berib bora boshlaydi: Oyosti dunyosini t rt unurning turli k rinishdagi birikuvlari tashkil etadi. U aytadiki, birlamchi va juz'iy hisoblangan materiyalar z oddiy shakllaridan murakkabga qarab (ma'dan, simlik, hayvon) zgarib borishda takomillashib

boradilar. T ert elementdan ma'danlar, ma'danlardan simliklar bir po'ona balanddirlar. Masalan, ilk modda eng tuban darajada joylashgan b'lib, kamolot pillapoyalari ketma-ketligida ma'danlardan simliklar, s'ng ongsiz hayvonlar va nihoyat ongli hayvon b'lgan insonlar joylashadi.

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

Faol aql olam yaralishining bosqichlarining biri sifatida insonni Birinchi sabab bilan bo'laydi. Faol aql faoliyati Birinchi sababga bo'liq. z navbatida, faol aql ruh (jon) bilan bo'lanadi. Ruh (jon) inson tanasida mavjud b'lgani uchun, u orqali yuqori bosqichlar bilan inson rtasida bo'liqlik rnatiladi. Inson "ilohiy hayofning bir b'lagiga aylanadi. Bu degani, inson ruhi abadiy, tabiiyki, olam ham abadiy ekanligini bildiradi. Chunki Forobiy vaqtni abadiy deb bilar, harakatni belgilovchi l'chov deb qarar edi. Bundan "harakat abadiy" degan hukm kelib chiqadi. Forobiy ruhiy bilish quvatlari ichida boshlan'ich hissiy material beruvchi sezgilarni alohida tahlil qiladi. Sezgilar, uning k'rsatishicha, xayol quwatiga ham, aql quwatiga ham dunyo t'risida boshlan'ich bilim — material yetkazib beradilar. Xayol quwati xotira bilan q'shilib, sezgilardan aqliy bilishga t'ish bosqichini tashkil etadi, uning vazifasi — tashqi dunyodan olingan obrazlarni saqlash va tiklashdir. Lekin bu obrazlar xayolda turlicha q'shilib, birikib turishi mumkin. Shu birikmalardan yangicha obrazlar tashkil topadilar. Lekin ularning bir qismi voqelikka mos kelishi — t'ri b'lishi, ayrimlari mos kelmasligi — not'ri b'lishi mumkin. Bu xayol quwati aqliy quwatga materialni saqlab, yetkazib beradi, aqliy quwat esa pirovardida faol aql bilan bo'lanadi.

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

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

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

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

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

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

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

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

Aristotelning samoviy jismlar va zaminiy jismlar o'rtasida farq tortishi Forobiyga ham xos. Aristotel samoviy jismlarni alohida modda-efir deb atagan. Forobiy osmon jismlarining ziga xosligini faqat ularning tuzilishida k radi, boshqa jihatdan ular umumiydir. Bu umumiylik moddiylikdadir. Chunonchi, Forobiy moddiylikning xarakterli xususiyati va belgisi deb 3-ichovni — bo'y, en, chuqurlikni hisoblaydi. U zining "Masalalar manbayi" asarida "osmon jismlari t o'rt element bilan umumiy xususiyatga ega bo'lsa-da, ular materiya va shakldan tashkil topgan bo'lsa ham, osmon sferasi va jismlarning butun materiyasi, t o'rt elementning materiyasidan hamda ulardan tashkil topgan narsalardan farq qiladi. Xuddi shuningdek, osmon jismlarining shakli ham t o'rt elementning shaklidan farq qiladi. Zotan, ularning hammasi umumiy xususiyat sifatida moddiylikka egadir, ularda uch-ichov bor. "Olam yagona sharni tashkil qiluvchi oddiy jismlardan iborat: olamdan tashqarida hech narsa yo'q. Binobarin, narsalarning yo'indisi koinotni, olamni tashkil qillar ekan va har qanday narsa oddiy jismlardan tashkil topar ekanmi, u holda, materiyadan tashkil topmagan narsaning yo'zi yo'q" — deb xulosa qiladi Forobiy. Shu tariqa moddiylik dunyoga, koinotga asos qilib k o'rsatiladi. K o'rinib turibdiki, Forobiy Birinchi Sababni ham materiya deyishga harakat qilgan. Kalom falsafasida koinot asosi atomlardan iborat. Bu atomlar ruhoniylar manbaga ega. Ular Tangri taoloning irodasi bilan paydo bo'lishi va U istaganda yo'q bo'lishi yoki yana qayta yaratilishi mumkin. Forobiyga k ra, jism shaklan, tabiatan zgarishi mumkin, lekin moddiy asosi bo'lgan t o'rt element qoladi. Chunki moddiylik abadiydir. Bu xulosaga kelishda Forobiy tabiatning tabiiy atributlari va qonuniyatlaridan kelib chiqqan. U olamning cheksizligidan koinotning nihoyasi yo'qligidan gapiradi. Jismlar harakatda bo'ladi. Ularning zamonda (vaqtda) boshlanishi va oxiri bo'lishi mumkin emas. Materiyaga

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

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

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

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

Ibn Sino Olamning yaratilishi haqidagi tushuntirishlarida zaruriylik haqidagi ta'limotga katta e'tibor ajratadi. Uning modeli Plotin (aflo-tunchi) modelidan farq qilmaydi. Shunday bo'lsa-da, aflo-tunchilarning Tajalliyot tarzidagi yaratilish strukturasi-ga ayrim tuzatirishlar kiritilgan. Bu mohiyatga daxldor narsalarga baho berishda namoyon bo'ladi. Jumladan, AUoh zaruriy vujud va Yagona hamda betakror bo'lib, zidan quyi darajadagi narsalarni bevosita yaratmas-da, ammo hayot barishlaydi. Allohning ayni shu sifati ilohiy borliqda ko'plikka yitilochib beradi. Xususan, iik tajalliyotida sof Aql zaruriy ravishda vujudga keladi. Ushbu Birinchi Aql Allohning zini tanishgan bo'lgan istagidan kelib chiqadi. Bu hodisa "boshqa narsa orqali zaruriy vujudga aylantirish"ning yorqin namunasi-dir. Biroq u Alloh emas va z-ziga imkoniydir. U orqali "ko'plik"ning yuzaga kelishiga sabab birinchi aqlning zini tani-shi oqibatidir. U, birinchidan, Allohni z-ziga zaruriy vujud ekanligini; ikkinchidan, zining mavjudligini zaruriylashtirilgan borliq ekanligini va uchinchidan, zining mavjudligi faqat imkoniy bo'lib, Yaratuvchi vujudidan katta farq qilishini biladi. Ushbu uch bilish z navbatida uch narsani: ikkinchi aqlni, ruh va osmonlar muhitini paydo qiladi. Ular zaruriylashtirilgan vujudlar bo'lib, shu jumladan, Birinchi aql kabi faqat bitta ta'sirida paydo bo'ladi va z navbatida, faqat bittaga ta'sir qilish orqali yangi vujudni dunyoga keltirishi mumkin. Shu tariqa, Ikkinchi aql xuddi Birinchi aql kabi fikran zini bilishga harakat qilishi oqibatida uchinchi aqlni, ikkinchi ruhni va muhitni yaratadi. Bu muhit — zgar-mas (yoki tur un) yulduzlar osmonidir. Ketma-ket yaratilish jarayonida samoviy sayyoralarning har biri z muhiti ruhi va aqliga ega. Eng oxirgisi oydir. Oyning ostidagi olam uchinchi aql-dir. U faol Aql-dir. Undan inson ruhlari va moddiy borliq hayotini ta'minlatuvchi ta'bir unsur paydo bo'ladi.

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

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

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

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

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

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

Mohiyatga bo'liqdir. Agar uni z mohiyatida tasawur qilsak u imkoniydir. Agar uni boshqa vujud bilan faol munosabatda k rsak, u zaruriydir. Agar boshqa vujud bilan faol munosabatda k rmasak, u imkonsizdir.

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

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

Biror narsaga boʻliq narsalar (bitta s z bilan ifodalash kerak) dunyoga kelishdan oldin qandaydir metafizik holatda Alloh irodasini kutib turadilar.

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

Ibn Sinoga k ra, Alloh z nazoratida cheklangan. U faqat nomoddiy ibtidolarni nazorat qiladi.

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

Narsalarning mavjudligi, agar tashqi ta'sirga boʻliq b lgan b lsa, u imkonsiz emas, b lmasa mavjud b la olmas edi. Shuningdek, z- ziga zaruriy ham emas, unda z mavjudligi uchun tashqi ta'sirga muhtoj b limgan b lar edi. Bunday narsalarning mavjudligi z- ziga imkoniydir. Uni yaratuvchi Sababiyat nuqtai nazaridan bu narsa zaruriy b ladi. Agar sabab y q deb hisoblasak, bu narsa imkonsizdir. Shunday ekan, narsalar z ichida halokatga mahkum, biroq zining mavjudlik asos-manbalariga nisbatan u zaruriy ravishda mavjud b ladi — "Uning yuzidan boshqa barcha narsalar halok b l usidirlar".

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

Ibn Sino kosmologiyasi, shuningdek, borliqning zanjirli boʻliqligi haqidagi yunon faylasuflari o'iyasini "Kitob ash-Shifo"da dunyo falsafa tarixida birinchi bor atroflicha takomiliga yetkazdi.

Bunda Ibn Sino uch saltanati (mineral ash'yolar, yer osti konlari, simliklar va hayvonot)ni batafsil tahlil etib, Aristotelning zoologiya va Teofrastusning botanikaga oid ishlarini t'ldiradi, shuningdek, tabiat olamining ichidagi zanjirni mavjudiyatning Ahadga yetuvchi universal ierarxiyasiga yetkazadi, bunda, Ahad zanjirga nisbatan ustun transendent holatda qoladi. Bundan tashqari uning "sharq falsafasi"da ezoterik kosmologiya rivojlantirilganki, unda kosmos nafaqat ilmiy uslubda, balki inson undan tishi va oxir-oqibat ustun maqomga erishish lozim bo'lgan muhit sifatida ham tasvirlanadi.

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

VIII-IX asrlarda shariat tomonidan islomni bid'at o'yoalar bilan t'ldirishda ayblangan mu'tazila, jahmiy, jabriylar kabi mantiqiy tafakkur maktablarining juz'iy faylasufona qarashlari mashshoiy faylasuflarning o'yoalari oldida hech narsa bo'lmay qoldi.

Mutakallimlar falsafaning olamning abadiyligi, Alloh moddiy olam evolutsiyasida ishtirok etmasligi va inson holidan xabarsizligi, insonlarning lgandan s'ng qayta jismonan tirilmasligi haqidagi o'yoalarini keskin tanqid qildilar. Falsafaning bunday qarashlariga qarshi shariat ahli bilan faylasuflar rtasida k'p tortishuvlar bo'lib t'gan. Birinchi mashhur bahs taxminan 932-yilda xristian tarjimoni Abu Mishr Matto va faqih Abu Sa'id Sirofiy rtasida bo'lgan. XI asrga kelib munozaralar avjga chiqqanini azzoliy faoliyatida k'rishimiz mumkin.

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

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

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

ishlarida mantiqiy dalil masalalarida jiddiy chalkashib ketgan likda aybladi²⁴.

azzoliy faylasuflarning "Birinci sabab va olarrmi yaratilishi bir paytda yuz beradi, chunki narsaning mavjud b lishi — sababning mavjudligidandir" degan tezislariga qarshi olamning vaqtda cheklanganlik o'rtasini ilgari surdi. Modomiki, Alloh olamlarni yaratishdan oldin mavjud ekan, u xohlagan paytida ularni yaratishi mumkin edi.

azzoliy buni Alloh iroda-xohishi bilan bo ladi. Faylasuflarning sababiyat zanjirining cheksizligiga aloqador o'rtalari birinchi harakatlantiruvchi kuchga bo lanadi va u z- ziga zaruriy, sababdan xoli mohiyatdir. Yaratish modeli biri ikkinchisini yaratish asosiga qurilgan. azzoliy Allohning olam yaratilishining barcha qismlarida ishtirok etishini ta'kidladi.

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

azzoliy faylasuflarning vaqt tushunchasini ham teran tahlil qiladi. Faylasuflar vaqtni abadiy va uzluksiz zgaruv, harakatlar silsilasi deb hisobladilar. Bir s z bilan aytganda, vaqt boshqa harakatlarni son jihatdan lchovchi yagona harakatdir. azzoliy faylasuflarning prinsiplaridan kelib chiqib, Allohning vaqtdan oldin mavjud b lganini ta'kidlaydi: "Vaqt yaratilgan. U insonlar tafakkurida paydo b lgan. Bunga olamdagi zgaruvchanlik sababdир" deb hisoblaydi.

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

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

azzoliy k p asarlar yozgan. Ularning muhimlari sifatida "Maqosid al-falosifa" ("Faylasuflarning maqsadi"), "Taxofut al-falosifa" ("Faylasuflarning ixtiloflari"), "Ehyou ulum ad-din" ("Diniy ilmlarning tiklanishi"), "Mahak un-nazar" ("Nuqtai nazarlarni k rib chiqish"), "Mishkot ul-anvor" ("Nurlar ziyosi"), "Al-Munqiz min az-zalal" ("Zalolatlardan qutqaruvchi"), "Haqiqatun-qavlayn" ("Ikki s z haqiqati"), "Risalat ut-tayr" ("Qush risolasi"), "Ma'qu-lot" ("Tushunchalar") va yana bir qator asarlarni k rsatish mumkin. Ular falsafaning turli masalalariga, kalom va tasawuf o'yoalariga ba ishlangan.

Olimning "Al-Mustasfo" asari falsafa va kalom bahsiga ba ishlangan. "Maqosid" asari ham faylasuflar bilan munozara usulida yozilgan. "Al-iqtisod fi-1-e'tiqod" asarida esa kalom haqida s z yuritib uning afzal tomonlari k rsatib berilgan.

Olim "Iljom ul-avom an ilm al-kalom" asarida ash'ariy-chilarning Alloh zoti va sifatleri haqidagi qarashlari t riligini ta'kidlab, kalomga qarshi qaratilgan e'tirozlarni rad etadi.

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

Mukoshafa ilmi aybga daxldor narsani kashf etish orqali hosil b ladi. Muhammad Rasululloh muomala ilmini rगतib ketganlar. Ammo mukoshafa ilmi haqida xalq uni tushunishdan ojiz va fahmi yetmasligi sababli qisqacha va ramz-ishoralalar bilan bildirib ketganlar. Bu ilmni faqat xos-kamchilik tushunishi

mumkin, shuning uchun Mukoshafa ilmini kitoblarda keltirib, xalqni adashtirib q yish mumkin b lganligidan uni ommalashtirishga ruxsat y qdir.

"Ehyou ulum ad-din" asari asosan, muomala ilmidan bahs yuritadi. Unda birinchi qismda ibodatlar va aqoid, ikkinchisida har bir narsani qilish tartib-odoblari, ya'ni halol va harom, suhbat odobi, uzlat, samo, vajd, al-amr bil-ma'ruf va an-nahy an il-munkir" uchinchisida muhlikot masalalari, ya'ni halokatga eltuvchi amallar haqida, ya'ni qalb ajoyibotlari sharhi, nafs bilan kurash, shahvatni yengmoq, tildan keladigan ofatlar,

azab, dunyoparastlik va h.k. illatlar haqida; t rtinchisida munjijot, ya'ni najot topishga yordam beruvchi amallar, ya'ni tavba, sabr va shukr, Allohndan q rqish va umid qilish, faqr va zuhd, tavhid va tavakkul, muhabbat, shavq, rizo, sidq va ixlos,

z kamolotini nazorat qilish, narigi dunyo zikrini qilish kabi qator yana boshqa masalalar ham yoritilgan.

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

azzoliy bahs mavzusiga olib chiqqan asosiy masalalar quyidagilardan iborat:

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

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

Asosiy qarashlarni shunday jamlash mumkin:

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

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

3. Pay ambarlik haqiqatdir. Ular Allohning yuborgan elchilaridir. Alloh ularni ayb y li bilan (insonga ma'lum b limgan y l) bilan osmonu yer sirlaridan ogoh etadilar va pay ambarlar xalqni t ri y lga boshlaydilar.

4. Pay ambarlarga mo"jiza va ayritabiiy ishlar qilishga qobiliyat beriladi.

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

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

Kalom ilmiga ba'ishlangan asarlar XIII asrdan boshlab deyarli yozilmay qoldi. Islom mashshoiy falsafasi XII asrda borliq haqidagi ta'limot sifatida rivojlanishdan tixtadi. Kalom ilmining bahs mavzulari deyarli shariat foydasiga hal qilindi deb xulosa qilish xatob'lmaydi. Biroq bu degani falsafay qoldi, degani emas edi. U Eronda Suhvardiyning ishroq falsafasi zamirida yashab qoldi. Erta Osiyoda ham XVIII asrgacha yozilgan falsafiy asarlar uchraydi. Biroq ular salaflarning asarlariga sharhlar tarzida yozilgan asarlar bo'lib, falsafa faniga yangilik qo'sha olmadilar.

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

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

KALOM VA TASAWUF

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

VIII asrda umaviylar hukmronligining oxirgi davrlari, kuz proq, abbosiylar sulolasi davrida diniy doiralar Ertasida avjga

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

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

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

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

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

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

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

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

Junayd Ba dodiy maktabi esa sukr y nalishiga qarama-qarshi laroq, sahv, ya'ni hushyorlik konsepsiyasini ilgari surdi. Junayd 909-yilda Nahovandda tu ilgan b lib, Ba dodda yashagan. Tasawuf ilmini to asi Sirri Saqatiy, ustozlari Horis Muhosibiy va Muhammad Qassob nomli mashhur sufiylardan rgandi. U tasawuf ilmini tartibga solishga harakat qilgan, shariat va tasawufiy ilmlarni bir-biriga muvofiqlashtirishga harakat qilgan ilk mutafakkirdir. Uning asosiy oyasi shundan iboratki, inson ruhiy hol-maqomlardan yuksalib, Alloh vasliga erishganda sahv, ya'ni hushyorlik y lini tanlashi kerak. Shunda shariatga xilof gaplar va xatti-harakatlarni amalga oshirmaydi. Aksincha, uning shu maqomda t xtashi keyingi sufiylarning t ri tarbiyalanishiga xizmat qiladi. Junayd Ba dodiy, masalan, z qarashlarini sakkiz turli qalb sifatleri ustiga qurdi, ya'ni rizo, erkinlik, sabr, sukut, tajarrud (olamdan ajralish), jun-suf libos kiyish, darveshlik va faqirlik. Bu sifatlar pay ambarlar hayotiga xos b lib, Ibrohim, Ishoq, Ya'qub, Zakariyo, Yahyo, Muso, Iso va Muhammad rasulullohga xos sifatlardir. Solik, ya'ni sufiylik y liga kirgan kishi pay ambariarning har birining y lini tanlashi mumkin va z maqomini q lga kiritishi mumkin. Uning maqomi to Alloh unda zini namoyon etmaguncha davom etaveradi. Masalan, Hazrat Usmonning maqomi kamtarlik-tortinchoqlik, Hazrat Aliniki qalb ozodaligi, Imom Hasanniki sabr va Imom Husaynniki haqiqatda qoim turishdir. Sufiylar nazarida eng buyuk maqom Muhammad Rasulullohnikidir. Junayd Ba dodiy maktabiga xos b lgan asosiy xususiyat muroqaba usulining ustivorligidadir. Ushbu maktab vakillari oddiy hayot kechirish, faqirlik, siyosatga passiv

munosabatda bo'lish, barcha qiyinchiliklarga sabr va sukut bilan javob qaytarish orqali nafsni yengishni ta'lim etdilar²⁸.

Junayd Ba'dodiyning fikr-qarashlari ko'plab sufiylar uchun dastur ul-amalga aylangan. Imom Qushayriy va Imom Razzoliy kabi buyuk mutafakkirlarning dunyoqarashlariga katta ta'sir ko'rsatgan.

Sufiylar ichida zohidlikni qoralaganlar ham bo'lgan. Shulardan biri Abu Hasan ibn Muhammad Nuriydir. U Ba'dodda tugilib, Marv va Hirot oraliqidagi Bo'su mantaqasida IX asr oxirida yashagan. U Zunnun Misriyning shogirdi bo'lib, zohidlikni qoralagan va "yol izlik-shaytonga yaqinlashishdir" degan. U insonlarning ichidagi fikrini qiy olgani uchun va yana aytishlaricha, kulganida qoronu uy yorishib ketgani uchun "Nuriy" va haqiqatni gapirgani uchun "Josus ul-qulub" — qalblarni irlovchi degan nomga sazovor bo'lgan. U saxovatpeshalikni ta'lim etdi. Uning aqidasi bo'yicha, bu dunyo qurbonlik qilish uchun yaratilgan, ya'ni insonning eng sevimli narsasini Alloh yilida sarf qilmas ekan, baxt-saodatga erisha olmaydi. U Junayd Ba'dodiy bilan birga bozorlarda yurib qoladagi bor narsalarni xalqqa ulashib yurar ekanlar. Uning maktabi "nuriya" deb ataldi.

Suhayl ibn Abdulloh Tustariy maktabi tanlagan yo'nalish "Mujohadali" deyiladi. Ular payambarimizning "Nafsbilan kurash - katta jihod" degan so'zini bosh oyaga aylantirib, nafs tarbiyasi bilan shu ullanishga da'vat qildilar. Suhayl mujohadani mushohadaga olib boruvchi yagona yo'l deb hisobladi. Uningcha, bu shariat yo'lidir. Suhayliy aytadi: "Nafs Alloh tomonidan yaratilgan. U Allohni bilishga vositadir. Zero, Rasuli akram aytganlar: "Kim nafsini tanisa, Allohni taniydi (Man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu)". Suhayl nafsni bilish tarafdori emas, balki uni tarbiyalash tarafdoridir. Yomondan yaxshi fazilatlar kasb etishga tish suhayliylar yo'lasining mazididir. Shuning uchun ham suhayliylar maktabi tasawufga nisbatan shariat ahli azabini kamayishiga ko'maklashgan dastlabki maktab hisoblanadi.

Sufiylar ilk zohidlardan farqli qilarmoq, endi muhim mistik bilimlarni ta'lim etishga, ruhiy poklanish, ruhan kamolotga

erishuv y illarini dalillashga ta boshladilar. Zunnun Misriy "sufiyalar — s z va amaliy bir b lgan va dunyodan aloqasini uzganlardir", deydi. Junayd Ba dodiyl tasawufga ta'rif berib, "obid tasawufda ilohiy sifatlarni kasb etadi va insoniylik sifatlarini y qotadi" dedi.

Doimiy riyozatlar va turli ruhiy mashqlar hamda z "Men"ini y qotishga qaratilgan harakatlar natijasida sufiylar zlarida ayritabiyl zgarishlarni sezdi. Aql va mantiq tushuntirishga ojiz olam sir-sinoatlaridan voqif b ldilar. Bu davrlarda ularning mistik hollari tar ib qilinmas, ular zlarida sezgan kushufotlarni yashirishga harakat qilganlar. Aytish mumkinki, shu davrlarda bu sohada yi ilgan tajriba, tasawufdagi ruhiy holatlar, tajribadan tgan hol maqomlaridagi ilohiy mukoshafalar borasida muayyan nazariy xulosalar qilish vaqti kelgan. Abu Qosim al-Qushayriyning "Risola fil ilm al-tasawuf" asarida tasawuf ilmi dastlab ramzlar va ishoralar orqali ta'lim berilgani, sufiylar bir-birlari bilan suhbatlarda bir o iz s z ishlatmay botin tilida gaplashishgani, Zunnun Misriy birinchi b lib bu ilmni qo ozga tushirgani, Junayd Ba dodiyl uni takomillashtirgani, Abu Bakr Shibliy esa bu haqda masjid minbaridan birinchi b lib xalqqa e'lon qilgani qayd etilgan.

Shu tariqa, keyinchalik yuqorida aytib tilgan maktablar-ni oyalari negizida sufiylikning shaxs kamolotiga daxldor t rt tamal asosi yaratildi. Bular:

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

Sufiylik harakatining dastlabki bosqichlarida ular ulamolarning mu'tazila va faylasuflar kabi mantiqiy fikr tarafdorlari bilan olishuvlaridan chetda turish va ularga berilmayotgan e'tibordan foydalanib, z maslaklarini diniy asosga q yish y illarini izlay boshladilar. Buning y illaridan biri sufiylik mohiyati va tarixini Pay ambarimiz hayoti, islomning ilk davri bilan bo lash edi.

Bu niyatda hech qanday not rilik y q edi. Zero, Islom Pay ambari boshidan kechirgan sufiyona holatlar haqidagi ma'lumotlar mavjud b lgan. Chunonchi, sufiya manbalarida keltirilishicha, U zot bir kuni xotinlari Oyshaga tikilib: "Sen kimsan?" — deb s rabdilar. U hayron b lib: Men Oyshaman" deb javob qaytaribdi. Yana s rabdilar: "Oysha kim?" "Siddiqning qiziman". Yana s rabdilar: "Siddiq kim?" Javob beribdilar: "Muhammadning qaynotasi". Yana s rabdilar: "Muhammad kim?" Shunda Oysha ul zotning ayritabiiy holatda ekanliklarini sezib qolgan ekan. Bunday ayri tabiiy holatlar — jazba, ekstaz holatlari deyilib, bunday holatga tushgan sufiylarning o zidan chiqib ketgan gaplar ayb sanalmagan. Biroq, Boyazid Bistomiyning "Subhaniy ma azama shaniy (Subhonman, men ulu man", yoki Mansur Hallojning "Ana-1-Haqqi (Men Xudoman)degan gaplari oshkor b lib, xudolikka da'vo sifatida shariat ahli tomonidan qattiq qoralangan.

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

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

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

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

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

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

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

Malomatiylik harakatining kuchayishiga ana shu diniy-mazhabiy olishuvlarning avj olishi sabab b ldi. Ulamolarning olimlikni da'vo qilib, kerak-nokerak nazariyalarni rtaga tashlashi, shayx va zohidlarning soxta obr orttirish y lida riyoga

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

Abu Nasr Muzahhar ibn Tohir al-Maqdisiy (v. 980/990) "Kitob al-Bada' va-1-tarix" asarida sufiylarga ta'rif berilar ekan, ularning ba'zilari ibodat qonun-qoidalariga rioya qilmaydilar, ayrimlari ibohat (nomunosib amal)ga asoslanadilar, ta'na-dashnomlarga parvo qilmaydilar deb, ta'kidlaganda shubhasiz, malomatiylarni nazarda tutgan b lishi kerak.

X asrdan keyin, islom olamida mafkuraviy jang-jadallar tinchlanib, tasawuf ta'limoti diniy-irfoniy bilishning yetakchi ta'limotiga aylangandan s ng nafaqat barcha mistik jamoalar, balki sufiy b limgan taqvodor va bilimdon olimlar ham sufiylar deb atala boshlagan. Kaloboziyning "Kitob at-taaruf, Sarrojning "Kitob al-Luma", Sulamiyning "Tabaqat as-sufiya" va keyinchalik Qushay-riyning "Risola fi ilm al-tasawuf", Hujviriyning "Kashf al-mahjub" asarlarining mazmun-mundariyasi keyingi davrlarda barcha mistik maktab va y nalishlarning bir nom ostida umumlashtirilganini k rsatadi.

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

Berndt Radtke, Hasan Murod kabi olimlar tomonidan keng
rganilgan³².

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

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

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

Tasawuf azzoliyning faylasuflar bilan bilan bahslarda ishlab chiqqan dalil-isbot va usullarini o'zlashtirdi. Tasawuf kalom ilmi predmetini ham ijodiy o'zlashtirdi. Shuni ham hisobga olish kerakki, XII asrdan boshlab, islom doirasida ilohiyotdan bahs qilib yurgan barcha yo'nalishlar va fiqaralar o'zlarini tasawufga urdilar. Natijada, tasawuf olamida bilan linish yuz berdi. Boyazid Bistomiy maktabi davomchilari kuchayib, tasawufni jiddiy falsafiy o'zlashtirib yubordilar. Junayd Ba'oddiy izdoshlari ularning harakatlarini qoralab, shariatga muvofiq ish ko'rishni va Rasululloh sunnatidan uzoqlashmaslikka da'vat qildilar. Ularning o'yalari kalom ilmi o'yalariga uy'un holda rivojlandi.

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

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

IBN AL-ARABIY TA'LIMOTI

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

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

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

al-Arabiy asarlarida bu o'ya rivojlantirilib, ta'limot darajasiga k tarildi. "Vahdat al-vujud" ta'limoti vujud voqeligini his qilish haqidagi metafizik qarashlarning mantiqiy rekonstruksiyasi deyish mumkin.

Shuni eslatish lozimki, mohiyat va vujud tushunchalari inson tajribasining sodda darajasida bir-biriga qarama-qarshi emas. "Mohiyatparastlik" yuqorida aytilganidek, barcha tomonidan e'tirof etilgan juz'iy ontologik tajribaning tabiiy falsafiy rivojidir. Shu kontekstda "vujudparastlik" transendent vujudparastlikni, ya'ni uning bazasidagi metafizik tizimni anglatadi. Bunda Haqiqatni his etishdan tu ilgan mistik, ekstatik holat nazarda tutilib, unda voqelik (Haqiqat) zini muroqaba kengliklaridagi transental ongda namoyon etadi. Biz shu yerda "mohiyat" va "vujud" kabi metafizik tushunchalar rtasidagi farqqa aniqlik kiritib olishimizga t ri keladi. Mohiyat - bizning narsalarga umumiy qarashimizning falsafiy ifodasidir. Biz har kungi hayotimizda atrofimizni har tomondan rab olgan "nar-salar", ya'ni "mayjud mohiyatlar" rab olgan olam bilan yuzma-yuz kelamiz. Biz kuzatayotgan barcha narsalar "mavjud b lgan" narsalardir. Hech qayerda vujud zining sof holatida k rinmaydi. U hamisha son-sanoqsiz mohiyatlarning zamirida yashirin. Shu nuqtai nazardan, mavjudlik mohiyat demakdir. Mohiyatparastlar "Vujud" kategoriyasiga mohiyatlaming sifatleri yoki mulkidan boshqa narsa deb qaramaydilar. "Vahdat ul-vujud" ta'limotida, aksincha, mohiyat va vujud rtasidagi teskari aloqadorlikni k ramiz. Vujud bunda asosiy. U yagona voqelikdir (haqiqat), mohiyatlar uning sifatlaridir.

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

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

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

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

Birinchi darajadagi borliqni Ibn al-Arabiy Vujudi mutlaq, Alloh deb nomlaydi. U yagona mavjud voqelikdir (Haqiqat). Agar Xudo bu barcha narsa boisa, unda biz yashayotgan olam nima? U — Xudoning soyasidir (Fusus, 49-bet). Olamning paydo boiishi — Allohning " z mohiyatini k rish uchun" zini oshkor etishidir. Buning sababi "yol izlik ami". Alloh zini tanitishni, zini, ismlarini bildirishni xohlagan va olamni yaratishdan maqsad shudir³⁷. Ibn al-Arabiy bu fikrlarida mashhur qudsiy hadisga tayanadi: "Dovud pay ambar Allohdan bu olamni nega yaratganini s raganida, Alloh: "men bir xazina edim va maium boiishni xohladim. Shuning uchun olamni yaratdim", deb javob qiladi. Ibn al-Arabiy yozadi: "Biroq Alloh toiiq tajalliy etmaydi. U qoron ilik pardasi (jismoniy vujudlar) va yorugiik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ibn al-Arabiy Fususda shunday yozadi: "Xudo oldin olamni yaratdi (Fusus, 49), inson "abadiy va mangu tirik zot" tomonidan yaratilgan vujuddir (Fusus, 50). Madomiki, Ibn al-Arabiy Xudoning insonni va olamni yaratganini ta'kidlaydimi, demak, u "Xudo — bu hamma narsa" degan oxir-oqibatda materialistik asoslarga borib taqaladigan (Spinozaning materialistik falsafasi panteizmga asoslangan — Sh.S.) panteizm nazariyasiga t e'ri kelmaydi. Chunki panteizmdan farqli laroq, teizm Xudoning alohidaligini tan oladi. F.Shuon ham Nasr tarafidadir. Ammo rus olimlari bunga q shilmaydilar³⁹. Stepanyansning fikricha, Vahdat al-vujud tarafdorlari bilish sohasida teizm tarafdorlari b lsa ham, ontologiya masalalarida panteistik dunyoqarashga egadirlar, ya'ni Xudoning olam bilan birligini yoqlaganlar⁴⁰.

Olimlar Ibn al-Arabiyning ayrim oyalari antik filosofiya vakili Prokl (410-485)dan olingan degan fikrni bildirganlar⁴¹. Prokl uchligida Birlik (Vahdat) dastlab zida tur un va sokin holatda b lib, s ng z chegarasidan chiqadi va nihoyat, yana ziga qaytib keladi.

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

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

Inson — eng oliy xilqat. U ilohiy k rinishlarning barcha shakllarini zida sintezlashtirgan. Unda "bor mayjudotning sifati bor"(Fusus, 50), unda olamning bor voqeligi (haqoyiq) mujassamdir (Fusus, 55). Boshqa barchasi Xudo sifetlarining

hisobsiz tomonlarining birini aks ettiradi. Olam makrokosm (olami akbar) b lsa, inson — mikrokosmdir (olami sa ir). Boshqacha aytganda, vujudning birligi tamoyili (Vahdat al-vujud) ashyolar olami ichida ham tatbiq etiladi (Sen k rinishda olami su ro b lsang ham, Mohiyatda olami kubrosan-Rumiy).

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

Ibn al-Arabiy b yicha, "borliqning birligi (vahdat) nuqtai nazaridan qaralsa, borliq yaxlit b lgani uchun uning olamdagi k rinishi (soyasi) ham Allohdur, chunki Alloh — Yagonadir (al-Vohid), Yakkadir (al-Ahad), olamning turfa shaklligi (kasrat) nuqtai nazaridan esa Alloh — olamdur (Fusus, 103). Uohiy Ibtido — butun borliqning zidir, U abadiy va shu vaqtning zida hamisha harakatda, cheksiz tajalliydadir.

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

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

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

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

Kasratning (k plik) t liq fenomenal olami zining behudud turli shakllari bilanyana inson k z ngida gavdalana va rivojlana boshlaydi. Ammo "baqo"da k ringan kasrat olami bilan xuddi shu olamning fano bosqichidan kuzatilishi bir xil emas. Fanoda solik olam ashyolarining qanday qilib uborga aylanib, zining moddiyligini y qotishi va vujud ba rida y q b lib ketishini kuzatadi. Baqoda esa sha narsalar Absolut mavhumlikning sha zaminidan kuzatiladi va ularning haqiqiy mohiyati hushyor holatda aniqlanadi.

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

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

Biroq bu degani Bistomiy yoki Hallojlarga yoki Ibn al-Arabiya yunon mutafakkirlari oyalarining ta'siri b lgan deyish mantiqan t ri emas. Chunki, tasawufda bilim ilhom vositasida q lga kiritiladi. Ularning har biri z holicha bu bilimlarni kashf qilganiga shubha y q. Ibn al-Arabiy "Futuhot ul-Makkiya" asarini Makkadagi hayoti cho ida r y bergan ruhiy holatlar, fayz va ilhomlar tufayli yozganligi, "Tanazzuloti mavsiliya" asari esa Mosulda yashagan paytida ziga kelgan ilohiy ilhom natijasida tu ilganini aytib tgan. U yozadi: "Allohga hamdlar b lsinki, ilm borasida hazrati Rasulullohdan boshqasiga taqlid qilmadim. Bilimlarimiz batamom nuqsondan xoli saqlangan b lib, naql va

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

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

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

Ibn al-Arabiyy oylariga xshash qarashlar ilgari Boyazid Bistomiy (vaf.874) va Mansur Halloj (vaf.922) tomonidan ham tar ib etilgan. Yanada chuqurroq qaralsa, shunday oylar antik davr grek faylasuflari falsafiy mulohazalarida k plab uchraydi.

Biroq bu degani Bistomiy yoki Hallojlarga yoki Ibn al-Arabiyyga yunon mutafakkirlari oylarining ta'siri b lgan deyish mantiqan t ri emas. Chunki, tasawufda bilim ilhom vositasida q lga kiritiladi. Ularning har biri z holicha bu bilimlarni kashf qilganiga shubha y q. Ibn al-Arabiyy "Futuhot ul-Makkiya" asarini Makkadagi hayoti cho ida r y bergan ruhiy holatlar, fayz va ilhomlar tufayli yozganligi, "Tanazzuloti mavsiliya" asari esa Mosulda yashagan paytida ziga kelgan ilohiy ilhom natijasida tu ilganini aytib tgan. U yozadi: "Allohga hamdlar b lsinki, ilm borasida hazrati Rasulullohdan boshqasiga taqlid qilmadim. Bilimlarimiz batamom nuqsondan xoli saqlangan b lib, naql va

rivoyatga suyanmaydi. Bilimimiz vahyi kalom emas, vahyi ilhomdir. Bizning va bu yildagilarning bilim manbayi aqlu tafakkur emas, fayzi ilohiydir... "Futuhofning biror qismini irodamga va aqlimga asoslanib yozganim y q. Haq taolo ilhom orqali qay tarzda yetkazgan b lsa, sha tarzda yozdim...".

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

SHIHOBIDDIN SUHRAVARDIY VA UNING ISHROQ FALSAFASI

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

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

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

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

- I. Partavnoma (Sh lanoma).
2. Hayokil an-nur (Nur asoslari).
3. Alvoh-i imodiy (Imoduddinga atalgan dorilar).
4. Lu at-i muron (Chumoli tili).
5. Safir-i simur (Simur navosi).
6. Ruze bo jamoati sufiyon (Sufiylar jamoasida tkazilgan bir kun).
7. Risola fi holot at-tuftiliyya (Bolalik holatlari haqida risola).
8. Ovozi pari Jabroil (Jabroil farishta qanoti ovozi).
9. Aql-i surx (Alvon farishta).
10. B ston al-qulub (Qalblar b stoni).
- II. E'tiqod al-hukamo (Hakimlar e'tiqodi).
12. Lamaot (Sh lalar).
13. urbat al- arbiya (arb aribligi).
14. Risola fi al-me'roj (Me'roj haqida risola).
15. Yazdonshinixt (Xudoni tanish).

Ushbu asarlar fors va arab tillarida yozilgan. Uni faylasuf ham, sufiy ham deyish mumkin. U Ibn Sinoning "Risolat at-tayr (Qush risolasi) asarini forsiyga tarjima qilgan, "Risolat al-ishq" va "Ishorot va tanbihot" asarlarini Qur'oni karim va hadisi shariflar vositasida sharhlagan. Uning bir nusxasi zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Sharqshunoslik ilmiy-tadqiqot instituti q lyozmalar fondida saqlanadi. K rinib turibdiki, Suhravardiy Ibn Sino ta'limotini muayyan darajada rgangan. Shu bilan birga, azzoliyning "Mishkot al-anvor" asari uning dunyoqarashida katta burilish yasaganini va ishroq nazariyasining yaratilishida katta ahamiyat kasb etganini uning zi e'tirof etgan. Ayrim rinlarda sufiylar kabi fikrlagani va Mansur Hallojga murojaat qilgani bu ta'limotning k proq tasawuf bilan bo liq holda k rib chiqish not ri b lmasligini k rsatadi.

Eron olimi Sayid Husayn Nasrning yozishicha, Suhravardiy yoru lik va zulmat ramzlarini ifodalashda, farishtalar olami tasvirida zardushtiylar ta'limoti ta'sirida b lgan. U Qadimgi Misr, Xaldey, Sabay (mil. aw. 800-yillar) mintaqalarida rivojlangan ta'limotlarning ta'sirida yaratilgan xermetitsizm an'analaridan ta'sirlangan⁴⁶.

Suhravardiy asarlari mundarijasi bir xil bo'lsa-da, tuzilish va mazmun jihatidan, shuningdek, istilohlari bilan bir-biriga x-shashdir. Tabiiyki, ularning barchasida muallifning xos uslubi, shuningdek, ishroq hikmatining tili va ahamiyatli simvollar aks etgan.

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

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

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

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

z davrida Suhravardiyning irfoniy ta'limotiga shariat ulomalarining jiddiy muxolifatda b lishi, ishroq hikmatining kelajagini xavf ostiga q yganligi bois Suhravardiy va Ibn al-Arabiy ta'limotlarini sintezlashga urinishlar b lgan. Masalan, Ibn al-Arabiyning buyuk tar ibotchilaridan b lgan Qutbiddin Sheroziy shu ishni amalga oshirishga uringan mutafakkirlardan biridir.

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

Qadimgilar z fikr-mulohazalarini xalq t ri qabul qilolmasligini chuqur idrok etib, ularni ramz va ishorot bilan ifodalaganlar. Bu ramz va ishorotlarda Ishroq falsafasining ma zi b lgan Nur va Zulmat konsepsiyasi yashirin. Ammo bizning ta'limotimiz Moniy va uning izdoshlari ilgari surgan, shirk va dualizmga olib keluvchi ta'limotdan tubdan farq qiladi"⁴⁸.

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

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

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

Islom falsafasidagi markaziy bosh masala — bu, Borliq, boshqacha aytganda, Vujudning mohiyatga nisbatan birlamchi yoki birlamchi emasligi masalasidir. Mohiyat s zi arabcha "mo" nima? savolini, "hiyat" — "u" olmoshini anglatuvchi "hiya" s zidan yasalgan b lib, "u nima?" ma'nosini anglatadi va narsaning mavjudigi aniq yoki shubhali k ringanda uning ich tashini, boshqacha aytganda zotini rganishga nisbatan aytiladi. IshroqiyJar vujud va mohiyat yuzasidan bahs qilishni qoralaydilar. Ular b yicha, Mohiyat borliqning zidir. Suhravardiy zining ilk "Safiri simurg'" ("Simur y Uanmalari") asarida vahdatning besh darajasini k rsatib tadi:

1. "La iloha illolloh" (AUohdan zga iloh y q). Bu maqomdagi obidlar AJlohning yagonaligini e'tirof etadilar va Undan boshqa ilohga si inishni qoralaydilar.

2. "La huva illo huva" (Uning zidan boshqa U y q). Ya'ni, dunyoda faqat U (huva) bor, undan boshqa, uchinchi shaxsni ifodalovchi "u"ning zi y q. Demak, "u" (huva) deyilganda ham faqat AlJoh nazarda tutiladi.

3. "La anta illo anta" (Sendan boshqa hech narsa y q). Bu maqomda Allohndan tashqarida biror narsa bor, degan qarash qoralanadi.

4. "La ana illo ana" (Uohiy "Men"dan boshqa "Men" y q). Bunda "Men" olmoshi faqat Allohga xosligi, tanho Alloh "Men" deyishga haqliligiga aqida qiinadi.

5. "Va kullu shay'in xoliqun illo vajhuhu" (Uning Yuzidan (vujudidan) boshqa barcha narsalar haJokatga (y qlikka) mansub) darajasi eng oxirgi va oliy darajadir.

Suhravardiy asarlarida ilk sufiylarning ta'riflari k p keltirilgan. Lekin ular asl matnlarda shunday b lganmi yoki keyinchalik kiritilganmi bu hozircha aniq emas. Biroq, Suhravardiy va Ibn al-Arabi ta'limotlaridagi xshashlik manbalarda e'tirof etilgan. Unda ham hidoyatga boshlaguvchi yoki ilhom beruvchi y lboshchi pirlar qutb, imom deb atalib, ma'rifat maqomlari ham tasawuf

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

Ishroq ta'limoti, Suhravardiy aytishicha, Platon va Aristotel falsafasining, zardushtiylik va Hermes (Idris pay ambar) oylarining uy un ta'kmotidir. Suhravardiy matnlari Qur'on va hadislardan keltirilgan iqtiboslarga boy.

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

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

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

Ishroq falsafasi (Hikmat ul-ishroq) mohiyati

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

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

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

Suhravardiy Aristotelning shakllar k z qorachi ida aks etib, s ng umumsevgilar orqali ruh (j^{on})g^a uzatilishini munozara qiladi. Katta qismlar, masalan, osmon qanday qilib kichik k z qorachi ida t liq aks etishi mumkin? Katta jismlar kichik hajmda aks etgan taqdirda ham, uni t liq tasavur etmasdan turib, andozasini hech kim aytib bera olmaydi. Matematiklar va optika fani bilan shu ullanuvchilar boshqacha nazariyani ilgari surdilar: nur konussimon tarzda k z ichida jismning k rinib turuvchi aksini qoldiradi. Nur bunda aksidensiya yoki Mohiyat sifatida qabul qilinishi mumkin. Agar u aksidensiya b lganida u uzatila olmas edi. Demak u mohiyatdir. Mohiyat sifatida uning harakati

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

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

Xuddi shuningdek, agar zulmat zicha mavjud bo'lsa, u mavhum zulmatdir (asoq) va agar zidan boshqa narsaga bo'liq bo'lsa, "shakl"dir.

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

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

Barcha mavjudotlar Oliy Nur, boshqacha aytganda, Nur ul-anvorning ishroqi, ya'ni yod usining ifodasidir. Nur ul-anvor z mulkning har bir g shasida boshqaruvchilarni, masalan, osmonlarda quyoshni, moddiyatda olovni, inson qalbida

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

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

Suhravardiy Nur ul-anvorning (ba'zi rinlarda Nur ul-a'zam) birinchi porlashini Bahman farishtasi yoki "Yovuq (yaqin) nur" deb ataydi (Nur ul-aqrab). Mazkur Nur rtada parda y qligi tufayli Nur ul-anvorning har porlashida yo dulanib turadi. Ikkinchi porlashda triumfal nur (nur ul-qohir) vujudga keldi. U birdan ikki yoru lik manbasidan, bevosita Nur ul-anvordan va Yovuq nurdan yo dulanadi. Shu tariqa Nur ul-anvorning har porlashida muayyan nurlar (farishtalar) paydo b ldi. Ushbu nurlarning barchasi zidan oldin yaratilgan nurlardan, zaruriy tarzda Yovuq nurdan va Nur ul-anvordan yo dulanadi. Masalan, Uchinchi nur 4 marta yo dulanadi: 2 marta zidan oldingi nurdan, 1 marta Nur ul-anvordan va 1 marta Yovuq Nurdan. T rtinchi Nur sakkiz marta: t rt marta zidan oldingi nurdan, 2 marta ikkinchi nurdan, 1 marta Yovuq Nurdan va 1 marta Nur ul-anvordan yo dulanadi. Suhravardiy ushbu nurlarni farishtalar deb ataydi.

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

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

nur — farishta yuqori Nur va quyi Nur ortasidagi pardadir (barzax). Farishtalar shu tartibda Nur ul-anvordan yordulani turadilar va Unga muhabbat maqomida bo'ladilar. Nur ul-anvorning muhabbati unga qaratilgan, zero Uning g'azalligi va komilligi Uning g'aziga xosdir.

Farishtalarning musbat va manfiy mohiyati bor. Ularning musbat, ya'ni erkaklik jihati ulularlik, nur bilan yoritish va mustaqillik qobiliyatlaridir. Ular endi bir-birini yaratuvchi onalar emas, balki, katta proq, mohiyatan muayyan vazifaga ega farishtalardir. Shuning uchun ular mutakofiya farishtalar deb ataladi. Suhravardiy ularni Platon o'yoalariga mengzaydi va nur turlarining peshvolari (arbob ul-anv) deb ataydi. Demak, har bir tur olamda g'az ibtidosi — arxetipi sifatida farishtalardan biriga ega, boshqacha aytganda, bu olamdagi har bir narsahodisa farishtalardan birining tilsimi hisoblanadi. Masalan, suv Xurdod farishtaning tilsimi, ma'danlar Shahrivor farishtaning tilsimi, simliklar farishta Murdodning tilsimi, olov Urdibeheshtniki va hokazo.

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

Suhravardiy ularni Amshospandes (Zardushtiylikdagi Amesha Spanta ilohlarining umumlashma nomi — Sh.S.) nomi bilan ham belgilaydi va bunda zardushtiylik ilohlarini Platon o'yoalariga tatbiq etmoqchi bo'ladi. Biroq bu farishtalar Platon ta'limotidagi kabi mavhum va ruhiy obyektlar emas, balki konkret hamda faqat inson tafakkurida mohiyat kasb etuvchi mavjudotlardir. Ushbu farishtalar olamdagi barcha harakatlarni sodir etuvchi, g'azgarishlarni keltirib chiqaruvchi real boshqaruvchilardir. Ular bir vaqtning g'azida narsalar borli g'azining ibtidolari va aqlaridir.

Farishtalarning manfiy, ya'ni aybllik jihati bo'lgan muhabbat, qaramlik va nurdan jilolanish xususiyatlari yulduzli osmonni yaratdi. Bu osmon farishtalarning umumiy mulkidir. Yulduzlar farishtalarning Nur ul-anvordan g'azlashtirilgan jihatlarining katta g'azga katta rinmas kristallashuvidan hosil bo'lgan. Ushbu "moddiylashuv" katta rinuvchi osmonlar ortida bo'lgan farishtalar olami, ya'ni sof nurdan iborat Sharq bilan yorduli osmonlardan

zaminliy mavjudotlarga qarab tobora quyuqlashib boruvchi moddiyatni ziga qamragan arb rtasidagi chegarani belgiiydi.

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

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

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

Hikmat ul-ishroqda koinot yaxlitligi moddiy va ruhiy olamlarning fizik va ruhoniy jihatlarini farishtalar olami bilan uy unlikda olib qaraladi.

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

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

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

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

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

Suhravardiy b yicha, olamda seziluvchi barcha zgarishlar Nurning turli bosqichlerida yuz beradi. Zarralar osmonlar qarshisida zaifdirlar, xuddi shunday osmonlar ham ruhlar qarshisida, ruhlar Aqlar qarshisida, Aqlar Umumkoinot Aqli qarshisida, u esa Nur al-anvor qarshisida zaifdir.

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

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

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

Nabotot ruhi	Oziqlanmoq smoq K paymoq Itarmoq	joziba saqlanmoq hazm qilmoq
Hayvoniy ruh	Harakatlanish Istak-xohish	shahvat azab

Inson, yuqoridagi sifatlar va besh tashqi hissiy sezgilardan tashqari, yana besh ichki hissiy sezgiga ega. Ular moddiy va ruhoniy olam rtasida k prik vazifasini bajaradilar hamda makrokosmik darajada z misllariga, ya'ni nusxalariga egadirlar. Ushbu hissiy sezgilar quyidagilardir:

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

Mazkur fazilatlar "nafsi notiqa" — aql quwatidandir. U ruhoniy olamga tegishli va tananing asiridir. Gohida u muvaqqat tanada zining asl vatanini unutib q yadi va lim yoki zuhd natijasida hushyor tortadi.

"Hikmat ul-ishroq"ning oxirgi fasli qiyomat va ruhoniy vahdat masalalariga ba ishlangan.

Ruh zining asl vataniga qaytadi va poklanadi. Har bir ruh kamolotning qaysi darajasida b Jmasin, Nur ul-anvorga talpinadi, uning xush vaqtligi Undan ravshanlashishidadir. Kimki ulu vor nurlardan ravshanlashmas ekan, haqiqiy zavqni tuymaydi, deydi Suhravardiy. Olamdagi har bir quvonch tuy usi ma'rifat (bilim) zavqining in'ikosidir. limdan s ng har bir muayyan poklanish bosqichlaridan tgan ruh k rinuvchi osmondan yuqoridagi farishtalar (arxetiplar, oyalar) olamigay naladi va zaminiy shakllarning asl mohiyatini tashkil qilgan tovushlar, qarashlar, ta'mlarda ishtirok etadi. Zulm va kibr bilan bul angan ruhlar (ashobi shaqovat) esa, aksincha, xayol iskanjasida b lgan, jinlarning zulmat olamida muallaq qolgan suratlar olamiga boradilar. Ma'rifat maqomlarini egallagan taqvodorlarning ruhlari farishtalardan yuqoridagi olamga y l oldilar.

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

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

Ruh egallashi lozim b lgan oliy maqom — bu, pay ambarlar maqomidir (nafsi qudsiya). Bu maqomni egallaganlar samoviy ovozlarni eshitadilar, ruhoniy suratlarni k ra oladilar. Pay ambarlarning va buyuk avliyolarning ruhlari poklikning shunday darajalariga erishadilarki, xuddi Ilohiy Ibtido jismlarga ta'sir tkazgandek moddiy dunyoga z ta'sirini tkazishlari mumkin. Hatto ular farishtalarni (arxetiplar, o'z o'zlar) z xohishlariga b ysondira oladilar.

Pay ambarlarning bilimlari barcha ilmlarning asosidir. Muhammad (s.a.v.) me'roj kechasida koinot yuqorisidagi barcha borliq maqomlaridan tib, Ilohiy dargohga safar qildi, boshqacha aytganda, z Ruhi va Aqli orqali Ilohiy "MerTiga tdi. Ushbu safar ma'rifat maqomlarining ramzidir. Ma'rifatga y l k rsatish va jamiyat qonunlarini rnatish uchun pay ambar zarurdir. Inson yashash uchun miyaga, jamiyat esa qonunlarga muhtojdir. Shuning uchun pay ambarlar insonlar rtasida uy unlikni rnatish maqsadida narigi olamdan xabarlar keltiradilar. Komil inson ma'rifatli insondir. Pay ambarlar eng k p ma'rifatga egadirlar. Ularning yaxshisi mursal pay ambarlardir. Muhammad pay ambarlik silsilasining oliy nuqtasi va oxiri b lib, pay ambarlik muhri hisoblanadi.

IZOHLAR

1. Qarang: Sayyid Muhammad Xotamiy. Islom tafakkuri tarixidan. Forschadan N.Komil tarj. Toshkent, 2003, 21-22-betlar.
2. Sayyid Muhammad Xotamiy, 48-bet.
3. Bu haqda qarang: Скирбекк Г., Гиле Н. История философии. Москва, "ГИЦ Владос", 2000, стр. 179.
4. Oliver Leaman. An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge University Press, 1984, p. 5.
5. Sayyid Muhammad Xotamiy, 47-bet.
6. Fakhry Majid. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press, 1970, r. 59.
7. O'sha asar, 60-bet.
8. O'sha asar, 62-bet.
9. Sayyid Muhammad Xotamiy, 48-bet.
10. O'sha asar, 22-bet.
11. Oliver, p. 8.
12. Fakhry Majid, p. 58.
13. Qarang: Sayyid Muhammad Xotamiy. Islom tafakkuri tarixidan. 8-49-betlar.
14. A. Mansur. Kalom ilmi tarixidan bir lavha. // Imom al-Buxoriy saboqlari. 2004-y. NQ4, 253-b.
15. Oliver, p. 14.
16. Frank R.M. The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan//Le Museon N78, 1965. pp. 395-424.
17. Sh. Sirojiddinov. Islom falsafasi qanday paydo b lgan? Tafakkur, 2007-yil, Ns3, 70-77-betlar.
18. Forobiy (870-950) zining "Kitob fi ixso al-ulum va at-ta'rif" ("Ilmlarning tasnifi va ta'rifi haqida kitob") asarida tilshunoslik, mantiq, matematika, tabbiyotshunoslik va metafizika haqida batafsil ta'rif va tushunchalar beradi. Forobiy ilmiy bilimlarni qiyosiy (sillogistik) va qiyosiy b lmagani qismlarga ajratib qaraydi. Qiyosiy bilimlarga falsafani, kalomni (dialektika, bahs yuritish san'ati), vaznni va she'riyatni kiritadi. Sillogistik b lmagani bilimlarga amaliyot

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

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

Kitob ash-Shifo (Shifo kitobi). U t' rt kitobdan iborat b' lib, naturfilosofiya (tabiiyot), matematika (riyoziyot), mantiq va metafizika (ilohiyot)ga ba' ishlengandir.

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

Ibn Sinoning falsafiy oyalari haqida s' z yuritishdan oldin u asarlari borasida aytib t' tish muhimdir. Uning 180 dan ortiq asari bizgacha yetib kelmagan deyiladi. Mayjud 40 ga yaqin ishlar unga taalluqli deb hisoblansa-da, aniq emas. Balki ular uning oyalari asosida shogirdlari tomonidanjamlangan risolalar b' lishi mumkin. Uning falsafiy mushohadalari barcha asarlarida, ular filologiya, meditsina yoki boshqa fan sohalariga tegishli b' lishidan qat'i nazar z aksini topgan. Ibn Sinoning falsafaga maxsus ba' ishlangan asarlarini ikki kategoriyagab' lish mumkin: mashshoiy yoki peripatetik falsafaga ba' ishlangan asarlar va "al-hikmat al-mashriqiyin" yoki "Sharqliklarfalsafasi" gaba' ishlangan asarlar.

Birinchi qismga "Shifo" kitobi, falsafa lu' ati va mashshoiy oyalari t' plami, shuningdek, uning mantiq, epistemologiya, aqliy ierarxiya, qayta tirilish haqidagi kichik risolalari kiradi. "Sharqliklar falsafasi" ga kiruvchi asarlar Ibn Sinoning umrining oxirgi davrlarida yozilgan b' lib, undagi qarashlar Ibn Sinoning asta-sekin peripatetik falsafadan zgacha aqliy-tafakkuriy lchovlarga ega b' lganini ham k' rsatadi (Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia, p. 78).

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

Visionary Recital. Dallas, 1980). Ibn Sinoning "al-Ishorat val-tanbihot" asari, ayniqsa, uning oxirgi 3 bobi, uch mistik doston — "Hayy ibn Yaqzon", "Risolat al-tayr" va "Salomon va Absol" va uning "Sharqliklar mantihi" (Mantiq al-mashriqiyyin) risolasi Ibn Sinoning sharq falsafasiga doir fikrlarini ravshanlashtiradi.

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

zining "Mantiq al-mashriqiyyin (Sharqliklar mantihi) asarida va boshqa asarlarida birdek ham yorulik va ham Sharqqa daxldor bo'lgan hikmat haqida yozdi. Uning fikrlari XII asrda Shihobiddin Suhravardiy tomonidan "ishroq" falsafasi nomi bilan z takomihga yetdi.

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

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

22. Xayrullaev M. Uy'onish davri va Sharq mutafakkiri. —T.: "zbekiston", 1971, 196-bet.

23. Abu Homidb. Muhammad azzoliyTusiy 1058 yilda Eronning Tus shahri yaqinidagi azzola degan qishloqda tugildi. U dastlabki fiqhiy ta'limni Tusda Ahmad Rozkoniyydan olib, s'ngm Jurjonga borib, taniqli muhaddis shofiiy faqihlaridan bo'lgan Ismoil Jurjoniyyga shogird tushdi. Tusga qaytib, uch yil yashagach, Nishopurga borib, taniqli olim Abdulmalik ibn Abu Muhammad al-Juvayniy rahbarligi ostida fiqhiy bilimlar bilan birga mantiq ilmini rgandi. Ustozining vafotidan s'ng 28 yoshli azzoliy Nishopurni tark etib, Ba dodga ketdi. Vazir Nizomulmulk uning qobiliyati va iste'dodi haqida eshitgach, zi asos solgan Nizomiya madrasasiga taklif etdi. azzoliy Nizomulmulk vafotigacha shu madrasasida mudarrislik va rahbarlik qildi. S'ngra barcha

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

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

25. Fitrat. Najot y li. 49-bet.

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

27. Boyazid Bistomiy haqida: Ali Akbar Husayniy. Majmuat ul-avliyo. Q lyozma, zbekiston Respublika Fanlar Akademiyasi Sharqshunoslik instituti, inv. N° 1333, V bob; Abu Nasr Sarroj. Kitab al-Luma fi al-tasawuf. R. Nikolson nashri, Leyden, 1914. 459-477-betlar; Sulamiy. Tabaqot as-sufiya, N. Shariba tahriri ostida, Qohira, 1953, 67-bet; Qushayriy. Risola, Qohira, 1930, 80, 99-betlar; Hujviriy. Kashf ul-mahjub. R. Nikolson tarjimasini. London, 1936 yil, 132-bet; H. Ritter, Abu Yazid al-Bistami, UDMI, 1, pp. 932-934.

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

29. Sara Sviri, pr. 596-597.

30. Junayd Ba dodiy haqida: Ali Akbar Husayniy. Majmuat ul-avliyo. Q lyozma, O'zRFA Shl, inv. N° 1333, VI bob; Sulamiy. Tabaqot, 155-163; Qushayriy. Risola, 18, 551, 552, 584-betlar; Jomiy. Nafahot al-uns, 87, 89-betlar; H. Ritter, Gunaid, IA, III, pp. 241-242; Ali Hasan Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of al-Junaid, London, 1962.

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

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

33. Usmon Turar. Tasawuf tarixi. N.Hasan tarjimasi, Toshkent, 1999-yil, 23-24-betlar.
34. Fusus (fass — uzukdagi gavhar k z), ya'ni qimmatbaho tosh ma'nosini bildirib, undan murod Alloh ma'rifatining turli qirralarini ifodalagan pay ambarlar nazarda tutiladi. Asar 27 bobdan iborat b lib, Odam Atodan Muhammadgacha b lgan pay ambarlarga ba ishlangan.
35. Studies in tasawwuf, r. 10.
36. Fusus, Bayrut, 1980, 65-bet. Bundan keyingi iqtiboslar shu kitobdan keltirilgan.
37. See: Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969, p. 184.
38. Three Muslim sages, p. 105.
39. Stepanyants, 21.
40. sha asar, str. 24.
41. Q: Stepanyants, str.19.
42. Izutsu T. Creation and timeless order of things: essaysin Islamic mystical philosophy USA, White Cloud Press, 1994, r. 77.
43. ПЛЮТНН. НЗ6паННwe ТpaKTbi. МННCK-МocKBa, 2000, c. 222.
44. Sayyid Husayn Nasr, Suhrawardi and the School of Ishraq, p.146.
45. Sayyid Husayn Nasr, The Persian Works of Shaykh al-Ishroq, p. 157.
46. S.N. Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia, Gurzon Press, 1996, p. 127.
47. S.HNasr.p. 161.
48. Iqtibos manbasi: sha asar, p. 129.
49. Alisher Navoiy. Nasoyim ul-muhabbat, MAT, 17-jild, Toshkent, 2001, 395-bet.
50. Abdurahmon Jomiy. Nafahot al-uns. Bosma, 496-bet.

ADABIYOTLAR

Manbalar

1. A. Biruni. Al-As'ilah wa'l-ajwibah. Ed. by S.H.Nasr and M.Moheghegh. Tehran, 1973.
2. Al-Shahrastani. Kitab nihayat al iqdam fi ilm al kalam, ed.and trans. A.Guillaume. London, Oxford University Press, 1934.
3. Bhagavad-gita As It Is. The Bhaktivedanta Book Trust reg., 1990.
4. Holy Bible. British Isles: Cideons International, 2003.
5. Ibn Khaldun. Muqaddima (An Introduction to History). Trans-lated from Arabic by Franz Rosenthal. New York, Bollingen, 1958.
6. Shri Ishupanishad. The Bhaktivedanta Book Trust reg., 1992.
7. ШриМафл-ЕхараБафлаМ. неРВаа неЧБ. В 2-х ТОМах. (рус) The Bhaktivedanta Book Trust reg., 1990.
8. АБесТа. Н36паННbie раМНbi. / неР. с аБесТННCKoro У КОММенТарНН Н.Сре6jiНН-КаМеНCKoro. *JXymanQc*, "АЖХ6", 1990.
9. АНТОЖОрНН МНрОВОН (рНЖОСОСДНН: фпеВННН ВОСТОК-МнНсК-МокКБа, 2001.
10. ВепуНН А6у ПаНхаН. Н36р. нроН3БefлеНН5i. ТаuiКеНТ, 1963.
- II. ЗИНН ТренеТа / С6орННК еВпенсКНХ МОЛНТВ Н сrareН £ нпа3«ННКаМ. НепуцаjiНМ, 1991.
12. НмрыН3М. НхаННН3М. ЧНКХН3М. QiOBapб / nofl *peji-Afibfle6HJib* M. Н флр. МокКБа, 1996.
13. НсjaМ. ВНННКJionejННнеКНН сjiоBapб. МокКБа, 1991.
14. НСТОрНН фпеВНHero BocТОКа. no/jpeji. В.Н.Ку3HiiiНН3-Н3/j. ТpeTbe непепа6. Н «он. МокКБа, Bbicuiaa uiKOJia, 2001.

15. ИСТОРИИ философии Тюркии. *Tiojx* pefl. B.H.Кы3HmHHa. H3fl. ТрeТbe nepepaб. H /j;on. MockBa, Bbicman мKOJia, 2000.
16. МахабхараТа. KH. 1, Amxa6afl, 1983.
17. Mnp (pHJиoco4)HH. B 2 TOMax. MockBa, MbicJib, 1991.
18. OCHOBH (pHJиoco(pHH. TamKeHT, MexHaT, 2004.
19. ФЛОТНН. H36paHHbie TpaicpaTbi. MHHCK-MockBa, 2000.
20. Topa (c pyckKHM nepeBOflOM). noji pejj. IT. THJИH. MockBa, 1993.
21. Abu Ali Ibn Sino. Falsafiy qissalar. Nashrga tayyorlovchi va tarjimon AJrisov, Toshkent, " zadabiynashr", 1963.
22. Abu al-Hasan al-Ash'ariy "Maqolot". Qohira, 1950, (arab tilida).
23. Abu Homid azzoliy. Ehyou ulum ad-din. A.Azimov va tarj. guruhi, Toshkent, 2003.
24. Abu Homid azzoliy. Ehyou ulum ad-din. Tarjimon iyosiddin Jalol, Toshkent, 2005.
25. Abu Homid aZzoliy. Kimyon saodat. Nashrga tayyorlovchi Mahkam Andijoniy, Abdulloh Umar Toshkandiy. Toshkent, 2005.
26. Qur'oni karim. zbekcha izohli tarjima. Tarjima va izohlar muallifi Abdulaziz Mansur. Toshkent, 2001, 2004.
27. Mar inoniyB. "Hidoya". 1-jild. Toshkent, "Adolat", 2000.
28. Nasafiy Aziziddin. Zubdat ul-haqoyiq. Toshkent, 1995.
29. Falsafa. Qisqacha izohli lu at, Toshkent, "Sharq", 2004.

Ingliz tilidagi adabiyotlar

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

36. Eller, Meredith. The beginning of the Christian religion: a guide to the history and literature of Judaism and Christianity. London, 1924.
37. Fakhry Majid. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press, 1970.
38. Glasenapp, Helmuth von. Buddhism-a non-theistic religion. London, 1970.
39. H.Corbin. Avicenna and Yisionary Recital. New York, 1960.
40. Hodson. The Venture of Islam-EI, vol. 2.
41. Jaina J. Jainism: the oldest living religion. Varanasi: P.V.Research Institute, 1988.
42. Klostermaier, Klaus. Buddhism: a short introduction. Oxford, 1999.
43. Lambton. Al-Dawani-EI, vol. 2.
44. Muhammad Lutfi al-Jum'ah. History of Islamic Philosophy in the East and West, Cairo, 1966.
45. Nicholson, Julia. Jainism: art and religion. Leicester, 1987.
46. Oliver Leaman. An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge University Press, 1984.
47. Read Carveth. Man and his superstitions. 2nd ed. London: Senate, 1995.
48. S.H.Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge (USA), 1964.
49. Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia. Gurson Press, 1996.
50. Smith M. Studies in Early mysticism in the Near and Middle East, London, 1931.
51. Smith, Jonathan. Imagining religion: from Babylon to Jonestown, Chicago, 1982.
52. TTzutsu. The Concept and Reality of Existence, Tokyo, 1971.
53. The History of Philosophy:East andWest. London, 1953.
54. The sacred east: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Daoism, Shinto/ gen. editor CScott Littleton. London, 1999.
55. Titze, Kurt. Jainism: a pictoral guide to the religion of non-violence. Delhi, 1998.

77. XaHpyjuiaeB M. OapaSn: anoxa H yqemie. TaniKeHT, 1975.
78. HlaBHT III., A(beK H., liHMMepMaH M. HcTopHH eBpeftcKoro Hapo/ja. Bn6jiHOTeKa — AJIHH, HepyccaJiHM, 1993.
79. Шеп6aTCKOH <D.H. H36paHHHe Tпырби no 6ыnn, H3My. MockBa, 1988.
80. K)Hr K. Apxcran H CHMBOJI. MockBa, 1991.
81. HКOBJICB ET. HcKycTBo H MHpoBhie pejinpaH. MockBa, 1985.

zbek tilidagi adabiyotlar

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

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

MUNDARIJA

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

Sh. SIROJIDDINOV

**ISLOM FALSAFASIGA KIRISH:
KALOM ILMI**

quv q llanma

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

Bosishga ruxsat etildi 01.04.2008. Qo'z bichimi 60x84¹/₁₆.
Hisob-nashr tabo'i 8,25. Adadi 1000.
BuyurtmaNo 102.

«IQTISOD-MOLIYA» nashriyotida tayyorlandi.
100084, Toshkent, Kichik halqa yili k chasi, 7-uy.
Hisob-shartnoma 53-2008.

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